

# El poder persuasivo de *Maryam*:

Proselitismo religioso, acomodación y devoción mariana en la  
“conquista espiritual” castellana del sur peninsular (s. XIII-XVI).

Amanda Valdés Sánchez

---

TESIS DOCTORAL UPF / 2021

DIRECTORA DE LA TESIS:

Dra. Linda G. Jones

INSTITUT D'HISTÒRIA JAUME VICENS I VIVES

DEPARTAMENT D'HUMANITATS





*A las mujeres de mi familia,  
que me han dado la vida y me han inspirado  
siempre a hacer del mundo un lugar mejor.*



## **Agradecimientos:**

La presente investigación ha sido posible gracias a la financiación y apoyo de varias instituciones e investigadores. En primer lugar, me gustaría agradecer el apoyo financiero de la Fundación Bancaria “la Caixa” (ID 100010434), que ha posibilitado la creación de esta tesis doctoral al otorgarme una beca para realizar estudios doctorales en España (LCF/BQ/DE17/11600020). Asimismo, mi investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación liderado por Linda G. Jones, “*Writing Religious, Transcultural, Gendered Identities and Alterities in the Medieval and Early Modern Mediterranean*” (Ref. no.: PGC2018-093472-B-C32), financiado por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional, el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y la Agencia Estatal de Investigación.

En segundo lugar, querría agradecer por su trabajo y la atención que me han brindado a los archiveros del Monasterio de Santa María de Guadalupe, el Archivo Parroquial de La Algaba, el Archivo Histórico Provincial de Sevilla y el Archivo Histórico Nacional. Me gustaría, además, agradecer especialmente la dedicación de mi tutora Linda G. Jones, quien me ha guiado y ayudado a crecer como investigadora durante todo el proceso. De igual forma, me gustaría agradecer a la Universidad Pompeu Fabra, y a los profesores y compañeros que me han acogido y acompañado durante estos cuatro años. Me gustaría agradecer además el enorme apoyo de mi pareja, Mario y de mi familia, especialmente el cariño y paciencia de mi hermana Claudia, quien ha dedicado incontables horas a revisar y editar esta tesis, y me ha alentado innumerables veces a lo largo del camino, sin la cual nada de esto habría sido posible.



## **Resumen:**

Esta investigación versa sobre el papel de la Virgen en el desarrollo, desde el siglo XIII al XVI, de estrategias de proselitismo y acomodación religiosa dirigidas a la población mudéjar de los antiguos territorios andalusíes, en el contexto del proyecto colonial castellano, así como en la articulación de una visión “inclusiva” de la sociedad castellana. Para ello esta aborda los medios por los cuales el culto mariano y sus manifestaciones en el sur peninsular se amoldaron para apelar a una audiencia multiconfesional y propiciar su conversión religiosa. Este proyecto cuestiona además las implicaciones políticas de la evolución de la cultura devocional y las concepciones cambiantes de la Virgen en el imaginario religioso castellano, analizando cómo estas se relacionaron con la percepción de las minorías religiosas y su capacidad para integrarse en el conjunto de la sociedad castellana, a través de formas “marianas” de exclusión y resistencia.

## **Abstract:**

This research inquires into the role of the Virgin in the development, from the 13th to the 16th century, of strategies of proselytism and religious accommodation directed at the Mudejar population from the former territories of al-Andalus, in the context of the Castilian colonial project, as well as in the articulation of an “inclusive” vision of Castilian society. With this aim, it addresses the means by which the Marian cult and its manifestations in the south of the peninsula were shaped to appeal to a multiconfessional audience and promote their religious conversion. This project also questions the political implications of the evolution of devotional culture and the changing conceptions of the Virgin in the Castilian religious imaginary, analyzing how these were related to the perception of religious minorities and their ability to integrate into Castilian society as a whole, through "Marian" forms of exclusion and resistance.





# Índice

<b>Prólogo .....</b>	<b>1</b>
0.1. Estado de la Cuestión.....	3
0.2. Premisas de la Investigación.....	18
0.3. Marco Teórico .....	37
0.4. Objetivos de la tesis y aportación original .....	55
0.5. Metodología: fuentes y casos de estudio.....	56
<b>1. El origen de la persuasión mariana: La devoción mariana en la “conquista espiritual” del territorio colonial alfonsí. ....</b>	<b>65</b>
1.1. Las Cantigas y el proyecto colonial alfonsí.....	74
1.2. Historias de conversión mariana .....	80
1.3. Acomodación y polémica en la representación ritual de las <i>Cantigas</i> .....	96
1.4. El papel de las imágenes .....	114
<b>2. El alcance de la persuasión mariana: El culto de la Virgen de Guadalupe y la expansión del proyecto colonial castellano.....</b>	<b>131</b>
2.1. La promesa de la protección milagrosa guadalupana.....	141
2.2. Historias de conversión para una audiencia multiconfesional .....	149
2.3. Éxtasis y salvación en Guadalupe .....	170
2.4. La Virgen de Guadalupe y la empresa imperial castellana: .....	177
<b>3. La misión granadina de <i>Maryam</i>: El papel del culto mariano en la “evangelización” de los musulmanes granadinos.....</b>	<b>207</b>
3.1. La traducción talaveriana de la <i>Vita Christi</i> de Eiximenis .....	224
3.2. La crisis de 1499-1500 y la emergencia de la comunidad morisca granadina .....	243
3.3. El uso misional de las imágenes y la construcción de una imagería mariana para los moriscos del Albaicín.....	252
3.4. Las imágenes de Huberto Alemán y la construcción de una “imagería de la reconciliación” .....	271
<b>4. Rezando a <i>Maryam</i>: El uso misional del Rosario y la construcción de una visión “mariana” del catolicismo para los moriscos.....</b>	<b>295</b>
4.1. Las <i>Contemplaciones</i> de Gorrício de Novara y el uso misional del Rosario entre los moriscos granadinos.....	310
4.2. La obra de Fray Luis de Granada y las misiones populares rosarianas .....	316
4.3. La obra de fray Juan de Montoya, la explosión rosariana y la diáspora morisca .....	324

<b>5. Los “síntomas marianos” de la exclusión: Cambios devocionales, política artística y exclusión social en la España de 1500.....</b>	<b>359</b>
5.1. El cambio devocional y la evolución de las vidas de la Virgen en el siglo XVI.....	366
5.2. Los primeros signos de la exclusión: La Semana Santa y la consolidación del modelo pasionario .....	375
5.3. La diáspora morisca y la evolución de la vida cofrade entre Granada y Sevilla .....	381
5.4. La evolución de las imágenes procesionales .....	394
5.5. La cofradía morisca de la Soledad de María de La Algaba: Religiosidad morisca, adaptabilidad e integración.....	408
<b>6. Los nietos de <i>Maryam</i>: Devoción mariana, memoria, identidad y linaje en la España previa a la expulsión.....</b>	<b>415</b>
6.1. El carácter “híbrido” de los Plomos .....	417
6.2. La Virgen del Sacromonte .....	432
6.3. María y los moriscos .....	441
6.3.1. “Buenos y fieles christianos”: La devoción mariana como prueba. ....	448
6.3.2. El papel de María en la religiosidad de los moriscos “cristianizados” .....	457
6.4. Los nietos de <i>Maryam</i> : genealogía, memoria y devoción mariana en la Granada de 1500 .....	459
6.4.1. María y la búsqueda de un linaje morisco .....	462
6.4.2. Las políticas de la Inmaculada Concepción y la subversión de la mentalidad genealógica. ....	482
6.5. El sentido de los Plomos y el “problema morisco” .....	491
<b>7. Conclusiones .....</b>	<b>503</b>
<b>8. Bibliografía .....</b>	<b>513</b>
Archivos y Bibliotecas .....	639
Lista de Figuras .....	641

## **Prólogo:**

La presente investigación indaga en el papel de la devoción mariana en la “conquista espiritual” castellana de los antiguos territorios andalusíes, desde al menos el siglo XIII, cuando los dominios castellanos del sur aumentaron significativamente, así como en la consolidación y expansión del proyecto colonial castellano, que culminaría hacia finales del siglo XV con la conquista del reino nazarí de Granada y la posterior gestión de la población granadina de origen islámico hasta su expulsión. De esta forma, este estudio aborda los mecanismos por los que el culto mariano fue adaptado y difundido como un elemento de cohesión de las nuevas sociedades coloniales del sur, a través del cual los conquistadores castellanos pretendían además garantizar el éxito del proyecto colonial, favoreciendo la repoblación de los territorios despoblados, exaltando los beneficios de la protección mariana y propiciando la cristianización del paisaje y los habitantes nativos. Para ello mi investigación analiza cómo la preponderancia del culto mariano en el sur peninsular y sus características particulares se vinculaban con la tradición religiosa previa, estaba pensada para interactuar con una audiencia multiconfesional y estaba moldeada por el deseo de difundir un mensaje devocional que trascendiese las diferencias religiosas, lingüísticas y culturales que caracterizaban los dominios castellanos del sur. De igual modo, mi estudio interroga cómo esta concepción del culto mariano se constituyó de forma paralela a la gestación de una visión concreta de la emergente “nación” castellana, en la que mudéjares y sefardíes podían formar parte de la imagen utópica de la sociedad castellana, unidos por la promesa de la protección mariana. En este sentido, mi investigación sigue la evolución y fractura de esta concepción del culto mariano y de la nación castellana, incidida irrevocablemente por las transformaciones, desde finales del siglo XIV, de la política hacia la gestión de las minorías religiosas y la emergencia de conversos y moriscos como nuevos grupos étnico-religiosos. Asimismo, mi estudio investiga la continuidad del uso proselitista del culto mariano en la inductación y educación espiritual de los moriscos castellanos, así como en la formación de una religiosidad cristiana morisca distintiva. Mi investigación aborda además el significado político de las transformaciones de la cultura devocional castellana y de la concepción dominante de la Virgen a lo largo del siglo XVI, y cómo estas se relacionaban con la creciente “problematización” de la presencia de la minoría morisca y los debates en torno a la expulsión, como un “síntoma” más de la tendencia hacia la exclusión social de esta minoría. Finalmente, mi estudio explora cómo los moriscos, de diferente condición, elaboraron formas “marianas” de resistencia, a través de las cuales pretendían defender la legitimidad de su presencia en el territorio peninsular y reivindicar el valor de su cultura, su lengua y su memoria, con el beneplácito de la figura maternal de la Virgen.



## 0.1. Estado de la Cuestión:

En 1976, el antropólogo William A. Christian<sup>1</sup> constató la abrumadora preeminencia del culto mariano en la España meridional, vinculándola con el proceso de conquista y repoblación cristiano del antiguo territorio andalusí. Para este autor esta preponderancia debía atribuirse al “vacío” de otros “auxiliadores divinos”, como los santos locales que caracterizaban la religiosidad de las regiones norteñas, en los territorios conquistados a partir de los siglos XII y XIII: “*El vacío de santuarios creado por la Reconquista en el siglo XIII parece haber sido llenado especialmente por imágenes de María en Valencia, Murcia, Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía. Esta es la explicación para la preponderancia de ermitas marianas al sur de una línea que aproximadamente correspondería a los territorios cristianos por el año 1150*”.<sup>2</sup> Asimismo, en 1990, el historiador Manuel González Jiménez<sup>3</sup> afirmaba cómo esta preeminencia del culto mariano se debía a que la repoblación de los nuevos territorios castellanos, como la actual Andalucía, estaba estrechamente vinculada a la difusión de devociones y santuarios marianos locales, a menudo originadas mediante la reconversión de las mezquita aljama de las grandes urbes andalusíes y de las mezquitas rurales o *ribats* de villas y pueblos, que funcionaban como centro religioso de los núcleos poblacionales en torno a los cuales se habría de estructurar el proyecto repoblador.<sup>4</sup> Este historiador postulaba además que este uso repoblador de la devoción mariana había sido impulsado desde la corona castellana: “*al ser la repoblación consecuencia de una política monárquica claramente expresada, fueron los propios reyes y sus colaboradores más directos quienes tuvieron la posibilidad de difundir el culto y la devoción a determinadas advocaciones marianas y, sobre todo, la de crear santuarios donde se venerasen las imágenes de su devoción*”.<sup>5</sup>

Esta conexión entre predominio del culto mariano, el proceso de repoblación y el patrocinio real ha sido igualmente señalada por lo estudios de Peter Linehan,<sup>6</sup> John E. Keller,<sup>7</sup> Elvira Fidalgo<sup>8</sup> y Mónica Farias Fernández,<sup>9</sup> que han evidenciado el desarrollo de una política real castellana, patente en las nuevas colecciones de milagros marianos, como las *Cantigas de Santa María*, que, al menos desde el reinado de Alfonso X, procuraba reemplazar el culto compostelano por el culto a la Virgen María como parte de una estrategia repobladora que buscaba desplazar hacia el sur el centro religioso de Castilla, con el fin de atraer a repobladores a los territorios recién conquistados.

---

<sup>1</sup> W. A. Christian, “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en C. Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española*, Akal, Madrid, 1976, pp. 49-105.

<sup>2</sup> W. A. Christian, *Ibid.*, 1976, p.62.

<sup>3</sup> M. González Jiménez, “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio. Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990, pp. 9-22.

<sup>4</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1990, p.9.

<sup>5</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1990, p.9.

<sup>6</sup> P. Linehan, “The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, No. 3, 1985, pp. 385-404 y *History and the historians of medieval Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 512.

<sup>7</sup> J. E. Keller, “King Alfonso’s Virgin of Villa-Sirga, Rival of St. James of Compostela”, *Middle Ages - Reformation - Volkskunde: Festschrift for John G. Kunstmann*. U. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, pp.75-82.

<sup>8</sup> E. Fidalgo, “Peregrinación y política en las “Cántigas de Santa María””, E. Fidalgo (coord.), *Formas narrativas breves en la Edad Media: actas del IV Congreso, Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005, pp. 149-180.

<sup>9</sup> M. Farias Fernández, *A sennor de Dom Alfonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)* [tesis doctoral], Universidade Federal Fluminense, Río de Janeiro, 1994, pp. 253-254

Esta estrategia se vio completada, como señalan los estudios de Manuel González Jiménez,<sup>10</sup> Joseph T. Snow,<sup>11</sup> Vicente Beltrán<sup>12</sup> y Connie L. Scarborough<sup>13</sup> sobre el cancionero alfonsí, por la promoción de las nuevas fundaciones marianas del sur. El papel de la devoción mariana en el proyecto repoblador castellano ha sido explorado en mayor profundidad en los estudios de Peter Linehan<sup>14</sup> y Enrique Llopis Agelán<sup>15</sup> sobre la promoción del culto a la Virgen de Guadalupe por parte de Alfonso XI y sus sucesores, que han puesto en evidencia cómo los intereses económicos y la política territorial castellanos se entrelazaban con el desarrollo de la devoción mariana en el sur peninsular, señalando cómo la promoción real del santuario extremeño estaba pensada simultáneamente para aumentar los beneficios económicos derivados de la práctica de la ganadería trashumante, favorecer el desarrollo del culto mariano en el sur y atraer repobladores del norte de Castilla hacia la zona de Extremadura y el valle del Guadalquivir, muy despobladas.

Asimismo, los estudios de Gretchen Star-LeBeau han hecho patente que los nuevos cultos marianos del sur, como el de la Virgen de Guadalupe, tenían un papel fundamental en la conformación de la naciente identidad castellana, en la medida en que permitía a los repobladores castellanos conceptualizar su relación con el pasado de “dominación” islámica, los orígenes visigodos del sur y su proximidad a la frontera militar con el Islam, que a lo largo de los siglos XIV al XVI se trasladaría desde el sur peninsular, al Norte de África y, posteriormente, al enfrentamiento marítimo en el Mediterráneo con el Imperio Otomano.<sup>16</sup> Como ha señalado Manuel González Jiménez, la aparición “milagrosa” de estas imágenes en los nuevos territorios servía además para articular una estrategia “mariana” de legitimación histórica de la conquista, basada en el supuesto carácter “preislámico” de las mismas, dando “*origen a numerosas leyendas y tradiciones populares sobre “descubrimientos”, “invenciones” y apariciones milagrosas de imágenes que habían permanecido ocultas desde la invasión islámica de España*”.<sup>17</sup>

En este mismo sentido apunta la obra más reciente de William A. Christian<sup>18</sup> en torno a las apariciones de imágenes marianas en Castilla, en la que evidencia cómo las apariciones de imágenes y visiones marianas debía fomentar la creación de lazos entre las nuevas comunidades y el territorio en el que estaban asentadas. En este contexto, como señala este autor, las imágenes marianas aparecidas “*sirven para explicar, no sólo la relación de dicha sociedad con su historia y con el mundo cristiano, sino más bien sus relaciones con la naturaleza (...) el retorno de la imagen a su emplazamiento natural significa que la imagen dice: «No, no soy una reliquia; (...)*

---

<sup>10</sup> M. González Jiménez, “El Puerto de Santa María en tiempos de Alfonso X (1264-1284)”, *Crules*, Vol. 19, 1982, pp. 209- 242 y M. González Jiménez, “Una «noble çibdat e bona»: fundación y poblamiento de El Gran Puerto de Santa María por Alfonso X El Sabio”, *Alcanate*, No. 1, 1998-99, p. 26-27.

<sup>11</sup> J. T. Snow, “Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María”, *Alcanate*, Vol. 1, 1998-99, pp. 39-40; y J. Montoya Martínez, “La ‘Carta fundacional’ del Puerto de Santa María y las Cantigas de Santa María”, *Cantigueiros*, Vol. 6, 1994, p. 99-115.

<sup>12</sup> V. Beltrán, “Tipos y temas trovadorescos para la datación de las Cantigas alfonsíes: El ciclo del Puerro de Santa María”, *Revista de literatura medieval*, Vol. 2, 1990, p. 173

<sup>13</sup> C. Scarborough, “Las Cantigas de Santa Maria, poesía de santuarios: el caso de El Puerto de Santa María”, *Alcanate*, Vol. 1, 1998-1999, pp. 85-97 y *A Holy Alliance: Alfonso X’s Political Use of Marian Poetry*, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 2009.

<sup>14</sup> P. Linehan, “The Beginnings of Santa María de Guadalupe and the Direction of Fourteenth-Century Castile,” *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 36, No.2, 1985, pp. 284–304.

<sup>15</sup> E. Llopis; “Una gran empresa agraria y de servicios espirituales: El Monasterio Jerónimo de Guadalupe (1389 - 1835)”, *Documentos de trabajo de la facultad de ciencias económicas y empresariales*, Vol.18,1995 y “Milagros, Demandas y Prosperidad: El Monasterio Jerónimo de Guadalupe, 1389–1571,” *Revista de Historia Económica*, Vol. 16, No. 2, 1998.

<sup>16</sup> D. Starr- LeBeau, “The Joyous History of Devotion and Memory of the Grandeur of Spain: The Spanish Virgin of Guadalupe and Religious and Political Memory”, *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*, Vol. 93, No. JG, 2002, pp. 192, 206-207.

<sup>17</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1990, p.13.

<sup>18</sup> W.A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña, (siglo XIV-XVI)*, Editorial Nerea, Madrid,1990.

a las personas sagradas se las puede mover. Yo te estoy indicando un lugar sagrado. Debes venerarme aquí.”<sup>19</sup> Este planteamiento está igualmente presente en los estudios de Steven Gabriel Rodríguez<sup>20</sup> y Mónica Farias Fernández<sup>21</sup> sobre el papel de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, que han puesto en evidencia cómo, mediante la promoción de nuevas advocaciones marianas y de las leyendas milagrosas vinculadas a estas, el rey Sabio buscaba no sólo atraer a nuevos repobladores y consolidar el estatus sagrado de los nuevos territorios coloniales, sino además reforzar la formación de nuevas identidades locales, basadas en una “devoción a la tierra”, estrechamente ligada a los cultos agrícolas, derivada del vínculo indisoluble entre las nuevas devociones marianas locales y el territorio donde se asentaban las nuevas comunidades, que apelaba especialmente a la población mudéjar local, en su mayoría vinculada con la práctica de la agricultura.

La proliferación de esta mitología condicionó un papel central de la Virgen en el imaginario religioso del sur peninsular que ha sido analizado desde la antropología-histórica en los estudios recientes de Salvador Rodríguez Becerra<sup>22</sup>, Honorario M. Velasco<sup>23</sup>, y Andrea Mariana Navarro<sup>24</sup>. Las obras de Salvador Rodríguez<sup>25</sup> y José María Miura Andrades<sup>26</sup> han evidenciado, respectivamente, el papel de los santuarios marianos y las órdenes mendicantes, encargadas en su mayoría de su promoción en Andalucía, en el desarrollo de advocaciones y formas locales particulares de religiosidad, la consolidación de las nuevas villas y la difusión de una concepción “milagrosa” del culto mariano. De este modo, reflexionando sobre el papel en este proceso de la promoción de los “milagros” marianos a través de la elaboración de colecciones de milagros locales inaugurada por las *Cantigas de Santa María*, Rodríguez Becerra señala cómo “la publicación de la *Cantigas*, expresión del sentir religioso cristiano de la época, situaba a María en el centro de las preocupaciones espirituales de aquella sociedad, lo que hemos de considerar

---

<sup>19</sup> W.A. Christian, *Ibid.*, 1990, pp. 34-35.

<sup>20</sup> S. G. Rodríguez, *Devotion to Land: The Virgin Mary and the Mudéjar in the Post-Conquest Program of Alfonso X of Castile, 1252-1284*, California State University, Long Beach, 2010.

<sup>21</sup> M. Farias Fernández, *Ibid.*, 1994.

<sup>22</sup> Véase S. Rodríguez Becerra, “Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo”, *Etnicex: revista de estudios etnográficos*, N.º. 6, 2014, pp. 101-121; y “Leyendas de apariciones marianas en Andalucía”, J. Reina Macías (ed.), *Actas del VIII Encuentro Provincial de Investigadores Locales: Casa de la Provincia, Sevilla, 3 y 4 de junio de 2011*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2011, pp. 49-66.

<sup>23</sup> Véase H. M. Velasco, “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (ed.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003, Vol. 2, pp., 401-10; y “Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes Marianas en España : Una aproximación a la categoría de imagen-persona,” en D. González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2000, pp. 89-101.

<sup>24</sup> A. Mariana Navarro, “Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVIII)”, *En la España Medieval*, Vol. 36, 2013, pp.327-356.

<sup>25</sup> Véase S. Rodríguez Becerra, “Procesos devocionales de la Virgen en Andalucía”, J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coord.), *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Litopress, Córdoba, 2016, pp. 517-532; “Las advocaciones en Andalucía: Reflexiones histórico-antropológicas”, en VV.AA, *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat, Universitat Rovira i Virgili*, Editorial Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2012, pp. 33-46; “Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura”, *Cuadernos emeritenses*, N.º. 18, 2001, pp.157-188; “Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía”, *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, N.º 16, 1995, pp. 47-58.

<sup>26</sup> Véase J. M. Miura Andrades, “Milagros y conventos en la Andalucía medieval”, *Cuadernos del CEMYR*, N.º 11, 2003, pp. 113-132; *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la edad media*, Gráficas Sol, Écija, 1992; y “Milagros, beatas y fundaciones de conventos: Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (ed.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003, Vol. 2, pp. 443-60.

*un eslabón de la cadena a la que seguirán sobre todo la acción de las órdenes religiosas, verdaderas artífices de la conformación de la religiosidad popular o común de los andaluces*".<sup>27</sup>

En este sentido, cabe destacar una serie de estudios que han procurado repensar el desarrollo del género de las colecciones de milagros marianos, como las *Cantigas de Santa María* o los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, que pretendían fijar por escrito las emergentes tradiciones legendarias surgidas a lo largo del sur peninsular, en el contexto de la colonización castellana del antiguo territorio andalusí y de la sociedad multiconfesional de la nueva sociedad colonial castellana. Ejemplo de ello son los estudios recientes de Francisco Prado-Vilar<sup>28</sup> y Amy Remensnyder,<sup>29</sup> que han puesto de relieve la importancia del culto mariano en el proyecto de conquista y repoblación de los territorios coloniales castellanos del sur, así como el papel de la promoción real de los santuarios marianos meridionales como parte fundamental de una política cultural, religiosa y territorial de la monarquía castellana, que tiene su origen en el reinado de Alfonso X, el Sabio y en el de su padre Fernando III. En este sentido, Amy Remensnyder ha evidenciado la importancia del culto a la Virgen en la resacralización de los espacios religiosos andalusíes tras la conquista castellana, y con ellos, del paisaje religioso imaginado de las comunidades recientemente integradas al reino de Castilla.<sup>30</sup> Como ha señalado Angus MacKay, la frontera castellana con los últimos vestigios de al-Ándalus "*was a Mariological one*"<sup>31</sup>, a lo largo de la cual, como sugieren los estudios de Amy Remensnyder, el patrocinio por parte de las élites religiosas y civiles de la devoción mariana funcionaba como un medio de dominación, explícito en la "colonización" de las antiguas mezquitas andalusíes y su transformación en iglesias bajo la protección mariana, en las que se reafirmaba el nuevo dominio castellano mediante una procesión triunfal y una misa dedicada a la Virgen, que celebraba la victoria cristiana sobre el Islam.<sup>32</sup> Para esta autora, este proceso estaba vinculado a la difusión en los nuevos territorios conquistados de un modelo de poder real que esta define como "mariano",<sup>33</sup> asociado a un uso político de la devoción mariana que han estudiado asimismo John T. Snow,<sup>34</sup> David A. Flory<sup>35</sup>, Kirstin Kennedy<sup>36</sup> y Angus MacKay,<sup>37</sup> basado en la exaltación por parte de Alfonso X de la protección mariana de su reino, la familia real, su persona y sus empresas militares.

---

<sup>27</sup> S. Rodríguez Becerra, "Milagros y libros de milagros en los santuarios marianos andaluces", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, N.º. 10, 2016-2017, pp. 87-106.

<sup>28</sup> F. Prado-Vilar, "The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others", C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden, 2005, pp. 67-100.

<sup>29</sup> A. G. Remensnyder, *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds*, Oxford University Press, New York, 2014.

<sup>30</sup> A.G. Remensnyder, "The Colonization of Sacred Architecture: The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico," en S. Farmer y B. Rosenwein (ed.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religious Expression and Social Meaning in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000, pp. 189-219.

<sup>31</sup> A. MacKay, "Religion, Culture, and Ideology of the Late Medieval Castilian/Granadan Frontier," en Robert Bartlett y Angus MacKay (ed.), *Medieval Frontier Societies*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 230.

<sup>32</sup> A.G. Remensnyder, *Ibid*, 2000, pp. 189-219.

<sup>33</sup> A.G. Remensnyder, "Marian Monarchy in Thirteenth-Century Castile," en R. Berkhofer, A. Cooper y A. Kosto (ed.), *The Experience of Power in Medieval Europe, 950-1350*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 247-64.

<sup>34</sup> J. T. Snow, "Huellas sociopolíticas de la devoción mariana del rey Alfonso X en las "Cantigas de Santa María"", en I. Beceiro Pita (coord.), *Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 53-75

<sup>35</sup> D. A. Flory, "Devotional statecraft: the Cantigas de Santa Maria", *Marian Representations in the Miracle Tales of Thirteenth-Century France and Spain*, Catholic University of America Press, Washington, 2000, pp. 110-129.

<sup>36</sup> K. Kennedy, "Alfonso's Miraculous Book: Patronage, Politics, and Performance in the 'Cantigas de Santa Maria'", en N. H. Petersen, M. B. Bruun, J. Llewellyn & E. Oestrem (eds.), *The Appearance of Medieval Rituals: The Play of Construction and Modification*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 199-212

<sup>37</sup> A. MacKay, "Ferdinand of Antequera and the Virgin Mary", en Ian Macpherson y Angus MacKay (ed.), *Love, Religion and Politics in Fifteenth Century Spain*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1998, pp. 132-39.



Asimismo, varios investigadores han evidenciado cómo estas connotaciones coloniales de la devoción mariana en el territorio castellano meridional se extendían a la “conquista espiritual” de la población autóctona, debido a la centralidad conferida a la figura de la Virgen en el desarrollo de estrategias de proselitismo religioso.<sup>38</sup> En este sentido apuntan obras como la de Linda B. Hall<sup>39</sup> y Amy Remensnyder<sup>40</sup>, que han indagado en el papel de la Virgen en la conquista y colonización castellana del territorio andalusí, como antesala del uso proselitista del culto mariano en la colonización y evangelización de las colonias americanas de Castilla desde finales del siglo XV. Para ello ambas autoras han señalado las implicaciones “colonialistas” de la promoción de las historias marianas en torno a la conversión de las minorías religiosas presentes en las colecciones de milagros castellanos, como las *Cantigas* alfonsíes o los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, así como de aquellas que asociaban a la Virgen con las victorias militares castellanas. Como ha señalado Linda B. Hall, el desarrollo del culto mariano en los nuevos dominios castellanos del sur peninsular, como posteriormente en las colonias americanas, evidenciaba la continuidad de una estrategia proselitista castellana que explotaba algunas de las características antropológicas del culto mariano que lo hacía especialmente atractivo en contextos marcados por el encuentro cultural:

*“Mary was particularly connected to conversion in the Spain of Muslims and Jews and in the New World of indigenous peoples; to fertility, of humans, fields, and animals; and to health and especially protection from epidemics, reflecting the European plagues of the late Middle Ages and the terrible devastation from European diseases in Latin America during and after the Conquest. It is likely that parents bereft of stricken children, and children left orphans, would respond to the powerful images of Mary as a devoted and helping mother. She occupied the position of the most powerful intercessor between humans and God on land and sea. She also was identified with war and conquest, particularly of peoples perceived as non-Christian.”*<sup>41</sup>

En este mismo sentido, Remensnyder ha analizado la configuración de la Virgen en el imaginario castellano medieval como “mother of conversion” o propiciadora de la conversión religiosa,<sup>42</sup> como una imagen que reflejaba las ambiciones de las autoridades religiosas y civiles en torno a la conversión de mudéjares y sefardíes castellanos, y permitía calmar las ansiedades presentes en la sociedad medieval castellana derivadas de la conversión religiosa. De forma paralela, Francisco Prado-Vilar ha desvelado, a partir de su estudio del cancionero de las *Cantigas de Santa María*, cómo la promoción alfonsí de los santuarios marianos meridionales se vio acompañada por un uso proselitista de la figura de la Virgen, basado en la configuración de la Virgen, mediante el desarrollo de una “retórica de la compasión”, como una madre compasiva, cuyo amor traspasa todas las barreras confesionales, transformándola en una representación multiforme del amor divino.<sup>43</sup> Este uso de la devoción mariana en el cancionero alfonsí ha sido igualmente estudiado por Maricel E. Presilla<sup>44</sup>, quien ha evidenciado cómo Alfonso X aspiraba a utilizar el culto mariano como base de un consenso social que permitiese consolidar el proyecto de construcción de la emergente nación castellana,<sup>45</sup> mediante la transmisión como ha señalado D. A. Flory, de

<sup>38</sup> F. Prado-Vilar, 2005 y Remensnyder, 2014.

<sup>39</sup> L. B. Hall, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, University of Texas Press, Austin, 2004.

<sup>40</sup> A.G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>41</sup> L. B. Hall, *Ibid.*, 2004, p. 18.

<sup>42</sup> A.G. Remensnyder, “Mother of conversion”, *Ibid.*, 2014, pp.175-205.

<sup>43</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005.

<sup>44</sup> M. E. Presilla, “The Image of Death in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, 1252-1284: The Politics of Death and Salvation”, en I. J. Katz , J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Studies on the ‘Cantigas de Santa María’: Art, Music and Poetry*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 403-58.

<sup>45</sup> Así esta autora ha señalado cómo: “one has to bear in mind that Alfonso X was a culture-hero engaged in an almost messianic process of state-building. His efforts required, above all, a consensus both at the

“a religious political, and moral standard to a diverse society”,<sup>46</sup> pensado para facilitar la gestión de “[the] challenges presented by the halt of the Reconquest in the middle of the thirteenth century and to the long-term consequences of the process of territorial expansion such as: inflation, intragroup violence, population shifts, religious diversity, a frontier mentality, and acute cultural dissonance.”<sup>47</sup> Este uso proselitista de la devoción mariana por parte de Alfonso X ha sido igualmente señalado por uno de los grandes estudiosos del rey Sabio y el cancionero, Joseph T. Snow, quien en sus publicaciones recientes ha asociado el desplazamiento hacia el sur de la ubicación geográfica de los milagros recogidos en el cancionero y las historias de conversiones presentes en los *Códices de las Historias*, señalando cómo ambos fenómenos “reflejan el interés de Alfonso en aumentar la devoción a María en la península y no solo entre los ya creyentes”.<sup>48</sup> En este sentido, los estudios de Prado-Vilar<sup>49</sup>, Alexandra Cuffel<sup>50</sup> y A. Benaim de Lasry<sup>51</sup> han evidenciado cómo mediante las colecciones de milagros marianos, como las *Cantigas*, los repobladores cristianos pretendían codificar las acciones de la población autóctona mudéjar y de otras minorías religiosas, mediante la promesa de la protección mariana, con el fin de motivar la conversión al cristianismo, especialmente de las mujeres no cristianas. Asimismo, Prado-Vilar ha sugerido que, con el mismo propósito de apelar a una audiencia diversa, la figura de María fue además asimilada en el cancionero a su equivalente islámica, *Maryam*, y recubierta de los rasgos más atractivos de la religiosidad popular sufi andalusí.<sup>52</sup> Este potencial del culto mariano, especialmente en el contexto multiconfesional del Mediterráneo, ha sido igualmente advertido por Alexandra Cuffel,<sup>53</sup> Willy Jansen y Meike Kühl<sup>54</sup>, quienes han señalado la asociación entre la participación islámica de estos cultos locales marianos con la religiosidad femenina, así como su relación con la tradición islámica, presente en al-Ándalus y el Magreb, de instrumentalizar este tipo de cultos compartidos como medio para la conversión religiosa de los “no creyentes”. Este uso de la devoción mariana ha sido advertido asimismo por Joseph T. Snow en las *Cantigas*, en las que, según este autor, las conversiones de musulmanes al cristianismo son presentadas como derivadas de la devoción islámica a *Maryam*.<sup>55</sup>

En esta línea, Rita George-Tvrtković ha contextualizado el uso proselitista de Alfonso X del culto a la Virgen compartido por cristianos y musulmanes, dentro de la tradición literaria de misioneros

---

*secular and religious levels. The cult of Mary, which was the most deeply rooted form of religious expression in the popular mind, provided Alfonso with all the means he needed to achieve symbolic consensus.”* (M. E. Presilla, *Ibid.*, 1987, pp.424-425).

<sup>46</sup> D. A. Flory, *Ibid.*, 2000, p. 113

<sup>47</sup> L. B. Hall, *Ibid.*, 2004, p. 34.

<sup>48</sup> J.T. Snow, “La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, N.º. 10, 2016-2017, pp. 61-85.

<sup>49</sup> Véase F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005 y “Iudeus sacer: Life, Law, and Identity in the 'State of Exception' called 'Marian Miracle’”, en H. L. Kessler y D. Nirenberg (ed.), *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, pp.115-142.

<sup>50</sup> A. Cuffel, “‘Henceforth All Generations Will Call Me Blessed’: Medieval Christian Tales of Non-Christian Marian Veneration.” *Mediterranean Studies*, Vol. 12, 2003, pp. 37-60.

<sup>51</sup> A. Benaim de Lasry, “Marisaltos: Artificial Purification in Alfonso el Sabio’s *Cantiga 107*”, en I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music and Poetry; Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year-1981, New York, November 19-21, 1987, Wisconsin*. Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 299–311.

<sup>52</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005.

<sup>53</sup> A. Cuffel, “From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as ‘Women’s Religion’”, *The Medieval Mediterranean. Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.68, 2005, pp. 401–19.

<sup>54</sup> W. Jansen y M. Kühl, “Shared Symbols: Muslims, Marian Pilgrimages and Gender”, *European Journal of Women’s Studies*, Vol.15, No.3, 2008, pp.295-311.

<sup>55</sup> J. T. Snow, “Mary’s role in the repudiation of their beliefs of Pagans, Jews and Moors”, *Medievalista*, Vol. 27, 2020, p.13.

como Guillermo de Trípoli, Riccoldo de Montecroce o Nicolás de Cusa,<sup>56</sup> “[that] wrote extensively about the Islamic Mary, and highlighted her role as a potential link between Christians and Muslims [and] as a useful aid in the conversion of Muslims to Christianity”.<sup>57</sup> En este sentido, esta autora ha señalado cómo las *Cantigas* “demonstrate that Iberians knew concrete information about Muslim Mariology, too. For example, cantiga 329 (which is unillustrated) acknowledges that Muslims revere Mary and believe in the virgin birth, and that the Qur’an contains verses about her. Muslim Marian devotion is actually depicted in the illustrations of cantiga 165: one panel shows a group of Muslims in a church offering gifts to a Marian icon, while another panel shows a sultan opening the Qur’an and pointing to Sura 19 (Maryam).”<sup>58</sup> Asimismo, esta autora ha señalado cómo las *Cantigas* explotaban no sólo el modo en el que cristianos y musulmanes compartían una devoción especial por la Virgen, sino, además, como atestiguan los escritos de misioneros como Burchard of Strasbourg o Riccoldo de Montecroce, determinados lugares dedicados al culto mariano en Tierra Santa y el Magreb, así como la creencia en “[Mary’s] *intercessory power*”, especialmente en relación con los milagros curativos. De esta forma, esta autora ha sugerido cómo las *Cantigas*, como la literatura misional contemporánea, concebía a la Virgen “as a bridge to shared devotional rapprochement”, que, aunque no siempre debía motivar la conversión de los no cristianos, suponía la base para la construcción de una sociedad interconfesional, actuando como “patrona de la convivencia”.<sup>59</sup> En este sentido, Prado-Vilar ha señalado cómo la visión “islamizada” de la Virgen presente en las *Cantigas*, como su configuración como una madre compasiva, estaba pensada no sólo para estimular la conversión, sino además para presentarla como protectora y garante del proyecto colonial alfonsí, cuyo éxito dependía de su función como un elemento cohesionador de una sociedad colonial castellana marcada por la diversidad religiosa, cultural y lingüística.

Las similitudes entre la concepción castellana de la Virgen y la visión islámica de *Maryam* que Prado-Vilar ha detectado en el cancionero alfonsí han sido estudiadas recientemente por la historiadora del arte Cynthia Robinson en la literatura e imagería castellanas marianas de los siglos XIV y XV. Frente a otras publicaciones recientes que pretenden entender la cultura devocional mariana hispana en relación con la tradición latina cristiana del norte de Europa,<sup>60</sup> la obra de Robinson pretende analizar la evolución de la tradición mariana castellana medieval en el contexto multiconfesional de la España medieval.<sup>61</sup> De esta forma, esta autora ha sugerido que las particularidades detectadas en la literatura mariana castellana medieval son el resultado no sólo de la existencia de motivos y prácticas devocionales compartidos por las tres religiones que

---

<sup>56</sup> Véase R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Brepols, Turnhout, 2012 y “Bridge or Barrier? Mary and Islam in William of Tripoli and Nicholas of Cusa”, *Medieval Encounters* Vol. 22, No.4, 2016, 307-325.

<sup>57</sup> R. G. Tvrtković, *Christians, Muslims and Mary: A History*, Paulist Press, New York, 2018, pp.58, 69.

<sup>58</sup> R. G. Tvrtković, *Ibid.*, 2018, p. 102.

<sup>59</sup> R. G. Tvrtković, *Ibid.*, 2018, p. 100. Véase además O. F. A. Meinardus, “The Virgin Mary as Mediatrix Between Christians and Muslims in the Middle East,” *Marian Studies*, Vol. 47, No.10, 1996, pp. 88-101.

<sup>60</sup> Véase A. M. Beresford y L. K. Twomey (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden y Boston, 2018; L. K. Twomey, “Mary in Medieval Hispanic Literatures”, Chris Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 364-386 y *The Sacred Space of the Virgin Mary in Medieval Hispanic Literature: From Gonzalo de Berceo to Ambrosio Montesino*. Tamesis Books, Woodbridge, 2019.

<sup>61</sup> Véase al respecto C. Robinson, “Talking Religion, Comparatively Speaking: Throwing Some Light on The Multi-Confessional Landscape of Late Medieval Iberia”, *La corónica*, Vol. 41, No. 1, 2012, pp. 263-297; “In One of My Body's Gardens: Space and Sacred Disembodiment in Late Medieval Iberian Devotions”, en S. Conklin Akbari y K. Mallette (ed.), *A Sea of Languages: Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*, University of Toronto Press, Toronto, 2013, pp. 162-181 y ; *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2013.

coexistían en Castilla,<sup>62</sup> sino además de la incidencia en el imaginario religioso castellano de obras de un marcado carácter proselitista, como los tratados de Ramón Llull<sup>63</sup> y las obras devocionales del franciscano catalán Francesc Eiximenis<sup>64</sup>. Para esta autora estas influencias condicionaron la progresiva emergencia de producciones castellanas como *La Vida de la Virgen* de Juan López de Salamanca o las *Meditaciones sobre la Virgen* de Doña Constanza de Castilla, en las que proliferó una visión de la Virgen, que al igual que la islámica *Maryam*, se presentaba como receptáculo y transmisora de la revelación divina y como ejemplo paradigmático de la contemplación espiritual y la conexión mística con lo divino.<sup>65</sup> En este sentido, la autora señala cómo las similitudes entre la Virgen María y la visión de *Maryam* concebida por los místicos sufíes que dominaba la religiosidad andalusí y nazarí “served Castilian authors in constructing a devotional exemplum that, on the one hand, possessed characteristics Muslims would ideally find desirable precisely because of those similarities and, on the other hand, highlighted the chronological precedence of the Christian Mary over the Muslim Maryam and thus her superiority.”<sup>66</sup> Para Cynthia Robinson esta visión “islamizada” de la Virgen pudo verse en ocasiones favorecida por el deseo de ofrecer una imagen cuidadosamente calculada de María, pensada para atraer a determinados grupos mudéjares al cristianismo.<sup>67</sup> Asimismo, los estudios

---

<sup>62</sup> C. Robinson, “Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late-Medieval Iberian Spirituality”, M. J. Feliciano, C. Robinson y L. Routhi (ed.) *Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Approach to Mudéjar History, Religion, Art and Literature*, Brill, Leiden, 2006, pp. 388-435.

<sup>63</sup> Sobre el propósito proselitista de la obra de Ramón Llull véase H. J. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*. Brill, Leiden, 2000; “Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*.” *Viator*, Vol. 30, 1999, pp. 181-200 y “The Language of Conversion: Ramon Llull's Art as a Vernacular”, en F. Somerset y N. Watson (ed.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2003, pp. 43-56; M. D. Johnston, “Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims”, *Iberia and the Mediterranean World*, Vol. 1, 1995, pp.3-37; D. J. Viera, “Exempla in the *Libre de Sancta Maria* and Traditional Medieval Marian Miracles.” *Catalan Review*, Vol. 4, No.1-2, 1990, pp. 221-31.

<sup>64</sup> Sobre la influencia de la obra de Eiximenis en Castilla véase D. J. Viera, “The Presence of Francesc Eiximenis in Fifteenth and Sixteenth Century Castilian Literature”, *Hispanófila*, Vol.57, 1976, pp. 1-6.; C. Clausell Nácher, “La pervivencia del tractat de contemplació de Francesc Eiximenis, O. F. M. en la Castilla de los siglos XV y XVI”, M. M. Graña Cid y A. Boadas Llavat (coord.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas : I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*, GBG Editora, Madrid, 2005, pp.445-458; R. Rojas Fernández, “La huella de Francesc Eiximenis en las comunidades de Castilla”, en J. Lluís Martos Sánchez, J. Miquel Manzanaro i Blasco y R. Alemany Ferrer (coord.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval: Alicante, 16-20 de septiembre de 2003*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Valencia, 2005, Vol. 3, pp. 1391-1403. N. Silleras-Fernández, *Chariots of Ladies: Francesc Eiximenis and the Court Culture of Medieval and Early Modern Iberia*, Ithaca, Cornell University Press, Londres, 2015.

<sup>65</sup> Entre estas obras que Cynthia Robinson ha clasificado como representativas de la concepción particular de María en la literatura religiosa castellana tardomedieval se encuentran: el *Mariale sive de laudibus Beatae Virginis Mariae* (BNE Ms 8952), escrito hacia finales del siglo XIV, el Salterio de la Virgen escrito durante el siglo XIV, consistente en una reinterpretación de los 150 salmos del Antiguo Testamento, dedicados a la Virgen María (BNE Mss 9533, 9541, fragmentos en MS 6326, 6539 y 276), las *Meditaciones sobre la Virgen* de Doña Constanza de Castilla (BNE Ms 7495), escritas a finales del siglo XIV, *La Vida de la Virgen* compuesto por Juan López de Salamanca hacia mediados del siglo XV para Doña Leonor de Pimentel, Condesa de Plasencia (BNE Ms 103), una serie de sermones del siglo XV inspirados en el relato de la Pasión desde la perspectiva de la Virgen del *Quis dabit* y que contienen una versión castellana del *Stimulus Amoris*, conservados en la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial (SLE M.II.6), un santoral escrito hacia mediados del siglo XV por Gonzalo de Ocaña (BNE Ms 12688), una versión castellana de las *Horae Passionis Beatae Virginis Mariae* (BNE Ms 9533) y el *Officium Transfixionis Beatae Virginis Mariae*, escrito por un franciscano castellano hacia finales del siglo XV (SLE b.III.4).

<sup>66</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 164.

<sup>67</sup> En este sentido, Cynthia Robinson ha propuesto una interpretación proselitista de la fachada de Santa María del Parral en Segovia, pensada para atraer al cristianismo o consolidar la devoción mariana de los

de esta autora y de Gerard Wiegers,<sup>68</sup> sobre las relaciones entre la literatura mudéjar y cristiana castellanas, han evidenciado cómo estas obras devocionales marianas combinaban una tendencia hacia la acomodación religiosa y una vocación polémica, por la que como ha señalado Robinson, “*in addition to downplaying (or completely avoiding) Christ’s humanity and suffering, these texts frequently marshal a quasi-divine Virgin, whose numerous similarities to the Qur’anic Maryam are certainly not accidental, as the unimpeachable source of revelations concerning Christ’s Identity as God’s own Son, as well as a fount of divine revelation designed specifically to challenge Sufi (and, more generally, Muslim) conceptions of these ideas.*”<sup>69</sup>

Este uso proselitista de la Virgen en Castilla ha sido igualmente revelado en dos estudios recientes realizados a partir de casos de estudio ubicados en el sur peninsular, el trabajo ya mencionado de Francisco Prado-Vilar<sup>70</sup> y la obra de Felipe Pereda<sup>71</sup>, en las que ambos autores señalan cómo esta voluntad proselitista se expresaba no sólo en la elección de la promoción del culto mariano sino, además, en las características concretas de la representación de María, mediante sus imágenes y las formas culturales asociadas a las mismas. En este sentido, Prado-Vilar ha evidenciado cómo las características particulares de la Virgen de las *Cantigas*, y su manifestación mediante formas musicales, visuales y literarias propias del imaginario religioso y cultural andalusí,<sup>72</sup> estaban condicionadas no sólo por la influencia andalusí en la configuración de la emergente cultura castellana, sino además por el deseo de apelar a la audiencia diversa de las ciudades coloniales alfonsíes del sur peninsular, como la nueva capital castellana, Sevilla, que este autor presenta como el contexto de recepción ideal del cancionero alfonsí.<sup>73</sup> Por su parte, Felipe Pereda, a partir de su investigación sobre la misión de Fray Hernando de Talavera entre los mudéjares y moriscos de la Granada recién conquistada, ha propuesto que la preeminencia de las imágenes marianas entre las obras encargadas por la reina Isabel y el arzobispo granadino para las parroquias del barrio morisco del Albaicín, estaba pensada para explotar la devoción islámica a *Maryam* y la especial fuerza de esta entre la población morisca local. Este uso proselitista de la imaginería mariana fue acompañado, como ha señalado Cynthia Robinson, por el patrocinio del arzobispo de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, una obra que, según esta autora, había marcado especialmente la concepción castellana medieval de la Virgen, y cuya traducción y difusión por parte del arzobispo en el contexto de su misión entre los moriscos granadinos se debía a su deseo de utilizarla “*as an effective tool for conversion*”, en la medida en que “*Eiximenis’s Virgin bears, on numerous points, a striking resemblance to the Qur’anic Maryam.*”<sup>74</sup> Este uso proselitista tanto de la tradición devocional islámica como de la imaginería mariana ha sido desvelado igualmente en el estudio de la acción misional contemporánea entre los moriscos valencianos. Ejemplo de ello es el estudio de Mercedes García-Arenal, Katarzyna K. Starczewska y Ryan Szpiech sobre el uso de traducciones del Corán en la construcción de sermones *Antialcoranes* y otras obras polémicas pensadas para estimular la conversión de la población morisca local, en las que, como ha advertido Cynthia Robinson en la literatura castellana contemporánea, se aprecia un uso polémico de la tradición textual islámica, pensado para reivindicar, en este caso, la

---

miembros de la guardia morisca real, entre los que se encontraban un grupo significativo de mudéjares y conversos del Islam. Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp.281-294.

<sup>68</sup> G. A. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Brill, New York, 1994, pp. 134–42.

<sup>69</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 22.

<sup>70</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005

<sup>71</sup> F. Pereda Espeso, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

<sup>72</sup> F. Prado-Vilar, “The parchment of the sky: poiesis of a Gothic universe”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María: Códice Rico, Ms T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Editorial Testimonio, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, pp. 483-491.

<sup>73</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005.

<sup>74</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 162.

virginidad de María y la divinidad de Cristo.<sup>75</sup> Asimismo, los estudios de Borja Franco Llopis sobre la actividad misional impulsada por San Francisco de Borja han evidenciado cómo en el seno de un proyecto misional que, de forma similar al diseñado por Fray Hernando de Talavera en Granada, se basaba en la promoción del uso pastoral del árabe y en la atención a las particularidades culturales de la población morisca local, este impulsó el uso misional de estampas e imágenes marianas, como las que replicaban la imagen de Santa María del Populi conservada en Santa Maria Maggiore en Roma, que como las estampas empleadas por Talavera derivaban de imágenes que poseían un carisma especial y se percibían como emanaciones de Dios.<sup>76</sup> Como ha señalado este autor, la iniciativa de San Francisco de Borja favoreció, como desvelan la literatura epistolar y los anales de la orden conservados, una expansión de este uso misional de las imágenes de la Virgen María en la evangelización de las “indias interiores”.<sup>77</sup>

En las investigaciones locales sobre el desarrollo de la devoción mariana en distintas regiones del sur peninsular a menudo sale a relucir su función en el proyecto repoblador, pero en escasas excepciones este se ha vinculado con un uso proselitista de la promoción del culto a la Virgen o con su relación con las minorías religiosas. Este es el caso, no obstante, de las publicaciones recientes de Miguel Luis López Guadalupe Muñoz<sup>78</sup>, José Antonio Palma Fernández<sup>79</sup> y Valeriano Sánchez Ramos,<sup>80</sup> que han puesto de relieve cómo algunas prácticas devocionales consideradas tradicionalmente como manifestaciones de la piedad popular mariana, como el culto rosariano, pudieron verse estimuladas por su uso proselitista por parte de las autoridades religiosas y por su popularización entre los miembros de la población autóctona mudéjar y morisca, especialmente en regiones conquistadas por los Reyes Católicos hacia finales del siglo XV como Almería, Granada, Baza o Huéscar. Este potencial proselitista de la devoción rosariana ha sido señalado además en las publicaciones de Anne Winston-Allen<sup>81</sup> y Nathan D. Mitchell<sup>82</sup> sobre el origen y evolución del culto rosariano a lo largo de Europa, así como en los estudios de Carlos José Romero Mensaque sobre la implantación y difusión de la devoción al Rosario en la España moderna,<sup>83</sup> que han puesto en evidencia cómo el carácter catequético y el atractivo popular de la

---

<sup>75</sup> M. García-Arenal, K. K. Starczewska y R. Szpiech, “The Perennial Importance of Mary's Virginité and Jesus' Divinity: Qur'anic Quotations in Iberian Polemics After the Conquest of Granada (1492)”, *Journal of Qur'anic Studies*, 2018, Vol. 20, No. 3, pp. 51-80

<sup>76</sup> B. Franco Llopis, “San Francisco de Borja y las artes”, en X. Company y J. Aliaga (eds.), *San Francisco de Borja Grande de España. Arte y espiritualidad en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII*, Afers, Catarroja, 2010, pp. 99-114.

<sup>77</sup> B. Franco Llopis, “Arte y misión. San Francisco de Borja y la difusión de la doctrina católica en las Indias interiores”, en E. García Hernán y M. P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia y Roma, 2011, pp. 695-710.

<sup>78</sup> M.L. López-Guadalupe Muñoz, M. Castaño Jiménez y J. A. Díaz Sánchez, “La religiosidad y piedad popular en Granada, Baza y Huéscar. Una forma de evangelización tras la incorporación del reino de Granada a la Corona de Castilla (s.XV y XVI)”, *Péndulo. Papeles de Bastitania*, No.15, 2014, pp.233-252.

<sup>79</sup> J. A. Palma Fernández, “La devoción al Santo Rosario en Granada y su provincia. Historia, arte y tradición”, en J. A. Peinado Guzmán (coord.) y M. A. Rodríguez Miranda (coord.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", Granada, 2016, pp. 380-381.

<sup>80</sup> Véase V. Sánchez Ramos, “Devoción rosariana en el sureste andaluz. Una religiosidad en torno a moriscos, turcos y repobladores durante el antiguo régimen”, *La Religiosidad Popular y Almería, VI Jornadas, Canjáyar, Septiembre de 2011*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2014, pp. 17-68.

<sup>81</sup> Véase A. Winston-Allen, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2010

<sup>82</sup> N. D. Mitchell, *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*, New York, 2009.

<sup>83</sup> C. Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional, siglos XV Y XVI”, *Hispania sacra*, Vol. 66, No. 2, 2014, pp. 243-278; “La universalización de la devoción del Rosario y sus cofradías en España. De Trento a Lepanto”, *Angelicum*, Vol. 90, No. 1,

devoción rosariana condicionó su uso misional, desde las misiones populares desarrolladas en Europa por dominicos o jesuitas, bajo el espíritu pastoral del Concilio de Trento, hasta la acción misional llevada a cabo en las nuevas colonias europeas. En este sentido, diversas publicaciones han evidenciado el uso misional del Rosario en la evangelización de los pueblos originarios de las colonias americanas y asiáticas del Imperio Español,<sup>84</sup> de forma paralela a la difusión de esta devoción en el territorio peninsular, señalando cómo a lo largo del siglo XVI la devoción rosariana se había constituido en un medio ideal para la conversión religiosa de las minorías étnico-religiosas, que pudo haberse empleado también en la gestión de las mismas en el interior del territorio peninsular.

Otra de las cuestiones principales del presente estudio, la relación entre la figura devocional de María con la gestión de las minorías religiosas y la formación de una visión inclusiva de la sociedad castellana, ha sido tratada en una serie de estudios recientes. En su estudio sobre las *Cantigas*, Prado-Vilar ha señalado cómo la imagen utópica de la sociedad castellana proyectada por Alfonso X ofrece una visión que, aunque basada en la esperanza de la asimilación religiosa de las minorías religiosas, era inclusiva en la medida en que la protección mariana, que definía los límites de la emergente nación castellana, se extendía a los castellanos de fe islámica o judía.<sup>85</sup> Esta interpretación “inclusiva” del alcance de la protección mariana a mudéjares y sefardíes ha sido igualmente sugerida en las obra de Maricel E. Presilla,<sup>86</sup> Jr. Bagby, I. Alberto<sup>87</sup> y Anna Benito de Pedro<sup>88</sup>, quienes además han evidenciado la vocación alfonsí de presentar a la Virgen simultáneamente como un medio para la integración de las minorías religiosas, como un elemento de cohesión social y como un símbolo de la dominación cristiana sobre el antiguo territorio andalusí y su población auctóctona. En este sentido, tanto Prado-Vilar como el historiador Juan Carlos Ruiz Souza<sup>89</sup> han propuesto que esta visión de la Virgen formaba parte esencial del proyecto alfonsí de fundación de una nueva identidad “nacional” castellana, en la que debían estar incluidas las tres comunidades religiosas. Como señala Prado-Vilar, a través de la repetición del tópico de la protección mariana, los milagros recogidos en el cancionero alfonsí: “*absorb meaning through [their mutual] resemblance and unify diversity into a totalizing representation of the divine truth, which is offered as guiding principle for the achievement of happiness and salvation. As a whole, the collection stages a national utopia [in which, muslim, christians and jews] are compelled to channel their hopes along the teleological axis that leads invariably to Marian devotion and to an allegiance to Her favored interlocutor, Alfonso X.*”<sup>90</sup> (...) Alfonso deployed this biopolitical model to provide a unifying thread weaving together the different social, religious, and ethnic strands of the national identity he was striving to forge.”<sup>91</sup> En este sentido, la obra de

---

2013, pp. 217-246; *La devoción del Rosario y sus cofradías en España durante la Modernidad (siglos XV-XVIII)*, San Esteban, Salamanca, 2017.

<sup>84</sup> Sobre la difusión del Rosario en las colonias españolas de América y Asia véase entre otros A. González Leyva, “La devoción del Rosario en Nueva España”, *Archivo Dominicano*, Vol. XVII, 1996, pp. 251-319 y Vol. XVIII, 1997, pp. 53-149; V.T. Gómez García, “San Luis Beltrán (1526-1581) y la difusión del Rosario en América”, en J. Barrado Barquilla, y C. J. Romero Mensaque (coord), *Actas del Congreso del Rosario en conmemoración del centenario de las apariciones de Fátima*, San Esteban, Salamanca, 2018, pp. 83-112; C. H. Lee, “Nuestra Señora del Rosario de Manila. La conquistadora del Pacífico español”, *Guaragua: revista de cultura latinoamericana*, Vol. 24, No, 65, 2020, pp. 91-117

<sup>85</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005.

<sup>86</sup> M. E. Presilla, *Ibid.*, 1987, pp. 428-429.

<sup>87</sup> Jr. Bagby y I. Alberto, “Alfonso and the Virgin unite Christian and Moor in the CSM”, *Bulletin of Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 1, 1988, pp.111-118.

<sup>88</sup> A. Benito de Pedro, “Elementos de Reconquista: Moras y judías en las 'Cantigas' de Alfonso X”, *eHumanista*, Vol.12, 2009, pp. 87-106.

<sup>89</sup> Véase J. C. Ruiz Souza, “Paisajes arquitectónicos del reinado del Rey Sabio. Las Cantigas, Sevilla y el proyecto integrador del rey Sabio”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Ibid.*, 2011, p.591.

<sup>90</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p.74.

<sup>91</sup> F. Prado-Villar, *Ibid.*, 2011, p. 126.

Francisco Prado-Vilar señala cómo la visión particular de la Virgen presente en las *Cantigas*, marcada por su carácter “islamizante” y el uso proselitista de la retórica de la compasión mariana, se asoció desde el reinado de Alfonso X con una visión inclusiva de la emergente “nación” castellana, capaz de integrar en su seno a las minorías étnico-religiosas.<sup>92</sup> Los estudios de Chiyo Ishikawa,<sup>93</sup> Cynthia Robinson<sup>94</sup> y Felipe Pereda<sup>95</sup> han evidenciado igualmente cómo esta visión particular de la Virgen estaba estrechamente vinculada en la experiencia misional de Fray Hernando de Talavera en Granada con una concepción “inclusiva” del cristianismo, patente en su reelaboración y promoción de la obra de Eiximenis, su participación en la construcción de una imagería devocional para los moriscos del Albaicín y en la creación de una “imagería de la reconciliación” en el Retablo de Isabel la Católica, a través de los cuales Talavera pretendía difundir una interpretación “politizada” del mensaje evangélico, que defendía la capacidad de la iglesia católica para integrar en su seno a los diferentes grupos étnico-religiosos que conformaban la sociedad castellana contemporánea.

Asimismo, los estudios de Felipe Pereda,<sup>96</sup> Jaime Cuadriello<sup>97</sup> o Mirzam C. Pérez<sup>98</sup> sobre las implicaciones políticas de la devoción a la Inmaculada Concepción en la España de 1500 y los estudios de Nathan D. Mitchell<sup>99</sup> y Carlos Romero Mensaque<sup>100</sup> sobre el desarrollo del culto rosariano en Europa y España a lo largo del siglo XVI, han evidenciado la vocación “inclusiva” de determinadas advocaciones marianas como la Inmaculada Concepción o la Virgen del Rosario, percibidas como paradigma de la capacidad de la devoción mariana para integrar la diversidad étnica, religiosa y cultural de la sociedad hispana moderna y del potencial del culto mariano para despertar la fe incluso de los sectores más marginados de la Europa moderna.

Como sugieren los estudios de Alexandra Cuffel,<sup>101</sup> Amy G. Remensnyder,<sup>102</sup> Jr. Bagby y I. Alberto,<sup>103</sup> Mary L. Trivison<sup>104</sup> y Fabián Gerardo Rodríguez<sup>105</sup> en torno a las implicaciones políticas de las historias milagrosas recogidas en las colecciones de milagros marianas castellanas, como las *Cantigas* o los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, en estas la protección mariana se extendía a las minorías religiosas, en ocasiones de forma independiente a su conversión, expandiéndose progresivamente a los musulmanes que vivían en territorio islámico, como Granada, Turquía y el Norte de África, a medida que se expandían las ambiciones coloniales castellanas, al tiempo que esta se presentaba como un medio para la “convivencia” y la creación de lazos interconfesionales. En este sentido Remensnyder ha sugerido que el papel de la Virgen

---

<sup>92</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2007.

<sup>93</sup> C. Ishikawa, “Hernando de Talavera and Isabelline Imagery”, en Barbara F. Weissberger (ed.), *Queen Isabel I of Castile: Power, Patronage, Persona*, Boydell and Brewer, Woodbridge, 2008, pp.71–82 y *The Retablo de Isabel la Católica by Juan de Flandes and Michel Sittow*, Brepols, Turnhout, 2004, p.35.

<sup>94</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 162.

<sup>95</sup> F. Pereda Espeso, *Ibid.*, 2007.

<sup>96</sup> F. Pereda, “Vox Populi: Carnal Blood, Spiritual Milk, and the Debate Surrounding the Immaculate Conception, ca. 1600,” *Medieval Encounters*, Vol. 24, 2018, pp.286–334.

<sup>97</sup> J. Cuadriello, “The Theopolitical Visualization of the Virgin of the Immaculate Conception: Intentionality and Socialization of Images,” en R. Kasl y A. Rodríguez G. de Ceballos (ed.), *Sacred Spain: Art and Belief in the Spanish World*, Indianapolis Museum of Art, Indianapolis, 2009, pp.120–45

<sup>98</sup> M. C. Pérez, “From the street to the stage: performing faith in the Virgin's immaculacy at the University of Salamanca”, *Bulletin of the Comediantes*, Vol. 64, No. 1, 2012, pp. 59-74.

<sup>99</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009.

<sup>100</sup> C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2017.

<sup>101</sup> A. Cuffel, *Ibid.*, 2003, pp. 37-60.

<sup>102</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, pp.175-206.

<sup>103</sup> Jr. Bagby y I. Alberto, *Ibid.*, 1988, pp.111-118.

<sup>104</sup> M. L. Trivison, “Prayer and Prejudice in the CSM,” *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 1, 1988, pp. 119-127.

<sup>105</sup> G. F. Rodríguez, “El Norte de África en Los Milagros de Guadalupe”, *Estudios de Historia de España*, Vol. XII, Tomo 2, 2010, pp. 447-465.



en el proyecto de proselitismo religioso castellano evolucionó entre los siglos XIII y XV a medida que los cambios en las gestiones de las “minorías” religiosas motivaron en ciertos sectores de la sociedad castellana una creciente reticencia a presentar a María como una entidad abierta, moldeable y polisémica capaz de atraer al cristianismo a mudéjares y moriscos.<sup>106</sup> Según ha señalado esta autora, esta tendencia se vio acuciada por la progresiva erosión de la memoria colectiva de la devoción islámica a *Maryam* y la consecuente identificación de la devoción mariana como prerrogativa de los “buenos y fieles cristianos”, patente en las historias de conversión de musulmanes al cristianismo presente en las obras de Miguel de Cervantes o Lope de Vega :

*“During the long centuries down to 1501/2 in Castile and 1525/26 in Aragon, when Muslims lived in these Christian kingdoms with a recognized status as Mudejars, Christians could use the differences between Mary and Maryam as a way to distinguish themselves from Muslims. But just as they did not deny Muslims a right to live among Christians, they did not deny that Muslims could respect Maryam. Medieval Spanish Christians could even recount miracle stories in which Muslims benefited from the Virgin's wondrous powers without renouncing their own religion. (...) Cervantes wrote in a context very different from the one in which these medieval stories emerged. A new configuration of religious affiliations prevailed in Spain and it affected the ways that Mary served as a boundary between Islam and Christianity (...) If during the firestorm of confessionalization that consumed sixteenth-century Europe, the Virgin emerged as an icon of Catholicism, (...) against reformers' attacks, she had just as large a part to play in the fight against the presumed threat of crypto Islam. This increasing silence surrounding the fact that Jesus's mother belonged as much to Islam as she did to Christianity [reflected] a desire to keep the boundaries between Islam and Christianity crisp in this era when the religious ambiguity of the Moriscos threatened to blur them.”<sup>107</sup>*

Los estudios de Gretchen Starr-LeBeau<sup>108</sup> y la propia Remensnyder<sup>109</sup> sugieren que, aunque el tópico de la Virgen María como “*mother of conversion*” pervivió en los libros de milagros de los santuarios marianos y en la literatura recreativa teatral y novelística del siglo XVI, este se desvinculó de la versión “islamizada” de la Virgen que había caracterizado la literatura castellana medieval y sus ramificaciones en la práctica religiosa de los moriscos castellanos, cambiando el modo en el que la figura de la Virgen había servido hasta entonces para integrar diferentes sensibilidades religiosas en el marco de la ortodoxia cristiana. Como han evidenciado los estudios de Cynthia Robinson,<sup>110</sup> Chiyo Ishikawa<sup>111</sup> y Jessica Boon<sup>112</sup> este proceso se desarrolló paralelamente a la emergencia, desde el reinado de los Reyes Católicos, de nuevas corrientes devocionales importadas del Norte de Europa, que no sólo promovían una religiosidad fundamentalmente cristológica y de tipo penitencial, sino que además incidieron radicalmente en la percepción de la tradición castellana medieval como poco “ortodoxa” e influida por la presencia perniciosa de las minorías religiosas, condicionando además la configuración de una nueva imagen de la Virgen marcada por su papel como la *mater dolorosa* que protagonizaba junto a su hijo los eventos de la Pasión.<sup>113</sup> De esta forma estas investigaciones sugieren cómo el conflicto ocasionado por el enfrentamiento entre una larga tradición medieval que entendía a la Virgen

<sup>106</sup>A. Remensnyder, “Christian Captives, Muslim Maidens, and Mary”, *Speculum*, Vol.82, No.3, 2007, pp.642-77.

<sup>107</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, pp. 672-674.

<sup>108</sup> G. Starr LeBeau, *Ibid.*, 2002, pp.192-216.

<sup>109</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2007.

<sup>110</sup> C. Robinson, “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384

<sup>111</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004; pp. 6-22, 23-34.

<sup>112</sup> J. Boon, *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo's Recollection Method*, University of Toronto Press, Toronto, 2012, pp. 1-10, 39-42.

<sup>113</sup> J. Boon, “The agony of the virgin: The swoons and crucifixion of Mary in sixteenth century Castilian passion treatises”, *The Sixteenth Century Journal*, Vol.38, No.1, 2007, pp. 3-25.

como un medio para la asimilación religiosa de los no cristianos<sup>114</sup> y su integración en la sociedad castellana<sup>115</sup>, y la emergencia de una concepción de María como defensora del catolicismo contrarreformista condicionó la transformación progresiva de la figura de la Virgen en el *locus* de las tensiones entre integración y exclusión que dominaban la Castilla del siglo XVI.

Especialmente relevante al respecto es la obra de Gretchen Starr LeBeau<sup>116</sup> que, aunque tiene como objeto de estudio a la comunidad judeoconversa y no a la morisca, es un referente esencial para entender cómo el culto mariano se relacionó en el sur peninsular con la gestión de las minorías étnico-religiosas y con la formación de una pluralidad de sensibilidades religiosas entre la población convertida al cristianismo. En su obra, esta autora estudia las relaciones políticas y religiosas de la puebla de Guadalupe con el monasterio jerónimo, cuya labor como guardianes de la imagen de la Virgen de Guadalupe estimuló su constitución progresiva en el centro por excelencia del culto mariano en Castilla. En este contexto, Starr LeBeau analiza cómo la fuerte presencia del culto mariano condicionó el modo en el que la comunidad judeoconversa de Guadalupe negoció su identidad religiosa, señalando cómo las prácticas religiosas de los judeoconversos de Guadalupe mostraban un amplio rango de actitudes hacia el cristianismo y el judaísmo. Asimismo, esta autora ha evidenciado cómo el impacto del boyante culto de la Virgen de Guadalupe definió el papel de la práctica devocional en la vida cotidiana de esta comunidad y su relación con las autoridades religiosas representadas por los monjes del monasterio jerónimo de Guadalupe, quienes actuaban como señores espirituales y terrenales de la puebla. De forma similar, esta autora indaga en cómo los intereses políticos de los frailes por ejercer cada vez más eficientemente su control sobre la puebla y sus habitantes condicionó una visión de la comunidad de Guadalupe progresivamente más excluyente, en cuyo seno surgiría la Inquisición como institución pensada para definir qué prácticas religiosas eran “cristianas” y “ortodoxas” y cuales eran “heterodoxas”, “heréticas” o “judaizantes”, y que debía servir como herramienta fundamental para la purga de aquellos individuos judeoconversos que, tanto entre los habitantes de la puebla como entre la comunidad jerónima de Guadalupe, representaban un obstáculo para los intereses de las autoridades locales y la corona castellana.

En este sentido, los estudios de Amy Remensnyder,<sup>117</sup> Deborah Root,<sup>118</sup> Payton C. Phillips Quintanilla<sup>119</sup> y Soledad Carrasco Urgoiti<sup>120</sup> han evidenciado cómo a lo largo del siglo XVI la figura de la Virgen se transformó en un elemento definitorio de los límites de la ortodoxia cristiana, debido al desarrollo de un lenguaje “mariano” para crear diferencia cultural y religiosa presente en la literatura popular, las obras teatrales, los registros inquisitoriales y las crónicas históricas, en los cuales los moriscos eran retratados como enemigos de María y la devoción mariana era presentada como elemento distintivo de los “auténticos” cristianos, identificados progresivamente con los cristianoviejos. Este uso de la Virgen como un elemento definitorio de los límites de la ortodoxia cristiana condicionó, como señalan los estudios de Louis Cardaillac, diversas actitudes hacia María entre los moriscos, que iban desde su desprecio como símbolo de

---

<sup>114</sup> Véase al respecto A. Cuffel, *Ibid.*, 2003, pp. 37-60.

<sup>115</sup> A. Bagby, *Ibid.*, 1988, pp.111-18.

<sup>116</sup> G. Starr LeBeau, *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

<sup>117</sup> A. Remensnyder, “Beyond Muslim and Christian: The Moriscos' Marian Scriptures”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol.41, No.3, 2011, pp.545-576

<sup>118</sup> D. Root, “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain”, *Representations*, No. 23, 1988, pp. 118-134.

<sup>119</sup> P. C. Phillips Quintanilla, “At the hour of our death: Mary, Martyrdom, and Moriscos in the Alpujarra and Beyond”, *Imperial Occlusions: Mestizaje and Marian Mechanisms in Early Modern Andalucía and the Andes* [tesis doctoral], Universidad de California, Los Angeles, 2018, pp. 153-169.

<sup>120</sup> S. Carrasco Urgoiti, “La escenificación del triunfo del cristiano en la comedia,” en M. Albert-Llorca y J. A. González Alcantud (ed.), *Moros y cristianos: Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Diputación de Granada, Granada, 2003, pp.25-44, 30-34.

la religiosidad cristiana hegemónica, a la reivindicación polémica que buscaba reclamar el lugar de esta en el imaginario islámico.<sup>121</sup> En esta misma línea, los estudios basados en la literatura aljamiada de Antonio V. Rodríguez Rodríguez,<sup>122</sup> Aliah Schleifer,<sup>123</sup> María Teresa Narváez Córdova,<sup>124</sup> María del Mar Rosa-Rodríguez<sup>125</sup> y Donald W Wood<sup>126</sup> han evidenciado el papel de la Virgen en la vida religiosa de aquellos moriscos que aún practicaban el Islam, señalando además cómo los escritos polémicos pretendían reivindicar la pertenencia islámica de *Maryam* y el papel de esta en la conformación de una identidad morisca islámica. Respecto al papel de la Virgen en la vida religiosa de los moriscos, debemos destacar el trabajo de Amalia García Pedraza,<sup>127</sup> en el que esta autora, en contra de la tradición historiográfica, ha estudiado la formación de una religiosidad morisca cristiana a partir del análisis comparativo de los testamentos de moriscos y cristianoviejos de la ciudad de Granada a lo largo del siglo XVI. A partir del examen de estos protocolos notariales esta autora ha demostrado cómo a lo largo de la primera mitad y, especialmente, a partir de los años 60 de esta centuria, se aprecia una progresiva adhesión de los testadores moriscos a los dogmas y creencias cristianas, así como una clara preferencia devocional por la figura de la Virgen María, respecto a la cual, como sus vecinos cristianoviejos, expresan cada vez con mayor vehemencia su creencia en el dogma aún no reconocido de la Inmaculada Concepción.

Este tipo de investigaciones han permitido desvelar un panorama histórico complejo, marcado por la progresiva asimilación del cristianismo por la población morisca y la importancia de la figura de la Virgen en la conformación de la identidad de una población morisca cuyas prácticas religiosas se movían en un espectro fluido que iba desde el criptoislamismo al catolicismo reformista. Es en este contexto, cómo han señalado los estudios de Mercedes García Arenal, Manuel Barrios Aguilera<sup>128</sup>, Fernando Rodríguez Mediano,<sup>129</sup> Francisco Javier Martínez Medina<sup>130</sup> y Amy Remensnyder,<sup>131</sup> en el que las élites moriscas cristianizadas idearon los falsos

---

<sup>121</sup> L. Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977, pp. 264-79.

<sup>122</sup> A.V. Rodríguez Rodríguez, “Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca”, en A. Galmés (coord.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Gredos, 1978, pp.259-312.

<sup>123</sup> A. Schleifer, “Maryam in Morisco-Literature: A Factor in the Preservation of their Muslim Identity”, en A. Temimi (coord.), *Actes du Ve Symposium International d'Etudes morisques sur : Le V Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992*, Vol. 2, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, Tunes, 1993, pp. 679-694.

<sup>124</sup> Sobre el tratamiento del Mancebo de Arévalo de la figura devocional de *Maryam* véase M. T. Narváez Córdova (ed.), *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003 y “El Mancebo de Arévalo frente a Jesús y María: tradición y novedad”, en A. Temimi (ed.), *La littérature aljamiado - morisque : hybridisme linguistique et univers discursif : Actes de la première table ronde du C.I.E.M.*, Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences de l' Information, Túnez, 1986, pp. 111-115.

<sup>125</sup> M. M. Rosa-Rodríguez, “‘Amina y María’: Representaciones simuladas de la madre del escogido en la Literatura Aljamiada.” *MLN*, Johns Hopkins University Press, Vol. 128, No. 2, 2013, pp. 245-255.

<sup>126</sup> D. W. Wood, “Yā Maryam / Ave Maria: Textual Appropriation and Diglossia in Aljamiado-Morisco Marian Texts”, *eHumanista*, Vol. 41, 2019, pp. 155-170.

<sup>127</sup> A. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. 2 vol, Universidad de Granada, Granada, 2002.

<sup>128</sup> Véase M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera, *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Universidad de Granada, Granada, 2008; y *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Universitat de València, Valencia, 2006.

<sup>129</sup> F. R. Mediano y M. Garcia-Arenal Rodriguez, *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Brill, Leiden y Boston, 2013.

<sup>130</sup> Véase F. J. Martínez Medina, “El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentinos”, *Archivo teológico granadino*, N° 59, 1996, pp. 5-57; “La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrareformista”, *Magallánica*, N° 5, 2016, pp. 6-47.

<sup>131</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 545-576.

evangelios marianos recogidos en los Plomos del Sacromonte, hallados en Granada en la antesala de la expulsión de los moriscos hispanos; en los que la figura de la Virgen se convertía en defensora del linaje, la memoria y la lengua de las comunidades moriscas, y en protagonista de un mecanismo de “manipulación de la memoria” colectiva, pensado para negociar su identidad y permanencia en el seno de la sociedad castellana. En los Plomos, la Virgen se presentaba como protectora de una visión inclusiva de la sociedad hispana del Siglo de Oro, al tiempo que se ofrecía a los moriscos criptomusulmanes como un medio para la resistencia cultural y religiosa, tal y como han sugerido los estudios de Francisco Márquez Villanueva<sup>132</sup>, Darío Cabanelas,<sup>133</sup> y Luis Fernando Bernabé Pons,<sup>134</sup> y Gerard Wiegers.<sup>135</sup> En este sentido, los estudios de Tina P. Christodouleas y Nabil Matar,<sup>136</sup> Amy Remensnyder,<sup>137</sup> F. Javier Martínez Medina,<sup>138</sup> Gerard A. Wiegers y P.S van Koningsveld<sup>139</sup> han evidenciado las particularidades de la visión de María recogida en los Plomos, caracterizada por su similitud con la *Maryam* islámica y su asociación con los tópicos de la tradición coránica y la literatura devocional sufi, por su indiscutible condición de Inmaculada, así como por su papel, inédito en la tradición islámica, como *rasul* o mensajera de Dios, a quien, como al Profeta Mahoma o a Cristo, se entregaba un texto revelado que tenía la misión de difundir. Estas particularidades de la “Virgen del Sacromonte”, como han señalado Amy Remensnyder<sup>140</sup> y Payton C. Phillips Quintanilla,<sup>141</sup> reflejaban el universo religioso de la diversa comunidad morisca, que, como la Virgen, trascendía los límites entre el cristianismo y el Islam, así como la tendencia hacia la síntesis cultural y religiosa que conformaba igualmente las múltiples identidades moriscas, promoviendo una concepción de la Virgen como punto de encuentro, en el que podían integrarse las diversas sensibilidades religiosas de la Granada de 1500.

## 0.2. Premisas de la Investigación:

Este estudio parte de las publicaciones que han planteado una revisión historiográfica de las condiciones del dominio colonial castellano en el sur, desde la expansión territorial significativa del reinado de Fernando III y Alfonso X. Asimismo diversos autores han evidenciado la necesidad

<sup>132</sup> Véase F. Márquez Villanueva, “La voluntad de leyenda de Miguel de Luna”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, Núm. 2, 1981, pp. 359-395.

<sup>133</sup> D. Cabanelas, “Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los Libros plúmbeos de Granada”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, 1981, pp.334-358.

<sup>134</sup> Véase L. F. Bernabé Pons, “Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco”, *Studi Ispanici*, N.º. 32, 2007, pp. 57-71; “Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé”, *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 23, Fasc. 2, 2002, pp. 477-498; *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, Universidad de Granada, 2001.

<sup>135</sup> G. A. Wiegers, “The Persistence of Mudejar Islam? Alonso de Luna (Muhammad Abū 'l- Āsī), the Lead Books, and the Gospel of Barnabas”, *Medieval encounters*, Vol.12, No.3, 2006, pp. 498-518; “El contenido de los textos árabes de los Plomos: El Libro de los misterios enormes (Kitāb al-asrār al-‘azīma) como polémica islámica anticristiana y antijudía”, M.J. Vega García-Ferrer, M.L. García Valverde y A. López Carmona (ed.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte: IV centenario fundacional (1610-2010)*, Fundación Euroárabe Granada, 2011, pp. 199-214; “The Christianization of the Mudejars of Granada and the Persistence of Islam after the Expulsion of the Moriscos from Spain (1492–ca. 1730)”, A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, Brill, Leiden, 2021, pp. 519-543.

<sup>136</sup> T. P. Christodouleas y N. Matar, “The Mary of the Sacromonte”, *The Muslim World*, Vol. 95, No.2, 2005, pp. 199-215.

<sup>137</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 545-576.

<sup>138</sup> F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 1996, pp. 5-57 e *Ibid.*, 2016, pp. 6-47.

<sup>139</sup> G. Wiegers y P.S van Koningsveld, *El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas Religiosas en Ellos. Presentación de un proyecto de investigación holandés, Granada, 19 de marzo de 2019.*

<sup>140</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 545-576.

<sup>141</sup> P. C. Phillips Quintanilla, “At the Hour of Our Death: Mary, Martyrdom, and Moriscos in the Alpujarra and Beyond”, *Ibid.*, 2018, pp. 153-169.

de realizar una revisión de los efectos del alzamiento mudéjar de 1261-1267, a partir de una lectura crítica de las crónicas castellanas de la época y de otra clase de documentos contemporáneos, que permita reconstruir una visión más compleja de las condiciones del dominio castellano y la presencia demográfica de la población mudéjar en los territorios meridionales. En este sentido apunta la obra reciente de Miguel Ángel Borrego Soto, quien ha puesto en evidencia las incongruencias de las crónicas históricas alfonsíes en torno a la revuelta mudéjar iniciada hacia 1261 y la conquista castellana de Jerez y otras villas cercanas. En esta obra este autor ha indagando en profundidad en las causas y consecuencias del alzamiento mudéjar, y ha señalado, gracias a su uso de la fuentes islámicas contemporáneas, cómo el apaciguamiento de la revuelta y la toma definitiva de esta región se produjo años después de lo que afirmaba la crónica alfonsí, suponiendo para el rey Sabio un proceso militar y político mucho más complejo del que sugieren las crónicas reales.<sup>142</sup> Esta tendencia se aprecia asimismo en las publicaciones recientes respecto a la conquista castellana posterior del reino nazarí de Granada, que advierten no sólo los esfuerzos militares que supuso la conquista, sino además la complejidad del proceso de consolidación del reino cristiano, y los mecanismos de adaptación desde la dimensión política, económica, social y religiosa que la corona castellana hubo de desarrollar para su éxito.<sup>143</sup> En este sentido cabe destacar especialmente las obras de David Coleman,<sup>144</sup> Ángel Galán Sánchez<sup>145</sup> y Manuel Barrios Aguilera,<sup>146</sup> que han profundizado en los entresijos de la “cristianización” de la antigua capital nazarí, la difícil transición entre el régimen nazarí y el dominio castellano y la compleja gestión de la población nativa granadina, incluso después de las conversiones forzadas de 1499-1501.

Estos estudios buscan así señalar cómo la tendencia por parte de la historiografía tradicional a aceptar como ciertas muchas de las afirmaciones al respecto de las crónicas reales castellanas, incluso cuando otras evidencias documentales señalan en la dirección opuesta, ha condicionado la creencia en la expulsión total de los mudéjares andaluces de sus territorios de origen, obviándose la permanencia de pequeñas comunidades mudéjares o de mudéjares conversos cuya presencia en territorio castellano estaba autorizada o no. Ejemplo claro de ello es el caso de Sevilla. A pesar de las palabras contenidas en la *Primera Crónica General*, según las cuales la conquista de Sevilla en 1248 por el rey Fernando III y la subsiguiente rebelión mudéjar habrían supuesto el vaciamiento completo de la ciudad de toda su población musulmana, otras fuentes contemporáneas apuntan que no fue así. Diversos documentos de la década de 1250 mencionan la presencia de “moros forros”, “albarranes” o “recueros”, así como la de los “moros cañeros”<sup>147</sup> o “moros francos”<sup>148</sup>, a los que el cabildo de Sevilla pagaba por el mantenimiento de los Caños de Carmona y del Alcázar y por la construcción en 1252 de las Atarazanas. En sus escritos, el historiador Ibn Jaldun narra el nombramiento del antiguo rey moro de Baeza como alcalde “de

---

<sup>142</sup> M. A. Borrego Soto, *La revuelta mudéjar y la conquista cristiana de Jerez (1261-1267)*, Peripetias Libros, Jerez, 2016.

<sup>143</sup> Véase M. A. Ladero Quesada (ed.), *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993.

<sup>144</sup> D. Coleman, *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

<sup>145</sup> A. Galán Sánchez, *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 2010, pp. 41-42.

<sup>146</sup> M. Barrios Aguilera, *La convivencia negada. Historia de los moriscos del reino de Granada*, Comares, Granada, 2007

<sup>147</sup> I. Montes Romero-Camacho, “El trabajo de los mudéjares en el abastecimiento de agua a la Sevilla bajomedieval: los moros cañeros y el acueducto de los Caños de Carmona.”, en *Actas del VI Simposio internacional de Mudejarismo* (Teruel, 16-18 de septiembre de 1993), Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1995, pp. 231-255.

<sup>148</sup> I. Montes Romero-Camacho, *Ibid.*, 1995, p. 38. Acerca de la vinculación de los mudéjares sevillanos con el Alcázar y las Atarazanas, véase A. Collantes de Terán Sánchez, “Los mudéjares sevillanos”, en *Actas del I Simposio internacional de mudejarismo* (Teruel, 15 al 19 de septiembre de 1975), Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1981, pp. 232-233.

los que permanecieron” en Sevilla tras la conquista<sup>149</sup>. Asimismo, diversas disposiciones de la década de 1270 prohíben a los mudéjares sevillanos llevar cuchillos y ordenan quitar las armas a los “garçones moros” que van por la ciudad “garçoneando”<sup>150</sup>, al tiempo que una disposición de 1279 concedía a la ciudad el cobro del arancel del almotacenazgo de todos los carniceros judíos y mudéjares<sup>151</sup>. Gracias a la documentación contemporánea sabemos además de la existencia de conversos del Islam en Sevilla en época alfonsí. En una Breve expedida en 1255, el papa Alejandro IV autorizaba al arzobispo sevillano a cobrar el diezmo de los conversos hispalenses “por haberse reducido a Cristo muchos moros de Sevilla, despreciando la perfidia mahometana”<sup>152</sup>. Igualmente, más tarde, en unas ordenanzas de 1274, el concejo de Sevilla prohibía a “todos los christianos novos, varones e mujeres” morar junto con sus antiguos correligionarios, celebrar con estos sus bodas y pascuas, vestir a la manera mudéjar, ordenando asimismo a los cristianos que les introdujesen en las costumbres de su nueva religión, compeliéndoles a asistir a la iglesia al rezo de las horas y a la misa, para “que bivan y fagan así como los christianos”<sup>153</sup>. Esto sugiere no sólo que en Sevilla persistió un número significativo de mudéjares, sino que, además, se produjeron conversiones entre estos, que condicionaron la existencia de un grupo de conversos suficientemente significativo para que Alfonso X se molestase en incluir una cláusula en las ordenanzas de 1274 para la ciudad de Sevilla en la que codificaba cómo debían ser introducidos estos neófitos en la vida cristiana.

En este sentido el presente trabajo se sitúa en la línea de las publicaciones recientes sobre las relaciones demográficas entre mudéjares y cristianos en el sur peninsular de Ana Echevarría Arsuaga, que han puesto en evidencia no sólo el peso demográfico de la población mudéjar en los territorios conquistados antes de 1264<sup>154</sup> y el papel de los mudéjares castellanos provenientes de los territorios más antiguos de Castilla en la repoblación del sur,<sup>155</sup> sino además una presencia mudéjar en las ciudades meridionales mayor de la que hasta ahora se ha supuesto, incluso después de 1264.<sup>156</sup> Asimismo este estudio tiene en cuenta los resultados de la investigación reciente de Jonathan Ray,<sup>157</sup> que evidencian el papel fundamental de la población sefardí en el proyecto colonial castellano y su establecimiento como colonos en los nuevos territorios conquistados. De esta forma, esta investigación parte de una visión diversa de la población y por tanto de las audiencias de las ciudades coloniales castellanas del sur, en las que, como en la ciudad hispalense, cohabitaban repobladores castellanos de distinta procedencia y, en ocasiones, de distinta fe (debido a la utilización castellana de las comunidades mudéjares de Castilla la Vieja como repobladores en el sur), la población mudéjar local, sefardíes de diverso origen (castellanos o andalusíes) y conversos al cristianismo procedentes tanto del Islam como del judaísmo.

---

<sup>149</sup> Citado en M. González Jiménez, “Los mudéjares andaluces (ss. XIII- XV)”, *Andalucía a debate y otros estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994, p. 130, nota 13.

<sup>150</sup> J. D. González Arce, “Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 16, 1989, pp. 122-123.

<sup>151</sup> J. D. González Arce, *Documentos medievales de Sevilla en el Archivo Municipal de Murcia: fueros, privilegios, ordenanzas, cartas, aranceles: (Siglos XIII-XV)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2003, p. 168.

<sup>152</sup> C. López Martínez, *Mudéjares y moriscos sevillanos*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 1994, p. 58.

<sup>153</sup> J. D. González Arce, *Ibid.*, 1989, p. 123.

<sup>154</sup> A. Echevarría Arsuaga, “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: Legislación real y distribución de la población (Siglos XI-XIII)”, *En la España medieval*, No. 29, 2006, pp. 7-30.

<sup>155</sup> Véase también A. García-Sanjuán, “Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264”, *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo, 2002*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2004, pp. 505-518; M. A. Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, *En la España medieval*, Nº 33, 2010, pp. 383-424.

<sup>156</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, “Los mudéjares ¿minoría, marginados o " grupos culturales privilegiados?”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Nº 18, 2008, pp. 45-66.

<sup>157</sup> J. Ray, *Sephardic Frontier: The "Reconquista" and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Cornell University Press, Ithaca- Londres, 2006.

Esta investigación tiene en cuenta, además, los estudios recientes de Ana Echevarría Arsuaga<sup>158</sup> que sugieren una transmisión de la literatura devocional y una preservación de las fuentes textuales entre las comunidades mudéjares castellanas, similar a la que ha reconstruido recientemente Kathryn Miller para el reino de Aragón.<sup>159</sup> Tal escenario ofrece un panorama histórico en el que los casos como el del líder de la aljama mudéjar segoviana Yça Gedelli,<sup>160</sup> y sus relaciones con la nobleza y las élites eclesiásticas cristianas contemporáneas, eran la norma y no la excepción. Asimismo este proyecto parte de los estudios de esta autora sobre el papel de las élites mudéjares en la formación, estructuración y control de la sociedad colonial castellana, así como sobre la relación de los movimientos poblacionales, motivados por la repoblación<sup>161</sup> y la conversión religiosa<sup>162</sup> con la movilidad social, y la creación de diferentes formas de resistencia<sup>163</sup> y dominio interno de las comunidades mudéjares.<sup>164</sup> Estos estudios dibujan un panorama histórico en el que se insertan propuestas cercanas a esta investigación, como la de Cynthia Robinson<sup>165</sup> o Gerard A. Wieggers,<sup>166</sup> quienes han interpretado recientemente la creación de la *Vida de la Virgen*, destinada a la Condesa de Plasencia, por parte de Juan López de Salamanca, como una obra polémica que interactuaba abiertamente con el *Breviario Sunni* de Yça Gedelli, obra de la cual la condesa poseía dos ejemplares en su biblioteca.

De forma similar este estudio parte de investigaciones recientes que constatan no solo el papel especialmente destacado de *Maryam*<sup>167</sup> en la religiosidad andalusí anterior a la conquista, la

---

<sup>158</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, *The City of the Three Mosques: Avila and its Muslims in the Middle Ages*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2011; “Entre minorité de fonction et minorité dominante: le cas des musulmans castillans”, en *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*. Colección Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 145-160; “De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV”, *Al-Qantara*, XXIV-1, 2003, pp. 139-168 y XXIV-2, 2003, pp. 273-289; “Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos”, *Espacio, tiempo y forma*. Serie III, Historia medieval, N° 14, 2001, pp. 93-112; y A. Echevarría Arsuaga (coord.), *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: Biografías islámicas en la España cristiana*, Serie Estudios Onomásticos-Biográficos de Al-Ándalus, XV, CSIC, Madrid, 2008.

<sup>159</sup> K. Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, Columbia University Press, New York, 2008.

<sup>160</sup> Véase G. Albert Wieggers, *Ibid.*, 1994.

<sup>161</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, “Desplazamientos de población y movilidad social en los inicios del mudejarismo castellano”, *Actas del XI Congreso de Estudios Medievales. Ávila-León*, Fundación Sánchez Albornoz, 2009, pp. 499-520.

<sup>162</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, “Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvis y García Ramírez de Jaén”, *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo: “De mudéjares a moriscos: una conversión forzada”*, 1999, Teruel, Vol. 1, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2003, pp. 555-566; “Implicaciones políticas y sociales de la conversión al cristianismo en tiempos de Fernando III y Alfonso X el Sabio”, en M. González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2000, pp. 873-80

<sup>163</sup> A. Echevarría Arsuaga, “Vassal and Friend”. Strategies of Mudejar Submission and Resistance to Christian Power in Castile”, en J. H. Harvey (ed.), *Jews, Muslims and Christians in and Around the Crown of Aragon*, Brill, Leiden, 2004.

<sup>164</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 2001, pp. 93-112.

<sup>165</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 199-211.

<sup>166</sup> G. A. Wieggers, *Ibid.*, 1994, pp. 134-42.

<sup>167</sup> Sobre el lugar de María en el Islam véase A. Schleifer, *Mary the Blessed Virgin of Islam*, Fons Vitae, Louisville, KY, 1998; J. I. Smith, y Y. Y. Haddad, “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary.” *Muslim World*, Vol. 79, No.3-4, 1989, pp. 161-187; J. D. McAuliffle, “Chosen of all women: Mary and Fatima in Qur’anic exegesis”, *Islamochristiana*, Vol. 7, 1981, pp. 19-28; B. F. Stowasser, “The Chapter of Mary.”, *Women in the Qur’an, Traditions, and Interpretations*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1994, pp. 67-82; T. Winter, “Mary in Islam.”, en S.J. Boss (ed.), *Mary: The Complete*

práctica religiosa de las comunidades mudéjares o el imaginario religioso nazarí, sino además, la tendencia del islam andalusí hacia el misticismo que favoreció la emergencia de formas similares de entender la religiosidad entre cristianos y musulmanes hispanos. En este sentido son especialmente relevantes los estudios de Maribel Fierro Bello y María Teresa Narváez Córdoba que señalan las particularidades del islam andalusí, como la influencia de la concepción de la presencia femenina como medio para alcanzar la revelación divina popularizada por la obra de Ibn ‘Arabi,<sup>168</sup> la incidencia de los debates en torno al goce femenino de la cualidad profética (*nubuwwa*), forjados en torno a la creciente autoridad espiritual concedida a *Maryam* en los escritos de Ibn Hazm y al-Qurtubi,<sup>169</sup> o el desarrollo de las nociones de la luz (*assuwwd*) y el sueño (*añas*) espiritual mariano en la obra de El Mancebo de Arévalo y su incidencia en la religiosidad islámica morisca posterior.<sup>170</sup> De forma significativa, Maribel Fierro Bello ha propuesto que el papel destacado de los comentaristas andalusíes del Corán, como Ibn Hazm y al-Qurtubi, en el debate sobre el estatus espiritual privilegiado de la Virgen en el Islam y su goce de la habilidad profética estaba condicionado por las propias ambiciones proselitistas de los líderes espirituales andalusíes, en un momento en que las conversiones al Islam alcanzaban su máxima cuota. De esta forma, estos pretendían exaltar el papel de María en la religiosidad islámica local como medio para acercarla a la sensibilidad religiosa de la población nativa cristiana y de los cristianos convertidos al Islam, dada la relevancia de esta en el imaginario religioso cristiano:

*“The references to the polemic in Cordoba stress the fact that the polemic was about the specific case of Mary, mother of Jesus. It is not necessary to insist on the special place held by Mary in Islam; therefore, the discussion about the prophecy of women on her is not necessarily striking. But it can be stressed that this polemic in al-Ándalus coincides with the moment when the curve of conversion to Islam reached its highest point according to Bulliet’s data. Is it too far fetched to see a relationship between these two events? Can we see the polemic as a reflection of the attempt by the group defending the prophecy of Mary to approach Christian sensibilities by reinforcing the figure of Mary within the Islamic context and, by so doing, supporting the high position that Mary occupies in Christianity, even if rejecting her image as mother of God? The influx of recent believers into the Muslim community who had, until then, been Christians and for whom Mary’s position was mother of God, could have temporarily led to stress being placed on certain common aspects between Christianity and Islam. A result might have been that while preserving Islamic doctrine, part of the converts’ former attachments were also preserved. In this specific case, while maintaining the opposition to the Christian figure of Mary as mother of God, Mary’s high status was nevertheless stressed by insisting that she was one of the most excellent women and also one of the very few women prophets before the arrival of the seal of prophecy, Muhammad.”*<sup>171</sup>

---

Resource. Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 479–502; J. Kaltner, “The Muslim Mary.” J. Corley (ed.), *New Perspectives on the Nativity*, T & T Clark International, Londres, New York, 2009, pp. 165–179.

<sup>168</sup> Véase R.W.J. Austin (trad.), *Sufis of Andalusia. The Ruh al-quds and al-Durrat alfakhirah of Ibn Arabi*, Allen & Unwin, Londres, 1971, pp. 143–46.

<sup>169</sup> Véase M. Fierro Bello, “Women as Prophets in Islam”, en M. Marín y R. Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, IB Tauris in association with the European Science Foundation, Londres- New York, 2002, pp. 183-198; y “The Polemic about the “karāmāt al-awliyā” and the Development of Šūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 55, No. 2, 1992, pp. 236-249.

<sup>170</sup> Véase M.T. Narváez Córdoba, *Ibid.*, 1986, pp. 109-116 ; “El despertar y el sueño: Dos motivos místicos en un texto aljamiado”, en A. Ternirni (ed.), *La moriscologie: orientation et méthodologie ; actes du IXème Symposium International d’Etudes Morisques*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, Zaghouan, Tunez, 2001, pp. 117-124.; “¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y ternas esotéricas?”, en L. López-Baralt y Lorenzo Piera (ed.), *El sol a medianoche: La experiencia mística; Tradición y actualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 163-180.

<sup>171</sup> M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp. 194.



Asimismo, este trabajo tiene como premisa los estudios de autores como Yousef Casewit,<sup>172</sup> Amina González Costa,<sup>173</sup> José Bellver,<sup>174</sup> Juan Antonio Pacheco<sup>175</sup> y Manuela Marín Niño<sup>176</sup> sobre los orígenes y el desarrollo del sufismo en al-Ándalus, en los que destaca la relevancia de determinados maestros sufíes, como el místico sevillano Ibn Barrajan, el murciano Ibn ‘Arabi, o el rondeño Ibn Abbad al-Rundi y de determinadas órdenes o escuelas sufíes, como la tariqa Shadhili, cuyo desarrollo había sido impulsado por los místicos sufíes de un lado y otro del Estrecho de Gibraltar. Esta nueva espiritualidad se popularizó entre las diferentes clases sociales gracias a la actividad de predicadores y poetas sufíes, como el famoso al-Shushtarī, que popularizaron los topos e ideas de la literatura devocional sufi, mediante un uso devocional de la música y la poesía amorosa vernácula,<sup>177</sup> al tiempo que se expandió por todo el territorio mediante la proliferación de *ribats*, *zawiya* y morabitos que impulsaron la difusión de una religiosidad sufi de carácter popular, en torno a las capacidades espirituales de ermitaños, maestros sufíes y santos carismáticos.<sup>178</sup> Asimismo, este estudio sigue los planteamientos de Linda Gale Jones en torno al rol de la predicación o exhortación pública (*wa‘z*) en al-Ándalus medieval y entre las comunidades mudéjares, que sugieren que entre los musulmanes hispanos existía una tendencia similar hacia el ascetismo, a la que recorría la práctica de las comunidades cristianas peninsulares contemporáneas y proponen que la práctica sufi del *dhikr*, cuyo fin último era el éxtasis místico, era una práctica rutinaria en las celebraciones públicas y la predicación.<sup>179</sup> Estos resultados sugieren que la práctica nazarí del *dhikr* y otras formas rituales vinculadas al desarrollo de la mística sufi forman parte de una tradición anterior que recorre la religiosidad islámica peninsular, favoreciendo una evolución del imaginario religioso musulmán ibérico similar al de sus compatriotas cristianos, igualmente marcado desde mediados de la Edad Media por una tendencia clara hacia el misticismo.

De esta forma este estudio toma como premisa histórica la existencia de una mutua influencia entre cristianismo e Islam en la Edad Media castellana que propició el desarrollo de tendencias devocionales interconfesionales. Este fenómeno fue descrito por primera vez en la obra de Miguel Asín Palacios<sup>180</sup>, y su estudio ha sido retomado recientemente por María Jesús Rubiera Mata<sup>181</sup>,

<sup>172</sup> Yousef Casewit, *The Mystics of Al-Ándalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 2017

<sup>173</sup> A. González Costa, *Historia del sufismo en al-Ándalus: maestros sufíes de al-Ándalus y el Magreb*, Almuzara, Madrid, 2009

<sup>174</sup> José Bellver, “Al-Ghazālī of al-Ándalus”: Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 4, 2013, pp. 659-681

<sup>175</sup> J. A. Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, Almuzara, 2017.

<sup>176</sup> M. Marín Niño, “Caminos de santidad entre al-Ándalus y el Magreb. La tariqa ṣāhiliyya de Málaga (ss. VII-VIII/XIII-XIV)”, en M. A. Manzano Rodríguez y R. El Hour Amro (coord), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, 2016, ISBN 978-84-9012-692-9, pp. 127-150.

<sup>177</sup> L. Alvarez, “The Mystical Language of Daily Life: Vernacular Sufi Poetry and the Songs of Abū Al-Hasan Al-Shushtarī”, *Exemplaria*, Vol.17, No.1, 2005, pp. 1-32 y Abu Al-Ḥasan Al-Shushtarī, *Abu Al-Ḥasan Al-Shushtarī: Songs of Love and Devotion*, Ed. Lourdes Alvarez, Classics of Western Spirituality Series, Paulist Press, New York y Mahwah, 2009.

<sup>178</sup> Véase A. González Costa, “El sufismo y el legado espiritual de los ribāt, zawiya y morabitos en Al-Ándalus”, Fundación de Cultura Islámica, 2009, <https://funci.org/el-sufismo-en-al-Ándalus/> y J. Cañavate Toribio, “Algunos morabitos, zawiya y rábitas en el Reino de Granada”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, No. 28, 2016, pp. 179-217.

<sup>179</sup> L.G. Jones, “Witnesses of God: Exhortatory Preachers in Medieval al-Ándalus and the Maghreb”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, Vol. 28, No.1, 2007, pp.73-100.

<sup>180</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931.

<sup>181</sup> M. J. Rubiera Mata, “El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V”, *Congreso Internacional "Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)"* (Madrid, 3-6 de julio de 2000), Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 469- 485.

demostrando cómo la influencia del cristianismo en el Islam andalusí condicionó sus características particulares. La obra de Asín Palacios también evidenció la influencia de la mística sufi en la obra de los místicos españoles y la cultura devocional castellana, vinculándola a la emergencia de movimientos como el de los alumbrados.<sup>182</sup> Esta línea de investigación ha sido desarrollada en la obra de Luce López-Baralt, cuyos estudios revelan el intercambio de motivos literarios y conceptos teológicos entre los escritores místicos de ambas fes.<sup>183</sup> En este sentido apuntan igualmente los estudios de Cynthia Robinson que exploran el desarrollo de tendencias devocionales compartidas y de un imaginario religioso expandido que distinguían a cristianos, musulmanes y judíos hispanos de sus correligionarios de otras regiones, marcado por el empleo de metáforas devocionales como la hierofanía vegetal, la luz o el sueño, por una concepción femenina de la sabiduría divina, y por el gusto por determinados motivos visuales que representaban de forma metonímica esta concepción espiritual, como los atauriques, yaserías y mocárabes que recubrían simultáneamente los templos de musulmanes, cristianos y judíos ibéricos.<sup>184</sup>

Como ha señalado esta autora en su obra reciente, este fenómeno propició la formación en la literatura devocional castellana de una concepción castellana de la Virgen similar a la *Maryam* islámica, que, al igual que como ha señalado Francisco Prado-Vilar respecto a la representación de la Virgen en las *Cantigas*, estaba basada en la apropiación del lenguaje devocional y de los tópicos literarios de la literatura sufi, en especial del imaginario de la tariqa Shadhili, que poseía una especial influencia en la religiosidad islámica hispana contemporánea. Para esta autora esta imagen de la Virgen, especialmente presente en obras como la *Vita Christi* de Eiximenis o la *Vida de la Virgen* de Juan López de Salamanca, estaba vinculada con un lenguaje alegórico-simbólico, marcado por la influencia llulliana, ligado a interpretaciones místicas de la figura de María, cuyo origen se hallaba tanto en las ambiciones proselitistas de las élites castellanas<sup>185</sup> como en las características particulares de su identidad y práctica religiosas.<sup>186</sup> En su obra sobre las particularidades de la concepción castellana de la Pasión, esta autora explora cómo esta visión castellana de la Virgen condicionó su protagonismo en los relatos devocionales de la Pasión bajo la forma de la *Virgo triumphalis*, capaz de transformar su dolor emocional en éxtasis místico y la *Virgo patients*, que sufre estoicamente los padecimientos físicos de su hijo, ofreciéndolos a sus fieles a través de sus sufrimientos emocionales como madre.<sup>187</sup>

Tal y como señalan los estudios de Rafael M. Pérez García, Keith Whinnom<sup>188</sup> e Isabel Beceiro Pita,<sup>189</sup> desde finales del siglo XV esta corriente devocional fue sustituida, gracias a la promoción

---

<sup>182</sup> M. Asín Palacios, *Sadilies y alumbrados*. Ediciones Hiperión, Madrid, 1990.

<sup>183</sup> Véase L. López-Baralt, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2000; *Asedios a lo indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Editorial Trotta, Río Piedras, Madrid, 1998; “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, *Nueva revista de filología hispánica*, Vol. 30, No.1, 1981, pp.21-91.

<sup>184</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2006, pp. 388-435; “Towers, Birds, and Divine Light: The Contested Territory of Nasrid and ‘Mudéjar’ Ornament”, en J. Caskey, A. S. Cohen, y L. Safran (eds.), *Confronting the Borders of Medieval Art*, Brill, Leiden, 2011, pp. 27-79; “Mudéjar Revisited: A Prolegomena to the Reconstruction of Perception, Devotion and Experience at the Mudéjar Convent of Clarisas, Tordesillas, Spain (14th century A.D.)” *RES: Anthropology and Aesthetics*, Vol. 43, 2003, pp.51-77; *Ibid.*, 2012, pp. 263-297

<sup>185</sup> Sobre el uso proselitista en Castilla de esta visión de la Virgen véase Cynthia Robinson, “Preaching to the Converted: Valladolid's "Cristianos nuevos" and the "Retablo de don Sancho de Rojas" (1415)”, *Speculum*, Vol. 83, No. 1, 2008, pp. 112-63; C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 199- 211 y pp.281-294

<sup>186</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2003, pp. 51-77 e *Ibid.*, 2013, pp. 162-181

<sup>187</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013.

<sup>188</sup> K. Whinnom, “The Supposed Sources of Inspiration of Spanish Fifteenth-Century Narrative Religious Verse”, en A. D. Deyermond, W. E. Hunter, J. T. Snow, *Medieval and Renaissance Spanish Literature: Selected Essays by Keith Whinnom*, University of Exeter Press, Exeter, 1994, pp. 268-291.

<sup>189</sup> Véase R. M. Pérez García, “Communitas christiana. The Sources of Christian Tradition in the Construction of Early Castilian Spiritual Literature, ca. 1400-1540.”, en N. Maillard Álvarez (ed.), *Books*

directa por parte de los Reyes Católicos, por otra de influencia europea<sup>190</sup> y carácter cristológico, pasionario<sup>191</sup> y penitencial<sup>192</sup>, estrechamente vinculada en el contexto hispano al desarrollo del recogimiento franciscano y a la reforma de las ordenes monásticas,<sup>193</sup> y a la búsqueda de nuevas fuentes textuales de origen centroeuropeo de la cultura devocional castellana, pensadas para difundir una nueva visión de la vida de Cristo y de su madre.<sup>194</sup> La difusión a lo largo del siglo XVI de esta corriente devocional en el sur peninsular se vio favorecida por una expansión inusitada de fundaciones y vocaciones religiosas que propiciarían el fortalecimiento de la presencia franciscana y dominica en la región, cuyo éxito radicaba en buena medida en su radical democratización de la experiencia mística, ahora al alcance de todos los fieles, así como en su asociación y promoción de expresiones de religiosidad popular profundamente arraigadas en la tradición religiosa local.<sup>195</sup> Como han evidenciado los estudios de Cynthia Robinson,<sup>196</sup> Chiyo Ishikawa<sup>197</sup> y Jessica Boon,<sup>198</sup> esta corriente espiritual, cuya máxima expresión serían las obras devocionales basadas en meditaciones pasionarias y la emergencia de una nueva imaginaria pasionaria, propició, asimismo, la formación de una visión particular de María, entendida como la encarnación de la madre dolorosa que en última instancia podía absorber los sufrimientos físicos de su hijo en la imagen alegórica de la “Virgen crucificada”.<sup>199</sup> Como evidencian los

---

*in the Catholic World during the Early Modern Period*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 71-113 ; *La Imprenta y la Literatura Espiritual Castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560*, Trea, Gijón, 2006 ; *Sociología y Lectura Espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005; “Imitatio Christi. Arte Religioso Doméstico, Devociones Privadas y Espiritualidad en la Sociedad Sevillana del Renacimiento, 1520-1570”, en F. Lorenzana de la Puente y F. J. Mateos Ascacíbar (ed.), *Arte, Poder y Sociedad y Otros Estudios Sobre Extremadura*, Sociedad Extremeña de Historia, Llerena, 2007, pp. 55-69; y Isabel Beceiro Pita, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Nausicaai, Murcia, 2007.

<sup>190</sup> Sobre los orígenes de esta transformación en el contexto europeo véase D. Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2001.

<sup>191</sup> Sobre la progresiva centralidad de la Pasión en la cultura devocional europea véase R. Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, Columbia University Press, New York, 2002 y M. A. Kupfer, *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008.

<sup>192</sup> Sobre las relaciones entre la concepción mística franciscana y la tendencia a la “*imitatio christi*” que conduciría al acento penitencial de esta corriente devocional véase M. Camille, “Mimetic Identification and Passion Devotion in the Later Middle Ages: A Double-Sided Panel by Meister Francke”, en A.A. MacDonald, H. N. Bernard Ridderbos, y R.M. Schlusemann (ed.), *The Broken Body: Passion Devotion in Late-Medieval Culture*, Mediaevalia Groningana, No.21, 1998, pp.183-210; G. Constable, “The Ideal of the Imitation of Christ”, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*, Cambridge University Press, 1995, pp.143-248; F. R. Worth, “Meditations vitae Christi: The Logistics of Access to Divinity”, en H. Damico y P. Gallagher (ed.) *Hermeneutics and Medieval Culture*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp.39-49; y E. Cousins, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. Latz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, 1983, pp.169-172.

<sup>193</sup> R. M. Pérez García, “Pensamiento Teológico y movimiento espirituales en el siglo XVI”, *Historia del Cristianismo. III: el Mundo Moderno*, Universidad de Granada, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pp. 68-70.

<sup>194</sup> Véase C. Robinson, “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384; C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004; pp. 6-22, 23-34; y J. Boon, *Ibid.*, 2012, pp. 1-10, 39-42.

<sup>195</sup> Véase R. M. Pérez García, “Formas Interiores y Exteriores de la Religión en la Baja Andalucía del Renacimiento: Espiritualidad Franciscana y Religiosidad Popular”, *Hispania Sacra*, Vol. 61, No. 124, 2009, pp.587-620 e *Ibid.*, 2007, pp. 55-69.

<sup>196</sup> C. Robinson, “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384

<sup>197</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004; pp. 6-22, 23-34.

<sup>198</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, pp. 1-10, 39-42.

<sup>199</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2007, pp. 3-25.

estudios de investigadores como José Sánchez Herrero<sup>200</sup> y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz,<sup>201</sup> este giro devocional iniciado entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI condicionó igualmente la transformación de la práctica devocional y de la religiosidad pública castellana, condicionando el abandono del uso pastoral de las cofradías como medios para la conversión efectiva de la población morisca,<sup>202</sup> y favoreciendo el desarrollo en cambio de asociaciones de laicos en torno a los misterios de la Pasión, la práctica pública de la penitencia y el desarrollo y auge de las procesiones de Semana Santa, especialmente claro en las grandes ciudades del sur como Granada o Sevilla.

Asimismo, este estudio parte de las aportaciones recientes de Felipe Pereda y Borja Franco Llopis sobre el papel de las imágenes en la política religiosa castellana y sus relaciones con la contrarreforma y la gestión de las minorías religiosas. Ambos autores han evidenciado cómo tanto las características de las imágenes litúrgicas como su papel en el imaginario hispano en la conversión de los no cristianos<sup>203</sup> se vieron condicionados por la presencia de las minorías religiosas<sup>204</sup> y el interés creciente en su asimilación religiosa.<sup>205</sup> De modo similar, ambos historiadores del arte han señalado en sus respectivos estudios cómo el debate en torno al culto a

---

<sup>200</sup> J. Sánchez Herrero, "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la península Ibérica", *Temas medievales*, Nº. 6, 1996, pp. 31-80; "Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV a XVIII", *Actas. Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 58 febrero 1987*. Diputación Provincial de Zamora, Zamora, 1987; y "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad. Siglos XV a XVII", en R. Sánchez Mantero (coord.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Sevilla, 1999, pp.27-98.

<sup>201</sup> M. L. López-Guadalupe Muñoz, "Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja", en J. A. Peinado Guzmán, M. del Amor Rodríguez Miranda (coord.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", Granada, 2016, pp. 9-30 y "El nacimiento de las cofradías en la Granada del Quinientos: un discurso devocional cristiano viejo", en J. J. García Bernal y C. Bejarano Pellicer (coord.), *Memoria de los orígenes: el discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, Editorial de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2019, pp. 139-162

<sup>202</sup> Véase al respecto M. L. López-Guadalupe Muñoz y A. García Pedraza, "Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)", A. Mestre, P. Fernández Albaladejo, E. Giménez López (coords.), *Disidencias y exilios en la España moderna: Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante. 27-30 de mayo de 1996*, Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 1997, Vol. 2, pp. 377-392 y M. L. López-Guadalupe Muñoz, "Cofradías para cristianos, cofradías para moriscos: un intento pastoral diferencial", en R. M. Alabrús Iglesias, J. L. Betrán Moya, F. J. Burgos Rincón, B. Hernández, D. Moreno, M. Peña Díaz (coords.), *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárceles*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2020, pp. 795-810.

<sup>203</sup> Véase F. Pereda, "La conversión por la imagen, y la imagen de la conversión: Notas sobre la cultura figurativa castellana en el umbral de la Edad Moderna.", en S. Canalda, C. Narváez Casas y J. Sureda Pons (ed.), *Cartografías visuales y arquitectónicas de la modernidad: Siglos XV-XVIII*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2011, pp.227-41

<sup>204</sup> Véase B. Franco Llopis, "Art to convert, Art to be destroyed? The problematic coexistence between Moriscos and Old Christians in Iberia and its visual representation (15-17th Centuries)", *International Workshop: The Other and the Others in Europe and beyond*, organizado por T. Olson y B. Franco Llopis, University of California, Berkeley, 2015.

<sup>205</sup> Sobre el papel de las imágenes en diferentes proyectos misionales en la España moderna véase F. Pereda, *Ibid.*, 2007, B. Franco Llopis, "Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea", *Pedralbes: revista d'història moderna*, Nº 28, 1, 2008, pp. 377-392; *La pintura valenciana entre 1550 y 1609. Cristología y adoctrinamiento morisco*, Universitat de Lleida, Lleida, 2008; "Arte per convertire e arte della conversione. Considerazioni generali sull'evangelizzazione dei Moriscos in Età Moderna", en G. Capriotti (coord.), *L'Arte che salva, Immagini della predicazione tra Quattrocento e Cinquecento*, Silvana Editoriale, Roma, 2018, pp. 61-69; y "Art of Conversion? The Visual Policies of the Jesuits, Dominicans, and Mercedarians in Valencia", en M. García Arenal y G. A. Wieggers, *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, Penn State University Press, University Park, 2019, pp. 179-202.

las imágenes en España no sólo estaba influido por la incidencia de las ideas protestantes sino además por la presencia de las minorías étnico-religiosas, cuyas actitudes al respecto se entremezclan y se confunden en suelo hispano con la influencia protestante, tal y como denota el hecho de que un número significativo de moriscos fueron acusados de luteranismo.<sup>206</sup> Como respuesta a las críticas de los no cristianos se produjo en la península lo que Felipe Pereda ha denominado como una “bizantinización de las imágenes”,<sup>207</sup> entendido como un proceso de transformación de las imágenes devocionales mediante la influencia de la teoría de la imagen y de las imágenes *acheropoiéticas* o milagrosas de origen oriental. Esta tendencia a la adopción de esta imaginería de origen bizantina ha sido igualmente detectada por Rocío Sánchez Ameijeiras,<sup>208</sup> Deirdre E. Jackson,<sup>209</sup> Alejandro García Avilés<sup>210</sup> y Francisco Prado Vilar<sup>211</sup> en las *Cantigas* alfonsíes, en las que se aprecia la apropiación de los argumentos de los iconódulos bizantinos, gestados en un contexto igualmente marcado por el debate en torno al culto a las imágenes y la explotación del papel de este tipo de imágenes en las relaciones entre musulmanes y cristianos en Oriente Medio y el Magreb, como medios para justificar el culto cristiano a las imágenes. En este mismo sentido, Felipe Pereda ha descrito un proceso similar en la evolución de la imaginería devocional castellana a lo largo de los siglos XIV y XV, señalando cómo este se aprecia no sólo en la formación de un gusto por las imágenes de origen bizantino, sino además por una especial reverencia a imágenes de supuesto origen *acheropoiético* como la Santa Faz de Jaén, las representaciones del Paño de la Verónica o las imágenes marianas emparentadas con los iconos y pinturas murales de raigambre oriental, como la Virgen de la Antigua de la Catedral de Sevilla, a las cuales o bien se les suponían un origen divino o derivaban de imágenes que supuestamente poseían estas características.<sup>212</sup>

---

<sup>206</sup> Véase F. Pereda, *Ibid.*, 2007; “El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: Judíos, cristianos y conversos”, *Anuario de Historia del Arte*, Vol. 14, 2002, pp.59-79 y F. Borja Llopis, “Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la Península Ibérica en el siglo XVI a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos”, *Sharq al Andalus*, Vol. 20, 2011-13, pp. 143-166.

<sup>207</sup> F. Pereda, “La Bizantinización de las imágenes”, *Ibid.*, 2007, p.22.

<sup>208</sup> R. Sánchez Ameijeiras, “Imaxes e teoría da imaxe nas Cantigas de Santa Maria”, en Elvira Fidalgo, *As Cantigas de Santa Maria*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2002 y “Como a Virgen Santa paresceu, parescia”: las empresas marianas alfonsíes y la teoría neoplatónica de la imagen sagrada”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 357-365.

<sup>209</sup> D. E. Jackson, *Saint and Simulacra: Images of the Virgin in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X of Castile (1252-1284)* [tesis doctoral] 2 vols, Courtauld Institute, University of London, 2002.

<sup>210</sup> A. García Avilés, “Imágenes vivientes: idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X”, *Goya. Revista de Arte*, No.321, 2007, pp. 324-342 y “‘Este rey tenno que enos idolos cree’: Imágenes milagrosas en las Cantigas de Santa María”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Ibid.*, 2011.

<sup>211</sup> F. Prado Vilar, “Sombras en el Palacio de las Horas: Arte, Magia, Ciencia y la búsqueda de la Felicidad”, *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009.

<sup>212</sup> Como ha señalado este autor: “Desde esta perspectiva del culto, utilizamos analógica y metafóricamente el término «bizantinización» para caracterizar un proceso intelectual —la progresiva asimilación de categorías de culto que se habían desarrollado primero en la Iglesia Oriental—, y estilístico —la recuperación de formas retardatarias, en más de una ocasión también orientales— el cual sancionaba la continuidad entre la nueva pintura moderna y la tradición lucana, entre los nuevos recursos del ilusionismo pictórico y las exigencias culturales de las imágenes públicas”. Así “el debate social e intelectual de las imágenes se reflejó en el lenguaje formal de algunos artistas” (...) Este otro proceso, que hemos llamado de «bizantinización» de las imágenes, hizo que algunos artistas y sus patronos retomaran fórmulas que conciliaran mejor la ilusión pictórica con los requisitos impuestos por la función cultural”, que exigía que estas fueran expuestas públicamente en el contexto multiconfesional de la Castilla contemporánea (Felipe Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 149)

Este estudio parte además de las investigaciones que desde los 90 han ido constatando la diversidad económica, social y étnico-religiosa de la población morisca, así como su progresiva asimilación cultural y religiosa. En este sentido, esta investigación se basa en las publicaciones de James B. Tueller,<sup>213</sup> Serafín Tapia Sánchez,<sup>214</sup> Trevor J. Dadson<sup>215</sup> y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo<sup>216</sup>, que han confirmado la pluralidad de modos de vida y prácticas religiosas de los moriscos del norte de Castilla, así como en las obras de David Coleman<sup>217</sup>, Javier Fernández Castillo,<sup>218</sup> Rafael M. Pérez García,<sup>219</sup> Enrique Soria Mesa,<sup>220</sup> Aurelio García López<sup>221</sup> y José Pascual Martínez,<sup>222</sup> en las que se describe una visión compleja y diversa de las comunidades de inmigrantes castellanos y de la población nativa que conformaron las diferentes poblaciones del sur peninsular a lo largo de la baja Edad Media y principios de la Edad Moderna. Estos estudios señalan no sólo los niveles de asimilación cultural e integración de la población morisca del sur castellano, sino, además, la multiplicidad de actitudes y la diversidad de las estrategias de resistencia, negociación y adaptación adoptadas por diferentes sectores de la población morisca en su búsqueda por encontrar un lugar en sus respectivas comunidades. En este sentido, como señala David Coleman para el caso granadino, “*despite the obvious patterns of conflict that colored so much of Granada’s postconquest history, it would be inaccurate to depict the city’s “native” community entirely in terms of a stark and exclusive dichotomy between a collaborator elite and a working-class crypto-Muslim resistance. Instead, in the constantly changing society of the frontier city, the categories “collaboration” and “resistance” are best understood as the extreme poles of a continuum along which the great majority of Granada’s mudéjares and moriscos, wealthy and working-class alike, fell somewhere in between. A clear line between “collaborators” and “rebels” is at times difficult to draw, and an accurate understanding of Granada’s “native” community must take into account the fact that continuous flux was as typical among the moriscos as it was among the city’s Christian immigrant population*”.<sup>223</sup>

De forma consustancial a estos estudios en torno a los modos de vida y la diversidad de la población morisca castellana se plantea el problema de la religiosidad morisca, una cuestión que la historiografía tradicionalmente sólo ha interpretado o ha reducido al estudio de la pervivencia de prácticas islámicas y el fenómeno del criptoislamismo entre una porción de la población

<sup>213</sup> J. B. Tueller, *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholics in Early Modern Spain*, University Press of the South, New Orleans, 2002.

<sup>214</sup> S. Tapia Sánchez, *La Comunidad morisca de Ávila*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

<sup>215</sup> T.J. Dadson, *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana–Vervuert, Madrid, Frankfurt y Main, 2007.

<sup>216</sup> F. J. Moreno Díaz del Campo, *Los moriscos de La Mancha, Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla Moderna*, CSIC, Madrid, 2009.

<sup>217</sup> D. Coleman, *Ibid.*, 2003.

<sup>218</sup> J. Fernández Castillo, “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, en A. Mestre, P. Fernández Albaladejo, E. Giménez López (coord.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna (V. I); Disidencias y exilios en la España moderna (V. II): Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Universitat d’Alacant, Alicante, 1997, Vol. 2, pp. 347-362.

<sup>219</sup> R. M. Pérez García, “Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social: El morisco barroco en la Andalucía occidental”, en A. J. Morales (coord.), *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 2008, pp. 183-196.

<sup>220</sup> E. Soria Mesa, “De la conquista a la asimilación: la integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina, siglos XV-XVII”, *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales*, Nº 14, 1992, pp. 49-64.

<sup>221</sup> A. García López, *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca de Pastrana*, Ediciones Bornova, Madrid, 2009.

<sup>222</sup> J. Pascual Martínez, *Los moriscos mudéjares de Pliego: origen y expulsión de una comunidad*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2014

<sup>223</sup> D. Coleman, *Ibid.*, 2003, p.46.

morisca,<sup>224</sup> gracias a lo cual cada vez conocemos más cómo era el imaginario religioso y prácticas cotidianas de aquellos moriscos que siguieron vinculados a su herencia islámica,<sup>225</sup> pero que nos ha impedido conocer cómo se desarrolló la práctica religiosa de aquellos que abrazaron el cristianismo, así como toda suerte de situaciones intermedias. Este sesgo se acentúa en el caso del estudio de las mujeres moriscas, que, como demuestran obras como las de Bernard Vincent,<sup>226</sup> Gloria López de la Plaza<sup>227</sup> o Mary Elizabeth Perry<sup>228</sup>, han sido percibidas desde el siglo XVI y hasta la actualidad como “guardianas de la tradición” religiosa y cultural del grupo morisco, y como elementos especialmente inasimilables y resistentes dentro del mismo. Aunque la presencia de las mujeres moriscas entre las acusadas ante el santo oficio<sup>229</sup> o entre los miembros de las rebeliones moriscas<sup>230</sup> ha sido constatada por otros autores, el tópico de la inasimilabilidad de las mujeres moriscas ha sido mantenido en base a su supuesta reclusión al espacio doméstico y su aislamiento de la sociedad cristiana en la que vivían. Estas ideas han sido cuestionadas por los investigadores dedicados al estudio de las condiciones de vida de las mujeres moriscas, dentro y fuera de su comunidad, su actividad laboral y su posición socioeconómica, quienes han evidenciado cómo el trabajo de las mujeres moriscas fuera del hogar era indispensable para la supervivencia económica de las familias moriscas, así como la posesión por parte de estas de casas, tierras o tabernas, y su vinculación con actividades artesanales o comerciales.<sup>231</sup> Asimismo,

---

<sup>224</sup> Prueba de ello es el único estudio monográfico sobre el tema. Véase P. Longás Bartibás, *Vida religiosa de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1990.

<sup>225</sup> Véase X. Casassas Canals, “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos”, en A. González Costa y G. López Anguita (ed.) *Historia del sufismo en al-Ándalus*, Almuzara, Córdoba, 2009, pp.207-37 y *Los Siete Alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*, Almuzara, Córdoba, 2007; L. F. Bernabé Pons, “La religiosidad de los moriscos”, en G. Segura Herrero (coord.), *La comunidad morisca en el Valle del Vinalopó*, Centro de Estudios Locales del Vinalopó, Petrer, 2009, pp. 13-24; L. López Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

<sup>226</sup> B. Vincent, “Las mujeres moriscas”, en G. Duby, y M. Perrot, (dirs.), *Historia de las mujeres. II. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 584-595

<sup>227</sup> G. López de la Plaza, “Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)”. *En la España Medieval*, Vol. 16, 1993, pp. 307-320.

<sup>228</sup> M. E. Perry, “Behind the Veil: Moriscas and the Politics of Resistance and Survival,” en Alain Saint-Saëns y Magdalena Sánchez (ed.), *Portraits of the Spanish Woman in the Golden Age: Images and Realities*, Greenwood Press, Westport, 1996, pp.37-53; “Religión, género, y poder: Las moriscas en la España de los siglos XVI y XVII,” en Alain Saint-Saëns (ed.), *Historia silenciada de la mujer: La mujer española desde la época medieval hasta la contemporánea*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, pp. 65-77; “Moriscas and the Limits of Assimilation,” en Mark D. Meyerson y Edward D. English (ed.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 274-289; *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Jews, Princeton University Press, Princeton, 2005; “Moriscos, gender, and the politics of religion in 16th and 17th Century Spain”, *Chronica Nova*, No.32, 2006, pp.251-266

<sup>229</sup> R. E. Surtz, “Morisco women, written texts and the Valencia Inquisition”, *Sixteenth Century Journal*, Vol.32, No.2, 2001, pp. 421-433.

<sup>230</sup> A. Martín Casares, “De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de las Alpujarras”, en M. Nash y S. Tavera (coords.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 132-146.

<sup>231</sup> Véase al respecto A. Labarta, “La mujer morisca: sus actividades”, en Viguera, M. J.: (ed.): *La mujer en Al-Ándalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 219-231; M. J. Osorio Pérez, “Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio”, *IV Simposio Internacional de Mudéjarismo. Actas*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 1993, pp. 667-676; R. Landa, “La situation de la femme dans la société morisque”, en A. Temimi *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghuan, 1997, pp. 176-185.

otros autores, como Margarita M. Birriel Salcedo,<sup>232</sup> Enrique Gozalbes Cravioto y Helena Gozalbes García,<sup>233</sup> han señalado que, aunque se observan ciertas diferencias entre las mujeres moriscas y cristianoviejias, como el empleo de formas de vestimenta distintivas, especialmente en la regiones conquistadas más tarde, como Granada,<sup>234</sup> han de cuestionarse ciertos tópicos historiográficos sobre la demografía diferencial morisca, como la mayor fecundidad de las mujeres moriscas o su casamiento más temprano, heredados de las ansiedades de los apologistas de la expulsión en torno al crecimiento demográfico y la reproducción biológica y cultural del criptoislamismo, que condicionó la fijación de estos con la supuesta resistencia cultural y religiosa de las mujeres moriscas.<sup>235</sup> En este mismo sentido, los estudios en torno a la identidad religiosa de las mujeres moriscas, tanto de autoras como Elizabeth Perry,<sup>236</sup> que estudian la vida religiosa de aquellos moriscos que practicaban el Islam, como de autoras como Amalia García Pedraza,<sup>237</sup> que abordan las prácticas religiosas de aquellos moriscos que habían adoptado efectivamente la nueva fe cristiana, señalan que la religiosidad de las moriscas, como la de los hombres de su misma “nación”, se situaba en un espectro religioso continuo que trascendía las fronteras del Cristianismo y el Islam y respondía a diversas estrategias por las cuales estas negociaban su identidad religiosa, a lo largo de diferentes fases en el proceso de conversión y múltiples respuestas a la presión institucional y social, que se manifestaban dentro y fuera del hogar.<sup>238</sup>

Esta tendencia a reducir la cuestión de la religiosidad morisca a su continuidad de la práctica del Islam y las condiciones de la misma se debe en buena medida, como han señalado Francisco Márquez Villanueva,<sup>239</sup> Amalia García Pedraza,<sup>240</sup> Mercedes García Arenal,<sup>241</sup> y María Luisa

---

<sup>232</sup> M. M. Birriel Salcedo, “Guardianas de la tradición. Algunas reflexiones sobre mujeres y género en la historiografía morisca”, en Villar García, B. (coord.), *Vida y recursos de las mujeres en la España del Antiguo Régimen*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997, pp. 15-25.

<sup>233</sup> E. Gozalbes Cravioto y H. Gozalbes García, “Las mujeres y la frontera: Observaciones sobre la visión de la mujer morisca”, en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina, *Mujeres y fronteras: homenaje a Cristina Segura Graíño*, Diputación de Jaén, Jaén, 2011, pp.167-185.

<sup>234</sup> Véase M. D. Martínez San Pedro, “Algunos aspectos de la vida de las moriscas granadinas ante su matrimonio” y E. Gozalbes La morisca granadina vista desde fuera”, en A. Temimi (coord.), *Ibid.*, 1997, pp. 240-253 y pp. 156-166.

<sup>235</sup> Véase al respecto F. Martínez, “Femmes et enfants morisques: categories selectives de l’expulsion”, *Actes du VIIIe Symposium International d’Etudes Morisques sur : Famille Morisque : Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghuan, 1997, pp. 224-239.

<sup>236</sup> Elizabeth Perry, “Between Muslim and Christian Worlds: Moriscas and Identity in Early Modern Spain,” en B. Malieckal y N. Matar (ed.), *Beyond the Harem, Women in the Empires of Islam, 1453-1798*, Número especial de *The Muslim World*, Vol. 95, No.2, 2005, pp. 177-198.

<sup>237</sup> A. García Pedraza, “Entre la media luna y la cruz: Las mujeres moriscas”, en M. J. Osorio Pérez y M. E. Díez Jorge (coord.), *Las mujeres y la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Ayuntamiento de Granada, Granada, 2000, pp. 55-68.

<sup>238</sup> Como ha señalado Elizabeth Perry: “*In the four stories we have considered, Moriscas negotiated their identities through various states of conversion. In their homes they resisted conversion, as did Leonor Hernández; they asked for baptism and then denied that it ever happened, as Fatima/Ana; they subverted it through clandestine practices, such as Madalena and her bath; and they swore that their conversion was so complete that the Inquisition must protect them, as Maria Aguilar.*” (E. Perry, *Ibid.*, 2005, p. 192)

<sup>239</sup> F. Márquez Villanueva, “El problema historiográfico de los moriscos”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 86, 1984, pp.61-135 y *El problema morisco (desde otras laderas)*, Ed. Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1991.

<sup>240</sup> Véase A. García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, *Sharq Al-Ándalus*, No.12, 1995, pp. 223-234 y “La vida religiosa de los moriscos en la historiografía norteamericana: de Lea hasta nuestros días”, en J. M. de Bernardo Ares (ed.), *El Hispanismo anglonorteamericano: Aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*, Caja Sur, Córdoba, 2001, Vol.1, pp. 715-726.

<sup>241</sup> Véase M. García-Arenal, “El problema morisco: propuestas de discusión”, *Al-Qântara*, Vol.13, 1992, pp.491-503 y “Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age”, *The Journal of Modern History*, Vol.81, No. 4, 2009, pp. 887-920.



Candau Chacón,<sup>242</sup> a las fuentes utilizadas tradicionalmente para su estudio. Por una parte, este se ha basado en el análisis de fuentes inquisitoriales, y otro tipo de documentos oficiales como los sínodos eclesiásticos u ordenanzas civiles, lo que ha condicionado una visión mediatizada y sesgada de la vida religiosa de los moriscos influida por la intencionalidad y creencias de los autores de la documentación oficial. De esta forma esta visión de la religiosidad morisca está fuertemente condicionada por la tendencia a asumir la conducta de los moriscos procesados por el Santo Oficio o las prácticas prohibidas en sínodos y ordenanzas civiles como representativa de la totalidad del grupo morisco, así como por el propósito mismo de las fuentes centrado en la persecución, regulación o prohibición de los aspectos “islámicos” que caracterizaban la vida de una porción de la población morisca, que por lo tanto ignoraban las prácticas “cristianas” de estos que escapaban a su interés.<sup>243</sup> Esta tendencia a asumir la práctica del Islam como un fenómeno generalizado entre la población morisca, colaborando en la creación de la imagen estereotípica del morisco o morisca criptomusulmán, ha sido incida especialmente por el empleo sistemático de los registros inquisitoriales para indagar en la vida religiosa de los moriscos. Para Francisco Márquez Villanueva, el uso de estas fuentes “envenenadas”, como los registros inquisitoriales, no sólo ha producido una visión historiográfica que entiende a los moriscos como mayoritariamente criptomusulmanes e ignora la existencia de otras adherencias y actitudes en la comunidad morisca, sino que además ha perpetuado una visión monolítica de la población morisca, vista a través de los ojos de los inquisidores, como una amenaza interna e “inasimilable”, incida por el discurso de los apologistas de la expulsión. Como ha señalado Amalia García Pedraza al respecto, “*en demasiados casos se olvida que el morisco denunciado ante el Santo Oficio lo es precisamente por su adhesión al Islam. Si tomamos exclusivamente la información vertida en los procesos para reconstruir su vida religiosa, lo que estamos recreando es tan sólo una parte de la misma, sin reflexionar que, lo que se considera una actitud normal y universal, se ha deducido a partir de testimonios originados en circunstancias totalmente anormales, extremas.*”<sup>244</sup> Asimismo, como ha señalado Mercedes García Arenal: “*Another problem arising from the use of Inquisition trial documents is that by their very nature they call attention to society’s nonconformists (...) But the intellectually and religiously docile majority, those people not inclined to question norms of any kind, do not appear in the pages of trial records*”.<sup>245</sup> Este uso de los registros inquisitoriales ha sido igualmente cuestionado entre los estudiosos de la religiosidad de los judeoconversos, quienes han señalado los intereses políticos detrás de muchas

---

<sup>242</sup> M. L. Candau Chacón, *Los moriscos en el espejo del tiempo: problemas históricos e historiográficos*, Universidad de Huelva, Huelva, 1997.

<sup>243</sup> Este es el caso de toda una serie de estudios ya clásicos en los que se extrae una descripción de la vida religiosa de los moriscos a partir de las fuentes inquisitoriales o sínodos eclesiásticos, dotando de un especial protagonismo a los moriscos granadinos entendidos como los mejores representantes del estereotipo del morisco “criptomusulmán”. Véase H. C. Lea, *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion*, Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1901; K. Garrad “La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 67, No.1-2, 1965, pp. 63-77; F. Santo Neila, “El problema hispano-morisco (siglo XVII)”, *Revista de estudios extremeños*, Vol. 29, Nº 1, 1973, pp. 5-104.; J. M García Fuentes, *La inquisición en Granada en el siglo XVI*, Aedean, Granada, 1981; J. Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada*. Ensayo de historia social, Ediciones Istmo, Madrid, 1985; J. Aranda Doncel, “Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces a través de las relaciones de causas del tribunal de la inquisición de Córdoba”, *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609): actas del III Simposio Internacional de los moriscos andaluces*, Centre d’Études et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d’Information, 1989, pp. 11-31; B. Vincent, “La Inquisición y los moriscos granadinos», *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Diputación de Granada, Granada, 1990; F. García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada 1550-1819*, Akal, Madrid, 1991; J. Bautista Vilar, *Los moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela*, Real Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 1992; A. Gallego y Burín, Bernard Vincent, Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

<sup>244</sup> A. García Pedraza, *Ibid*, 2003, p. 79.

<sup>245</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2009, p. 908.

acusaciones ante el Santo Oficio,<sup>246</sup> los beneficios económicos de la criminalización de los judeoconversos,<sup>247</sup> o la forma en el que los criterios con los que se dirimía la afiliación religiosa de los acusados creaban su propia “heterodoxia religiosa” en función de su ascendencia religiosa.<sup>248</sup> Como ha señalado Mercedes García Arenal: “*it is clear that the inquisitors viewed behavior through the lens of lineage. Therefore, offenses such as disrespect for sacred images, or changing clothes on Friday or Saturday, were read differently and given different punishments depending on the Muslim, Jewish, or Old Christian origin of the alleged offender*”.<sup>249</sup> En ese sentido apuntan asimismo los trabajos de esta misma autora y Deborah Root sobre el modo en que la inquisición creaba la diferencia de los moriscos ante el tribunal y proyectaba esta diferencia sobre los acusados en función de su ascendencia religiosa.<sup>250</sup>

No obstante, algunos estudios a partir de documentos inquisitoriales han desvelado información que resulta profundamente ilustrativa de la complejidad de la cuestión de la religiosidad morisca y la diversidad de actitudes al respecto. Este es el caso de la obra de Juan Aranda Doncel, en la que el autor ha constatado cómo, al menos en el caso de los moriscos andaluces, los delatores cristianos eran inferiores en número a los integrantes de la propia comunidad, “*sobre todo en los delitos por prácticas islámicas. Incluso en ocasiones, pertenecen a la misma familia*”.<sup>251</sup> Como ha sugerido Mercedes García Arenal, una forma de utilizar fructíferamente los registros inquisitoriales puede ser “*to use them for a reason other than that for which they were originally created*”,<sup>252</sup> mostrando especial atención a aquellos momentos en los que los inquisidores, guiados por la “curiosidad antropológica”,<sup>253</sup> se adentraban en las creencias particulares de individuos, que como las expresadas por el molinero de Carlo Ginzburg,<sup>254</sup> puede ser muy elocuente de la historia de las mentalidades si las analizamos desde la perspectiva de la historia oral. En este sentido, son ilustrativos trabajos como los de esta misma autora, sobre cómo los juicios inquisitoriales en torno a los moriscos desvelaban las ansiedades de la época en torno al escepticismo, la falta de fe o la pérdida de definición de las fronteras religiosas,<sup>255</sup> o la obra de Stuart B. Schwartz, que ha evidenciado cómo la proliferación de acusaciones por proposiciones que afirmaban que “cada uno podía salvarse en su propia fe” son ilustrativas de una “tolerancia” popular hacia la diversidad que pone en entredicho la idea de un rechazo social generalizado hacia las minorías étnico-religiosas.<sup>256</sup> Como ha señalado Mercedes García-Arenal, este tipo de proposiciones, vinculadas especialmente con individuos moriscos, podía ser especialmente

---

<sup>246</sup> Véase B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, Nueva York, 1995 y *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources*, Cornell University Press, Nueva York, 1999.

<sup>247</sup> Véase A. J. Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians, 1536 – 1765*, Trad. H. P. Salomon y I. S. D. Sassoon, Brill, Leiden, 2001 y Guglielmo Marcocci, *I custodi della ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Ed. Storia e Letteratura, Roma, 2004.

<sup>248</sup> Véase J. Contreras, *Sotos contra Riquelmes: Regidores, inquisidores, criptojudíos*, Anaya, Madrid, 1992 y Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Hebrew University Magnes Press, Jerusalén, 1981.

<sup>249</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2009, p.904.

<sup>250</sup> Véase D. Root, *Ibid.*, 1988, pp. 118-134 y M. García-Arenal, “Mi padre moro, yo moro: The Inheritance of Belief in Early Modern Iberia, After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity”, en Mercedes García-Arenal (ed.) *After conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Brill, Leiden y Boston, 2016, pp.304-305.

<sup>251</sup> Véase J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1989, pp. 11-31.

<sup>252</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2009, p.905.

<sup>253</sup> Véase C. Ginzburg, “The Inquisitor as Anthropologist,” *Clues, Myths, and the Historical Method*, Trad. John Tedeschi y A. C. Tedeschi, Baltimore, 1989, pp.156 – 64

<sup>254</sup> C. Ginzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1999

<sup>255</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp.304-305

<sup>256</sup> S. B. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven, 2008.

reconfortante para sobrellevar la compleja experiencia vital de los moriscos, permitiéndoles gestionar su relación con sus antepasados de distinta fe, expresar diferentes grados de afiliación con la religión o su comunidad de nacimiento, y su vínculo con otros moriscos que practicaban otra fe, incluso dentro de su propia familia:

*“For many of those prosecuted for saying that each person can be saved in his or her own law, this belief meant the comforting thought that their own parents and grandparents, who had died before the decrees enforcing conversion were issued, might still be saved. Then there were the pressures exerted by the majority religion and the need for secrecy and dissemblance (even among those who practiced Catholicism), which led some to question or even lose their faith. Finally, a convert’s attachment to his or her new faith might vary as time passed: some adopted a kind of religious neutrality while maintaining links with their original community, while others chose to make a clean break and sought full integration into Old Christian society, although they might preserve some sense of belonging to and empathy with their former community. Families were often divided, even torn apart, over religion. Clearly, therefore, attitudes toward faith varied not only within the wider group but also within family units and even within an individual over the course of his or her life.”*<sup>257</sup>

La tendencia hacia la comprensión de la religiosidad morisca únicamente en términos de su “criptoislamismo” se debe igualmente a su estudio a través de la literatura aljamiada.<sup>258</sup> Esto se aprecia claramente en las obras de especialistas de la literatura aljamiada como Álvaro Galmés de Fuentes o L. P. Harvey, que entienden a todos los moriscos como musulmanes, llegando a señalar, como ha hecho Harvey, “[the] *insidious ideological bias inherent*” en el uso del término “morisco”, pues “*Moriscos was what they were forced to become, unwillingly; Muslims is what they were underneath.*”<sup>259</sup> Uno de los problemas que se derivan del uso de estas fuentes es la cuestión de la representatividad. Por un lado estas fuentes se han empleado de forma históricamente imprecisa para describir la vida religiosa de los moriscos hispanos en su totalidad dado que en su mayoría muchas de estas proceden en realidad de la época mudéjar, así como de determinadas regiones, como la corona de Aragón o el norte de Castilla,<sup>260</sup> en las que surgió como una expresión cultural y lingüística que es ajena a zonas como Granada o Valencia, en las que se preservó la lengua árabe y en las que por tanto nos enfrentamos a un panorama distinto al que ofrece esta literatura.<sup>261</sup> Asimismo buena parte de los estudios basados en la literatura aljamiada tiende a extrapolar las creencias expuestas en estas al conjunto del colectivo morisco, considerando a este como una prolongación del mundo islámico y no como un sector más de la sociedad española del siglo XVI. De este modo, al entender la práctica del Islam y la propia literatura aljamiada, interpretada como una expresión de resistencia cultural y religiosa, como la única respuesta de los moriscos a sus circunstancias históricas, los estudios basados en estas fuentes tienden a ignorar la diversidad de respuestas de los moriscos a su situación en la sociedad

---

<sup>257</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp.907-908.

<sup>258</sup> Véase L. P. Harvey, “Los moriscos y los cinco pilares del Islam”, *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609): actas del III Simposio Internacional de los moriscos andaluces*, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, Zaghuan, 1989, pp. 93-98; Á. Gálmez de Fuentes, *Los moriscos: (desde su misma orilla)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1993; G. Wieggers, *Ibid.*, 1994; C. López Morillas, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma. El Profeta de los moriscos*, CSIC, Madrid, 1994; M. Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001.

<sup>259</sup> L. P. Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp.4-5.

<sup>260</sup> Sobre los orígenes y circunstancias del desarrollo de la literatura aljamiada véase el prólogo introductorio de María Jesús Viguera del libro F. Corrientes, *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea del Jalón*, Instituto de Fernando el Católico, Zaragoza, 1990, pp. 9-51.

<sup>261</sup> Véase J. Martínez Ruiz, “Ausencia de literatura aljamiada y conservación del Hispano-árabe y de la identidad árabe-musulmana en la Granada Morisca (s. XVI)”, *Chronica Nova*, Vol.21,1993-1994,pp.405-425.

española moderna.<sup>262</sup> Una excepción significativa es la obra reciente de Luce López Baralt acerca de la literatura secreta de los últimos musulmanes hispanos, en la que esta autora ofrece una revisión del significado cultural y social de la literatura aljamiada, analizando estas producciones como expresiones de la degradación de la base textual de la tradición religiosa islámica local, la interacción con la literatura hegemónica cristiana, la consolidación de formas de conocimiento que emergían de una cultura oral, especialmente vinculadas a la magia, la medicina, la astrología, la escatología o la interpretación de los sueños, y el desarrollo de expresiones culturales que evidencian la “hibridez” del imaginario religioso y la espiritualidad de diferentes comunidades moriscas.<sup>263</sup> En este sentido, Mercedes García Arenal ha señalado la importancia de entender la cuestión de las múltiples sensibilidades religiosas moriscas atendiendo a la enorme diversidad de la población morisca y a la multiplicidad de actitudes, estrategias y soluciones que diferentes individuos alumbraron a lo largo de más de un siglo:

*“Too much history, and above all too much history of “minorities,” has been written without taking into account the complex, problematic, and ultimately individual nature of human understanding and experience, much less the huge number of persons whose actions amount to strategies for survival or a desire to progress and make better lives for themselves and their families. Closer attention to such concerns would do much to endow Morisco history with a complexity it currently lacks. There is widespread evidence of active agency, mobility, self-help, and independence of spirit in both of these minority and majority societies. [We should think] of the historical context’s influence on a person’s decision-making processes as a balancing act or a struggle between that person’s capacity to act and his or her limitations, while bearing in mind the effort people make just to get on with their own lives albeit not in the circumstances they would have chosen.”*<sup>264</sup>

En este sentido las revisiones críticas de esta cuestión por parte de Francisco Márquez Villanueva<sup>265</sup> y Mercedes García Arenal<sup>266</sup> han propiciado la renovación metodológica en torno a este tema. Ejemplo de ello son los trabajos de James B. Tueller<sup>267</sup> y Trevor J. Dadson<sup>268</sup> en torno a las comunidades moriscas de Villarrubia de los Ojos y el Campo de Calatrava, respectivamente, que han evidenciado no sólo la importancia del empleo de fuentes alternativas y del estudio de comunidades moriscas concretas para entender la complejidad de la cuestión, sino además la progresiva asimilación religiosa y cultural de algunas comunidades moriscas, el ascenso social de algunos de los individuos dentro del grupo, el papel de los moriscos en la vida cívica de sus villas, y el establecimiento de relaciones más o menos cordiales con sus vecinos cristianoviejos, que reflejaban el choque entre la realidad de la coexistencia y la retórica de los propagandistas de la expulsión. Este cambio de enfoque se aprecia asimismo en los estudios recientes a partir de fuentes notariales de Amalia García Pedraza<sup>269</sup> y Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García<sup>270</sup>, en torno a los casos de Granada y Sevilla respectivamente, que han evidenciado, a través de nuevos medios, una realidad religiosa de la población morisca más compleja,

---

<sup>262</sup> Existen también publicaciones clásicas que aúnan ambos tipos de fuentes como la obra de Louis Cardaillac basada tanto en textos producidos por una porción de la población morisca, como son las obras de polémica anti-cristiana como en los registros inquisitoriales. Véase L. Cardaillac, *Ibid.*, 1977.

<sup>263</sup> Véase L. López Baralt, *Ibid.*, 2009.

<sup>264</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, p. 892.

<sup>265</sup> F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1984, pp. 61-135.

<sup>266</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 1992, pp.491-503.

<sup>267</sup> J. B. Tueller, *Ibid.*, 2002.

<sup>268</sup> Trevor J. Dadson, *Tolerance and Coexistence in Early Modern Spain: Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*, Boydell & Brewer Ltd, 2014

<sup>269</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2003 y M. L. López-Guadalupe Muñoz y A. García Pedraza, *Ibid.*, 1997, Vol. 2, pp. 377-392.

<sup>270</sup> M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios: Moriscos en Sevilla*, Universitat de València, Valencia, 2009.

caracterizada por una progresiva adhesión de los moriscos castellanos del sur peninsular al cristianismo, tendencia que se aprecia tanto de forma marcada en los “moros antiguos” de regiones más castellanizadas como Sevilla como de modo incipiente en los nuevos convertidos del recién integrado reino de Granada. Significativamente en su estudio sobre el caso granadino, García Pedraza, consciente de las implicaciones políticas y sociales que la asimilación religiosa conllevaba para los moriscos, especialmente para aquellos que formaban parte de las élites de la ciudad colonial granadina, ha señalado cómo estas muestras de “piedad” cristiana se extienden por todos los sectores de la comunidad morisca, desde las adineradas familias de la antigua oligarquía nazarí hasta las clases populares moriscas formadas por labradores, campesinos o pequeños artesanos: “No obstante – y este es uno de los signos más evidentes de estar ante un movimiento generalizado de condescendencia hacia las creencias cristianas viejas, [el encargo de misas por el alma en los testamentos y últimas voluntades] no se restringe a esos segmentos mejor situados, aunque el porcentaje aumente entre ellos, sino que desciende hasta los componentes de las capas menos privilegiadas y, por consiguiente, menos obligadas a la pose social, lo que a su vez remite a una petición nacida más de la convicción que de la obligación. En este sentido, topamos con moriscos o moriscas que se expresan en términos idénticos a los que observamos entre los cristianos viejos”.<sup>271</sup> Esta tendencia hacia la asimilación cultural y religiosa ha sido evidenciada asimismo por los estudios de Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García en torno a la diáspora morisca de 1570, la adaptación económica, social, cultural y religiosa de los moriscos granadinos en sus lugares de destino<sup>272</sup> y la reconstrucción, reconfiguración y negociación de las élites moriscas desplazadas, sus intentos por progresar socialmente y su vacilación entre la resistencia y la colaboración.<sup>273</sup>

Este estudio parte asimismo de la premisa histórica de que los siglos finales de la Edad Media y el paso a la Edad Moderna supusieron una progresiva evolución, no necesariamente lineal, de la gestión de las minorías religiosas, desde la coexistencia más o menos cordial a políticas claras de exclusión, culminando con varios episodios de segregación, violencia, expulsión y conversiones forzadas que afectaron tanto a mudéjares y sefardíes como a sus descendientes moriscos y judeoconversos. En este sentido, es especialmente ilustrativo el trabajo de Ana Isabel Carrasco Manchado sobre la evolución en la literatura legislativa de las actitudes hacia las minorías étnico-religiosas mudéjar y morisca desde el siglo XIII hasta el siglo XVII.<sup>274</sup> Esta transformación de las actitudes hacia la minoría de ascendencia islámica se aprecia igualmente en el estudio de la literatura polémica y devocional de Ana Echevarría Arsuaga, en el que esta autora evidencia una creciente intolerancia hacia las comunidades mudéjares hacia finales del siglo XV, así como un

---

<sup>271</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2003, Vol. 2, p. 729.

<sup>272</sup> Véase M. F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, “Las Dotes Moriscas Granadinas y Sevillanas. Cambios y Adaptaciones de una Cultura Material”, en M. M. Lobo de Araújo y A. Esteves (ed.), *Tomar Estado: Dotes e Casamentos (Séculos XVI-XIX)*, Candeias Artes Gráficas, Braga, 2010, pp. 121-145; “Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social: el morisco barroco en Andalucía occidental”, en A. J. Morales (coord.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2009, Vol.2, pp. 183-195; “The Nation of naturales del reino de Granada: transforming identities in the morisco Castilian diaspora. 1502-1614”, en D. Freist y S. Lachenicht (ed.), *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*, Londres y Nueva York. Routledge, 2017, pp. 10-30.

<sup>273</sup> Véase M. F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, “San Bernardo morisco: familia, ocupación del espacio urbano y movilidad de una minoría en la Sevilla de Felipe II,” en *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2009, pp. 825-836; *Las élites moriscas entre Granada y el Reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015; “Las élites moriscas del Albaicín de Granada en Sevilla, 1570-1610”, en A. I. López-Salazar Codes y F. J. Moreno Díaz (ed.), *La monarquía hispánica y las minorías: élites, poder e instituciones*, Sílex, Madrid, 2019, pp. 219-245.

<sup>274</sup> A. I. Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión: imágenes legislativas de mudéjares y moriscos, siglos XIII-XVII*, Sílex, Madrid, 2012.

interés cada vez mayor por su asimilación religiosa y por contestar las creencias islámicas.<sup>275</sup> Esta tendencia ha sido igualmente advertida por Isabelle Poutrin en su estudio sobre la evolución de las políticas eclesiásticas hacia las conversiones forzadas, el empleo de métodos coercitivos, y la vigilancia religiosa, que para esta autora tuvieron un giro decisivo en la instrumentalización eclesiástica de los conflictos civiles entre cristianos y musulmanes para forzar y legitimar las conversiones forzadas, primero en el contexto de la revueltas del Albaicín de 1499 en Granada y luego en el de las Germanías en la Valencia de 1525.<sup>276</sup> Esta tendencia ha sido señalada igualmente por los estudios de Christina H. Lee sobre la creciente ansiedad que generaba la incapacidad para distinguir físicamente a los conversos del judaísmo y el Islam de los cristianoviejos,<sup>277</sup> los trabajos de Deborah Root y Mercedes García-Arenal sobre la progresiva persecución inquisitorial de la ascendencia morisca y la identificación de la ortodoxia religiosa con la genealogía “sin contaminación” de los cristianoviejos,<sup>278</sup> y en las publicaciones sobre la “racialización” gradual de la ascendencia religiosa morisca.<sup>279</sup> Esta tendencia hacia la exclusión ha sido puesto en evidencia asimismo por los trabajos de Michel Boeglin,<sup>280</sup> Rafael M. Pérez García y Manuel Fernández Chaves<sup>281</sup> en torno a la progresiva “problematización” y “criminalización” de la presencia de los moriscos granadinos reubicados en otras zonas de Castilla, percibidos cada vez más como una amenaza para la sociedad cristianovieja, como refleja la construcción hacia 1580 de un “*levantamiento de los moriscos de Andalucía*” que nunca existió.<sup>282</sup> Por último, esta tendencia hacia la exclusión social de los moriscos se refleja en los estudios de diferentes autores sobre la construcción de tópicos y estereotipos de la población morisca tanto en la literatura y las obras de teatro<sup>283</sup> como en las representaciones visuales, el arte efímero y la propaganda real,<sup>284</sup> que les presentaban como “herejes”, “infiel”, incapaces de integrarse en la sociedad cristiana o enemigos de la corona.

---

<sup>275</sup>A. Echevarría Arsuaga, *The Fortress of Faith: The Attitude toward the Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden, 1999.

<sup>276</sup>I. Poutrin, *Convertir a los musulmanes: España, 1491-1609*, Universitat de València, Valencia, 2020.

<sup>277</sup>C. H. Lee, *The anxiety of sameness in Early Modern Spain*, Manchester University Press, 2016.

<sup>278</sup>Véase D. Root, *Ibid.*, 1988, pp. 118-134 y M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp.304-305.

<sup>279</sup>Véase al respecto David Nirenberg, “Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain”, *Past & Present*, No. 174, 2002, pp. 3-41; F. Vázquez García, *La invención del racismo: Nacimiento de la biopolítica en España*, Akkal, Madrid, 2009; A. Feros, *Speaking of Spain: The Evolution of Race and Nation in the Hispanic World*, Cambridge, Harvard University Press, 2017; Seminario Internacional CORPI “*Of Blood and Milk Race and Religion in the Late Medieval and Early Modern Iberian Worlds*”, organizado por Mercedes García-Arenal, ILC-CCHS, CSIC, CORPI, Madrid, 6-8 de febrero de 2019.

<sup>280</sup>M. Boeglin, *Entre la cruz y el Corán: los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2010,

<sup>281</sup>Véase R. M. Pérez García y Manuel Fernández Chaves, “Mobility Under Suspicion. the Moriscos in Early Modern Spain”, *Religion und Mobilität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2010, pp. 249-263; y “The Morisco Problem and Seville (1480-1610)”, en Kevin Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden & Boston, 2012, vol. II: “The Morisco Issue”, pp. 75-102.

<sup>282</sup>Michel Boeglin, “Entre la resistencia a la política de asimilación y la fabulación: el “levantamiento” de los moriscos andaluces de 1580”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol.34, 2017, pp. 29-55.

<sup>283</sup>Véase al respecto Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura : del siglo XV al XIX*, Universidad de Granada, Granada, 1989; “Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca”, *En la España medieval*, Nº 4, 1984, pp.183-224; ‘Abd al-Ġalīl al- Tamīmī (ed.), *Actes du VIIIe Symposium international d'études morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghuan,1999; y G. Magnier Heney, “The veneration of images and other religious polemics between Morisco and Cristiano Viejo as reflected in Golden-Age drama”, *Actes du VI Symposium International d'Etudes Morisques sur: Etat des etudes de Morisologie durant les trente dernières années*, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information (CEROMDI), Zaghuan, 1995, pp. 173-198.

<sup>284</sup>Véase al respecto B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz, *Pintando al converso: la imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Cátedra, Madrid, 2019; B. Franco Llopis y A. Urquizar Herrera (eds.),

### 0.3. Marco Teórico:

En primer lugar, mi investigación se enmarca en los estudios que pretenden “historizar” el culto mariano, analizando la influencia de diferentes circunstancias históricas en su desarrollo, así como las bases antropológicas y psicológicas del éxito global de este culto. De esta forma mi estudio aborda cómo se produjo lo que Miri Rubin ha denominado como la “marianización”<sup>285</sup> del culto cristiano en el sur peninsular, teniendo en cuenta cómo esta progresiva centralidad de la figura de la Virgen en la religiosidad cristiana estaba incidida por su creciente protagonismo en el resto de la Europa cristiana, así como por su papel en el proyecto colonial castellano y en la tradición religiosa andalusí previa. Mi investigación se enmarca además en los trabajos de Amy Remensnyder o Linda B. Hall,<sup>286</sup> que han puesto en evidencia la importancia del culto mariano en procesos de evangelización, así como las investigaciones de diferentes autores sobre la capacidad de la Virgen de funcionar como un puente entre diferentes tradiciones religiosas, especialmente en el caso de las religiones abrahámicas.<sup>287</sup> Asimismo, mi estudio se enmarca en las investigaciones sobre el papel del culto mariano en la formación de variantes regionales del cristianismo y la creación de identidades locales mediante el vínculo particular con la figura de la Virgen, en sus múltiples advocaciones.<sup>288</sup> De igual modo, son especialmente relevantes para mi investigación los estudios que desde la antropología, la sociología y la psicología han desvelado la importancia de los lugares de peregrinación y la apariciones marianas en la afiliación de determinadas comunidades al culto cristiano y la formación de lazos identitarios y emocionales de estas comunidades con diferentes manifestaciones del culto mariano, basados en la proyección “maternal” de la Virgen y la promesa de su protección de la comunidad.<sup>289</sup> En este sentido, Chris Maunder ha señalado cómo este papel del culto mariano en la creación de lazos comunitarios

---

*Jews and Muslims Made Visible in Christian Iberia and beyond, 14th to 18th Centuries: Another Image*, Brill, Leiden, 2019; B. Franco Llopis, “La expulsión de los moriscos en el arte efímero ibérico: propaganda visual de un suceso que marcó el reinado de Felipe III”, en B. Vincent (ed.), *Comprender la expulsión de los moriscos en España: (1609-1614)*, Ediciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2020, pp. 559-588 y *Etnicità e conversione. I moriscos nella cultura visuale dell'età moderna*, Affinità Elettive Edizioni, Ancona, 2020.

<sup>285</sup> Véase M. Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2009.

<sup>286</sup> L. B. Hall, *Ibid.*, 2004 y A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>287</sup> Véase al respecto Otto F. A. Meinardus, *Ibid.*, 1996, pp. 88-101; J.A. McGuckin, “The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth-Century Church”, en C. Maunder (ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns and Oates, Londres y Nueva York, 2008, pp. 1-22; Ephraim Shoham-Steiner, “The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages,” *AJS Review*, Vol. 37, No. 1, 2013, pp. 75-91; Rita G. Tvrtković, *Ibid.*, 2018; Dionigi Albora, “Mary and Multi-Faith Pilgrimages”, en C. Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp.621-634; Ora Limor, “Mary and the Jews: The Virgin in the Christian-Jewish Debate”, *Christian-Jewish Polemics. A Historical Perspective*, Vol.3, pp. 206-219.

<sup>288</sup> Véase al respecto W.B Taylor, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, *American Ethnologist*, Vol.14, No.1, 1987, pp. 9-33; Jeremy Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 2013; Deirdre de la Cruz, *Mother Figured: Marian Apparitions and the Making of a Filipino Universal*, University of Chicago Press, Chicago, 2015; Lynette Yetter, “Virgin Mary/Pachamama Syncretism: Exploring filial ayni relationship with the Divine Feminine in early-colonial Copacabana, Bolivia”, *Western Tributaries*, Vol 4, 2017; S Slyomovics, “The Virgin Mary of Algeria: French Mediterraneans En Miroir”, *History and Anthropology*, Vol.31, No.1, 2020, pp. 22-42.

<sup>289</sup> Véase Anna-Karina Hermkens, Willy Jansen, Catrien Notermans, *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Ashgate, Burlington, 2009; Valeria Céspedes Musso, *Marian Apparitions in Cultural Contexts: Applying Jungian Concepts to Mass Visions of the Virgin Mary*, Routledge, 2018; Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*, Princeton University Press, Princeton, 2021, M Rubin, *Feeling with Mary: Sentimental Education and the Virgin Mary*, Jankofsky Lecture in Memory of K. P. Jankofsky, University of Minnesota Duluth, 2021

estaba estrechamente vinculado al papel otorgado en la tradición cristiana a esta como representación de la Iglesia, entendida no sólo como la institución, sino además como la comunidad de creyentes: “*Mary was not the only person to provide the human context for Christ’s life but she was divinely called to fulfil a unique and prominent role. She is the matrix for the Incarnation. This relates closely to the idea that Mary is the type and prototype of the Church, the communal context for Christ’s ongoing ministry through the centuries (...) Mary; as the one from whom he took his human, body physically, also represents that community of persons who provided him with his humanity psychologically and socially.*”<sup>290</sup> En esta misma línea, el trabajo de Mary F. Thurlkill, mediante el estudio comparativo del culto a la Virgen María en el cristianismo y a Fátima en el chiismo, evidencia la importancia de estas figuras femeninas en la definición de los límites de las comunidades religiosas y de la ortodoxia. Como ha señalado esta autora en ambos casos, gracias a su estatus como madres de los “fundadores” de estas tradiciones religiosas, estas podían ser presentadas simbólicamente como madres de la comunidad de creyentes, cuya protección no sólo delimitaba los límites de la comunidad, sino que además permitía crear lazos que trascendían las diferencias políticas, étnicas o culturales, transformando la comunidad en una “familia espiritual”.<sup>291</sup> En este contexto, autores como Chris Maunder o Amy Remensnyder han evidenciado la importancia de la construcción social de “[a] marian vocabulary” o “[a] marian language” a través del cual se definían los límites de la comunidad religiosa y la relación entre sus miembros. Esta concepción de un “lenguaje mariano” es especialmente útil en mi investigación para conceptualizar la forma en que el referente mariano servía a las autoridades cristianas de la España del siglo XVI para definir la ortodoxia cristiana, a las comunidades “subalternas”, como la morisca, para articular sus múltiples identidades y funcionaba en el corpus social como un medio para representar distintas visiones de la práctica religiosa, la sociedad contemporánea o el papel de las minorías religiosas en esta. Esta capacidad de figuras como la Virgen para funcionar como un elemento de cohesión social se vio reforzada por su proyección histórica como “[a] *refuge of the left-behind and marginalised.*”<sup>292</sup> Asimismo, varios autores han señalado cómo el éxito de la devoción mariana, tanto históricamente como en la actualidad, se debe a su enorme flexibilidad y mutabilidad, así como a su capacidad para funcionar como una expresión de “[a] vernacular religion”, capaz de adaptarse a diferentes contextos culturales, clases sociales o entornos geográficos, que podía articularse fuera de los márgenes de la religiosidad institucionalizada.<sup>293</sup>

Mi investigación se enmarca además en una serie de estudios que desde hace más de dos décadas procuran repensar el estudio de la Edad Media a través del prisma de las teorías postcoloniales y el empleo de conceptos importados de la antropología histórica y los estudios culturales,<sup>294</sup> como una forma de conceptualizar las situaciones de colonialismo, encuentros culturales, coexistencia multiconfesional o pluralismo lingüístico, que caracterizaron diferentes regiones a lo largo de este

---

<sup>290</sup> C. Maunder (ed.), *Ibid.*, 2019, p. 5

<sup>291</sup> Véase M. F. Thurlkill, *Chosen Among Women. Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi’ite Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008

<sup>292</sup> H. Mayr-Harting, “The Idea of the Assumption of Mary in the West, 800–1200,” en R. N. Swanson, (ed.), *The Church and Mary*, Boydell Press, Woodbridge, 2004, p. 100

<sup>293</sup> Véase S. Coleman, “Mary in a Mobile World: The Anthropology of a Moving Symbol”, C. Maunder (ed.), *Ibid.*, 2019, pp.608-620.

<sup>294</sup> Véase al respecto K. Biddick y J. Wallach Scott (ed.), *The Shock of Medievalism*, Duke University Press, Durham, 1998; Jeffrey Jerome Cohen (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, St. Martin’s Press, Nueva York, 2000; John Dagenais y Margaret Greer (ed.), *Decolonizing the Middle Ages*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 30, No.2, 2000; Patricia C. Ingham y Michelle R. Warren (eds.), *Postcolonial Moves: Medieval through Modern*, New York, 2003; Deanne Williams y Ananya Kabir (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, Cambridge UP, Cambridge, 2005; E. Frojmovic y C. E. Karkov (ed.), *Postcolonising the Medieval Image*, New York, Routledge, 2017.



periodo. Este enfoque ha sido criticado por medievalistas como Joel T. Rosenthal<sup>295</sup> o Gabrielle Spiegel,<sup>296</sup> no sólo por el aparente anacronismo de emplear teorías gestadas en el siglo XX al contexto medieval, sino, además, porque, como ha señalado Spiegel: “*One would have thought, for example, that the application of postcolonialism would logically necessitate some discussion of medieval society as a postcolonial world (which clearly it isn't) or at least a “colonial world”*”.<sup>297</sup> Para Spiegel, además, “*a postcolonial society has a historical specificity and density that is not easily translated into premodern worlds*”, afirmando cómo a diferencia de otras teorías contemporáneas como los enfoques psicoanalíticos o deconstructivistas, que se pretenden como “universales”, las teorías postcoloniales dependen de “[a]local genesis and definite contexts in which period-specific modalities of knowledge, power, thought, epistemologies, and technologies are put into play in the societies analyzed”.<sup>298</sup> Esta postura ha sido cuestionada por investigadores como Bruce Holsinger<sup>299</sup> y Nadia Altschul<sup>300</sup>, quienes han señalado cómo tanto el fenómeno histórico del colonialismo como el alcance de los estudios postcoloniales se extienden geográfica y temporalmente más allá de los límites definidos por el imperialismo europeo moderno. Esta suscripción exclusiva de los estudios postcoloniales al colonialismo moderno, fue criticada ya por algunos de los principales teóricos de este movimiento, como Homi Bhabha, que apuntaban cómo una de las bases ideológicas del colonialismo era la idea misma de “modernidad” como un fenómeno distintivo.<sup>301</sup> Como ha señalado Nadia Altschul, “*most places on the planet have at some point experienced different facets of colonization, and thus it would be reductive to limit postcolonial studies to the spatio-temporal domains of European post-Enlightenment modernity (...) [In this sense] postcolonialism as a field of inquiry is a critical engagement with the myriad cultures produced in the multileveled contacts between colonizers and colonized; with the transactions, contradictions, collaborations, and resistances that exist from all sides of the colonial encounter.*”<sup>302</sup> Asimismo, Ato Quayson ha remarcado cómo más allá de un contexto histórico específico, “*postcolonialism is inherently about relations of hegemony and resistance in the encounter between different cultures and peoples*”<sup>303</sup>, mientras que Michelle R. Warren ha propuesto que las teorías postcoloniales “*unlatch a window that opens into any time or place where one social group dominates another – a window through which theory can travel*”.<sup>304</sup> En este sentido, teóricos como Bill Ashcroft<sup>305</sup> o Roland Greene<sup>306</sup> han propuesto que debemos entender las teorías postcoloniales no sólo como un medio para comprender los efectos de la colonización tras su fin, sino además para analizar las relaciones dialécticas durante el proceso de colonización, defendiendo que lo postcolonial se manifiesta como “*colonialism's interlocutor*”

<sup>295</sup> J. T. Rosenthal, “The Postcolonial Middle Ages, edited by Jeffrey Jerome Cohen”, *The History Teacher*, Vol.35, No.4, 2002, pp. 534–536.

<sup>296</sup> G. M. Spiegel, “Épater les Médiévistes”, *History and Theory*, Vol.39, No.2, 2000, pp. 243–50.

<sup>297</sup> G. M. Spiegel, *Ibid.*, 2000, p. 246.

<sup>298</sup> G. M. Spiegel, *Ibid.*, 2000, p. 250.

<sup>299</sup> B. Holsinger, “Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique”, *Speculum*, Vol. 77, No. 4, 2002, pp. 1195-1227.

<sup>300</sup> N. R. Altschul, “Postcolonialism and the Study of the Middle Ages”, *History Compass*, Vol.VI, No.2, 2008, pp. 588-606.

<sup>301</sup> Véase H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londres 1994.

<sup>302</sup> N. R. Altschul, *Ibid.*, 2008, p. 590.

<sup>303</sup> A. Quayson, “Translations and Transnationals: Pre- and Postcolonial”, en D. Williams y A. J. Kabir (eds.), *Ibid.*, 2005, p. 253.

<sup>304</sup> M. R. Warren, “Making Contact: Postcolonial Perspectives through Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britannie*”, *Arthuriana*, Vol.8, 1998, p.115.

<sup>305</sup> B. Ashcroft, “Modernity's First-Born: Latin America and Post-Colonial Transformation”, en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (ed.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamérica, Madrid, 1999, pp. 13–30.

<sup>306</sup> R. Greene, “Colonial Becomes Postcolonial”, en B. Fuchs y D. J. Baker (ed.), *Postcolonialism and the Past*, *Modern Language Quarterly*, Vol. LXV, 2004, pp. 423-41.

*and antagonist from the moment of colonization*”;<sup>307</sup> como “*an awareness of the colonial process and a reflection upon it, a mode that is often constructional and critical at the same time.*”<sup>308</sup> De esta forma, este estudio, como los mencionados, pretende utilizar este marco teórico teniendo en cuenta, “*the conditions of possibility and contexts in which and by which historical events and persons came to be constructed*”;<sup>309</sup> así como las diferencias, señaladas por Robert Bartlett, entre las características particulares de las formas de colonialismo “medieval” que, a diferencia del colonialismo “moderno”, no se basaba en el dominio de territorios distantes o en la diferenciación y subordinación funcional de los territorios “conquistados” frente a la metrópolis, sino en la replicación de modelos políticos, económicos y culturales.<sup>310</sup>

En esta línea Jeffrey Jerome Cohen ha acuñado el término de “midcolonial”, especialmente pensado para conceptualizar las múltiples capas históricas que marcaron la Edad Media europea, mediante diversos procesos de colonización, dominación cultural, transformaciones religiosas y encuentros culturales. Para Cohen este concepto permite comprender cómo las sociedades medievales fueron moldeadas por sucesivos encuentros coloniales y por procesos superpuestos de colonización y descolonización que implicaban el continuo desarrollo de situaciones de colonialismo y postcolonialidad: “*Just as there was never a time before colony, there has never yet been a time when the colonial has been outgrown*’ and for this reason, it makes sense ‘to speak of the “midcolonial”: the time of “always already”, an intermediacy that no narrative can pin to a single moment of history in its origin or end.”<sup>311</sup> Para Nadia Altschul, el concepto de “midcolonial” es especialmente útil para entender las múltiples fases y sedimentos de sucesivos procesos de colonización, en regiones como la Península Ibérica, caracterizadas por una histórica particularmente rica en estos fenómenos, en la que “*each wave of colonization created new areas of contact and resistance, with multilingual and multiethnic encounters under new forms of religious and political hegemony.*”<sup>312</sup> Como ha señalado esta autora, “*medieval societies have more profound and varied resonances with issues discussed in postcoloniality – such as multiple cultures in contact and topics such as miscegenation, transculturation, or hybridity – than they do with the constructions of the nationalist [historiography]*”.<sup>313</sup> En este sentido, medievalistas como Bruce Holsinger han evidenciado las relaciones entre los estudios medievales y el desarrollo de los fundamentos de las teorías postcoloniales, patente por ejemplo en la influencia de las obras de medievalistas como Marc Bloch o George Duby sobre el campesinado medieval en la construcción del corpus teórico de los colectivos indios de “Subaltern Studies”, mediante las cuales estos se vieron inspirados a plantear una aproximación similar a la historia “desde abajo”.<sup>314</sup> De esta forma, Holsinger ha señalado cómo, lejos de ser ideas importadas, algunos de los planteamientos de las teorías postcoloniales, como el estudio de las formas de colonialismo, las clases “subalternas” o la diversidad religiosa, lingüística o cultural, son igualmente constitutivos de los estudios medievales anteriores al surgimiento de las mismas.<sup>315</sup> Asimismo,

---

<sup>307</sup> B. Ashcroft, *Ibid.*, 1999, p. 14.

<sup>308</sup> R. Greene, *Ibid.*, 2004, pp. 425.

<sup>309</sup> G. M. Spiegel, *Ibid.*, 2000, p. 248

<sup>310</sup> Véase R. J. Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change 950-1350*, Princeton UP, Princeton, 1993, pp. 306-309.

<sup>311</sup> J. J. Cohen (ed.), *Ibid.*, 2000, p.3.

<sup>312</sup> N. R. Altschul, “The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol.1, No.1, 2009, pp. 7-8.

<sup>313</sup> N. R. Altschul, *Ibid.*, 2008, p.591.

<sup>314</sup> Véase B. Holsinger, *Ibid.*, 2002, pp. 1195-1227

<sup>315</sup> Como ha señalado Holsinger: “*While recent encounters between postcolonial studies and medieval studies have opened up new lines of inquiry into the nature of premodern forms of colonialism and imperialism, it is worth remembering that, at least in certain areas of our field, scholars have long been engaged in projects that resonate compellingly with the critical impulses of postcolonialism. With little or no help from postcolonial theory, in other words, more than a few medievalists have addressed the very constellation of critical imperatives now at the center of postcolonial critique, demonstrating what I would*

Ato Quayson<sup>316</sup> ha señalado las convergencias metodológicas entre los medievalistas y los teóricos postcoloniales, afirmando cómo ambos “[are] *trained to contest the essentialization of cultural artifacts and to perceive and interpret the traces of other cultures and other times in the objects under their scrutiny*”.<sup>317</sup>

Otra de las críticas realizadas a la aplicación de las teorías postcoloniales a la Edad Media ha sido la de la supuesta desvinculación de la época medieval con el desarrollo de conceptos como la “raza” o la “nación”,<sup>318</sup> centrales en el desarrollo de las teorías postcoloniales, que ha sido no obstante cuestionada por medievalistas como Robert Bartlett<sup>319</sup> o Kathleen Davis.<sup>320</sup> En este sentido, autores como Jeffrey Jerome Cohen, Patricia Ingham, Michelle Warren, Simon Gaunt o Nadia Altschul, han puesto en evidencia la tendencia de buena parte de la historiografía sobre la Edad Moderna a reificar la Edad Media como un periodo homogéneo y definido por unas características determinadas, frente al cual la Edad Moderna es definida por oposición.<sup>321</sup> Diversos investigadores han señalado cómo esta concepción de la Edad Media es el resultado de un proceso de “colonización” de este periodo temporal, operado de forma paralela a la colonización de los territorios remotos de las colonias modernas, marcado igualmente por una exotización del “otro” y por la proyección de un discurso civilizador.<sup>322</sup> Así, como ha afirmado María Eugenia Góngora Díaz, esta concepción de la Edad Media se entiende “*como una proyección histórica en un vacío ‘oscuro y bárbaro’ que es ciertamente semejante al vacío ‘oscuro y bárbaro’ de América, del África, la India y el Oriente Medio, de los grandes espacios que se ‘abrieron’ frente al impulso colonizador moderno y a la correspondiente expansión geográfica. La tarea evangelizadora y civilizadora, en el clásico discurso colonizador, es ciertamente paralela a la tarea de ‘supresión’ de la Edad Media ‘bárbara y oscura’ que dominó por varios siglos la historiografía moderna*”.<sup>323</sup> Investigadoras como Kathleen Davis,<sup>324</sup> Carolyn

---

*call the mutually clarifying capacities of medieval and postcolonial studies*” (W. Holsinger, *Ibid.*, 2002, p.1200).

<sup>316</sup> A. Quayson, *Ibid.*, 2005, pp. 259-260.

<sup>317</sup> N. R. Altschul, *Ibid.*, 2008, p.598.

<sup>318</sup> Véase al respecto P. C. Ingham, *Sovereign Fantasies: Arthurian Romance and the Making of Britain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001 y Heather Blurton, *Cannibalism in High Medieval English Literature*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2007.

<sup>319</sup> R. Bartlett, “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity,” en T. Hahn, *Race and Ethnicity in the Middle Ages*, Número especial de la revista *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 37, No.1, 2001, pp. 39-56.

<sup>320</sup> K. Davis, “National Writing in the Ninth Century: A Reminder for Postcolonial Thinking about the Nation”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 28, No. 3, 1998, pp. 611–37.

<sup>321</sup> En este sentido, J. Cohen señala como la Edad Media ha sido construida como “*a field of undifferentiated alterity against which modern regimes of power have originated*” (J. J. Cohen (ed.), *Ibid.*, 2000, p.3). Asimismo, Ingham y Warren han puntualizado como “medievalists in particular have long noted “modernity” as a loaded term, defined by and through its medieval opposite” (P. C. Ingham y M. R. Warren (eds.), *Ibid.*, 2003, p.1), mientras que Altschul ha remarcado cómo “*in much postmodern theory the Middle Ages is homogenized to function as that against which modernity and postmodernity emerge*” (N. R. Altschul, *Ibid.*, 2008, p. 593). Véase asimismo S. Gaunt, “Can the Middle Ages Be Postcolonial?”, *Comparative Literature*, Vol. LXI, 2009, p. 161 y J. Weiss, “El postcolonialismo medieval: líneas y pautas en la investigación de un problema histórico”, en N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (coord.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2012, p.180.

<sup>322</sup> Véase al respecto K. Biddick, “Sounds of Silence”, en K. Biddick y J. Wallach Scott (ed.), *Ibid.*, 1998, pp.19-104; J. Dagenais y M. R. Greer (ed.), *Ibid.*, 2000; pp. 431-438; y John M. Ganim, *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture, and Cultural Identity*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2005.

<sup>323</sup> M. E. Góngora Díaz, “Medievalismo y orientalismo: “el pasado es un país extranjero”, *Revista Chilena de Literatura*, No. 92, 2016, p.228.

<sup>324</sup> Véase C. Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre-and Postmodern*, Duke University Press, Durham, 1999, pp.15–19.

Dinshaw<sup>325</sup> o Nadia Altschul<sup>326</sup> han señalado además, no sólo la estrecha relación histórica entre la construcción historiográfica de la “Edad Media” y el desarrollo del proyecto colonial europeo a lo largo de la Edad Moderna, sino además las repercusiones de esta construcción en la crítica postcolonial de teóricos como Homi Bhabha, que han heredado de la historiografía colonial una Edad Media “*posited as a sacral ontology*” de la modernidad europea. En este sentido, Kathleen Davis y Nadia Altschul han remarcado cómo: “*this analysis tends to accept and build upon the premise that the “Middle Ages”—as a period and as an idea—preceded, and thus had little to do with, the “age of exploration” and colonialism. This linear timeline, which posits the availability of a full-fledged Middle Ages to colonial thought generally, stems from the common assumption that the conventional unity, principal characteristics, and temporal boundaries of this period were generated by the change in mentality that is attributed to Renaissance humanism. (...) It thus severs interconnected histories and separates “the medieval” from the colonialism with which it came into being, obscuring the close relationship between the epistemologies of colonialism and the Middle Ages as a category of European history.*”<sup>327</sup> De esta forma, estas autoras han señalado cómo la creación de una genealogía que retrotraía los orígenes de Europa desde la Antigua Grecia y Roma hasta el Renacimiento, separados de la historia de Asia y África, y la construcción de la “Edad Media” como un pasado distintivo de Occidente, se produjo paralelamente al ascenso del dominio europeo a nivel global.<sup>328</sup> Al respecto Simon Gaunt ha apuntado cómo “*the insights afforded by postcolonial theory give us a better understanding of how “Europe” came into being, how it related to the rest of the world, and how the medieval history of contact between Europe and Asia or Africa is in fact an important element of the longer history of which colonialism and postcolonialism are part.*”<sup>329</sup>

En esta misma dirección se sitúan las aportaciones de Robert Bartlett y Barbara Fuchs. En su obra sobre la formación de Europa, Robert Bartlett propuso que desde mediados del siglo X hasta mediados del siglo XIV, Europa tomó forma mediante un proceso de colonización interna, derivado de la expansión de los parámetros culturales, políticos y económicos del imperio franco-germano, que produciría una progresiva homogeneización cultural, no exenta de fricciones, especialmente en las zonas periféricas, como la frontera báltica o la ibérica-andalusí.<sup>330</sup> Siguiendo los planteamientos de Bartlett, Barbara Fuchs ha propuesto inaugurar el campo de los “*Imperium Studies*”, como un espacio destinado a estudiar las transformaciones culturales, rivalidades y tensiones derivadas de este proceso de colonización interno, como un medio para indagar en “[the] *colonial dynamics within the metropole [that] in many cases effectively predate external colonization as it is generally understood*”, y de desentrañar “*Europe’s cultural construction of itself as a geographical and imperial center in different historical situations, examining metropolitan culture for its signs of adaptation and syncretism*”.<sup>331</sup> De esta forma, la obra de Fuchs pretende hacer hincapié en la relación entre los mecanismos para la consolidación interna del poder y la expansión ultramarina europea, y entre la construcción de las identidades nacionales

<sup>325</sup> K. Davis, “Sovereign Subjects, Feudal Law, and the Writing of History”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol.36, No.2, 2006, pp. 223–61 y *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2008.

<sup>326</sup> N. Altschul, *Ibid.*, 2008, pp. 588-606.

<sup>327</sup> K. Davis y N. Altschul, “The Idea of “the Middle Ages” Outside Europe”, *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of «The Middle Ages» outside Europe: Rethinking Theory*, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 2010, p.2.

<sup>328</sup> K. Davis y N. Altschul, *Ibid.*, 2010, p.8.

<sup>329</sup> S. Gaunt, *Ibid.*, 2009, p.172. Sobre la importancia de la inclusión de la Edad Media en los estudios postcoloniales véase además Ania Loomba et al. (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Duke University Press, Durham, 2005.

<sup>330</sup> R. J. Bartlett, *Ibid.*, 1993, pp. 263-291, 310-311.

<sup>331</sup> Barbara Fuchs, “Imperium Studies: Theorizing Early Modern Expansion”, en P. C. Ingham y M. R. Warren (eds.), *Ibid.*, 2003, p. 75-77.

emergentes y la formación del entramado imperial.<sup>332</sup> Asimismo, las contribuciones de Sharon Kinoshita<sup>333</sup> y Sylvia Huot,<sup>334</sup> mediante la revisión de obras históricamente interpretadas como especialmente representativas de la literatura medieval europea, como el *Roman de Perceforest* o la *Chanson de Roland*, han evidenciado el papel de los encuentros culturales y la “hibridación” cultural en la constitución de estas obras, señalando “[the] continuity between medieval and early modern discourses of cultural difference, conquest and empire”<sup>335</sup>, así como el papel de los continuos trasvases de la “frontera” cultural con la Península Ibérica y el Islam en la formación de estas expresiones culturales y las identidades “nacionales” asociadas a ellas. En este mismo sentido apuntan los estudios de Susan Conklin Akbari sobre la construcción medieval de la división entre “Oriente” y “Occidente”,<sup>336</sup> en los que, a través del estudio de las guías de viajes, la cartografía y las obras enciclopédicas medievales, esta ha evidenciado cómo hacia el siglo XIV “something like our modern notion of a European “West” appears in literature”, privilegiándose la visión de Europa como un nuevo centro, frente a la importancia históricamente concedida a Oriente como el centro de la cristiandad.<sup>337</sup>

En estos esfuerzos por “descentralizar” la Edad Media europea tiene especial relevancia el estudio de la Península Ibérica medieval, que como evidencian los estudios de María Rosa Menocal,<sup>338</sup> Nadia Altschul,<sup>339</sup> Roland Greene,<sup>340</sup> Sharon Kinoshita,<sup>341</sup> Simon R. Doubleday o David Coleman,<sup>342</sup> no sólo resulta fundamental para entender el papel de la influencia cultural arabo-islámica en la formación de lo que entendemos por “Europa”, sino además en las repercusiones actuales de este pasado en las relaciones complejas entre Europa y el Islam. El estudio de la Edad Media ibérica como un espacio marcado por los encuentros culturales e interconfesionales tiene una larga historia dentro de la historiografía española desde las teorías sobre la “imitación cultural” de Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), las propuestas de Américo de Castro (1885-1972) sobre el papel de la “convivencia” en la formación de la identidad española o las investigaciones de Miguel Asín Palacios (1871-1944) sobre la mutua influencia entre la cultura devocional islámica y cristiana en el contexto ibérico. No obstante, estas propuestas han sido

---

<sup>332</sup> Véase además B. Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

<sup>333</sup> S. Kinoshita, *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2006.

<sup>334</sup> S. Huot, *Postcolonial Fictions in the «Roman de Perceforest»: Cultural Identities and Hybridities*, D. S. Brewer, Cambridge, 2007.

<sup>335</sup> S. Huot, *Ibid.*, 2007, p.5.

<sup>336</sup> Sobre la relación entre la Edad Media y el “Orientalismo” véase asimismo Kathleen Biddick, “Coming Out of Exile: Dante on the Orient Express” y Kathleen Davis, “Time Behind the Veil: The Media, the Middle Ages, and Orientalism Now”, en J. J. Cohen (ed.), *Ibid.*, 2000, pp.35–52 y 105-122.

<sup>337</sup> Véase S. Conklin Akbari, “From Due East to True North: Orientalism and Orientation,” en J. J. Cohen (ed.), *Ibid.*, 2000, 19–34 y “Alexander in the Orient: Bodies and Boundaries in the *Roman de toute chevalerie*”, en D. Williams y A. J. Kabir (eds.), *Ibid.*, 2005, pp. 105-126.

<sup>338</sup> M. R. Menocal, “Why Iberia?”, O. Martín y S. Pinet (eds.), *Theories of Medieval Iberia*, número especial, *Diacritics*, Vol. XXXVI, No.3-4, 2006, pp. 7-11.

<sup>339</sup> N. R. Altschul, *Ibid.*, 2009, pp. 5-17.

<sup>340</sup> R. Greene, *Ibid.*, 2004, pp. 423-41.

<sup>341</sup> S. Kinoshita, “Political Uses and Responses: Orientalism, Postcolonial Theory, and Cultural Studies”, en W. W. Kibler, y L. Zarker Morgan (eds.), *Approaches to Teaching the «Song of Roland»*, Modern Language Association of America, Nueva York, 2006, pp. 269-280.

<sup>342</sup> S. R. Doubleday y David Coleman (ed.), *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2008. Sobre las relaciones actuales de España con el pasado islámico andalusí y la inmigración araboislámica véase Tabea A. Linhard, “Between Hostility and Hospitality: Immigration in Contemporary Spain”, *MLN*, Vol. 122, No. 2, 2007, pp. 400-422 y Daniela Flesler, “Cristianas y moras: La identidad híbrida de España en Moras y cristianas de Ángeles de Irisarri y Magdalena Lasala y El viaje de la reina de Ángeles de Irisarri.”, *Revista de Estudios Hispánicos*, Vol.37, 2003, pp.413–36.

retomadas recientemente desde una perspectiva postcolonial, centrada específicamente en los mecanismos del proyecto colonial castellano y su dominio del antiguo territorio andalusí. Autores como Francisco-Prado-Vilar, David Rojinsky o Nadia Altschul han cuestionado las implicaciones colonialistas de fenómenos como el epitafio trilingüe de la tumba de Fernando III, el proyecto alfonsí de asimilación del conocimiento andalusí y la castellanización de sus dominios, la “guardia mora” de Enrique IV de Castilla (1454-74), o las vestimentas a la “morisca” con la que los Reyes Católicos realizaron su entrada triunfal en Granada en 1492.<sup>343</sup> Asimismo, los estudios de David Hanlon<sup>344</sup>, Sizen Yiacoup<sup>345</sup>, David Wacks<sup>346</sup> y Malachi McIntosh<sup>347</sup> han abordado la creación de los “discursos de poder” del proyecto colonial castellano presentes en la literatura apologética, la poesía épica, los romances o las colecciones de cuentos y *exemplas*, basados en la construcción de una imagen negativa y estereotípica de los musulmanes como malos gobernantes o moralmente decadentes, que “served the double purpose of justifying the Castilian-Aragonese conquest of al-Ándalus and the medieval colonialism that was its legacy.”<sup>348</sup> Como han señalado David Hanlon y David Wacks, esta visión estereotípica de los musulmanes se basaba, siguiendo los planteamientos de Homi Bhabha, en su ambivalencia, que permitía construir una imagen diferenciada de los musulmanes “internos” o mudéjares y los musulmanes “externos”, así como una actitud ambigua hacia los gobernantes andalusíes, que vacilaba entre la condena moral y la admiración.<sup>349</sup> Estas publicaciones están estrechamente vinculadas con el estudio en torno al desarrollo de un “Orientalismo” hispano medieval, ejemplificado por la representación exotizada de los musulmanes como sensuales, decadentes y proclives a formas despóticas de poder,<sup>350</sup> que busca analizar el papel particular de la Península en la construcción del imaginario “orientalista” y las relaciones complejas de la historiografía hispana con esta construcción debido a la conexión histórica, territorial e identitaria con el “Oriente”. Los orígenes de este “Orientalismo” hispano han sido analizados en los estudios de Barbara Fuchs,<sup>351</sup> Antonio Urquizar Herrera,<sup>352</sup> Mercedes

<sup>343</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2007, p.79; Nadia R. Altschul, *Ibid.*, 2009, p.13; David Rojinsky, *Companion to Empire: A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550–1550*, Rodopi, Amsterdam y Nueva York, 2010.

<sup>344</sup> D. Hanlon, “Islam and Stereotypical Discourse in Medieval Castile and León”, en J. Dagenais y M. R. Greer (ed.), *Ibid.*, 2000, pp. 479-504.

<sup>345</sup> S. Yiacoup, “Memory and Acculturation in the Late Medieval and Early Modern Frontier Ballad”, en S. Gaunt y J. Weiss (ed.), *Cultural Traffic in the Medieval Romance World*, número especial, *Journal of Romance Studies*, Vol. IV, No.3, 2004, pp. 61-78.

<sup>346</sup> D. A. Wacks, “Reconquest Colonialism and Andalusí Narrative Practice in the Conde Lucanor”, en O. Martín y S. Pinet (ed.), *Ibid.*, 2006, pp. 87-104.

<sup>347</sup> M. McIntosh, “The Moor in the Text: Modern Colonialism in Medieval Christian Spain”, *Journal of Romance Studies*, Vol.VI, 2006, pp. 61-70.

<sup>348</sup> D. A. Wacks, *Ibid.*, 2006, p. 95. Véase asimismo para el caso portugués Josiah Blackmore, “Imagining the Moor in Medieval Portugal”, en O. Martín y S. Pinet (ed.), *Ibid.*, 2006, pp. 27-43.

<sup>349</sup> Véase D. Hanlon, *Ibid.*, 2000, p. 500 y D. A. Wacks, *Ibid.*, 2006, p. 100.

<sup>350</sup> I. Burshatin, “The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the Poema de Mio Cid”, *Kentucky Romance Quarterly*, Vol.31, 1984, pp. 269-280; “Power, Discourse, and Metaphor in the Abencerraje”, *Modern Language Notes*, Vol. XCIX, 1984, pp. 195-213; “The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence”, en «Race», *Writing, and Difference*, número especial, *Critical Inquiry*, Vol. XII, No.1, 1985, pp. 98-118; L. Mirrer, “Representing “Other” Men: Muslims, Jews, and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad”, en C. Lees (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 169-186; *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castille*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996; J. Gilbert, “Álora, Abenamar, and Orientalism”, en A. Deyermond y J. Whetnall (ed.), *Proceedings of the Twelfth Colloquium*, PMHRS 35, Queen Mary College, Londres, 2003, pp. 49-61.

<sup>351</sup> B. Fuchs, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.

<sup>352</sup> A. Urquizar Herrera, *Admiration and Awe: Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early Modern Spanish Historiography*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano,<sup>353</sup> quienes han evidenciado la importancia del paso de la Edad Media a la Edad Moderna en la construcción de la “maurofilia” hispana y de al-Ándalus como un “Oriente” doméstico, así como el desarrollo temprano de un “Orientalismo” academicista, basado en el estudio del árabe y de la tradición literaria arabo-islámica.<sup>354</sup> Como ha señalado Gonzalo Fernández Parrilla, este “Oriente” doméstico, “*did not match Edward Said’s formulation for imperialism as “a dominant metropolitan centre ruling a distant territory (...) [and was] too embedded, historically and geographically, within “Spain”, [shaping the] unique position of Spain, as a place that was orientalizing (and colonizing) at the same time it was orientalized.*”<sup>355</sup> Como ha evidenciado este autor, la situación “única” de España ha llevado al arabismo español, bien a intentar eliminar “*todos los vestigios de la influencia islámica y africana*”<sup>356</sup>, o bien a construir una visión esencialista de al-Ándalus, que pretendía reivindicar el carácter “español” de este pasado islámico.<sup>357</sup> Estas circunstancias han generado la problemática historiográfica en torno a la integración de al-Ándalus en la historia “nacional” española,<sup>358</sup> marcada por “[a] *dynamic of simultaneous exclusion and inclusion in the way Spain relates to its Islamic history – and in the way Spain was/is perceived from outside.*”<sup>359</sup> Como han señalado Francesca Canadé Sautman y Hamid Bahri,<sup>360</sup> en España, como en el resto de Europa, “*the rejection of Europe’s interdependency with “Saracens” was in part constitutive of “the European Middle Ages” as a break or a period of stagnation in the trajectory of “Western civilization.*”<sup>361</sup> En este mismo sentido Kathleen Davis y Nadia Altschul han remarcado cómo esta cuestión se hace especialmente problemática a la hora de abordar la historia del Mediterráneo medieval, marcada por “[a] *vibrant economic and intellectual exchange between Europe and North Africa, including Christians, Muslims, and Jews [that] was crucial to the literary, philosophical, cultural, and theological developments of “medieval Europe” and its “Renaissance,” [but] can send the idea of the “European Middle Ages” into disarray.*” Por ello, estas autoras han señalado cómo “*nationalist medieval studies, as well as the idea of “Europe,” took shape in part through the disavowal of this heritage, which defies predominant historiographical categories of time and*

<sup>353</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Brill, Leiden y Boston, 2013.

<sup>354</sup> Sobre el papel de las prácticas cotidianas, como la vestimenta, en la construcción del “otro” musulmán así como de la identidad diferenciada de los conquistadores cristianos hispanos véase Olivia Remie Constable, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2018; y Javier Irigoyen-García, *Moors Dressed as Moors: Clothing, Social Distinction and Ethnicity in Early Modern Iberia*, University of Toronto Press, Toronto, 2017.

<sup>355</sup> G. Fernández Parrilla, “Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Ándalus”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, Vol.20, No. 2, 2018, p.229.

<sup>356</sup> S. Martín-Márquez, *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad*, Bellaterra, Barcelona, 2011, p. 17.

<sup>357</sup> Véase E. Manzano, “La creación de un esencialismo: la historia de al-Ándalus en la visión del arabismo español.” en G. Fernández Parrilla y M. Feria García (ed.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 23–38.

<sup>358</sup> Véase al respecto J. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Brill, Leiden, 1970; J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Acantilado, Barcelona, 1999; Hisham Aidi, “The Interference of Al-Ándalus: Spain, Islam and the West.”, *Social Text*, Vol.87, 2006, pp. 67–88; J. Stearns, “Representing and Remembering Al-Ándalus: Some Historical Considerations Regarding the End of Time and the Making of Nostalgia.”, *Medieval Encounters*, Vol. 15, 2009, pp. 355–374; Elena Arigita, “Spain – The Al-Ándalus Legacy.”, en S. J. Hansen, A. Mesøy y T. Kardas (eds.), *The Borders of Islam: Exploring Samuel Huntington’s Faultlines from Al-Ándalus to the Virtual Ummah*, Hurst, Londres, 2009, pp. 223–234; y Manuela Marín, *Al-Ándalus/España: historiografías en contraste: siglos XVII–XXI*. Casa de Velázquez, Madrid, 2009.

<sup>359</sup> G. Fernández Parrilla, *Ibid.*, 2018, p. 234.

<sup>360</sup> H. Bahri y F. Canadé Sautman, “Crossing History, Dis-Orienting the Orient: Amin Maalouf’s Uses of the Medieval”, K. Davis y N. Altschul (ed.), *Ibid.*, 2010, pp. 174-205.

<sup>361</sup> K. Davis y N. Altschul (ed.), *Ibid.*, 2010, p. 14.

*territory [and] contributes to the problematic position of Spain vis-à-vis [“Europe”]*”.<sup>362</sup> Como han evidenciado múltiples especialistas en la historia de la Península Ibérica medieval, este deseo de construir una visión distintiva de la historia medieval de la “Europa cristiana” ha llevado a la “diferenciación” historiográfica de España como un medio para consolidar las fronteras difusas entre la “Cristiandad” y “Europa” con la culturas de origen semítico, y en especial con el Islam.<sup>363</sup>

En este sentido varios medievalistas dedicados al estudio de la “España” medieval han evidenciado la tendencia a la “exotización” u “orientalización” de la Península Ibérica en la literatura extra-peninsular, como un fenómeno que se aprecia desde la propia Edad Media hasta la actualidad, mediante el cual los autores del norte de Europa imaginaban e imaginan España como un “Oriente” cercano, punto de contacto con el Islam, la decadencia “oriental”, o los productos de lujo de la cultura material “oriental”.<sup>364</sup> Asimismo, varios especialistas en la Edad Media peninsular han señalado cómo esto ha condicionado el desarrollo de un modelo centro-periferia en la historiografía de la Edad Media europea, marcado por el dominio de la historia del Norte de Europa, especialmente de Francia e Inglaterra, en la disciplina. Como han remarcado John Dagenais y Margaret Greer:

*“Iberomedievalists often feel that they work under a double colonization: that represented by the colonized nature of the Middle Ages itself and that which arises from the dominant role of northern Europe, especially France and England, in the colonization of the discipline of medieval studies and of most forms of popular medievalism (...) [This is due in part to] the view, at least within the American academy, that medieval England and France represent some sort of norm for the Middle Ages from which all other instances simply deviate to a greater or lesser degree. (...) The story of the Middle Ages has largely been told from a northern European perspective, a perspective that pushes the Iberian Middle Ages to an exotic, orientalized fringe.”*<sup>365</sup>

En este contexto, se enmarcan las críticas de historiadores como Cynthia Robinson respecto a la tendencia a asumir que las fuentes textuales de la imaginería y la cultura devocional castellanas eran las mismas que dominaban la religiosidad del norte de Europa, aunque estas se encontraban virtualmente ausentes de las bibliotecas locales,<sup>366</sup> o la reticencia de la historiografía noreuropea, señalada por Manuel Pedro Ferreira, a incluir producciones hispanas como las *Cantigas de Santa María* en el canon de la cultura europea medieval.<sup>367</sup> Esta problemática historiográfica para “situar” la cultura ibérica medieval en el marco de la “Europa medieval cristiana” se replica en la

---

<sup>362</sup> K. Davis y N. Altschul (ed.), *Ibid.*, 2010, p. 14.

<sup>363</sup> Véase especialmente M. R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1987; “And How “Western” Was the Rest of Medieval Europe?”, en R. E. Surtz, J. Ferrán, y D. P. Testa (ed.), *Américo Castro: The Impact of His Thought (Essays to Mark the Centenary of His Birth)*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1988, pp.183-189.

<sup>364</sup> En este sentido, Simon Gaunt, ha señalado como se en buena parte de la épica extrapeninsular se advierte la formación de «España» como espacio ideológico en el imaginario cultural de lo que llegaría a ser «Europa», como “un espacio liminal donde el héroe se somete a una serie de pruebas, para luego regresar a casa con una identidad nueva y más fuerte” (...) [y] “como una zona fronteriza, el punto de entrada de influencias diabólicas (el Islam, la corrupción sexual, etc.) y productos culturales de lujo (como los tejidos árabes, el ajedrez, caballos, cuero cordobés, etc.)” (Simon Gaunt, *Ibid.*, 2009, pp.193-195). Véase además César Domínguez, “The South European Orient: A Comparative Reflection on Space in Literary History”, *Modern Language Quarterly*, Vol. LXVII, 2006, pp. 424-449 y S. Kinoshita, *Ibid.*, 2006.

<sup>365</sup> J. Dagenais y M. Greer (ed.), *Ibid.*, 2000, pp.439-440.

<sup>366</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp.10-16.

<sup>367</sup> M. P. Ferreira, “The Periphery Effaced: The Musicological Fate of the *Cantigas*”, en G. Stöck, P. Ferreira de Castro, K. Stöck (eds.), *“Estes Sons, this Linguagem”: Ensayos sobre la música, el significado y la sociedad: en honor a Mário Vieira de Carvalho*, Gudrun Schröder-Verlag, Leipzig, 2015, pp.23-39



historiografía hispana en la polémica gestión de la influencia arabo-islámica en la formación de la cultura de los reinos cristianos medievales hispanos y su inserción en el conjunto de la cultura europea. Esto se manifiesta de forma paradigmática en el campo de los estudios culturales en la invención del fenómeno del “mudejarismo” como un medio para reificar y aislar de la historia canónica de los reinos cristianos ibéricos toda una serie de prácticas, costumbres, expresiones artísticas o producciones culturales derivadas de la influencia cultural andalusí, con el fin de “amputar” de la identidad española la huella de la presencia islámica que la singularizaba respecto a la historia lineal y aparentemente religiosa y culturalmente homogénea de la Europa septentrional. De esta forma, como han señalado diferentes autores, esta categoría historiográfica permite simplificar la compleja realidad histórica de la Edad Media peninsular, minimizando la aportación andalusí en el desarrollo de los reinos cristianos hispanos, y confinando así a un espacio historiográficamente delimitado la herencia “incómoda” del pasado islámico, reduciendo las huellas de la presencia islámica a una perturbación ocasional, ajena al curso de la cultura canónica cristiana.<sup>368</sup>

Frente a esta visión historiográfica, los estudios recientes de historiadores del arte, filólogos e historiadores han puesto en evidencia toda una serie de fenómenos que testimonian el impacto del legado andalusí en la cultura e identidad de los reinos cristianos peninsulares, como la preferencia medieval hispana por determinadas manifestaciones literarias, estéticas o musicales de origen andalusí,<sup>369</sup> las particularidades del imaginario devocional castellano,<sup>370</sup> la formación multiconfesional de la cultura castellana<sup>371</sup> o el carácter distintivo de la percepción hispana de la diferencia religiosa.<sup>372</sup> Esta preocupación está presente en mi estudio en el análisis de las

---

<sup>368</sup> Para una revisión de esta concepción de lo “mudéjar” en el contexto castellano véase C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden y Boston, 2005; J. D. Dodds, M. R. Menocal y A. Krasner Balbale, *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, Yale University Press, New Haven, 2008; J. Hay, “The Passage of the Other: Elements for a Redefinition of Ornament”, M. Bacci y A. Contadini (ed.), *Histories of Ornament: From Global to Local*, Princeton University Press, New Jersey, 2016; C. Robinson, *Ibid.*, 2011, pp.27-79.

<sup>369</sup> Véase al respecto R. Boase, “Arab influence on European Love-Poetry”, en S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1992, pp.457-82; L. Rouhi, “The Medieval Spanish *alcahueta*”, *Mediation and Love: A Study of the Medieval Go-Between in Key Romance and Near-Eastern Texts*, Brill, Leiden, 1999, pp. 204- 286; M.P. Ferreira, “Rondeau and virelai: the music of al-Ándalus and the Cantigas de Santa Maria”, *Plainsong and Medieval Music*, Vol 13, No.2, Cambridge U. Press, 2004, pp. 127-140; M. J. Feliciano, “Muslim Shrouds for Christian Kings? A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth-century Castilian Life and Ritual”, C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Ibid.*, 2005, pp. 101-132; D. A. Wacks, *Framing Iberia: "Maqāmāt" and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Brill, Leiden, 2007; C. Robinson, “Alfonso, the Almohads, and the ‘Ajouz: the *Hadīth Bayād wa Riyād* courtliness and culture in thirteenth-century Iberia”, *Medieval Andalusian Courtly Culture in the Mediterranean: Hadīth Bayād wa Riyād*, Routledge, Londres, 2007, pp. 110-161; F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2011, pp. 483-491; J. C. Ruiz Souza, “Los espacios palatinos del rey en las cortes de Castilla y Granada. Los mensajes más allá de las formas”, *Anales de historia del arte*, No. Extra 2, 2013, pp. 305-331.

<sup>370</sup> Véase al respecto C. Robinson, *Ibid.*, 2006, pp. 388-435; *Ibid.*, 2012, pp. 263-297; *Ibid.*, 2013

<sup>371</sup> Véase C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Ibid.*, 2005; M. J. Feliciano, C. Robinson y L. Rouhi (ed.) *Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Approach to Mudéjar History, Religion, Art and Literature*, Brill, 2006; M. Valdés (ed.), *El legado de al-Ándalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Actas del Simposio Internacional celebrado en León en 2006, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 2007; J. D. Dodds, M. R. Menocal, y A. Krasner Balbale, *Ibid.*, 2008.

<sup>372</sup> Véase al respecto E. Fidalgo, “Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa Maria”, *Revista de literatura medieval*, Vol.8, 1996, pp.91-104; Mercedes García-Arenal, “Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Al-Qantara*, Vol. 6, No.1, 1985; pp. 133-51 y Connie L. Scarborough, “The Moors in Thirteenth-Century Spain: “They are Us!””, en Albrecht Classen (ed.), *East Meets West in*

particularidades de la tradición mariana castellana y su desarrollo en el sur peninsular. De esta forma, mi investigación, aunque aborda un fenómeno específico, el de la difusión y desarrollo del culto mariano, que ocurrió de forma paralela en el resto de Europa, atiende a las circunstancias locales y los condicionantes internos de su desarrollo en Castilla y en particular en los territorios “coloniales” del sur. De este modo, mi estudio se sirve, no sólo del marco teórico proporcionado por las teorías postcoloniales y los estudios culturales, sino además de algunos de los conceptos básicos y el vocabulario que estos platean.

En 1969, Thomas F. Glick y Oriol Pi-Sunyer propusieron el uso de la noción de “aculturación”, heredado de los estudios de los antropólogos norteamericanos que analizaban el deterioro de las culturas nativo americanas, como un medio para entender los múltiples intercambios culturales, influencias y transformaciones que había propiciado la frontera porosa entre los reinos cristianos ibéricos y al-Ándalus.<sup>373</sup> Aunque la noción de “aculturación” podría ser especialmente útil para entender la erosión de la cultura andalusí de la población nativa, sometida como parte del proyecto colonial castellano a un proceso progresivo de “cristianización” y “castellanización”, este estudio propone en cambio el uso del término “transculturación”, acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz,<sup>374</sup> como un modo de entender no sólo las transformaciones culturales que los procesos de colonización generaron en la población autóctona, sino además cómo estos procesos modificaron la cultura de los colonizadores. El concepto de “transculturación” permite además conceptualizar los intercambios culturales entre los reinos cristianos y al-Ándalus, incluso desde antes de las grandes conquistas cristianas del siglo XIII, como un fenómeno bilateral, por el cual ambas partes se vieron modificadas en el contacto, y que condicionó, por tanto, las particularidades culturales de los reinos cristianos y musulmanes hispanos. De esta forma, mi investigación parte de una visión de la Edad Media en la Península Ibérica como un período marcado por un proceso de “transculturación” e hibridación cultural dinámico y cambiante, incidido por los cambios en las relaciones de poder entre los reinos cristianos e islámicos peninsulares, el avance territorial de los reinos cristianos, las divisiones internas y alianzas interconfesionales, y las transformaciones en la política local e internacional de las distintas monarquías hispánicas. Como señalaron Glick y Pi-Sunyer, esta influencia mutua no implicaba que esta se produjera de forma constante o con el mismo nivel de intensidad: “*This does not mean that influences will be felt in equal measure by all participant entities. The expectation, in fact, is that, due to such variables as the intensity of boundary-maintaining mechanisms, not to mention such factors as power and prestige, differential rates of change will be the rule rather than the exception*”.<sup>375</sup> Asimismo, mi estudio tiene en cuenta cómo esta influencia cultural se vio acentuada con el avance militar castellano desde el siglo XIII, debido a la necesidad de asimilar una parte importante del antiguo territorio andalusí, a la supeditación de una población mudéjar significativa y a la influencia de esta y las comunidades sefardíes en la formación multiconfesional de la emergente “nación” castellana. En el plano de los estudios sobre la religiosidad, la noción de la “transculturación” nos permite entender simultáneamente las particularidades de la cultura devocional cristiana castellana estudiada por Asín Palacios, Cynthia Robinson o Luce-López Baralt,<sup>376</sup> las características distintivas del Islam andalusí analizadas por

---

*the Middle Ages and Early Modern Times. Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2013, pp. 505–522

<sup>373</sup> T. F. Glick y Oriol Pi-Sunyer, “Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 2, 1969, pp. 136-154.

<sup>374</sup> F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, J. Montero Editor, 1940.

<sup>375</sup> T. F. Glick y O. Pi-Sunyer, *Ibid.*, 1969, p.140.

<sup>376</sup> Véase M. Asín Palacios, *Ibid.*, 1990; L. López-Baralt, *Ibid.*, 1981, pp. 21-91; C. Robinson, *Ibid.*, 2006, pp. 388-435 e *Ibid.*, 2013.

Maribel Fierro Bello o María Teresa Narváez de Córdoba<sup>377</sup> y el Islam “cristianizado” de los moriscos castellanos.<sup>378</sup>

De esta forma, mi investigación entiende el territorio peninsular, y en especial, los territorios castellanos del sur resultantes de la colonización del antiguo territorio andalusí desde el siglo XIII, como “zonas de contacto” o territorios fronterizos<sup>379</sup> en los que los intercambios culturales y las relaciones con los habitantes del otro lado de la frontera eran especialmente frecuentes, condicionando una especie de “border thinking”,<sup>380</sup> marcado por una familiaridad particular y una visión ambivalente del “otro”.<sup>381</sup> Este “pensamiento fronterizo” se refleja especialmente en mi investigación en el papel de los repobladores del sur en los milagros de la Virgen de Guadalupe o en las cantigas alfonsíes, en las cuales se reflejan los miedos y las ansiedades de estas comunidades y sus relaciones complejas con sus vecinos del otro lado de la frontera.

Asimismo, mi estudio utiliza la noción de “conquista espiritual”, acuñada por el americanista Robert Ricard para definir el proceso de evangelización de la Nueva España, como un medio para conceptualizar la “cristianización” de la población mudéjar andalusí como un proyecto que, de forma similar, se desarrolló como una extensión de la conquista castellana del territorio del sur peninsular. De este modo mi trabajo busca explorar el papel de los esfuerzos proselitistas en el proyecto colonial castellano y la consolidación del dominio castellano desde la conquista por parte de Fernando III y Alfonso X de los territorios del Valle del Guadalquivir y Murcia, hasta la colonización de Granada durante el reinado de los RR.CC. y el posterior control de la población granadina de origen islámico. Por ello mi investigación muestra especial atención al papel del culto mariano en la política regia y de las élites civiles y eclesiásticas locales implicadas más directamente en el proyecto colonial, entendiendo la difusión de la devoción mariana como una forma de dominación del territorio conquistado, que se expandía a medida que lo hacían las fronteras coloniales, proyectándose incluso, como ejemplifica mi análisis de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, en los territorios que la Corona aspiraba a incorporar a sus dominios antes de que se operase su conquista militar efectiva.

De igual forma, mi estudio busca indagar en qué medida este proceso de “conquista espiritual” se vio acompañado de lo que el historiador Serge Gruzinski ha denominado como formas de “colonización de lo imaginario”<sup>382</sup> o lo que algunos antropólogos han nombrado como formas de “colonización de la conciencia”,<sup>383</sup> entendidas como las ramificaciones en el imaginario de las poblaciones colonizadas del proceso de colonialidad, que van desde la imposición de nuevas formas de expresión, de nuevos parámetros espaciales y temporales, nuevas formas de entender

---

<sup>377</sup> Véase M. T. Narváez Córdoba (ed.), *Ibid.*, 1986, pp. 111-115.

<sup>378</sup> M. J. Rubiera Mata, *Ibid.*, 2001, pp. 469- 485.

<sup>379</sup> Véase P. Burke, *Hibridismo Cultural*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, pp.117-121.

<sup>380</sup> Sobre el origen de este término que pretende conceptualizar la epistemología y vivencia únicas de aquellos que viven en territorios fronterizos véase Gloria Anzaldúa, ‘*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*’, Aunt Lute Books, San Francisco, 1999, W. D Mignolo. & M. V. Tlostanova, “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 9, No.2, 2006, pp. 205–221 y S. Michaelsen y S. Shershow, “Rethinking Border Thinking”, *South Atlantic Quarterly*, Vol.106, No.1, 2007, pp.39-60

<sup>381</sup> Véase al respecto P. Josserand, P. Buresi, C. de Ayala Martínez (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, siglos XI-XIV*, Casa de Velázquez, Madrid, 2001 y M. García Fernández, R. G. Peinado Santaella, Á. Galán Sánchez (eds.), *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*, Universidad de Granada, Granada, 2019.

<sup>382</sup> Véase S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: variedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

<sup>383</sup> Véase J. Comaroff y J. Comaroff, “Christianity and Colonialism in South Africa,” *American Ethnologist*, Vol.13, 1986, pp. 1–20.

y recoger la historia y la memoria local, al desarrollo de nuevas formas de espiritualidad o nuevas prácticas religiosas. Como ha señalado Marc David Baer: *“This is based on the view that power over the political leads to power over meaning and everyday activities [enforcing mechanisms by which] values, ways of being, and perceptions of the universe, as well as ways of measuring time, dress, architecture, and language, are transformed.”*<sup>384</sup> En mi investigación estas formas de “colonización de lo imaginario” se aprecian en el modo en que la difusión del culto mariano buscaba imponer una nueva geografía sagrada, una forma particular de concebir lo “milagroso” o de entender cómo la divinidad se hacía manifiesta en el mundo sensible, al tiempo que pretendía incitar a la población autóctona a canalizar sus miedos y ansiedades a través de la esperanza en la intercesión mariana. Esta “colonización” del imaginario devocional andalusí se expresa asimismo en la identificación y suplantación de la visión islámica de *Maryam* por la concepción cristiana de la Virgen, que, con una vocación claramente polémica, se proyectaba como un ejercicio de “conquista” y dominación de la herencia devocional de los súbditos mudéjares de los nuevos territorios coloniales del sur peninsular. Como ha evidenciado John Howe, esta “colonización” del imaginario estaba especialmente influida por la transformación del paisaje sagrado, a menudo mediante la “conversión” de los antiguos lugares de culto y su asimilación por parte de la nueva religión hegemónica, como un ejercicio que pretendía reafirmar su dominio y al mismo tiempo adaptar su mensaje a la población autóctona de los territorios conquistados:<sup>385</sup>

*“The changed landscapes are readable to all passersby as didactic instruments promoting conversion and communicating its reward: divine favor. When a religious sanctuary or house of worship of one religion is modified to conform to the new religion of the convert, the preservation of the site’s sanctity combined with the adaptive use of the same sacred space by followers of the conquerors’ religion sends a message to those who formerly worshipped there. The sanctification of the same site means that the holy space serves another belief system. If those who venerate the familiar spot and have memories of praying there want to continue revering older deities, they ostensibly have to do so in another form. To facilitate conversion of others, the converters of a place choose to emphasize, accommodate, and even repackaging those elements of belief and practices of their religion that most resemble those of the possessors of the former house of worship who offered rituals there. Visitors to the site may engage in similar rituals in the same place where they used to worship, but the agents of conversion aim for converts’ hearts to eventually be changed. This allows those whose buildings were taken over to comprehend the new religion within the framework of their own religion.”*<sup>386</sup>

En este sentido, mi investigación explora cómo el proyecto proselitista castellano y su uso de la devoción mariana se relacionó con formas de “acomodación” religiosa. Este tipo de estrategias de adaptación del mensaje religioso para propiciar la conversión de diferentes comunidades fue codificado desde el siglo VI en el contexto cristiano, en una carta en la que el papa Gregorio Magno recomendaba a los misioneros radicados en las Islas Británicas e Irlanda, que reutilizaran los antiguos lugares de culto “paganos” para dotar de significado espiritual las nuevas fundaciones cristianas, adoptando además las prácticas rituales y objetos sagrados del antiguo sistema de creencias en la práctica local del culto cristiano.<sup>387</sup> De esta forma, mi estudio emplea el término

<sup>384</sup> Marc David Baer, “History and Religious Conversion”, en C. E. Farhadian y L. R. Rambo (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p.26.

<sup>385</sup> Véase al respecto J. Howe, “The Conversion of the Physical World: The Creation of a Christian Landscape,” en J. Muldoon (ed.) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville, 1997, pp. 63–78.

<sup>386</sup> M. David Baer, *Ibid.*, 2014, p. 35-36.

<sup>387</sup> *“The idol temples...should by no means be destroyed, but only the idols in them. Take holy water and sprinkle it in these shrines, build altars and place relics in them. For if the shrines are well built, it is*

“acomodación”, generalmente asociado a la adaptación del culto cristiano operada por misioneros como Alessandro Valignano (1539-1606), Roberto de’Nobili (1577-1657), y Matteo Ricci (1552-1610) al contexto cultural y religioso de Japón, China y el subcontinente indio, para conceptualizar toda una serie de adaptaciones del mensaje cristiano promovida por la corona castellana, desde al menos el siglo XIII, para apelar a la población mudéjar, especialmente en sus dominios del sur, amoldándolo para ello a aquellas características que definían la práctica del Islam en los antiguos territorios andalusíes, como la preeminencia del culto a *Maryam*, caracterizada como una profetiza y una mística privilegiada, la tendencia al misticismo y la popularización del sufismo, especialmente de algunas órdenes como la *tariqa Shadhili*. Esta “acomodación” religiosa se hace evidente en mi investigación en la identificación de la Virgen con su equivalente islámica *Maryam*, la atribución a la Virgen de algunas de las capacidades espirituales que caracterizaban a los agentes supranaturales de la tradición religiosa previa, como el profeta Mahoma, los santos carismáticos o maestros sufíes, y la asociación del culto mariano con algunos de los elementos de la cultura devocional de la población nativa andalusí, así como en la “enculturación” deliberada del culto mariano, especialmente clara en el contexto granadino. De esta forma mi estudio entiende la “acomodación” religiosa no sólo como un dispositivo hermenéutico a través del cual las autoridades religiosas entendían la religiosidad andalusí y como una voluntad “abierto” hacia la asimilación de elementos de la cultura y religiosidad locales en la práctica del culto cristiano,<sup>388</sup> sino además, como la ha definido Eric Zürcher, como respuesta a un “imperativo cultural”,<sup>389</sup> como un ejercicio de “negociación”<sup>390</sup> derivado de la necesidad del proyecto colonial de buscar mecanismos de cohesión social, control y asimilación de la población de origen andalusí. A diferencia de otras experiencias misionales como las de los misioneros responsables de la evangelización de los indígenas americanos o la de los jesuitas infiltrados en las cortes imperiales de China o Japón, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica eran “viejos conocidos”, por lo que la acción proselitista pretendía no sólo “traducir” el mensaje cristiano, sino adaptarlo para que resultase más atractivo, dotándolo además de un tono polémico, mediante el cual buscaban mostrar la superioridad de la versión cristiana y arrojar nueva luz sobre la historia compartida de la revelación divina.

Asimismo, mi investigación entiende la conversión religiosa de la población mudéjar como un proceso, individual o comunitario, gradual y discontinuo que no implicaba necesariamente el abandono del sistema de creencias original, generando procesos de adhesión<sup>391</sup> o “sincretismo” religioso,<sup>392</sup> que no siempre conducían a la transformación total de las creencias de los conversos.<sup>393</sup> De esta forma, mi estudio sigue el modelo teórico de la conversión religiosa

---

*essential that they should be changed from the worship of devils to the service of the true God. When this people sees that their shrines are not destroyed, they will be able to banish error from their hearts and be more ready to come to the places they are familiar with, but now recognizing and worshipping the true God”* (Citado en J. Howe, *Ibid.*, 1997, p.67)

<sup>388</sup> Para una revisión de los diferentes sentidos del término “acomodación” véase Elisabeta Corsi, “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera Edad Moderna ¿Una lección para el presente?”, *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, Colegio de México, México, 2008, pp.17-54.

<sup>389</sup> E. Zürcher; “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, en D.E. Mungello (coord.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning.*, Steyler Verlag, Nettetal, 2004, pp. 40-4.

<sup>390</sup> N. Standaert, *L'autre dans la mission : leçons à partir de la Chine*, Éd.Lessius, Bruselas,2003,pp.79-94.

<sup>391</sup> A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998, p.7.

<sup>392</sup> M. J. Herskovits, “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief”, *American Anthropologist*, Vol. 39, No. 4, 1937, pp. 635-643.

<sup>393</sup> Véase al respecto K. Frederick Morrison, *Understanding Conversion*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1992, p.5 y Diane Austin-Broos, “The Anthropology of Conversion: An Introduction”, Andrew Buckser y S. D. Glazier (ed.), *The Anthropology of Religious Conversion*, 2003, pp.2-3.

propuesto por el historiador Richard M. Eaton<sup>394</sup> para conceptualizar la “islamización” de Bengala, que entiende esta como un proceso marcado por diversas fases, no necesariamente consecutivas o extemporáneas, que van desde la inclusión de los agentes sobrenaturales de la nueva religión en la cosmología nativa, la identificación de dichos agentes con sus equivalentes procedentes de la tradición religiosa autóctona, imbricándose y confundándose unos y otros, y finalmente el desplazamiento de los agentes locales por los nuevos agentes. Este modelo permite entender así no sólo los medios del proyecto proselitista castellano y su instrumentalización de la herencia religiosa andalusí, sino además las transformaciones de la cultura devocional de los mudéjares castellanos y posteriormente las diversas expresiones y sensibilidades religiosas moriscas, caracterizadas especialmente por la imbricación de ambas tradiciones religiosas y la gestación de formas ambiguas de religiosidad.

De igual forma, mi estudio entiende la progresiva asimilación religiosa de la población mudéjar, especialmente de las élites locales, como un proceso de “conversión por asimilación”, similar al descrito respecto a la “islamización” de las comunidades cristianas del Imperio Otomano, en el que la conversión religiosa estaba motivada por factores sociales, políticos y económicos, así como por el deseo de determinados individuos, familias o grupos de integrarse o de ascender socialmente adoptando la religión hegemónica.<sup>395</sup> Como han señalado Ira Katznelson y Miri Rubin, para las minorías étnico-religiosas como los mudéjares, y más tarde los moriscos castellanos, la conversión se enmarcaba además en un *spectrum* continuo de compulsión religiosa que iban desde las formas menores de discriminación cotidianas a la agresión física o las conversiones forzadas: “*Individual choice took place within a framework of pressure that ranged from little compulsion for individuals to forced mass conversion of whole communities. But there always were pressures of some kind to which potential converts had to respond. Sometimes pressure was exerted passively by a dominant symbol or a religious establishment. Sometimes, there was active proselytizing. Other times, the minority faced the threat and reality of violence. There is a spectrum, in short, with gradations from compelled to individually committed conversions, with pragmatic assessments in-between, including an unwillingness to put up with the insults of daily life or with group marginalization.*”<sup>396</sup> En el caso ibérico, la conversión religiosa se producía además en un contexto social complejo frente al cual los conversos debían justificar su nueva identidad religiosa, especialmente desde mediados del siglo XV, ante sus antiguos correligionarios y ante la comunidad cristiana donde debían integrarse, a menudo ante la sospecha y la ansiedad que este tipo de trasvases religiosos generaban.<sup>397</sup>

Las transformaciones culturales y religiosas resultantes del dominio colonial castellano propiciaron la formación de lo que el historiador Serge Gruzinski ha denominado como un pensamiento “mestizo”, utilizado originalmente para conceptualizar el imaginario “híbrido” de la población nativa americana “cristianizada”, especialmente de aquellos resultantes no sólo del mestizaje biológico producto de la colonización, sino además del “mestizaje” cultural que esta había producido, definiendo especialmente el imaginario de aquellos que habían nacido en la

---

<sup>394</sup> Véase al respecto R. M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, University of California Press, Berkeley, 1993.

<sup>395</sup> Véase al respecto N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1972; Leslie Pierce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Nueva York, 1993; y D. Vitkus, *Turning Turk: English Theater and the Multicultural Mediterranean, 1570–1630*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2003.

<sup>396</sup> I. Katznelson y M. Rubin (ed.), *Religious Conversion, History, Experience and Meaning*, Taylor & Francis, 2016, p.16.

<sup>397</sup> Véase R. Szpiech, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2013, y K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden, 2009.

nueva sociedad colonial.<sup>398</sup> Este pensamiento “mestizo”, originado en la “intimidad” de la convivencia multicultural y multiconfesional de las ciudades coloniales castellanas, se hizo más claro a medida que aumentó la presión sobre las comunidades nativas para asimilarse religiosa y culturalmente, hacia finales de la Edad Media, con la emergencia de la población morisca. De esta forma este término es especialmente útil para conceptualizar el imaginario “morisco”, como una población de origen islámico andalusí, sometida al doble proceso de la “cristianización” y “castellanización”, que como los “mestizos” americanos, poseían un bagaje cultural diverso que dio lugar a nuevas identidades, marcadas por la capacidad de interpretar expresiones culturales provenientes de diferentes tradiciones culturales y religiosas, la habilidad para expresarse y entender diferentes lenguas y tradiciones literarias y su participación de concepciones divergentes de la historia y la memoria locales. Este pensamiento “mestizo” es especialmente claro en la “movilidad” cultural y religiosa de individuos como el autor-traductor de los Plomos de Sacromonte, Miguel de Luna o el Mancebo de Arévalo, en cuyos escritos se combinaban elementos de la tradición cristiana y castellana como pasajes de las obras de Thomas de Kempis o *La Celestina* de Fernando de Rojas, con la tradición mística de sabios islámico como Ibn ‘Arabi o al-Ghazali.<sup>399</sup> Este término permite asimismo conceptualizar la realidad de aquellos moriscos descendientes de los primeros conversos del Islam, cuya identidad se basaba en un proceso de “racialización” de una determinada herencia religiosa y cultural que, como la de los “mestizos”, combinaba cuestiones relativas a la herencia cultural y religiosa con un determinado origen biológico. Esta concepción del “pensamiento morisco” se basa asimismo en la noción de una “*Marrano mentality*”, acuñada por Yirmiyahu Yovel, entendida como una expresión de la identidad distintiva que caracterizaba a los judeoconversos más allá de su mayor o menor asimilación religiosa, que tiene en cuenta la incidencia de aspectos culturales e identitarios derivados de su particular ascendencia religiosa.<sup>400</sup>

Este paralelismo entre los moriscos castellanos y la población amerindia “cristianizada” se basa además en un deseo por explorar cómo se desarrolló de forma paralela la evolución de las políticas en torno a la gestión de estos grupos en la Península y en las colonias americanas. Así, como ha señalado Mercedes García Arenal, en ambos casos se produjo un declive paralelo de las experiencias innovadoras y acomodaticias impulsadas por el espíritu erasmista, humanista y “paulino” de personajes como Fray Hernando de Talavera y Vasco de Quiroga, así como por el apoyo de la familia de los Mendoza en el gobierno respectivo del reino granadino y el virreinato de Nueva España.<sup>401</sup> Como señala esta autora: “*Es en la consideración del alcance de la religión sobre la cultura en la que, tanto en el caso de moriscos como en el de indios, hay dos bandos de opinión encontrados, o más bien, que entran en acción de modo consecutivo (...) El de Talavera es el mismo punto de vista que el de Bernardino de Sahagún, que achaca al haber roto las estructuras de la sociedad indígena, la pérdida de los valores de ésta*”.<sup>402</sup> En ambos casos además, tras los experimentos del siglo XVI por incorporar la cultura local en una nueva concepción del culto cristiano, la emergencia de la nueva espiritualidad barroca, hacia finales de siglo, y de las formas artísticas vinculadas a esta, se presentaba como el reflejo de un nuevo modelo de dominación cultural, que acrecentó la hegemonía del catolicismo contrarreformista y estimuló la supresión de las expresiones culturales locales y las formas de “enculturación” del

---

<sup>398</sup> Véase S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización en el Renacimiento*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

<sup>399</sup> M.T. Narváez Córdova (ed.), *Ibid.*, 2003, p. 29.

<sup>400</sup> Véase Y. Yovel, *The Other Within: the Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

<sup>401</sup> Véase M. García-Arenal Rodríguez, “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica nova*, No. 20, 1992, pp. 153-176

<sup>402</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 1992, p.167

culto cristiano.<sup>403</sup> En este mismo sentido, mi investigación pretende entender cómo se construyó en este contexto la “alteridad” de los moriscos, entendida como un proceso de creación de la “diferencia” morisca, resultante de una situación de colonialidad y hegemonía cultural. De este modo la creación de la “alteridad” morisca condicionó no sólo la estereotipación de los miembros de esta comunidad como los “otros”, como elementos marginados y marginables de la sociedad, sino además que propiciaría la “desnormalización” de sus costumbres, prácticas y modo de vida, acuciada por el modo en que el proyecto de “cristianización” se vio progresivamente ligado al de su “castellanización” y el deseo de borrar los rasgos culturales que les distinguían.

En este contexto, mi investigación presta especial atención, no sólo a la construcción de la población morisca como comunidades “subalternas”, sometidas a una creciente exclusión social, política e institucional, sino además al papel de las élites moriscas<sup>404</sup> como “élites subalternas”, cuya situación privilegiada les otorgaba una mayor “agencialidad” o capacidad para negociar las condiciones del dominio colonial o de subvertir su autoridad.<sup>405</sup> En este sentido, mi trabajo pretende indagar en el desarrollo, por parte de las élites moriscas, de estrategias similares de resistencia y negociación, en la línea de los estudios de Rolena Adorno,<sup>406</sup> que analizan comparativamente los recursos y argumentos presentes en el *Diálogo con el Rey* (1610) del cronista de ascendencia incaica Guamán Poma de Ayala con el *Memorial* (1567) del noble morisco Francisco Núñez Muley contra la Pragmática de 1567, en los que ambos procuraban que la conversión al cristianismo no supusiera la erosión y pérdida de los rasgos que definían la cultura local, articulando en sus escritos un grito de protesta ante los abusos de los colonizadores y lo que veían como la muerte anunciada de su identidad y cultura. Asimismo, siguiendo los planteamientos de José Cárdenas Bunsen sobre el estudio comparado de las formas de reescribir la historia presentes en los escritos del morisco y traductor Miguel de Luna y en los del Inca Garcilaso de la Vega, mi investigación aborda cómo entre las élites subalternas moriscas, como lo estaban haciendo las amerindias al otro lado del Atlántico, se articularían formas de “manipulación” de la memoria histórica y mecanismos para “reinventar” el pasado mítico de sus comunidades, como medio para intentar preservar los últimos vestigios de su cultura y de negociar las condiciones de su permanencia en el seno de la sociedad colonial. En este contexto, este pasado “mítico”, como el que ilustraban los *Plomos de Sacromonte*, aspiraba a funcionar como una “injerto de la memoria”, una manipulación de la memoria colectiva a través de la construcción de una ficción histórica cuyas ramificaciones se extendían hasta el presente.<sup>407</sup> Como ha señalado Mercedes García Arenal, haciendo referencia a los estudios de Serge Gruzinski sobre los procesos de “mestizaje” e “hibridación” cultural que tuvieron lugar en el contexto novohispano:<sup>408</sup> “Al lado

---

<sup>403</sup> Véase al respecto L. Cardaillac, *Dos destinos trágicos en paralelo: los moriscos de España y los indios de América*, El Colegio de Jalisco, México, 2012

<sup>404</sup> Sobre la formación de las élites moriscas véase Bernard Vincent, “Algunas voces más: De Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal” y “Las élites moriscas granadinas”, *El río morisco*, Universidad de Valencia, Valencia, 2011, pp.89-104, 187; R. M. Pérez García y F. Chaves Fernández, *Ibid.*, 2015; Enrique Soria Mesa, “Una gran familia. Las élites moriscas del reino de Granada”, *Revista de historia moderna*, No. 35, 2009, pp. 9-36.

<sup>405</sup> Sobre el origen del concepto de “subalteridad” véase S. Morton, “The Subaltern: Genealogy of a Concept”, en Gayatri Spivak (ed.), *Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, MA: Polity, Malden, 2007, pp. 96-97.

<sup>406</sup> Véase R. Adorno, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1989, pp. 228 y ss.

<sup>407</sup> Empleo este término utilizado por Serge Gruzinski respecto a la incidencia de las tradiciones aparicionistas del culto a la Virgen de Guadalupe en Nueva España para referirme a un proceso similar de manipulación de la memoria colectiva. Véase S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p.129.

<sup>408</sup> Véase S. Gruzinski, *Ibid.*, 2000



de los movimientos de reacción y de los intentos de preservar una identidad histórica y cultural presenciamos en ambos casos la emergencia continua de experiencias colectivas e individuales que fundían a la interpretación propia de la cultura dominante, la improvisación, la simbiosis y la contribución de sus elementos ancestrales con la copia fascinada.”<sup>409</sup> De esta forma, la respuesta morisca a la dominación cultural castellana vacilaba entre la resistencia, la asimilación real y la “mimicry”, entendida esta última “[as] a form of mis-imitation [that] in contrast to imitation it shows ambivalence between deference and defiance (...) as a way to imitate but at the same time to, paradoxically, resist the dominant power, allowing for the observation of subversion and modification.”<sup>410</sup> Como evidencia el caso de los moriscos esta “mímica” no sólo servía a los grupos subalternos como una forma de resistencia, sino además era esperada y deseada por el régimen colonial, como una forma de mantener la diferencia que justificaba su alteridad. Como señalaba Homi Bhabha “colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite (...) mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal [and that to function has to] continually produce its slippage, its excess, its difference.”<sup>411</sup> De este modo a través de nociones como la de “mimicry” podemos entender a través de un nuevo prisma fenómenos como el “problema morisco”, como un proceso gestado por el régimen colonial, que deseaba la integración morisca, pero que al mismo tiempo se mostraba preocupado por mantener su diferencia, y simultáneamente marcado por las formas de resistencia y “mímica” desarrolladas por parte de algunos sectores moriscos respecto a una religión a la que no querían pertenecer o ni siquiera sabían cómo hacerlo.

#### **0.4. Objetivos de la tesis y aportación original:**

El objeto de estudio de mi investigación doctoral es el papel que el culto mariano tuvo en el desarrollo de estrategias de proselitismo y acomodación religiosa vinculadas al proceso de colonización castellana del sur peninsular, así como en la evolución de las ideas en torno a la capacidad de asimilación religiosa y cultural de la población autóctona y su integración en el conjunto de la sociedad castellana.

La principal aportación de este estudio es la voluntad de investigar en qué medida se desarrolló, entre los siglos XIII y XVI, en el territorio castellano, un modelo de proselitismo religioso marcado por un carácter popular y la práctica sistemática de la acomodación religiosa. Esta voluntad proselitista se expresa con claridad en la promoción del culto a María, representada, especialmente en el sur peninsular, como un nexo de unión entre la religión mayoritariamente cristiana de los repobladores castellanos y la religión islámica de la población andalusí conquistada. De este modo, este estudio entiende la emergencia de los múltiples cultos marianos que proliferaron a lo largo de todo el territorio colonial castellano, no sólo como expresiones de las preferencias devocionales de los repobladores castellanos cristianos, sino, además, como una forma de acomodación religiosa dirigida hacia la población mudéjar de los antiguos dominios andalusíes. Asimismo, esta investigación busca explorar cómo esta imagen multiforme de la Virgen debía servir como medio fundamental en la integración de las diferentes comunidades religiosas, grupos culturales y lingüísticos en una única comunidad “imaginada”, favoreciendo la articulación de una concepción inclusiva de la sociedad castellana que debía sobrepasar las tensiones entre inclusión y exclusión, entre “convivencia” y conflicto.

De esta forma, esta investigación conceptualiza las particularidades de la visión castellana de la Virgen como un medio para la integración de la minoría religiosa mudéjar en el conjunto de la

---

<sup>409</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 1992, p.174

<sup>410</sup> N. R. Altschul, *Ibid.*, 2009, p.12

<sup>411</sup> H. K. Bhabha, *Ibid.*, 1994, p.86.

sociedad castellana y reflejo de las actitudes hacia la misma, en la medida en que estas configuraban una visión del culto mariano capaz de incluir diferentes sensibilidades religiosas. Por ello, este estudio busca comprender cómo la irrupción de corrientes devocionales importadas a Castilla hacia finales de la Edad Media, y su progresiva imposición a principios de la Edad Moderna, condicionando el desplazamiento de la concepción castellana medieval de la Virgen, se relacionó con una visión progresivamente excluyente de la sociedad castellana. De esta forma, mi investigación explora en qué medida la consolidación de esta nueva corriente devocional, al excluir del ámbito público la sensibilidad religiosa de los nuevos cristianos, condicionó la capacidad de estos para integrarse en la sociedad castellana. Este estudio entiende, así, la evolución de las concepciones castellanas de la Virgen, y el desarrollo de corrientes devocionales divergentes al respecto, como “sintomático” de la evolución de la percepción colectiva de las minorías religiosas, la conversión religiosa y la capacidad de estas minorías étnico-religiosas para integrarse en la sociedad castellana, y de las condiciones cambiantes de esta integración.

De este modo mi investigación interroga las implicaciones políticas de las manifestaciones culturales que caracterizaron la cultura devocional castellana y su transformación desde finales del siglo XV, analizando en primer lugar cómo se relacionaron los cambios en la concepción de la Virgen en el imaginario devocional castellano con la evolución de los medios de proselitismo religioso desde el recurso a la acomodación religiosa a las políticas de control religioso. Asimismo mi investigación explora cómo estos cambios en la concepción de la Virgen estaban vinculados con transformaciones paralelas de su función social, desde su uso como elemento de cohesión social, auspiciado por las producciones de Alfonso X, hasta su empleo como medio para crear y representar la diferencia de los moriscos en la literatura popular del siglo XVI, y cómo estas transformaciones reflejaban la evolución de la política de la corona castellana hacia las minorías étnico-religiosas. De igual forma, mi investigación busca desentrañar el significado “político” del apoyo por parte de los RR.CC. en el cambio del siglo XV-XVI de una espiritualidad afectiva de origen europeo marcada por una fuerte carga cristológica, pasionaria y penitencial en detrimento de una concepción de la religiosidad cristiana, intrínsecamente castellana, representada por una visión distintiva de la Virgen María y vinculada a la interacción con las otras tradiciones religiosas y la acomodación religiosa. Así mi estudio pretende explorar cómo se relacionó esta iniciativa real con los cambios en las circunstancias sociopolíticas de Castilla tras la eliminación teórica de la minoría religiosa mudéjar después del edicto de 1502, y en qué medida esta evidenciaba una tendencia hacia la compulsión de los conversos a encauzar su práctica religiosa por las vías de una concepción más rígida o reducida de la religiosidad cristiana, así como un deterioro de la creencia en la capacidad de las minorías étnico-religiosas para integrarse en el conjunto de la sociedad castellana. Finalmente, esta investigación aborda cómo las transformaciones de la figura devocional de la Virgen y las prácticas religiosas vinculadas a esta se vieron incididas por los cambios en la percepción colectiva del proceso de conversión religiosa y su viabilidad, el desarrollo de políticas de control religioso en detrimento de formas de acomodación religiosa y la búsqueda de la asimilación cultural de la población morisca. Igualmente, mi estudio interroga la relación entre la nueva corriente devocional y su visión del culto mariano, con las políticas excluyentes, basadas en la creciente “racialización” de la ascendencia religiosa, la progresiva identificación inquisitorial de la ortodoxia con la “pureza de sangre”, y el discurso de los apologistas de la expulsión. ¿Estaba vinculada esta corriente devocional “importada” con los sectores que cuestionaban la viabilidad de la integración de los moriscos en la sociedad castellana? Y de ser así, ¿El triunfo de la primera reflejaba el éxito de las posturas excluyentes?

## **0.5. Metodología: fuentes y casos de estudio**

Esta investigación consiste en una aproximación desde la historia cultural, la historia de la religiosidad y la historia del arte a estas cuestiones. Para ello el proyecto se servirá del estudio de múltiples producciones culturales vinculadas al desarrollo de la devoción mariana en Castilla desde el siglo XIII al XVI, a través del análisis especialmente de la literatura devocional en torno

a la Virgen, desde las colecciones de milagros marianas a las vidas de María, así como de la imagerie mariana elaborada y recibida en el seno de esta tradición textual. Para ello el proyecto pretende rastrear el origen y seguir la incidencia del patronazgo real o de las élites coloniales en el desarrollo de toda una serie de cultos marianos locales, interrogando en qué medida su éxito entre la población local fue impulsado por diversas formas de acomodación religiosas: la apropiación de elementos del imaginario devocional de la población conquistada, la “conversión” de las mezquitas locales, las características particulares de la imagerie mariana local, la adopción de prácticas rituales o hábitos devocionales que caracterizaban la vida religiosa de los territorios dominados con anterioridad a la conquista o su relación con festividades y manifestaciones públicas religiosas en las que participaban individuos de distinta fe. De igual forma, este estudio pretende indagar en los aspectos proselitistas que caracterizaron estos cultos, como la promoción de una imagen de la Virgen caracterizada por sus habilidades milagrosas y su proyección como una figura maternal, como “madre de todas las fes”.

En este sentido, mi investigación toma como referentes metodológicos los estudios de Cynthia Robinson,<sup>412</sup> Francisco Prado-Vilar<sup>413</sup> o Amy Remensnyder<sup>414</sup> sobre las particularidades de la cultura devocional castellana, su relación con la coexistencia multiconfesional y con el desarrollo de estrategias de proselitismo y acomodación religiosa. Asimismo, mi investigación toma como modelo los estudios de Mercedes García-Arenal,<sup>415</sup> Youssef El Alaoui<sup>416</sup> y Antonio Garrido Aranda<sup>417</sup> sobre los antecedentes medievales de los métodos de acción misional, la política religiosa y las corrientes teológicas que dieron forma a la evangelización del territorio americano, atendiendo especialmente a los paralelismos entre la evangelización de la población islámica de origen andalusí, en particular de los moriscos, y de la población autóctona americana. Como estas publicaciones mi investigación explora además las similitudes entre los debates en torno a la asimilación religiosa de los indígenas americanos y de los moriscos, y sus implicaciones políticas respecto al papel de estos en la sociedad colonial, dentro y fuera de la península.<sup>418</sup> Como ha sugerido Mercedes García-Arenal al respecto, mi estudio parte de los planteamientos de la “bibliografía americanista” para entender “*los procesos de destrucción y aculturación de la sociedad colonizada, [los] procedimientos de conversión, [las] políticas lingüística y evangelizadora, [o las] reacciones de los vencidos, [para entender] desde el punto de vista metodológico*” el estudio del “problema morisco” y los intentos de asimilación religiosa desarrollados en el marco de la colonización castellana del territorio andalusí.<sup>419</sup> De igual forma, mi investigación sigue el ejemplo de los trabajos de Felipe Pereda<sup>420</sup> y Borja Franco Llopis<sup>421</sup> que exploran cómo la presencia de las minorías étnico-religiosas y los esfuerzos proselitistas por

---

<sup>412</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2008 e *Ibid.*, 2013.

<sup>413</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp.67-100.

<sup>414</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>415</sup> M. García-Arenal Rodríguez, *Ibid.*, 1992, pp. 153-176.

<sup>416</sup> Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens: Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006.

<sup>417</sup> A. Garrido Aranda, *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013.

<sup>418</sup> Véase además P. Broggio, *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVIII)*, Carocci Editore, Roma, 2004.

<sup>419</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 1992, pp.492-493

<sup>420</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007.

<sup>421</sup> B. Franco Llopis, “La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos.” *Áreas*, Vol.30, 2011, pp. 31-40; “Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos para moriscos”, *Revista de Humanidades*, No. 29, 2016, pp. 61-87; “Turks, Moriscos, and old Christians: cultural policies and the use of art and architecture as a means to control the faith before and after Lepanto. Some Reflections on the Valencia area”, *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 24, No. 1, 2018, pp. 73-91; *Ibid.*, 2019, pp. 179-202.

estimular su asimilación religiosa condicionaron el uso evangelizador del arte y las características particulares de la cultura visual de diferentes regiones hispanas, así como el papel de las imágenes en el imaginario hispano en la conversión de los no cristianos y como medio para la revelación de la verdad cristiana.<sup>422</sup> Especialmente relevante es la obra de Borja Franco Llopis sobre la formación de una visión distintiva de Cristo y el culto cristológico en el contexto de la evangelización y la acción misional entre los moriscos valencianos, que de forma similar a mi estudio explora el desarrollo de formas de acomodación religiosa pensadas para atraer a la población de origen islámico al cristianismo.<sup>423</sup> Por último, mi investigación sigue las aportaciones metodológicas de Francisco Prado-Vilar,<sup>424</sup> Amy Remensnyder,<sup>425</sup> Chiyo Ishikawa<sup>426</sup> y Felipe Pereda<sup>427</sup> respecto al estudio de las implicaciones políticas de la imaginería devocional, y en especial de diferentes concepciones de la Virgen y manifestaciones del culto mariano, y su relación con visiones enfrentadas sobre el lugar de las minorías étnico-religiosas en la sociedad contemporánea.

La primera parte de la investigación pretende explorar el desarrollo entre los siglos XIII y XV del uso proselitista del culto mariano en la conquista y repoblación del sur peninsular, basado en tres estrategias proselitistas fundamentales: la exaltación de las capacidades milagrosas de la Virgen, la retórica de la compasión mariana y la construcción de una visión “islamizada” de la misma. De esta forma, este estudio participa de la interrogación historiográfica reciente de la vocación proselitista de las colecciones de milagros marianos, representada por la obra de Amy Remensnyder<sup>428</sup>, Francisco Prado-Vilar<sup>429</sup> y Fabián Gerardo Rodríguez<sup>430</sup>, analizando dos obras fundamentales en el desarrollo de este género entre los siglos XIII y XV: las *Cantigas de Santa María*, auspiciadas por Alfonso X, y los códices de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, recogidos por los jerónimos del monasterio extremeño de Guadalupe.

El primer caso de estudio elegido es el cancionero mariano de las *Cantigas de Santa María*<sup>431</sup> a través del cual este estudio pretende adentrarse en los orígenes del modelo de proselitismo

---

<sup>422</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2011, pp. 227-241.

<sup>423</sup> Véase al respecto B. Franco Llopis, *La pintura valenciana entre 1550 y 1609. Cristología y adoctrinamiento morisco*, Universitat de Lleida, Lérida, 2008 y “Multiculturalidad y arte en Valencia en la Edad Moderna. Fuentes para su estudio”, *Anales de Historia del Arte*, Núm. Extra, 2011, pp.151-165.

<sup>424</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp.67-100.

<sup>425</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, pp. 642-677; e *Ibid.*, 2011, pp.545-576.

<sup>426</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004 e *Ibid.*, 2008, pp.71-82.

<sup>427</sup> F. Pereda, “Isabel I, señora de los moriscos figuración como historia profética en una tabla de Juan de Flandes”, en V. Mínguez Cornelles (coord.), *Visiones de la monarquía hispánica*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007, pp. 261-282; e *Ibid.*, 2018, pp.286-334.

<sup>428</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>429</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp.67-100.

<sup>430</sup> F. Gerardo Rodríguez, *Ibid.*, 2010, pp. 447-465.

<sup>431</sup> Mi análisis textual de las *Cantigas* se ha basado en las ediciones gallega y castellana de Elvira Fidalgo y en la edición inglesa de Kathleen Kulp-Hill, así como en los recursos del *Oxford Cantigas de Santa Maria Database* gestionada por el Centro para el estudio de las Cantigas de Santa María de la Universidad de Oxford. Véase Elvira Fidalgo, *As Cantigas de Santa Maria*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2002 y Elvira Fidalgo (ed.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, Vol.1; Kathleen Kulp-Hill, *Songs of Holy Mary of Alfonso X, the Wise: A Translation of the “Cantigas De Santa Maria”*, Arizona Center for Medieval & Renaissance Studies, Arizona, 2000. Asimismo, mi análisis de los códices y las miniaturas se ha basado en el estudio del Códice de Toledo (BNE bdh0000018650) y de las ediciones facsímiles recogidas en la Biblioteca Nacional del Códice Rico y el Códice de Florencia. Véase Laura Fernández Fernández (ed.), *Alfonso X El Sabio, 1221-1284, Las Cantigas de Santa María: Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial* (edición facsímil), Patrimonio Nacional, Madrid, 2011 y Alfonso X, *Cantigas de Santa María: edición facsímil del códice B.R.20 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia, siglo XIII* (edición facsímil), Ed. A. Domínguez Rodríguez; A. Santiago Luque; M. V. Chico Picaza, Edilan, Madrid, 1989-1991.

religioso desarrollado en Castilla. En este sentido, mi trabajo propone una revisión crítica de las condiciones del dominio colonial alfonsí, recontextualizando la producción de las cantigas en el marco del proyecto de colonización castellano del sur peninsular y el alzamiento mudéjar de 1264-66. Por ello propongo que el progresivo desplazamiento hacia el sur de la ubicación geográfica de los milagros recogidos en el cancionero y la aparición en este de diferentes estrategias de acomodación y proselitismo religioso son el resultado del deseo de la monarquía castellana de reafirmar su dominio sobre las regiones nuevamente conquistadas del Sur, de favorecer la empresa repobladora y de construir una imagen de la sociedad colonial cohesionada mediante la figura devocional de la Virgen. Para ello mi estudio se centra en dos aspectos: el contenido en sí del cancionero y su representación ritual y su contexto de recepción. En el primer caso, mi estudio aborda tanto las cantigas narrativas que recogen historias milagrosas marianas, en las que destacan las historias de conversión religiosa de judíos y musulmanes mediante la acción mariana, como las cantigas líricas o de loor, incluyendo las mucho menos estudiadas cantigas de las “*festas de Santa Maria*”, en cuyo análisis busco subrayar las tensiones entre didactismo, acomodación y polémica presentes en el cancionero como una expresión paradigmática de la política cultural y religiosa alfonsí. En cuanto al contexto ritual, mi estudio busca indagar cómo las composiciones de las *Cantigas*, tal y como fueron imaginadas por el rey Sabio, interactuaron con las características particulares de los distintos santuarios marianos, poniendo especial hincapié en el papel que las imágenes marianas locales tuvieron en este proceso, debido al papel que el cancionero concedía a estas para operar la conversión de los no cristianos y su función en la colonización del imaginario religioso local. Asimismo, este apartado busca indagar en qué medida la voluntad proselitista de las *Cantigas* se extendió a diferentes regiones del sur peninsular, tomando diferentes formas y funciones según las características y circunstancias históricas que condicionaron la formación de las diversas audiencias con las que el cancionero interactuaba en cada lugar de recepción.

Mediante el análisis del segundo caso de estudio, los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*,<sup>432</sup> mi investigación busca abordar la continuidad del patrocinio real castellano de la devoción mariana en el sur peninsular como medio para consolidar la cristianización del territorio colonial del sur, a través del estudio del culto a la Virgen de Guadalupe. Este es un caso paradigmático de una serie de cultos marianos que, por primera vez a lo largo de los siglos XIV y XV, extienden su influencia más allá de los límites comarcales gracias al apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas castellanas, como el culto a la Virgen del Rocío, a la Virgen de la Cabeza, entre los cuales el caso de Guadalupe alcanzaría la mayor difusión de todos estos, llegando a convertirse en el nuevo centro religioso de Castilla. Este apartado busca indagar sobre la vocación proselitista de las producciones culturales pensadas para promover el culto guadalupano, los códices de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, el claustro del monasterio y la imagen mariana, mediante dos medios fundamentales: la exaltación de la condición milagrosa de la imagen extremeña y la presentación de la devoción mariana como medio para alcanzar la iluminación espiritual y/o la salvación. Mi tesis busca además analizar cómo estos elementos se relacionaron con formas de acomodación religiosa en los milagros y en el edificio monástico, pensadas para despertar la devoción de una audiencia multiconfesional. En este sentido, este capítulo explora cómo el empleo en los milagros por parte de los jerónimos de motivos literarios como el sueño o la luz, típicos de la retórica devocional sufi y la hagiografía islámica, para representar a la Virgen de Guadalupe, estaba pensado para evocar en la mente de los peregrinos musulmanes y cristianos cautivos en territorio islámico, una visión particular de la Virgen capaz de competir con las principales figuras devocionales islámicas: el profeta, los maestros sufíes o los santos carismáticos. De forma similar, mi estudio explora cómo las múltiples fuentes que recorrían el

---

<sup>432</sup> Archivo del Monasterio de Santa María de Guadalupe, Códices C1, C2, C3 y C4. La colección fue iniciada con la producción de los códices C2 (1412-1460) y C4 (1460-1490), y culminada hacia finales de siglo con la producción del código C3 (1490-1510) y con la creación del código C1, en el que, aunque se recogen milagros sucedidos entre 1412 y 1503, tienen mayor protagonismo los accedidos entre 1490 y 1503.

claustro guadalupano o la presentación de la imagen extremeña en el interior de la basílica, dos lugares donde se realizaban muchas de las ceremonias destinadas a los peregrinos, buscaban evocar una imagen similar de la Virgen, que remitía a la retórica devocional sufi que dominaba la religiosidad islámica de los antiguos territorios andalusíes y el Norte de África. Finalmente, mi estudio de los códices guadalupanos señala cómo el proyecto editorial se vio influido por la expansión de las ambiciones territoriales de la corona castellana a lo largo del siglo XV, reflejando en primer lugar el interés por las historias relativas a la redención de cautivos y la conversión de los musulmanes procedentes del emirato granadino durante la campaña por la conquista de Granada, y más tarde por historias similares que acompañaban las incursiones militares en el Norte de África. En este sentido, los milagros reflejaban los miedos y ansiedades de los habitantes de la frontera meridional de Castilla, entre los que destacaba el temor a la apostasía religiosa y a la figura ambigua del renegado, frente a los cuales la Virgen se presentaba como una figura polisémica capaz de atraer y salvaguardar la fe de los habitantes de distinta confesión a ambos lados del estrecho de Gibraltar.

Para finalizar esta primera parte de la investigación, mi trabajo aborda cómo la política misional desarrollada en los albores de la Edad Moderna por Fray Hernando de Talavera, como primer arzobispo de Granada, era heredera de esta tradición proselitista medieval. Para ello mi estudio analiza cómo este empleó la figura devocional de María como punto de encuentro entre la tradición religiosa de los antiguos mudéjares granadinos y de los colonizadores castellanos, mediante el análisis de dos obras fundamentales, la traducción al castellano de la *Vita Christi* de Eiximenis, impresa en 1496,<sup>433</sup> y las imágenes marianas encargadas al escultor Huberto Alemán, ambas pensadas para dotar las parroquias responsables de la instrucción religiosa de los moriscos recién convertidos en la Granada de 1500. En este sentido, propongo que las similitudes entre la visión de la Virgen presente en la obra de Eiximenis y la *Maryam* de la tradición islámica andalusí permitían presentar a los moriscos granadinos una figura devocional que les resultaba familiar, imbuida, además, de las cualidades, como el don de la profecía o el acceso privilegiado a la revelación divina, que estos encontraban deseables en un líder espiritual. Propongo que estas características que Eiximenis atribuía a la Virgen en su obra pudieron ser explotadas por el arzobispo granadino con el fin de convertir las imágenes de molde encargadas para las parroquias de los moriscos, mediadas por el relato de Eiximenis de la vida de María, en una vía esencial para la revelación ante los nuevos fieles de verdades fundamentales del cristianismo que su antigua fe negaba. Este apartado explora así, cómo el modelo proselitista castellano evolucionó progresivamente hacia formas de acomodación pensadas para utilizar el nexo común de la Virgen como medio para la revelación de las verdades cristianas. Asimismo, mi estudio analiza cómo colaboraron en este propósito otras producciones talaverianas como el catecismo de Pedro de Alcalá,<sup>434</sup> las instrucciones<sup>435</sup> y doctrinas creadas como parte de su proyecto misional,<sup>436</sup> la obra litúrgica o la poesía devocional escrita por el arzobispo. De igual forma, mediante mi análisis comparativo de las modificaciones talaverianas de la obra de Eiximenis, su intervención en el retablo contemporáneo de Isabel la Católica y su ideación de la imaginería destinada al culto morisco, propongo que Talavera pretendía no sólo difundir entre los moriscos una imagen concreta de Cristo y de su madre, sino además una visión inclusiva del cristianismo, en la que estos podían integrarse y participar de los beneficios espirituales de la redención por el sacrificio de Cristo.

---

<sup>433</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada, y hizolo imprimir porque es muy provechoso*, impreso por Meynardo Ungut y Johanes de Nurenberg, Granada, 1496, BNE INC/1126.

<sup>434</sup> Pedro de Alcalá, *Vocabulista arábigo en lengua castellana*, Granada, 1505, BNE R/2158 y *Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*, Granada, 1505, BNE R/2158.

<sup>435</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

<sup>436</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano*, Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496, BNE INC/2489.

La segunda parte de mi tesis analiza la evolución histórica del modelo de proselitismo castellano, abordando el papel de la devoción mariana en la educación espiritual de los moriscos y la formación de formas distintivas de religiosidad morisca, así como en el análisis de las relaciones entre las transformaciones devocionales que caracterizaron los inicios de la Edad Moderna en Castilla y los cambios en la actitud dominante hacia la minoría étnico-religiosa morisca. Para ello se centra en el estudio de diferentes cuestiones centrales para entender el papel del culto mariano en la gestión de la minoría morisca desde su surgimiento hasta la expulsión: el uso misional del culto mariano, la figura de la virgen en la religiosidad pública y las asociaciones de laicos, y la relación entre las transformaciones de la figura de la Virgen y la evolución de la percepción social de la minoría morisca y su capacidad para integrarse y permanecer.

En este sentido el primer apartado de esta segunda parte aborda el uso misional del rezo del Rosario y su papel en la construcción de una visión mariana del catolicismo para los moriscos. Este apartado pretende indagar así en qué medida el uso misional en Granada de la devoción del Rosario, constatado desde la acción misional de Fray Hernando de Talavera entre los mudéjares y moriscos granadinos, así como en la de dominicos y jesuitas más tarde, constituía una forma de acomodación pensada para ofrecer a la población morisca una devoción en principio anicónica, que recogía una visión del relato cristiano, en el que el fiel podía contemplar los principales misterios de la vida de Cristo a través de la figura de la Virgen María, y que estaba basada en el uso ritual de las sargas de cuentas como herramienta en la práctica de oraciones meditativas, que ya estaba extendido entre los musulmanes granadinos desde antes de las conversiones forzadas de 1500-1502. Las fuentes sobre la recepción de la actividad misional entre los moriscos, como la información extraída de fuentes notariales e inquisitoriales, desvelan que la devoción del Rosario era una de las prácticas cristianas que mayor aceptación parecen haber tenido entre los moriscos y que eran las imágenes de la Virgen del Rosario, como la sarga de cuentas que se utilizaban para practicar este rezo, de los objetos que más circulaban entre los moriscos. Para ello este capítulo analiza las principales obras devocionales que favorecieron la difusión de esta devoción en la Granada de 1500: las *Contemplaciones sobre el Rosario de Nuestra Señora historiadadas* de Gaspar Gorricio de Novara (Sevilla, 1495)<sup>437</sup> y las reflexiones en torno al Rosario presentes en el *Catecismo* de Juan de Ávila o en la obra de Fray Luis de Granada, cuyos escritos, sabemos, eran los empleados en las misiones destinadas a la difusión de esta devoción a lo largo del reino granadino, incluidas las zonas más “islamizadas” de la serranía de Ronda y las Alpujarras. Asimismo, este capítulo aborda el papel que la devoción rosariana jugó en la instrucción religiosa y asimilación de los moriscos granadinos reubicados en otras regiones de Castilla después de 1570, mediante el estudio de la *Vida de la Virgen reducida a modo de Rosario* (1585), obra de Fray Juan de Montoya,<sup>438</sup> predicador general de la provincia dominica de Andalucía, vinculado al convento de San Pablo el Real de Córdoba. Con este fin analizo cómo mediante su obra Fray Juan de Montoya pretendía ofrecer una visión mística de la vida de la Virgen, heredera de la tradición devocional mariana castellana, que debía servir para explotar el potencial proselitista del rezo rosariano y propiciar su difusión entre la población morisca granadina reubicada en el obispado cordobés desde 1570, la cual durante la década de 1580 había experimentado un crecimiento demográfico significativo para preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas locales.

Al igual que este apartado, basado en el estudio de la literatura devocional rosariana y sus fines proselitistas, los dos apartados adicionales de mi investigación pretenden abordar la cuestión de la religiosidad e identidad moriscas a partir de fuentes alternativas, así como mediante la revisión

---

<sup>437</sup> G. Gorricio de Novara, *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, impreso en Sevilla por Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 8 de julio de 1495. British Museum Library (IA-52390), Londres.

<sup>438</sup> Juan de Montoya, *La vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario para que los aficionados a esta devoción tengan que considerar reaçandole. Por el Pe fray Juan de Montoya predicador general de la provincia de Andalucia de la Orden de Predicadores*, Córdoba, 1585, BNE MSS/13494.

crítica de fuentes tradicionales, como los registros inquisitoriales o la literatura aljamiada. Para ello se sirve del análisis por ejemplo de obras devocionales, reglas de cofradías, la imaginería religiosa, la literatura recreativa contemporánea (romances, obras teatrales, novelas), fuentes notariales, crónicas históricas o eclesiásticas, obras genealógicas, y fuentes singulares como los *Plomos de Sacromonte* y sus traducciones contemporáneas.

El segundo apartado de esta segunda parte de la investigación se centra así en analizar lo que denomino cómo “síntomas marianos” de la exclusión morisca, explorando la relación entre los cambios devocionales del cambio de siglo, la transformación de la política artística-devocional regia y la tendencia hacia la exclusión social en la España de 1500. Este apartado busca explorar las relaciones entre la evolución de las actitudes dominantes hacia las minorías étnico-religiosas, como los moriscos, y los cambios devocionales ocurridos a lo largo del siglo XVI en torno a la figura de la Virgen María, representados de forma paradigmática por la consolidación de la imagen de la *Mater Dolorosa* y la advocación de los Dolores y Soledad de María, vinculada intrínsecamente a la popularización de una visión pasionaria de la práctica religiosa cristiana y de formas penitenciales de devoción. Con el objetivo de explorar cómo esta transformación devocional se relacionaba con cambios en la actitud hacia las minorías étnico-religiosas y con la consolidación de una política religiosa de exclusión, este estudio analiza tres factores fundamentales: La evolución del relato de la Vida de la Virgen a lo largo del siglo XVI, la progresiva transformación desde mediados del siglo XVI de las asociaciones de laicos o cofradías en instituciones que practicaban la penitencia ritual pública en imitación de la Pasión de Cristo y la relación de esta transformación con la aparición de cláusulas que prohibían el ingreso de las minorías étnico-religiosas, en especial de los moriscos, y por último, la evolución de la imaginería procesional que estas asociaciones empleaban en sus celebraciones públicas. Mi estudio tiene como especial punto de inflexión la expulsión de los moriscos granadinos y su redistribución por toda Andalucía a lo largo de la década de 1570, analizando cómo las transformaciones del panorama cofrade de las grandes ciudades como Granada y Sevilla se vieron condicionadas por la presencia significativa de comunidades moriscas y su desplazamiento a partir de 1570. Por último, este apartado busca explorar la interacción de la comunidad morisca con estas transformaciones del panorama devocional de la Castilla contemporánea, mediante el estudio de los testamentos de los moriscos granadinos reubicados en la villa sevillana de La Algaba, tras su expulsión de Granada en 1570, los cuales crearon una hermandad dedicada a un misterio doloroso de la Virgen: la Soledad, los cuales sugieren que la adaptabilidad de las comunidades moriscas, y en especial de los moriscos granadinos, desafía los estereotipos construidos por la historiografía al respecto.

El apartado final de mi investigación, titulado “*Los nietos de Maryam*”, aborda la relación entre la devoción mariana y la construcción de una identidad, memoria y linaje moriscos en medio de los debates en torno a la expulsión de esta comunidad, mediante el estudio de los falsos evangelios marianos de los Plomos de Sacromonte.<sup>439</sup> En este apartado realizo una relectura de los libros plúmbeos recontextualizando su producción en relación con varios fenómenos contemporáneos. En primer lugar, mi estudio indaga en cómo la creación de los plomos pretendía posicionarse frente al uso de la figura de la Virgen en el debate en torno a la expulsión y al lugar de la población morisca en la sociedad contemporánea, articulando una defensa “mariana” del derecho de permanencia de la población morisca, que se servía de la tradición mariana medieval castellana como un medio para reivindicar una concepción de la Virgen, del culto cristiano y de la sociedad castellana en la que podían integrarse las diferentes sensibilidades religiosas moriscas y propiciar su permanencia. En este sentido, este estudio busca entender cómo los plomos de Sacromonte pretendían cuestionar el uso institucional y popular de un lenguaje “mariano” para crear diferencia

---

<sup>439</sup> M. J. Hagerty, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1980 y *Transcripción, traducción y observaciones de dos de los “Libros plúmbeos del Sacromonte”*, Universidad de Granada, Granada, 1988.



cultural y religiosa, basado en la erosión de la memoria del culto islámico a *Maryam*, la identificación del culto mariano como una prerrogativa cristiana y el uso inquisitorial de la devoción mariana como elemento definitorio de los “*buenos y fieles cristianos*”, evidenciando, como lo hacen numerosos registros inquisitoriales, el uso por parte de la población morisca de la figura de la Virgen como un medio para la resistencia cultural o religiosa. En este sentido, mi investigación busca comprender la invención de estos “evangelios marianos”, en los que esta encomiaba la lengua y nación árabe, como reflejo de la emergencia, evidente en los registros inquisitoriales, de una obsesión genealógica que incluso alcanza la identidad de Dios y su madre y las relaciones de “parentesco” de estos con la comunidad morisca, analizando la creación de los Plomos como parte de un amplio rango de estrategias que, en este contexto, se servían de la figura de la Virgen como un medio para legitimar las diferentes sensibilidades religiosas, memorias y linajes de los diversos grupos moriscos. En este sentido, mi estudio analiza la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción en los plomos sacromontanos como reflejo de las implicaciones políticas de esta advocación en la temprana Edad Moderna hispana, su relación con las crecientes ansiedades genealógicas, y el papel de la concepción inmaculada de María como medio de unión de los diversos grupos de la sociedad hispana contemporánea que permitía trascender las diferencias étnico-religiosas. Por último, propongo que, mediante la ambigüedad doctrinal de los plomos, Miguel de Luna y otros posibles autores deseaban crear una devoción, una concepción de la historia sagrada y del culto cristiano que apelase a la población cristianovieja, a los moriscos “cristianizados” y aquellos que aún practicaban el Islam, con el fin de unificar a todos los miembros que componían la sociedad granadina, cuando no española, de la época.



## 1. El origen de la persuasión mariana: La devoción mariana en la “conquista espiritual” del territorio colonial alfonsí.

En una cantiga del cancionero castellano de las *Cantigas de Santa María*, el rey Alfonso X, el Sabio, narraba cómo su padre tenía por hábito situar en la puerta de las mezquitas de las ciudades recién conquistadas una imagen de la Virgen María: “*Assí estes dous leaes lealdade fez amar, ca el sempre a servía e a sabía loar; e quand' algũa cidade de mouros ía gãar, sa omagen na mezquita pōia eno portal*” (CSM 292, 19-22vv).<sup>1</sup> Esta referencia sugiere que fue durante el reinado de Fernando III, bajo el cual la corona de Castilla había incorporado dentro de sus fronteras una parte significativa del antiguo territorio andalusí,<sup>2</sup> cuando se originó una política religiosa que situaba a la figura de la Virgen en el centro del proyecto colonial castellano, mostrándola como medio fundamental para reafirmar el dominio cristiano de los nuevos territorios y favorecer la cristianización del espacio físico e imaginado antes ocupado por la devoción islámica. De esta forma, este apartado explora los orígenes de este uso de la devoción mariana analizando cómo la evolución editorial de las *Cantigas de Santa María* se vio condicionada por las necesidades del dominio castellano sobre las regiones recién conquistadas, y cómo estas estimularon una visión proselitista de la Virgen María, patente en las historias de conversión “mariana”, en la representación ritual de las *Cantigas*, y en el modo en que estas se relacionaban con los nuevos santuarios e imágenes marianas del sur. Esta imagen particular de la Virgen debía propiciar la repoblación de los nuevos territorios, la asimilación religiosa de los habitantes nativos y la cohesión social de la diversa sociedad castellana, con el fin de asegurar el éxito del proyecto “colonial” alfonsí.

Tras la muerte de su padre, Alfonso X heredó las tierras nuevamente conquistadas de Extremadura, el Algarve y el valle del Guadalquivir, así como los pequeños reinos vasallos del valle del Guadalete y Murcia.<sup>3</sup> Como ya señaló Manuel González Jiménez, la necesidad de la corona castellana de consolidar el dominio sobre estos nuevos territorios, propició el apoyo y difusión real de nuevas devociones marianas locales, a través de la creación de nuevas fundaciones, a menudo originadas mediante la reconversión de la mezquita aljama o de las pequeñas mezquitas rurales, que debían funcionar como centro de los núcleos urbanos y rurales en torno los cuales se había estructurado el proyecto repoblador.<sup>4</sup> Los nuevos territorios estaban marcados por la presencia de una abundante población nativa de origen islámico,<sup>5</sup> parte de la cual

---

<sup>1</sup> “*Thus, the bond of loyalty made these two loyal hearts love each other, for he always served Her and rendered Her praise. When he conquered some city from the Moors, he placed Her statue in the portico of the mosque*”. (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 352.)

<sup>2</sup> Véase al respecto M. González Jiménez, “El que conquistó toda España Semblanza de Fernando III, rey de Castilla y León”, *Fernando III y su tiempo (1201-1252): VIII Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2003, pp. 13-30.

<sup>3</sup> M. González Jiménez, “Andalucía en tiempos de Alfonso X. Estudio Histórico”, *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991, pp. XXIX-XXXI

<sup>4</sup> Según este autor: “*En casi todas las villas y ciudades andaluzas se dedicó una iglesia – generalmente la mayor – a Santa María. De igual, forma, la mezquita aljama, convertida en catedral o en iglesia mayor, fue consagrada en no pocas ocasiones a la Virgen María (...) En los medios rurales la repoblación se vio igualmente vinculada a la existencia de una ermita o iglesia dedicada a la Virgen, cuyo origen en la mayoría de los casos se encontraba en la reconversión de las antiguas mezquitas rurales o ribats.*” Asimismo, sobre el carácter real de este proyecto repoblador, que usaba como elemento de soporte estructural la promoción de la devoción mariana, González Jiménez ha señalado como “*al ser la repoblación consecuencia de una política monárquica claramente expresada, fueron los propios reyes y sus colaboradores más directos quienes tuvieron la posibilidad de difundir el culto y la devoción a determinadas advocaciones marianas y, sobre todo, la de crear santuarios donde se venerasen las imágenes de su devoción*” (M. González Jiménez, *Ibid.*, 1990, pp. 9-10)

<sup>5</sup> Sobre la permanencia de buena parte de la población andalusí gracias a la política de las capitulaciones y pactos empleada por Fernando III y Alfonso X véase Julio González, “Las conquistas de Fernando III en

persistió en el territorio castellano incluso después del alzamiento mudéjar de 1264.<sup>6</sup> En este contexto, el impulso alfonsí de la devoción mariana, compartida por la población nativa andalusí y los repobladores castellanos, debía servir para afrontar la difícil tarea de asimilar los territorios nuevamente conquistados del sur. De esta forma, las nuevas fundaciones marianas debían atraer a nuevos repobladores cristianos, favorecer el control y asimilación religiosa de la población andalusí y cohesionar la emergente sociedad colonial castellana, marcada por la diversidad religiosa, cultural y lingüística. Este uso de la devoción mariana se consolidó de forma paralela en el proyecto contemporáneo de las *Cantigas de Santa María*, cuya producción a lo largo del reinado del rey Sabio estaba estrechamente vinculada a la política religiosa alfonsí y a la deriva del proyecto colonial castellano.<sup>7</sup>

En origen, el cancionero fue concebido como una colección de 100 cantigas, en la que se recopilaban historias procedentes en su mayoría de los grandes mariales universales en latín<sup>8</sup>, las

---

Andalucía”, *Hispania*, Vol. 25, 1946, pp.515-631; *Repartimiento de Sevilla*, CSIC, Madrid, 1951; M. González Jiménez, *En torno a los orígenes de Andalucía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

<sup>6</sup> En este sentido, parte de la bibliografía reciente se ha centrado en cuestionar las condiciones reales del dominio colonial alfonsí en el sur peninsular, realizando una revisión de los efectos de las conquistas por parte de Fernando III y del alzamiento mudéjar de 1264-66, en el balance demográfico entre la población nativa y los repobladores castellanos. Mediante una lectura crítica de las fuentes de la época, poniendo en paralelo las afirmaciones al respecto de las crónicas históricas alfonsíes, con otras evidencias documentales, estos estudios sugieren que no sólo no se produjo una expulsión total de la población andalusí, sino que además testimonian la permanencia de pequeñas comunidades mudéjares, cuyo establecimiento había sido en ocasiones favorecido por la propia corona, en calidad de repobladores. Véase al respecto M. Ángel Borrego Soto, *Ibid.*, 2016; A. Echevarría Arsuaga, “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (Siglos XI-XIII)”, *En la España medieval*, No.29, 2006, pp.7-30; I. Montes Romero-Camacho, “Judíos y Mudéjares en Andalucía (siglos XIII-XV). Un intento de balance historiográfico”, en M. F. Lopes de Barros y J. R. Hinojosa Montalvo (coord.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica Período medieval e moderno*, Edições Colibri, Évora, 2008, pp. 143-209.

<sup>7</sup> Este uso político de las *Cantigas* ha sido advertido por varios autores. En 1990 el reconocido medievalista Jacques Le Goff, definió las *Cantigas* como “*la plus grande entreprise d’exploitation politique du culte marial au Moyen Âge*” (Jacques Le Goff, “Le roi, la Vierge et les images: le manuscrit des *Cantigas de Santa María* d’Alphonse X de Castille”, en Paul de Clerck y Eric Palazzo (eds.), *Rituels: Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, O.P.*, Paris, Cerf, 1990, pp. 385-392). En este sentido caben destacar los trabajos de Francisco Márquez Villanueva sobre las implicaciones políticas de la política cultural alfonsí, así como las investigaciones de Amy Remensnyder y Joseph T. Snow que evidencian el uso alfonsí de la devoción mariana como un medio para legitimar su concepción del poder real y su posición frente a los sectores de la nobleza que contestaban su autoridad real. Respecto al papel de las *Cantigas* en la política territorial alfonsí, destacan igualmente los trabajos de John. E. Keller, Elvira Fidalgo y Laura Fernández sobre el desplazamiento del culto apostólico por el mariano como medio fundamental de la política repobladora alfonsí, así como los estudios de Francisco Prado-Vilar y Amy Remensnyder que proponen que la promoción del culto mariano en los nuevos territorios castellanos estaba estrechamente ligada al proyecto colonial alfonsí. En este sentido, Laura Fernández ha señalado como “*las Cantigas se presentan dentro del concepto cultural regio como eslabón de su proyecto político, como parte del engranaje de recuperación y consolidación del territorio llevado a cabo por la Corona*” (Laura Fernández, “Este livro, comã achei, fez á onrã e á loor da virgen santa maria. El proyecto de las *Cantigas de Santa María* en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones”, en Laura Fernández Fernández y Juan Carlos Ruiz Sousa (coord.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, Vol.2, p.45). Véase al respecto F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, Mapfre, 1994; A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2005, pp. 247-264; J. T. Snow, *Ibid.*, 2016-2017, pp. 61-85; J. E. Keller, *Ibid.*, 1959, pp. 75-82; y “More on the Rivalry Between Santa María and Santiago de Compostela”, *Crítica hispánica* 1, 1979, pp. 37-43; L. Fernández Fernández, “Imagen e intención. La representación de Santiago Apóstol en los manuscritos de las *Cantigas de Santa María*”, *Anales de Historia del Arte*, 18 (2008), pp. 73-94; F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp. 67-100; A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>8</sup> Entre las fuentes latinas usadas por Alfonso X se encuentran el famoso *Mariale Magnum*, el *Stella Maris* de John de Garland, *De miraculis Beatae Virginis Mariae* de Gualterio de Compiègne, el *Speculum*

coleccionas latinas, pensadas para la promoción de los principales santuarios marianos del norte de Europa<sup>9</sup> y las contemporáneas recopilaciones de esta tradición en lengua vernácula<sup>10</sup>. Esta primera versión de la colección, conservada en una copia ligeramente posterior,<sup>11</sup> el Códice de Toledo<sup>12</sup>, alternaba entre cantigas narrativas, en las que se narraban distintos milagros operados por la Virgen, y *cantigas de loor*, dedicadas a la alabanza de la madre de Dios. El códice, carente de repertorio icónico, a excepción de las iniciales iluminadas, constituye un ejemplar sencillo y de menores dimensiones, pensado para el uso personal del monarca, cuya creación, tal y como ha señalado Laura Fernández, respondía “a un ejercicio de carácter devocional”, mediante el cual el rey deseaba expresar “su fe de manera íntima y cercana”.<sup>13</sup> Esto se aprecia en el contenido del mismo, en el que además de los “cien cantares e sonas”, se incluía la intitulación (fol. 1r-v) en la que el rey Sabio manifestaba su intención de “loar” a la Virgen, así como una oración personal

---

*Historiale*, de Vicente de Beauvais, el *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae* (s. XII) de Pothon, la *Scala Coeli* de Johannes Gobijs, el *Dialogus Miracolorum* de Cesáreo de Heisterbach y el *Liber Mariae* de Juan Gil de Zamora. Sobre las fuentes de las *Cantigas* véase Marqués de Valmar, Capítulo IV, *Estudio histórico, crítico y filológico sobre las Cantigas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Real Academia de la Lengua Española, Madrid, 1897, pp. 137-199; J. Montoya Martínez, *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*, Real Academia “Alfonso X el Sabio”, Murcia, 1999; S. Parkinson y D. Jackson, “Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X’s Cantigas de Santa Maria”, *International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, 7 May 2005*, Centre for the Study of the ‘Cantigas de Santa Maria’ of Oxford University, 2005; M. Brea, “Tradiciones que confluyen en las Cantigas de Santa Maria”, *Alcanate*, N.º. 4, 2004-2005, pp. 269-292 y S. Parkinson, “Alfonso X, miracle collector”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Sousa (coord.), *Ibid.*, 2011, p. 87-88.

<sup>9</sup> Entre estas destaca *De Miraculis Sanctae Mariae Laudunensis* escrita en 1151 por Hermán de Laón, *De Miraculis Beatae Mariae Suessionensis* escrita por Hugo Farsit en el segundo tercio del siglo XII, para promocionar el santuario de Soissons, el *Liber miracolorum Sanctae Mariae de Rupe-Amatoris* escrito hacia 1172 por un autor anónimo para ensalzar a la Virgen de Rocamadour, y el *Miracula Beatae Mariae Virginis incarnotensi ecclesiae facta* escrita a comienzos del siglo XIII por Gilon de Chartres. Véase Marqués de Valmar, *Ibid.*, 1897, pp. 137-99

<sup>10</sup> Entre estas se ha señalado como principales influencias *Les Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci y *Los milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. Véase al respecto L. A. Ruiz y Ruiz, “Gonzalo de Berceo y Alfonso X el Sabio: los Milagros de Nuestra Señora y las Cantigas”, *Universidad de San Carlos* 24, 1951, pp. 22-90; W. Mettmann, “Os Miracles de Gautier de Coinci como fonte das Cantigas de Santa Maria”, *Estudios Portugueses-Homenagem a Luciana Stegnano Picchio*, Difel, Lisboa, 1991, pp. 79-84; Elvira Fidalgo Francisco, *Gautier, Berceo, Alfonso X. Estructuras narrativas en la literatura románica medieval de carácter mariano* [tesis doctoral], Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1992; Carlo Beretta (ed.), *Miracoli della Vergine: Testi volgari medievali. Gautier de Coincy, Gonzalo de Berceo, Alfonso X el Sabio*, G Einaudi Turin, 1999; Santiago Disalvo y Germán Rossi, “El trovador y la rosa: huellas de las ‘chansons’ marianas. Gautier de Coincy en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X”, *Medievalia* 41, 2009, pp. 42-59.

<sup>11</sup> El *Códice de Toledo* tradicionalmente considerado el manuscrito original de las *Cantigas*, sobre el que incluso, se creía, como sugirió el padre Buriel, que el rey Sabio había realizado anotaciones de su puño y letra, se ha interpretado recientemente, gracias a evidencias codicológicas, filológicas y musicológicas como una copia del manuscrito original, hoy perdido, que según se ha sugerido pudo realizarse en torno a la década de 1270. Tal y como ha sugerido Manuel Pedro Ferreira: “We may then conclude that TO is a nearly contemporary copy of the first book of the Cantigas de Santa Maria, of c. 1270, expanded with three appendices. While representing the first stages of the Alfonsine collection both for the text and the music of the Cantigas, TO probably dates from the time of the first expansion of the collection, between 1270 and 1280 at the latest; it should therefore be considered its oldest surviving source” (Manuel Pedro Ferreira, “The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence”, *Bulletin of Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 6, 1994, p. 97). Véase al respecto A. Marcos Burriel, *Paleografía española*, imprenta de Joachim Ibarra, Madrid, 1758, p. 72; M. E. Schaffer, “Marginal Notes in the Toledo Manuscript of Alfonso el Sabio’s Cantigas de Santa Maria: Observations on Composition, Correction, Compilation, and Performance”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, VII (1995), pp. 65-84; M. P. Ferreira, *Ibid.*, 1994, pp. 58-98.

<sup>12</sup> *Códice de Toledo*, procedente de la Biblioteca Capitular de Toledo. BNE MSS/10069.

<sup>13</sup> L. Fernández, *Ibid.*, 2011, Vol. 2, p. 47.

del monarca, la *pitiçon* (ff133v-136r), en la que este definía el destino final de la obra y una serie de 10 cantigas destinadas a las cinco fiestas principales de Santa María y Jesucristo (ff 136r-148v).<sup>14</sup> Esta primera versión comenzó a gestarse probablemente hacia la década de 1260, materializándose entre 1264<sup>15</sup> y 1276<sup>16</sup>, aunque debía estar bastante avanzada para 1269, cuando el trovador Cerverí de Girona visitó la corte castellana y alabó la labor del rey en sus alabanzas a la Virgen.<sup>17</sup> Este primer códice estaba vinculado, además, al deseo del rey Sabio de situar a Castilla en el panorama cultural europeo, en el contexto de su lucha por conseguir el título de emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico,<sup>18</sup> emulando para ello los milagros de las grandes colecciones de *miracula* marianas europeas<sup>19</sup> y el uso devocional de la poesía amorosa que había sido ensayado por los trovadores franceses.<sup>20</sup> Como han evidenciado los estudios de Martha E. Schaffer<sup>21</sup> y Stephen Parkinson<sup>22</sup>, hacia 1275,<sup>23</sup> la colección experimentó un cambio de

---

<sup>14</sup> L. Fernández, “Los manuscritos de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio”, *Alcanate*, N° 27, 2012, pp.83-84.

<sup>15</sup> Esta fecha de inicio se debe a que en este año fueron conquistadas definitivamente algunas plazas, como Jerez o Medina, que aparecen citadas en la intitulación inicial del códice como parte de los dominios del rey Sabio. Véase al respecto J. Montoya Martínez, “Algunas precisiones acerca de las Cantigas”, en Israel J. Katz y J. E. Keller (eds.), *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981* (New York, November 19-21), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987, pp. 367-386; y *Ibid.*, 1999, pp. 26-27.

<sup>16</sup> Esta fecha de finalización se debe a que en ese año sucedió el episodio narrado en la cantiga 209, en el que el rey enfermo en Vitoria es curado milagrosamente gracias a las propiedades taumáturgicas del códice de las *Cantigas* (L. Fernández, *Ibid.*, 2012, p. 90)

<sup>17</sup> En su “Canço de Madona Santa María”, el trovador catalán se refiere a la labor del rey Sabio: “*Reys castelas, tota res mor e fina, mas non o fay la domn'on vos chantatz*” (Martín de Riquer, *Obras completas del trovador Cerverí de Girona*, Barcelona, 1947, n° XLVII.). Véase al respecto J. Montoya Martínez, *Ibid.*, 1999, pp. 26-29; E. Fidalgo, “Joculatores qui cantant gesta principum et vita sanctorum: as Cantigas de Santa María, entre a lírica e a épica”, en *Homenaxe ó profesor Camilo Flores*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 318-334; V. Bertolucci Pizzorusso, “Alfonso X el Sabio, poeta profano e mariano”, en A. Domínguez Rodríguez y J. Montoya (coord.), *El Scriptorium Alfonsi: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, p. 149-158; L. Fernández, *Ibid.* 2012, p. 91)

<sup>18</sup> M. González Jiménez, “Alfonso X, el sueño del Imperio”, *La Aventura de la historia*, Vol. 45, 2002, p. 50-55.

<sup>19</sup> Véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1994; J. Montoya Martínez, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981 y M. Tarayre (ed.), *La Vierge et le miracle*, Honoré Champion, París, 1999.

<sup>20</sup> E. Fidalgo, “Cantigas de amor para Santa María”, en J. C. Conde, E. Gatland (eds.), *Gaude Virgo Gloriosa. Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, London, Queen Mary University of London, 2011, pp. 87-106.

<sup>21</sup> M. E. Schaffer, “Los códices de las “Cantigas de Santa María”: su problemática”, en J. Montoya Martínez y A. Domínguez Rodríguez (ed.), *Ibid.*, 1999, pp. 127-148; “The ‘Evolution’ of the Cantigas de Santa Maria: The Relationships between MSS T, F, and E”, en S. Parkinson, (ed.), *Cobras e son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the ‘Cantigas de Santa Maria’*, Legenda, Oxford, 2000, pp. 186-213.

<sup>22</sup> S. Parkinson, “Layout in the Códices ricos of the Cantigas de Santa Maria”, *Hispanic Research Journal*, Vol. 1, No.3, 2000, pp. 243-274; “The Evolution of Cantiga 113:”Composition, Recomposition, and Emendation in the Cantigas de Santa Maria”, *La Corónica*, Vol. 35, No.2, 2007, pp. 227-272; S. Parkinson y D. Jackson, “Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria”, *Portuguese Studies*, Vol. 22, 2006, pp. 159-172.

<sup>23</sup> Respecto a la cronología de este códice Laura Fernández, ha sugerido que, aunque su materialización no debió realizarse hasta finales de la década de 1270, “*a lo largo de toda la década se trabajó en la compilación de material y en la elaboración de nuevos poemas de carácter autóctono*” (L. Fernández, *Ibid.*, 2011, p. 77). Sobre la cronología de este códice véase W. Mettmann, “Algunas observaciones sobre la génesis de las Cantigas”, en I. J. Katz y J. E. Keller (eds.), *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981* (New York, November 19-21), Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 355-366; María V. Chico

rumbo<sup>24</sup> con la gestación del llamado *Códice Rico*,<sup>25</sup> un manuscrito basado en la reorganización de las 100 primeras cantigas, a las que se añadió 100 nuevas composiciones,<sup>26</sup> acompañándolas, en este caso, de un elaborado programa icónico, pensado para convertir la colección en una edición lujosa destinada al uso cortesano.<sup>27</sup> El nuevo código evidencia un progresivo desplazamiento de la ubicación geográfica de los milagros recogidos en el cancionero, desde los principales santuarios europeos, hacia los lugares sagrados del panorama peninsular, y en especial hacia las nuevas fundaciones marianas del territorio meridional. De esta forma, si de las 100 primeras cantigas que componían la obra, 64 pertenecían al acervo europeo; sólo 17 de las 100 nuevas cantigas lo hacía.<sup>28</sup> El cambio de dirección estaba marcado por el fracaso definitivo del *fecho del Imperio*, en 1275, cuando Alfonso debió abandonar definitivamente sus aspiraciones al trono imperial, y por la situación turbulenta de la Corona castellana, que obligaría al rey a centrarse en la consolidación de su poder real y del proyecto colonial en el sur peninsular. Para 1275, Alfonso X llevaba más de una década en un enfrentamiento intermitente con el reino nazarí de Granada y sus aliados norteafricanos, que se había iniciado en 1264 con la sublevación de los mudéjares andaluces, apoyada por Muhammad I, el emir nazarí, y el rey de Murcia Abu Bakr al-Watiq,<sup>29</sup> una situación que suponían una amenaza constante de reversibilidad de la frontera castellana y que condicionó el endurecimiento de la política alfonsí respecto a los mudéjares andaluces.<sup>30</sup> La guerra granadina se había visto agravada además entre 1272 y 1273 por la alianza

---

Picaza, “Cronología de la miniatura alfonsí: estado de la cuestión”, *Anales de Historia del Arte*, Vol.4, 1993-1994, pp. 569-576; M. P. Ferreira, *Ibid.*, 1994, pp. 71-72, L. Fernández, *Ibid.*, 2012, p. 114-115.

<sup>24</sup> Como ha señalado Martha E. Schaffer: “[el *Códice Rico*] *reflects for me the crucial moment in the evolutionary process. At the outset the goal of the expanded collection of 200 songs is broad: to give attention to local or national miracles, to celebrate the kingdom as well as the emerging Marian genre.*” (Martha E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, p.188. Véase además S. Parkinson, *Ibid.*, 2011, p. 89.

<sup>25</sup> *Códice Rico*, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, Madrid, Ms. T-1-1.

<sup>26</sup> S. Parkinson, “The First Reorganization of the Cantigas de Santa Maria”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol.1, No.2, 1988, pp.91-97.

<sup>27</sup> Laura Fernández, *Ibid.*, 2012, pp.92 - 93.

<sup>28</sup> Esta transformación fue primeramente observada por Adolfo Mussafia y Antonio García Solalinde, quienes, mediante la realización de un sumario de las fuentes de las narraciones recogidas en el cancionero alfonsí, demostraron como el número de historias procedentes de la tradición europea disminuyó sensiblemente en cada grupo de 100 cantigas a medida que avanzaba la colección, a medida que el número de cantigas ambientadas en los santuarios locales peninsulares aumentaba significativamente. Véase A. Mussafia, *Cantigas de Santa Maria*, RAE, Madrid, 1889, T.I, p. VIII; A. García Solalinde, “El código florentino de las ‘Cantigas’ y su relación con los demás manuscritos”, *Revista de Filología Española*, Vol. 5, 1918, pp. 143-79.

<sup>29</sup> Véase R. Menéndez Pidal (ed.). *Primera Crónica General de España*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, tomo II, pp. 30-33; Francisco García Fitz. “Alfonso X, el reino de Granada y los *Banu Asqilula*. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, Vol.27, 1997, pp. 215-238 y “Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra”, *Alcanate*, Vol.4, 2004-2005, pp.68-9; M. A. Borrego Soto, *Ibid.*, 2016.

<sup>30</sup> Tras 1264 la política de Alfonso X respecto a los mudéjares andaluces cambió radicalmente. A partir de esta fecha el rey Sabio, subvencionó el establecimiento de importantes fundaciones mendicantes que debían asegurar la “colonización” religiosa del territorio, especialmente en las ciudades donde la rebelión había tenido especial virulencia, como Sevilla, Córdoba, Murcia, Jerez, Écija, Jaén, Baeza y Úbeda, promulgó leyes que concedían atractivas ventajas para aquellos cristianos que compraran o se asentaran en las tierras recuperadas, animó a musulmanes de las morerías más antiguas del norte de Castilla a ocupar los barrios que habían quedado vacíos en las ciudades del sur, prohibió a los musulmanes el ejercicio de ciertos oficios y profesiones, y desencadenó las emigraciones masivas de la población mudéjar, especialmente de los individuos que por su participación en el alzamiento debían temer las represalias. Asimismo Alfonso X implantó importantes limitaciones a la libertad de culto de los mudéjares: transfiriendo bajo el control real sus lugares de culto, prohibiendo la construcción de nuevas mezquitas y las manifestaciones públicas de su devoción, individuales o colectivas (Partida VII, XXIV, 1), castigando duramente cualquier ofensa o blasfemia contra los principios de la religión cristiana (Partida VII, XXIV, 1 y XXVIII, 6), vedando cualquier forma de proselitismo religioso islámico, y dificultando cualquier tipo de conversión religiosa

entre los nobles sublevados en contra de las reformas administrativas, legislativas y fiscales alfonsíes, liderados por el infante don Felipe y don Nuño González de Lara, con el emirato nazarí, cuyos líderes explotaron el enfrentamiento entre la corona y la nobleza castellana en su favor.<sup>31</sup> Tras una tregua de dos años, la paz entre ambos reinos se quebró nuevamente en 1275, cuando el califa granadino pidió una vez más la ayuda del sultán meriní Abu Yusuf Yaquub, cuyas huestes hostigarían a lo largo de la siguiente década los enclaves principales de la frontera andaluza.<sup>32</sup> Estas circunstancias condicionaron la evolución del cancionero en un sentido más local, así como la presencia cada vez más clara de la figura de Alfonso X,<sup>33</sup> aumentando significativamente los eventos asociados con la corte y la familia real, como medio para reivindicar la protección mariana del dominio alfonsí de los antiguos territorios andalusíes, de su autoridad real y de su persona.<sup>34</sup> Esta tendencia se consolidó con una nueva ampliación de la colección, mediante la composición de 200 nuevas cantigas que se recogerían de forma paralela en el *Códice de Florencia*<sup>35</sup> y en el *Códice de los Músicos*.<sup>36</sup> Estos nuevos códices fueron realizados en los años finales del reinado de Alfonso X,<sup>37</sup> marcados por una nueva amenaza a su autoridad, la traición de su hijo Sancho, que aliándose con los nobles contrarios a la política alfonsí y los soberanos nazaríes, intentaría usurpar el trono castellano.<sup>38</sup> Esta nueva adición confirmó la deriva local del cancionero alfonsí, incluyendo tan solo 13 cantigas relativas a santuarios europeos, y por el

---

(Partidas VII, XXV, 4-8), con la excepción de las conversiones al cristianismo, a la que se vincularon ventajas y salvaguardas jurídicas que en ocasiones incluso contradecía la legislación civil general (Partidas VII, XXV, 2 y 3; y XXIV, 10). Véase al respecto M. González Jiménez, "Andalucía bética", *Organización social del espacio en la España medieval*, Ariel, Barcelona, 1985, p.170-71; A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 2000, pp. 879-880; M. González Jiménez, *Ibid.*, 1991, doc. 292 y 334; I. Montes Romero-Camacho y M. González Jiménez, "Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV) aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico", *Revista d'història medieval*, No. 12, 2001-2002, pp. 47-78; M. Á. Ladero Quesada, "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, No.5, 1978, pp.257-304.

<sup>31</sup> Después de que Alfonso X se negase a aceptar las peticiones que los nobles demandaron en las Cortes de Burgos de 1272, éstos, según relata la crónica alfonsí "*partieron de Canpos e robaron muchas casas syn derecho e syn razón, e pasaron Duero para fuyr a tierra de moros*" (Manuel González Jiménez y María Antonia Carmona Ruiz (ed.), *Crónica de Alfonso X: según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real, Madrid*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1999, p. 92)

<sup>32</sup> Véase F. García Fitz. *Ibid.*, 2004-2005, pp.68-9.

<sup>33</sup> Esto se aprecia en la proliferación en esta edición de las representaciones del rey Sabio, presentes no sólo en las cantigas relativas a la familia real, sino además en las *cantigas de loor*, donde este es a menudo representado instruyendo a su audiencia en los misterios de la devoción mariana. Véase al respecto Joseph T Snow, 'The Central Role of the Troubadour Persona of Alfonso X in the Cantigas de Santa Maria', *Bulletin of Hispanic Studies* Vol. 56, 1979, pp.305-16, 306; A. Domínguez Rodríguez, "Imágenes de un Rey Trovador de Santa María: Alfonso X en las Cantigas", en Hans Belting (ed.), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII secolo. Atti del XXIV Congresso Internazionale di Storia dell'Arte C.I.H.A.*, CLUEB, Bolonia, 1982, vol. II, pp. 229-39; George Greenia, 'The Politics of Piety: Manuscript Illumination and Narration in the Cantigas de Santa Maria', *Hispanic Review*, Vol. 61, 1993, pp.325-344; M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, pp.189-90.

<sup>34</sup> En este sentido, mientras el Códice de Toledo apenas se pronuncia respecto a Alfonso X, con la excepción de su mención en la cantiga 18 ("*Poren don Affons' el Rei na ssa capela trage*", BNE MSS/10069, fol. 69-70vv), el Códice Rico introduce las primeras historias relativas a la familia real y la figura del rey Sabio (CSM 122, 142 y 169). Véase al respecto J. T Snow, *Ibid.*, 1979, pp.305-16, 306 y Connie, L. Scarborough, "Alfonso X: Monarch in Search of a Miracle", *Romance Quarterly*, Vol. 33, 1986, pp. 349-54; M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, pp. 191-192; S. England, "Alfonso X: Poetry of Miracles and Domination", *Medieval Empires and the Culture of Competition: Literary Duels at Islamic and Christian Courts*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 107-140.

<sup>35</sup> *Códice de Florencia*, Ms. B.R. 20, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florencia.

<sup>36</sup> *Códice de los Músicos*, Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, Ms. b-I-2, Madrid

<sup>37</sup> L. Fernández, *Ibid.*, 2012, pp. 105-106.

<sup>38</sup> J. O'Callaghan, *The Learned King. The Reign of Alfonso of Castile*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1993, pp. 258-267.



contrario un número significativo de historias acaecidas en los dominios alfonsíes del sur,<sup>39</sup> agrupadas en pequeños cancioneros como los de Murcia, Jerez, Faro, Terena o Tundía, entre los que destacaba el ciclo de Santa María del Puerto, en Cádiz.<sup>40</sup> Estas nuevas cantigas pretendían, también, la solidificación del protagonismo alfonsí, en cuyas páginas el rey se presentaba, en más de 36 composiciones<sup>41</sup>, como intermediario entre la Virgen y los hombres,<sup>42</sup> beneficiario del favor divino<sup>43</sup> e instructor en las maravillas de la devoción mariana.<sup>44</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, a través de la combinación de las historias que pertenecían a la tradición europea “canónica” y los milagros alfonsíes que transcurrían en territorio castellano, el rey Sabio pretendía afirmar que “*while Mary’s power knew no bounds, she favored Alfonso’s own realm in particular*”.<sup>45</sup>

Esto es especialmente significativo dado que mientras el *Códice de Florencia*<sup>46</sup> estaba pensado como un manuscrito ricamente iluminado que debía funcionar como complemento del *Códice Rico*, formando una edición palatina de dos volúmenes,<sup>47</sup> el *Códice de los Músicos* parece haber

---

<sup>39</sup> Sevilla (CSM 124, 227, 257, 292, 324, 328, 345, 348, 367, 371, 375, 376, 379, 382, 385, 386, 389, 428); Jerez (CSM 124, 143, 235, 328, 345, 359, 371, 374, 378, 381, 382, 391, 398, 428); Murcia (CSM 169, 239, 339); El Puerto de Santa María (CSM 328, 356, 357, 358, 359, 364, 366, 367, 368, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 385, 389, 391, 392, 393 y 398); Tudia (325, 326, 329, 344, 347); Terena (197, 198, 199, 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319, 333, 334); Faro (183); Jerez de los Caballeros (Badajoz) (197, 199, 319); Lucena (83), Niebla (372), Badajoz (213, 319), Jaén (185), Córdoba (215, 321, 368).

<sup>40</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, “*a shift in sources, and also to a degree in subject matter, is observed in the cantigas after no. 200. Those cantigas numbered from 200 to the end of the most complete manuscript—no. 420 in Escorial ms. B.I.2—have settings which are often more local and contemporary and tend to involve directly Alfonso and members of his family or court*” (Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.350). Véase además P. y J., *Ibid.*, 2006, p. 163 y M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, p. 190.

<sup>41</sup> M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000. 191-192. Son 28 composiciones en las que la Virgen favorecen a distintos miembros de la familia real, un hecho, que como señaló Evelyn Procter, no tiene parangón en otras colecciones europeas. Véase E. S. Procter, *Alfonso X of Castile. Patron of Literature and Learning*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 33.

<sup>42</sup> Véase J. T. Snow, *Ibid.*, 1979, pp. 305-16, 306, ‘Alfonso X y/en sus Cantigas’, en J. Mondéjar y J. Montoya Martínez (ed.) *Estudios alfonsíes: lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias de la Educación, Granada, 1985, pp. 71-90.

<sup>43</sup> Véase J. T. Snow, “A Chapter in Alfonso X’s Personal Narrative: The Puerto de Santa María Poems in the Cantigas de Santa Maria”, *La Corónica*, Vol. 8, 1979, pp. 10-21.; Connie L. Scarborough, *Ibid.*, 1986, pp.349-54; R. Kinkade, ‘Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278’, *Speculum*, Vol. 67, 1992, pp. 284-323; K. Kennedy, “In Sickness and In Health: Alfonso X, the Virgin Mary and Cantiga 235”, *The Galician Review*, Vol.1, 1998, pp.27-42.

<sup>44</sup> Véase G. Greenia, *Ibid.*, 1993, pp.325-344.

<sup>45</sup> A. Remensnyder, “The Virgin and the King: Alfonso X’s Cantigas de Santa Maria”, en J. Glenn (ed.), *The Middle Ages in Texts and Texture: Essays in Honor of Robert Brentano and his Survey of Medieval Europe*, Toronto UP, Toronto, Tonawanda, Nueva York, 2011, p.291

<sup>46</sup> Sobre el Códice de Florencia véase A. García Solalinde, *Ibid.*, 1918, pp. 143-179; Nella Aita, “O código florentino de cantigas de Affonso, o Sábio”, *Revista de Língua Portuguesa*, Vol.13, sept. 1921, pp. 187-200; Vol.14, nov. 1921, pp. 105-128 y Vol. 18, nov. 1921, pp. 153-160; y *O Codice Florentino das Cantigas do Rey Affonso, o Sabio*, Litho-Typ. Fluminense, Rio de Janeiro, 1922; S. Parkinson, *Ibid.*, 2000, 243-274; Deirdre Jackson, “A Proposed Reconstruction of the Disordered Quires of Florence, Biblioteca Nazionale Centrale Banco Rari 20”, conferencia en *The City and the Book, International Congress, Florence 4-6 September 2002*; Sobre las miniaturas de este código véase María Victoria Chico Picaza, “La Ilustración del Códice de Florencia”, en *El Códice de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Ms. B.R.20 de la Biblioteca Nazionale Centrale*, Edilán, Madrid, 1991, pp. 125-143; Amparo García Cuadrado, *Las Cantigas: el código de Florencia*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993.

<sup>47</sup> Como ha señalado Laura Fernández: “*En ambos manuscritos, T y F, el repertorio icónico adquiere un papel de máximo protagonismo, convirtiéndose en una unidad autónoma que no sólo complementa el texto escrito, sino que puede ser leída de forma independiente. La factura de estos códigos alcanza cotas de exquisitez difícilmente comparables, quedando perfectamente articuladas en sus páginas poesía, música y pintura. Estos manuscritos sin lugar a dudas fueron concebidos como libros de uso personal del monarca*

sido pensado como una edición destinada al uso litúrgico.<sup>48</sup> El *Códice de los Músicos* constituía una recopilación del total de las 400 cantigas compuestas hasta la fecha, a las que se añadió la *pitiçon*, 12 cantigas dedicadas a las principales festividades marianas y 5 dedicadas a las celebraciones cristológicas más importantes,<sup>49</sup> acompañadas ocasionalmente de una rúbrica que indicaba en qué celebración debían ser cantadas.<sup>50</sup> Este códice recogía únicamente el texto y la música de las composiciones alfonsíes, reduciendo el programa iconográfico a las imágenes de músicos que acompañaban las cantigas decenales de *loor*,<sup>51</sup> con el objetivo de crear un ejemplar de más fácil factura que asegurase la preservación del repertorio alfonsí cuando la muerte del rey Sabio se acercaba.<sup>52</sup> Como han señalado varios autores, las características del *Códice de los Músicos* podían responder a que este hubiera sido pensado como un ejemplar que garantizase la pervivencia de la colección con el objetivo de poder satisfacer las últimas voluntades del rey

---

y los miembros de Palacio, por lo tanto, deben ser entendidos en su dimensión plenamente cortesana (L. Fernández, *Ibid.*, 2011, pp. 50- 51)

<sup>48</sup> En este sentido, Elvira Fidalgo, ha señalado como el doble registro de las últimas 200 cantigas en el *Códice de Florencia* y el *Códice de los Músicos* respondía a la voluntad del monarca de crear dos ediciones con finalidades claramente diferentes, una edición palatina, “[concebida] para un goce más restringido, en ambientes cultivados”, y una edición para uso litúrgico, cuyos milagros “deberían ser cantados en espacios más o menos concurridos para que el público se conmoviese ante las maravillas prodigadas por la Virgen en favor de sus devotos” (Elvira Fidalgo, *Ibid.*, 2016, p. 154). Véase D. E. Jackson, *Ibid.*, 2002; K. Kennedy, *Ibid.*, 2004, pp. 199-212; Avenzoza Vera, Gemma, «Codicología alfonsí (Códice de los Músicos ESC. B.L2)», en María Ana Ramos y Teresa Amado (eds.): *A volta do Cancioneiro da Ajuda. Actas do Coloquio «Cancioneiro da Ajuda (1904-2004)»*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016, pp. 113-150; Elvira Fidalgo, “El público de las “Cantigas de Santa María”. Algunas hipótesis acerca de su difusión”, en Gemma Avenzoza, Meritxell Simó y Lourdes Soriano Robles (coord.), *Estudis sobre pragmática de la literatura medieval: Universitat de València*, Valencia, 2017, pp. 141-158.

<sup>49</sup> Esta serie de cantigas dedicadas a las festividades marianas y cristológicas, suponían una reorganización de las 5 cantigas “festivas” del *Códice de Toledo*, a las que se añadieron nuevas composiciones y repeticiones de determinadas *cantigas de loor*. Véase M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, pp. 204-205.

<sup>50</sup> Ejemplo de ello es la rúbrica situada junto a la cantiga 419, dedicada a la Asunción de la Virgen, que reza “da vigilia de Santa Maria d’Agosto”. (*Códice de los Músicos*, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, MS b.1.2, fol.8v). Anotaciones similares, aparecen asimismo en el códice toledano en las cantigas 419, 420, y 50 (BNE, Mss. 20.486, ff. 143r - 144v), probablemente vinculadas a la celebración privada de estas festividades en la capilla real. Véase I. Fernández de la Cuesta, “La música y el rey Alfonso X el Sabio”, en M<sup>a</sup> T. López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, p. 665.

<sup>51</sup> Como ha señalado Martha Schaffer: “Time constraints made the decision to capture the 400-song collection in a simpler codex inevitable; the fact that the burden of the larger collection’s conceptualization would be borne significantly by text made it possible to opt for a plain, less exacting design, with a concession—in the form of small miniatures—to both the uniqueness of the music and the importance due the loor” (M. E. Schaffer, *Ibid.*, 2000, p. 206)

<sup>52</sup> Tradicionalmente este manuscrito se había considerado como la culminación del proyecto editorial de las cantigas, denominado como “Códice Princeps”, debido a que este representaba la edición más completa en un sentido literario y musical del repertorio alfonsí. Véase Higinio Anglés, *La Música de las “Cantigas de santa María” del rey Alfonso el Sabio*, Diputación provincial, Barcelona, 1943, Vol. II, p. 29; Elvira Fidalgo, *As Cantigas de Santa Maria*, Edicions Xerais de Galicia, Vigo, 2002. No obstante, las publicaciones recientes de Martha Schaffer, David Wulstan, Stephen Parkinson y Manuel P. Ferreira han puesto en evidencia los múltiples errores e incoherencias de esta edición, que sugieren que el manuscrito se elaboró con cierta premura, como medio para asegurar la perduración del cancionero completo, debido, probablemente a la lentitud con la que se avanzaba en la creación del *Códice de Florencia*. Véase M. E. Schaffer, “Epigraphs as a Clue to the Conceptualization and Organization of the Cantigas de Santa Maria”, *La Corónica*, Vol. 19, No.2, 1990-1991, pp. 57-88; *Ibid.*, 1999, pp. 127-148, *Ibid.*, 2000, pp. 186-213; David Wulstan, , “The Compilation of the Cantigas of Alfonso el Sabio”, en S. Parkinson (ed.), *Ibid.*, 2000, pp. 154-185; S. Parkinson, *Ibid.*, 2007, pp. 227-272; M. Pedro Ferreira, *Aspectos da Música Medieval no Ocidente Peninsular*, Vol. 1, Imprensa Nacional, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009; L. Fernández, *Ibid.*, 2012, pp. 105-106.

Sabio, quien, en su testamento,<sup>53</sup> pedía que las *Cantigas* fueran interpretadas en las celebraciones litúrgicas de la catedral de Sevilla, con ocasión de las principales festividades marianas.<sup>54</sup> En este sentido, la inclusión en este de las *cantigas das Festas*<sup>55</sup> y de los pequeños cancioneros dedicados a las nuevos santuarios marianos del sur,<sup>56</sup> sugieren que este debía servir para apelar a una audiencia más amplia, de corte popular, ante la cual el rey Sabio quería exaltar la santidad de los nuevos territorios y los beneficios de la devoción mariana. En este sentido, Elvira Fidalgo ha sugerido que estas cantigas recogidas en el *Códice de los Músicos*, compuestas “con evidente finalidad propagandística”, debieron ser concebidas para ser cantadas no sólo en la catedral hispalense, sino además en los distintos santuarios marianos que promocionaban, “puesto que contaban milagros realizados allí mismo y cuya finalidad era la de persuadir a los oyentes de que otros tantos podrían seguir produciéndose, si se acudía con fe al lugar”.<sup>57</sup> Las propias *Cantigas*, como la 172 o la 191, sugieren que el rey Sabio esperaba que sus milagros fueran difundidos por juglares<sup>58</sup> y predicadores<sup>59</sup>(Fig.1.1), quienes, como ha sugerido esta autora,

---

<sup>53</sup> Alfonso X estableció en sus últimas voluntades que los códices de las *Cantigas* fueran depositados en la catedral sevillana, así ordenaba que “los libros de los Cantares de Miraglos e de Loo de Sancta Maria sean todos en aquella iglesia ó el nuestro cuerpo fuere enterrado, e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta Maria e de Nuestro Sennor” (M. González Jiménez, *Ibid.*, 1991, p. 560.)

<sup>54</sup> En este sentido Laura Fernández ha sugerido que este códice hubiese sido ideado estrechamente vinculado al proyecto alfonsí de dotación de la Capilla Real hispalense, “como pieza de “uso litúrgico”, entendida como texto que fuera utilizado en las festividades señaladas en el marco de la capilla regia hispalense” (L. Fernández, *Ibid.*, 2011, pp. 52-53.)

<sup>55</sup> En este sentido, como ha señalado Kirsten Kennedy: “Placing a series of poems which could be sung on Marian feast days at the start of an anthology of Marian miracles broadened the purpose of the codex by turning a work of personal devotion into an object suitable for rituals of public worship”<sup>55</sup> (K. Kennedy, *Ibid.*, 2004, p. 203.) En esta misma línea, Elvira Fidalgo ha señalado cómo este cancionero que “comienza con las cantigas compuestas para conmemorar las fiestas de la Virgen y de su Hijo, podría ser el señalado por el monarca en su testamento como el repositorio de las cantigas que habrían de cantarse «en las fiestas de Sancta Maria e de Nuestro Sennor», y que a tal efecto habría permanecido en la catedral hispalense hasta que Felipe II mandó trasladarlo a la biblioteca de El Escorial en 1512” (E. Fidalgo, *Ibid.*, 2016, p. 155). Asimismo, en su estudio codicológico de este códice Gemma Avenzoa ha sugerido que el hecho de que la serie de las cantigas dedicadas a las festividades haya sido añadida a la colección mediante un pliego independiente (ff. 1-12) a modo de apéndice, sugiere que esta serie pudo haber sido concebida para circular de forma autónoma, vinculada al uso litúrgico (G. Avenzoa, *Ibid.*, 2016, p.146).

<sup>56</sup> Como ha señalado E. Fidalgo: “Es opinión unánimemente compartida que estos cancioneros particulares se redactaron para atraer la atención sobre los santuarios en tomo a los cuales se producen los milagros que se narran acaecidos en estos lugares, precisamente para fomentar el culto en estos emplazamientos y atraer de este modo a peregrinos y potenciales pobladores” (E. Fidalgo, *Ibid.*, 2016, p.149)

<sup>57</sup> E. Fidalgo, *Ibid.*, 2016, p.150. Como ha señalado esta autora: “Si cantares como estos no se escuchasen en las iglesias, en los atrios o en los caminos que conducían a los caminantes hasta allí, no se justificarían dentro del marial, ya que el objetivo con que habían sido concebidos exige la repetición constante del mensaje, sin la cual estos puntos del mapa, señalados de modo tan explícito por el rey, perderían la relevancia que se les desea otorgar por medio de la localización de reiterados hechos milagrosos en la zona.” (p.151).

<sup>58</sup> Sugieren este uso de las *Cantigas* los versos finales de la cantiga 172: “E desto cantar fezémos que cantassen os jograres” (vv. 26). El propio cancionero cita además el nombre de juglares que incluían en su repertorio las cantigas alfonsíes, entre los que destacaba “Pedro Sigrar”, quien, según la cantiga 8, “en todas las eigrejas da Virgen que non há par un séu lais sempre dizia” (vv. 11-12). Véase al respecto S. Disalvo, y G. Rossi, “Entre la juglaría y la liturgia: dos modos de performance en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X”, en M. Plesch (ed.) *Analizar, interpretar, hacer música: de las Cantigas de Santa María a la organología. Escritos in memoriam Gerardo V. Huseby*, Gourmet Musical, Buenos Aires, 2013, pp. 209-232; E. Fidalgo, *Ibid.*, 2016, p. 149.

<sup>59</sup> Algunas imágenes, como la que culmina la cantiga 191, en las que un fraile, predicaba ante una gran audiencia, instruyendo al pueblo llano en las capacidades milagrosas de María, acompañada de la leyenda “e este miragre soubéron per tod' Espanna” (vv. 22), sugieren que el rey Sabio esperaba que sus milagros sirvieran igualmente como base para la acción misionera contemporánea. En la cantiga 409, el monarca

actuarían como intermediarios ante el público popular, enunciando en castellano el contenido de las cantigas en galaico-portugués, acentuando el mensaje ideológico contenido en el refrán o adaptando los detalles más complejos y las sutilezas teológicas que estos encerraban.<sup>60</sup>

*“Que lle valvess’. E tan tóste foi sa oraçón oída; ca pero caeu mui d’ alte, non foi mórtá nen ferida, mas ergeu-s’ e déu loores aa Virgen mui comprida de ben e este miragre soubéron per tod’ Espanna.”* (CSM 191, vv. 19- 22)



Fig. 1.1. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 191, Ms. T-I-1, RBME, fol. 251r, panel 6.

## 1.1. Las Cantigas y el proyecto colonial alfonsí:

Como evidencia la evolución del proyecto editorial de las *Cantigas*, después de 1275 la nueva preocupación del monarca castellano era la repoblación de algunas de las nuevas fundaciones aún despobladas y la cohesión social de las nuevas poblaciones coloniales. De esta forma, la última edición de las *Cantigas*, mediante la recopilación y difusión de las emergentes tradiciones milagrosas locales del sur peninsular, debía colaborar en la difícil tarea de consolidar el dominio castellano sobre el antiguo territorio andalusí, favorecer su repoblación e integrar la diversidad de la emergente sociedad colonial castellana. Tal y como ha señalado Francisco Prado-Vilar, la propia advocación mariana del cancionero respondía al deseo alfonsí de desplazar el culto apostólico a Santiago, históricamente vinculado con la retórica bélica y el enfrentamiento militar contra los reinos islámicos peninsulares, en favor de la imagen de la Virgen María, cuya figura maternal se presentaba en el cancionero como centro de una nueva concepción teológica, basada en la capacidad integradora del amor divino.<sup>61</sup> En este sentido, los estudios de Mónica Fariás Fernández<sup>62</sup> y Maricel E. Presilla<sup>63</sup> sugieren igualmente cómo mediante la promoción de una

---

castellano expresaba explícitamente su deseo de que sus composiciones fueran difundidas por religiosos y predicadores: “*Des i os oradores e os religiosos, macar son omildosos, deven muit’ aguçosos seer e sabedores en fazer-lle sabores, cantando saborosos cantares e fremosos dos séus maravillosos miragres [de la Virgen]*” (vv. 47-56).

<sup>60</sup> E. Fidalgo, *Ibid.*, 2016, pp. 155.

<sup>61</sup> Como ha señalado, Francisco Prado-Vilar, “*by the middle of the 13 century, there was a dramatic shift away from the emphasis of military confrontation, epitomized by the figure of Saint James the Moor Slayer, to an imagery inscribed within a theology of love*” (F. Prado-Villar, *Ibid.*, 2002, pp. 146-147.). En este mismo sentido Roberto González-Casanovas ya propuso que el uso de la devoción mariana en la obra de Gonzalo de Berceo y Alfonso X poseía importantes implicaciones de género, sugiriendo que en las *Cantigas* Alfonso X “*reintroduces the maternal imagery into his ‘Cantigas de Santa Maria’ in such a way that it humanizes the effects of an embodied devotion and socializes the effects of a spiritualized courtesy*” (Roberto González-Casanovas, “*Marian Devotion as Gendered Discourse in Berceo and Alfonso X: Popular Reception of the Milagros and Cantigas*”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 4, 1992, p. 23)

<sup>62</sup> Véase M. Fariás Fernández, *Ibid.*, 1994.

<sup>63</sup> Para esta autora a través de los milagros en los que la Virgen operaba la curación, salvación o resurrección de sus fieles, Alfonso “*articulate a language of social and religious integration*”, a través del cual, el rey “*was trying to impose a change in the religious sensibility of the people*”, que estaba estrechamente vinculado al éxito del proyecto colonial castellano. Véase M. E. Presilla, *Ibid.*, 1987, pp. 428-429.

imagen de la Virgen que, en contra de la tradición establecida, trascendía su papel de mediadora, garantizando la salvación de sus fieles, Alfonso X buscaba difundir una nueva religiosidad afectiva que, a diferencia de la religiosidad androcéntrica hegemónica sostenida por la jerarquía eclesiástica,<sup>64</sup> poseía una capacidad particular para aglutinar los diversos grupos que formaban la sociedad colonial alfonsí, atraer a una audiencia popular y consolidar la emergente identidad nacional castellana. La promoción alfonsí del culto mariano reflejaba así un cambio de prioridades de la corona castellana, cuyo foco no era ya la conquista del territorio andalusí sino su colonización efectiva y repoblación. En esta línea, los estudios de Peter Linehan<sup>65</sup>, John E. Keller<sup>66</sup> y Elvira Fidalgo<sup>67</sup> han evidenciado que el retrato poco favorecedor del santuario compostelano y su santo patrón presente en las *Cantigas* tenía como objetivo el desplazamiento hacia el sur del centro religioso de Castilla, mediante la exaltación de las habilidades milagrosas de la Virgen y sus santuarios frente a la incapacidad reiterada del apóstol para resolver los problemas de sus fieles. Como ha señalado Elvira Fidalgo, “*si un lugar de peregrinación es desprestigiado por Alfonso X, ése es el sepulcro del Apóstol [cuya representación se basa en una serie de] cantigas en las que, o bien el peregrino es socorrido por la Virgen en alguna de las iglesias que jalonan el Camino de Santiago, con lo que, aunque llegue a la meta, el devoto nada le debe al apóstol o, lo que es peor, el apóstol no resuelve el problema del peregrino, que tiene que ser asistido por la Virgen para verse librado de la angustia que lo había obligado a acudir al santuario compostelano.*”<sup>68</sup> Como ha sugerido Maricel E. Presilla, “*Alfonso’s attitude toward Compostela was shaped primarily by his interest in the consolidation of power in Castile and Andalucía at the expense of the older territories of Galicia, Asturias, and León.*”<sup>69</sup> Para ello Alfonso X, no solo promocionó las nuevas fundaciones marianas del sur,<sup>70</sup> como Terena,<sup>71</sup> Tundía,<sup>72</sup> Murcia<sup>73</sup> o El Puerto de Santa María,<sup>74</sup> sino también la de algunos santuarios marianos ubicados en el camino hacia Compostela, como Santa María del Manzano en Castrojeriz<sup>75</sup> o Santa María de Salas en Huesca<sup>76</sup>, y en particular la iglesia de Santa María de Villasirga,<sup>77</sup> a través de cuya popularización el rey Sabio pretendía desviar hacia el sur el flujo de peregrinos que atraía la sede compostelana.<sup>78</sup> Como ha señalado E. Fidalgo, mediante la creación de estos cancioneros,

<sup>64</sup> Según Mónica Farias Fernández, “*o protagonismo da Virgem nos feitos miraculosos, que foram compilados no mariólogo do Rei Sábio*” se debía al deseo alfonsí de promover la devoción mariana como “*uma alternativa as tensas relações entre adorador/divindade estabelecidas pelo cristianismo androcêntrico*”, representado de forma paradigmática en el panorama ibérico por la figura beligerante de Santiago “Matamoros”. De esta forma, mediante la creación del cancionero, Alfonso X manifestaba su intención “*de contrapor ao culto apostólico, androcentricamente controlado por Roma, uma devoção mariana de feições nacionais que atendem às necessidades de circularidade, aglutinação e mobilidades sócio-culturais de seu reino*” (M. Farias Fernández, *Ibid.*, 1994, pp. 170-171, 203)

<sup>65</sup> Véase P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 385-404 e *Ibid.*, 1993, pp. 512.

<sup>66</sup> Véase J. E. Keller, *Ibid.* 1959, pp. 75-82 e *Ibid.* 1979, pp.37-43.

<sup>67</sup> Véase E. Fidalgo, *Ibid.*, 2005, pp. 149-180.

<sup>68</sup> E. Fidalgo, *Ibid.*, 2005, pp. 154-155.

<sup>69</sup> M. E. Presilla, *Ibid.*, 1987, p. 428-429

<sup>70</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder: “*To attract Christian settlers to the vast reaches of his realm left underpopulated when Muslims were expelled by the Christian victors or emigrated to Granada, [Alfonso X] promoted pilgrimage to strategically located Marian shrines*” (Amy Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 297)

<sup>71</sup> CSM 197, 198, 199, 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319, 333, 334.

<sup>72</sup> CSM 325, 326, 329, 344, 347.

<sup>73</sup> CSM 169, 239, 211, 339.

<sup>74</sup> CSM 328, 356, 359, 364, 366-368, 371, 372, 375, 376-379, 381, 382, 385, 389, 391-394, 398.

<sup>75</sup> CSM 242, 249, 252 y 266

<sup>76</sup> CSM 43, 44, 109, 114, 118, 129, 161, 163, 164, 166 -168, 171-173, 176- 179, 189, 247, 408.

<sup>77</sup> CSM 217, 218, 227, 229, 232, 234, 243, 253, 268, 278, 301, 313, 355.

<sup>78</sup> Véase al respecto J. E. Keller, *Ibid.*, 1959; *Ibid.*, 1979; Philippe Josserand, “Le Temple et le culte marial au long du chemin de Saint-Jacques: La commanderie de Villalcazar de Sirga”, en Jacques Chiffolleau y Patrick Boucheron (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 313-331; J. Gardner, “Detour and

Alfonso X, “conocedor de la buena política repobladora que había sido la peregrinación jacobea, [buscaba] desviar el importante flujo de peregrinos que iban a Santiago, [reconduciéndolos] hacia el sur para repoblar los nuevos territorios”.<sup>79</sup>

De esta forma, a través de la promoción de las nuevas fundaciones marianas del sur peninsular y sus imágenes milagrosas, Alfonso X procuraba atraer a repobladores y peregrinos, reivindicando las cualidades espirituales de las nuevas tierras, frente a los santuarios ya consolidados del norte. El apoyo de Alfonso X a estos cultos se vio expresado de múltiples maneras, desde la concesión directa de donaciones y privilegios a los distintos santuarios<sup>80</sup> o el ofrecimiento de imágenes marianas para su veneración,<sup>81</sup> hasta la inclusión de la Virgen local y los milagros por ella operados en el cancionero de las *Cantigas* en elaboración. Con la compilación de estas historias milagrosas en su cancionero, el monarca castellano pretendía dotar de un sentido religioso el paisaje de sus dominios del sur, afirmando la presencia distintiva de la Virgen en ellos,<sup>82</sup> de forma similar a como lo hacían las historias contemporáneas de apariciones de la Virgen<sup>83</sup> y sus imágenes,<sup>84</sup> que emergían milagrosamente a lo largo de las regiones recién conquistadas para asombro de sus nuevos habitantes cristianos. De esta forma, estas cantigas, pensadas para difundir los milagros operados por la Virgen en distintas regiones del sur, funcionaban como testimonio del amparo de María de los nuevos territorios conquistados. Mediante la promesa de la protección mariana, Alfonso X buscaba no solo atraer a nuevos peregrinos y repobladores al sur, sino, además, consolidar el proceso de repoblación, afianzando los lazos afectivos que unían a los nuevos pobladores con su nueva comunidad y la tierra donde se asentaban.<sup>85</sup>

Un caso paradigmático es el del “cancionero” del Puerto de Santa María en Cádiz,<sup>86</sup> formado por 24 cantigas en las que se narran una serie de milagros producidos bajo la advocación de la virgen

---

Disruption of the Pilgrimage to Santiago in Cantiga XXVI of the Cantigas de Santa María”, en W. Wright y S. Kaplan (ed.), *The Image of the Road in Literature, Media, and Society*. Colorado State University, Pueblo, 2005, pp. 127-130; E. Fidalgo, *Ibid.*, 2005, p. 173.

<sup>79</sup> E. Fidalgo, *Ibid.*, 2005, p. 173. Prueba de que el interés alfonsí residía en atraer peregrinos a los territorios meridionales que necesitaba repoblar es su promoción no sólo de diversos santuarios marianos, sino además del culto a San Ginés de la Jara, un santo venerado por cristianos y musulmanes por igual, cuyo culto sincrético estaba vinculado a una antigua rábita andalusí transformada en un monasterio agustino fundado bajo el auspicio de Alfonso X en 1257. Véase al respecto J. Torres Fontes, “El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media,” *Murgetana*, Vol. 25, 1965, pp.39-90; P. Linehan, *Ibid.*, 1985, p. 395.

<sup>80</sup> Sobre las concesiones de Alfonso X a las fundaciones del sur y su clero véase M. González Jiménez, *Ibid.*, 1991: Sevilla (doc.4,5, 51, 52, 54, 55 -58,60, 68, 73, 83,97, 100, 143, 144, 158, 166, 176, 177,186, 187, 200, 211, 212, 213, 214, 219, 233,234, 247, 279, 291, 316, 351, 387, 392, 407, 408, 410, 411, 412, 414, 415, 422, 424, 425, 426,427, 428, 430, 431, 434,435, 438, 439, 443, 444, 450, 455, 460, 484); Cartagena (doc. 29, 32, 41); Córdoba (doc.40, 115, 125, 163, 164, 165, 204, 216, 222, 228, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 255, 256, 272, 273, 274, 356, 419, 432, 436, 440, 441, 447, 468, 469, 482), Jaén (doc. 45, 141 167, 208, 210, 220, 238, 379, 380, 381), Cádiz (doc. 315, 336, 338, 385, 531), Carmona (doc. 499), El Puerto de Santa Maria (doc.522)

<sup>81</sup> Múltiples fundaciones marianas del sur sostienen que sus imágenes fueron donadas por el rey. No obstante, solo conservamos indicios de que algunas pudieron serlo como es el caso de las sevillanas Virgen de los Reyes, Virgen de las Batallas y Virgen de la Sede. Véase al respecto R. Cómez Ramos, “Iconografía mariana hispalense en el reinado de Alfonso X el Sabio”, *Alcanate*, Vol.10, 2016-2017, pp. 107-138.

<sup>82</sup> Véase J. T. Jacob, *Siting the Virgin: The Poetics of Place and Identity in Las Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], Emory University, Georgia, 1999.

<sup>83</sup> Véase W. A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Nueva York, 1981.

<sup>84</sup> Véase J. F. O’Callaghan, *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria. A Poetic Biography*, Brill, Leiden, Boston y Köln, 1998, pp. 50-55.

<sup>85</sup> Véase M. Farias Fernández, *Ibid.*, 1994, pp.253-254; S. G. Rodríguez, *Ibid.*, 2010; A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, pp. 54-55.

<sup>86</sup> J. Montoya Martínez, “Cancionero de Santa María de El Puerto. Edición, traducción y notas”, *Alcanate*, No. 1, 1998-99, pp.115-278.

local vinculados al proceso de integración del territorio en los dominios cristianos y su repoblación. Este cancionero fue ideado con el fin de estimular una nueva fase del proyecto de repoblación del Puerto,<sup>87</sup> iniciada en 1281 con la emisión de la llamada “carta-puebla” donde el rey Sabio otorgaba a la villa la condición de territorio de realengo y concedía una nueva serie de exenciones y ventajas fiscales para los futuros repobladores.<sup>88</sup> Con este propósito el cancionero del Puerto de Santa María debía servir como un medio publicitario pensado para atraer a nuevos pobladores bajo la promesa de la protección privilegiada de María.<sup>89</sup> En cantigas como la 371, el propio rey Sabio describía el proceso de repoblación en traspaso, relatando cómo “*muitas gentes y viinnan a aquel logar enton, os ñus en romaria, avend' i gran devoçon, os outros pera pobrarem e por averen quinnon das herdades que partissem, segundo podess' aver*” (11-14.vv),<sup>90</sup> publicitando además algunos de los beneficios y privilegios concedidos a los nuevos pobladores, en un lenguaje muy similar al empleado en la carta-puebla.<sup>91</sup> Esta serie de cantigas presentaban a la Virgen como garante del proyecto repoblador alfonsí, facilitando la apropiación alfonsí del asentamiento islámico de *Al-Qanatir* y la fundación providencial del Puerto de Santa María,<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Véase J. T. Snow, “Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María”, *Alcanate*, Vol. 1, 1998-99, pp. 39-40; y Jesús Montoya Martínez, *Ibid.*, 1994, p. 99-115. Apoya esta hipótesis el hecho de que el último suceso fechable de los “milagros” recogidos en el conjunto, narrado en la cantiga 386 corresponda a 1281. Sobre la cronología de los “milagros” del cancionero véase E. S. Procter, *Ibid.*, 1951, pp. 42-45.

<sup>88</sup> En la carta-puebla, publicada el 16 de diciembre de 1281, desde Sevilla, Alfonso X concedía a los nuevos repobladores del Puerto exenciones de portazgo y diezmo de la mar, reducía las restantes tasas para la compra o venta de mercancías, a la mitad si se trataba de cristianos, o a la tercera parte si fuesen “moros” o judíos, concedía, asimismo a la ciudad un mercado semanal y de dos ferias anuales de quince días de duración, así como licencia para practicar el corso, con exención del pago del quinto a la Corona y una exención rural de impuestos a los pescadores locales y a la mitad si se trata de pescadores foráneos. Para una edición y comentario de la “carta-puebla” véase M. González Jiménez, *Ibid.*, 1982, pp. 209-242 y M. González Jiménez, *Ibid.*, 1998-99, p. 26-27.

<sup>89</sup> Como ha señalado Vicente Beltrán: “*Muchas de las cantigas del Puerto dan la impresión de estar integradas en una campaña publicitaria en torno a la creación de esta villa y el empeño real por engrandecerla; y los datos documentales enumerados [acaba de citar algunos de entre 1282 y 1284 firmados por Alfonso X a favor del Puerto] inclinan a darles una datación tardía, en coincidencia con lo que sugiere la cronología de los manuscritos*” (V. Beltrán, *Ibid.*, 1990, p. 173). Asimismo, Connie L. Scarborough ha propuesto que el “cancionero” debía servir como una suerte de “*recruitment tool, to attract more Christian settlers*” (Connie L. Scarborough, *Ibid.*, 2009, p. 47.). Sobre el papel del cancionero en la labor repobladora de Alfonso X en Cádiz véase M. González Jiménez, “La obra repobladora de Alfonso X en las tierras de Cádiz”, *Cádiz en el siglo XIII: actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, Diputación Provincial de Cádiz, Cádiz 1983, pp. 7-20; Hipólito Sancho de Sopranis, *Alfonso X el Sabio y El Puerto de Santa María (trabajos dispersos)*, Ed. Almena, El Puerto de Santa María, 1984; J. Montoya Martínez, “Anécdotas e historia de los años fundacionales de El Puerto de Santa María”, *Nuestros orígenes históricos como El Puerto de Santa María*, Centro del Patrimonio Histórico. Fundación Municipal de Cultura y Juventud, El Puerto de Santa María, 1988, pp. 65-77; V. Beltrán, “Alfonso X y el Puerto de Santa María”, en C. da Cunha Pereira & P. R. Dias Pereira (ed.), *Miscelânea de estudos lingüísticos, filológicos e literários in memoriam Celso Cunha*, Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1995, pp. 491-500; M. González Jiménez, *Santa María del Puerto por otro Nombre Nuestra Señora de los Milagros*, Puerto de Santa María, 1996; Jesús Montoya Martínez, “El Puerto de Santa María, exvoto de Alfonso X a María”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, Vol. 1, 1998-1999, pp. 99-114; Jesús Montoya Martínez, “De Santa María del Puerto a El Gran Puerto de Santa María”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, Vol. 6, 2009, pp. 349-367.

<sup>90</sup> “*Many people were coming there at that time, some on pilgrimage, having great devotion for the place, others to settle and acquire a portion of the estates they were dividing, according to what was allotted them*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 453).

<sup>91</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1998-99, p. 279 y Joseph F. O'Callaghan, *Ibid.*, 1998, p. 177.

<sup>92</sup> En la cantiga 328, Alfonso X, narra la transformación del asentamiento islámico de *Al-Qanatir* por medio de la voluntad de la Virgen, quien inspira a los soldados cristianos a renombrar la ciudad como “Santa María del Puerto”, contraviniendo la prohibición alfonsí y las quejas al respecto del aguacil musulmán, así como el cambio de parecer del líder musulmán, quien cede finalmente la propiedad del Puerto al rey

garantizando el éxito de la construcción del nuevo santuario mariano sobre la estructura de la antigua mezquita local<sup>93</sup>, y obrando diversos milagros, a través de los cuales amparaba bajo su manto protector a los nuevos habitantes locales.<sup>94</sup> Como ha señalado Scarborough, a través de esta serie de cantigas “*el Rey Sabio logra imbuir los detalles más prácticos de la fundación de su ciudad mariana con un tono de expectativa milagrosa y admiración divina*”<sup>95</sup> que confirmaba la elección mariana del Puerto y sus habitantes. Mediante este lenguaje, fundamentado en los milagros marianos, Alfonso X prometía a los futuros pobladores que la Virgen del Puerto garantizaría la seguridad de aquellos que acudieran a su villa, protegiéndoles de los peligros del viaje<sup>96</sup> y de la vida en la frontera,<sup>97</sup> desde del cautiverio a los ataques piratas, y asegurándoles sus bienes,<sup>98</sup> salud<sup>99</sup> y prosperidad. Otra serie de milagros, en los que la Virgen del Puerto procuraba la salvación, curación o asistencia de personajes de otras regiones de Andalucía, estaban destinados a convertir el Puerto en un destino de peregrinación,<sup>100</sup> al que acudían incluso miembros de la familia real,<sup>101</sup> y que era capaz, por tanto, de atraer nuevos repobladores.<sup>102</sup>

Simultáneamente, al introducir personajes mudéjares que colaboraban en el proyecto fundacional del Puerto, desde el aguacil jerezano de alta alcornia que cede a Alfonso X el territorio de *Al Qanatir*,<sup>103</sup> al alarife Alí que dirige las obras del nuevo santuario mariano<sup>104</sup> o los repobladores de origen marroquí que la Virgen salva del ataque de los piratas catalanes,<sup>105</sup> estas cantigas pretendían demostrar de forma conspicua el modo en que la protección mariana se extendía a todos los habitantes del Puerto, sin distinción de credo, actuando como un medio fundamental para la cohesión social de la emergente sociedad colonial castellana, asegurando así, el próspero desarrollo de la utopía nacional alfonsí. Estas cantigas no solo reivindicaban las capacidades de la población mudéjar para contribuir activamente en el éxito de la empresa colonial castellana,<sup>106</sup> sino que, además, tenían un mensaje claramente proselitista, pues, tal y como rezaba una cantiga, la Virgen “*nunca lle-la pórtta sérra d' acorrer con sa mercee, que é maior das maiores*” (CSM

---

castellano. Como han señalado Connie Scarborough “*de esta forma el Rey no se ve obligado a traicionar ninguna de su promesas mundanas ni espirituales; es decir, no viola el pacto de su padre con los moros de la región, ya que le ceden voluntariamente Alcanate, ni va en contra del deseo de su Señora, la Virgen María.*” (C. Scarborough, *Ibid.*, 1998-1999, p. 91). Véase al respecto J. T. Snow, *Ibid.*, 1979, pp.10-21; J. Montoya Martínez y A. Juárez Blanquer, *Andalucía en las Cantigas de Santa María*, Universidad de Granada, Granada, 1988; C. L. Scarborough, *Ibid.*, 2009, pp. 58-61.

<sup>93</sup> Véase CSM, cantigas 356, 358, 364. Sobre la reconstrucción del santuario mariano local véase L. Torres Balbás, “La mezquita de Al-Qanatir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María”, *Al-Andalus*, Vol. 7, 1942, pp. 417-437.

<sup>94</sup> Véase CSM, cantigas 357, 359, 368, 371, 372, 378, 381, 385, 389, 391, 393 y 398.

<sup>95</sup> Connie Scarborough, *Ibid.*, 1998-1999, p. 86.

<sup>96</sup> CSM 379. Como ha señalado Scarborough: “*El propósito de esta cantiga no puede ser más obvio: el Rey no solamente garantiza la seguridad de los que acuden a su nueva villa, sino que la misma Virgen del Puerto les servirá como protectora, capaz de ampararles con sus poderes milagros o si se encuentran en apuros*” (Connie Scarborough, *Ibid.*, 1998-1999, p.95)

<sup>97</sup> CSM 359.

<sup>98</sup> CSM 382, 392, 398.

<sup>99</sup> CSM 357, 367, 372, 375, 378.

<sup>100</sup> CSM 371, 381, 385, 389, 391, 393.

<sup>101</sup> CSM 366, 376.

<sup>102</sup> Como ha señalado Connie Scarborough: “*The advantage of a pilgrimage site in a territory to which the monarch wanted to attract Christian settlers is obvious; pilgrims might become permanent residents or, at least, contribute to the towns economy, making it a desirable locale in which to live and do business.*” (Connie Scarborough, *Ibid.*, 2009, pp.65-66)

<sup>103</sup> CSM 328.

<sup>104</sup> CSM 358.

<sup>105</sup> CSM 379.

<sup>106</sup> Véase A. Bagby, *Ibid.*, 1988, pp.111-118.



379, 45-46.vv).<sup>107</sup> Entonadas en el santuario local, construido sobre los cimientos de la antigua mezquita aljama de la villa, estas cantigas debían colaborar en la integración de la población local bajo la figura “carismática” de María, cuyas acciones milagrosas garantizaban la prosperidad del Puerto y sus habitantes, que debían, desde entonces, encomendarse a ella.<sup>108</sup>

De este modo, las tradiciones milagrosas recogidas en las *Cantigas*, buscaban proponer una nueva geografía sacralizada del territorio conquistado, cuya difusión a través de los productos del *scriptorium* alfonsí, la narración oral o su relato en forma de canción juglaresca, pretendía consolidar la “cristianización” de la “memoria colectiva”<sup>109</sup> local, a través de la transformación de los lugares de culto islámicos y su integración en una red de centros religiosos organizados jerárquicamente.<sup>110</sup> Mediante la exaltación de los poderes excepcionales de María y su patrocinio particular de los nuevos territorios, el cancionero alfonsí pretendía promover una nueva geografía de la agencia divina, basada en la promesa de la protección mariana, la cual debía remplazar entre los miembros de las recién conquistadas comunidades, el mapa espiritual previo poblado de mezquitas, morabitos, rábidas, *zawiyas* y madrasas.<sup>111</sup> En este contexto, el propósito principal del cancionero dedicado a la promoción de los milagros derivados de los santuarios marianos era funcionar como una forma de “conquista espiritual” del espacio imaginado<sup>112</sup>, mediante la exaltación de los poderes excepcionales de María, en detrimento de las capacidades de los agentes supranaturales del imaginario religioso autóctono.<sup>113</sup>

En este sentido, la producción de las *Cantigas*, buscaba no sólo promover la labor repobladora, sino, además facilitar, tras la considerable expansión territorial de mediados del siglo XIII, la asimilación religiosa de la población andalusí que habitaba los nuevos dominios castellanos, formada en su mayor parte por individuos cuya filiación étnica o confesión les vinculaba a un universo cultural arábico-islámico.<sup>114</sup> La propia advocación a María del cancionero estaba vinculada a la percepción de la Virgen como “*mother of conversion*”<sup>115</sup>, que se había asentado progresivamente desde la antigüedad en el imaginario cristiano medieval, en el cual esta poseía la misión providencial de ser reconocida, generación tras generación, por los no creyentes como fuente de la verdad divina.<sup>116</sup> Esta concepción de María es patente en las aspiraciones misioneras

---

<sup>107</sup> “*She never closes to them the door of salvation through Her mercy, which is beyond compare*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.462)

<sup>108</sup> Véase H. Guaracy Machado, “Sentimiento nacional e minorías étnico-religiosas no medioevo hispánico: Uma leitura das Cantigas de Santa Maria”, en L. Pereira Duarte (coord.), *Para Sempre em Mim: Homenagem à Professora Angela Vaz Leão*, Pontificia Univ. Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999, pp. 471-478.

<sup>109</sup> Véase P. Henriët, “Xénophobie et intégration isidorienne à León au XIII<sup>e</sup> siècle. Le discours de Lucas de Túy sur les étrangers”, en *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXXe congrès de la SHMESP*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 39-44.

<sup>110</sup> Ana Echevarría Arsuaga, “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, Vol. 15, No. 1, 2003, p.77.

<sup>111</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p. 79.

<sup>112</sup> J. A. Ruiz Domínguez, “Itinerarios y geografía en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio”, en M. Criado de Val (coord.), *Caminería hispánica, Actas del II Congreso Internacional de caminería hispánica*, Vol. 3, AACHE Ed., Madrid, 1996, p.75.

<sup>113</sup> Empleo aquí el modelo teórico de la conversión religiosa basado en la sucesión de las fases de integración, identificación y sustitución de los agentes sobrenaturales nuevos y los propios. Véase al respecto R. M. Eaton, *Ibid.*, 1993.

<sup>114</sup> M. A. Ladero Quesada, “La Corona de Castilla: transformaciones y crisis políticas. 1250-1350”, en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350), [actas de la] XXI Semana de Estudios Medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 1994*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1995, p. 284.

<sup>115</sup> A. G. Remensnyder, “Mother of Conversion”, *Ibid.*, 2014, pp.175-206.

<sup>116</sup> A. Cuffel, *Ibid.*, 2003, pp. 37-60.

de la Virgen de las *Cantigas*, que en un total de doce cantigas<sup>117</sup> procuraba la conversión al cristianismo de musulmanes, judíos y paganos, culminando, cada una de estas, con la escena climática del bautismo, representado como una forma de “colonización espiritual”, desplegada ante las multitudes curiosas que servían de testigos de la milagrosa habilidad de María para ganar prosélitos. Aunque escasas en número, estas cantigas son especialmente elocuentes de los propósitos de Alfonso X dado que las historias de conversión no eran un elemento común en las *miracula* de los reinos cristianos hispánicos.<sup>118</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, el poder proselitista de estas cantigas subyace en que “*each of these conversion stories declares that Mary’s domain of influence extended far beyond the boundaries of Christianity [asserting that] all Jews and Muslims in the Cantigas -whether or not they convert to Christianity - are subject to Mary’s lordship.*”<sup>119</sup> Especialmente significativas son las cantigas cuyos milagros transcurren en los dominios del rey Sabio, donde convivían judíos, musulmanes y cristianos, en las que el lenguaje del “milagro” mariano permitía calmar la ansiedad social que despertaban los conversos, delimitar con claridad las fronteras de la transformación religiosa<sup>120</sup>, y alimentar las esperanzas cristianas entorno a la conversión de musulmanes y judíos.<sup>121</sup>

## 1.2. Historias de conversión mariana

A lo largo de las *Cantigas*, Alfonso X y los miembros de su taller evidenciaban su familiaridad con la mariología islámica.<sup>122</sup> En la cantiga 165, un sultán afirmaba cómo, según el Corán, la Virgen había sido siempre virgen;<sup>123</sup> en la cantiga 169, el líder de los mudéjares murcianos se refería a la Virgen por su nombre islámico, *Mariam*,<sup>124</sup> mientras que en la cantiga 329, el narrador justificaba una escena de veneración islámica a la Virgen, explicando cómo “*según lles déu escrito Mafomat no Alcorán, ben creen mouros sen falla, e desto dulta non an, que do Espêrito Santo s' emprennou sen null' afán prender nen dan' a sa carne, e assi foi conceber virgen; e des que foi prene ar pariu fillo barôn e depois ar ficou virgen, e demais houve tal don que sôbrellos anjos todos quantos eno céo son a fezo Déus mais honrrada e de todos mais valer*”(15-22.vv).<sup>125</sup> En esta cantiga, el rey Sabio no sólo reafirmaba la exaltación coránica de *Mariam* y el carácter milagroso de su concepción virginal de Cristo, sino que, además, mostraba a los personajes musulmanes rindiendo culto a la Virgen de forma similar a como lo hacían los cristianos castellanos, realizando ofrendas ante su altar, rindiendo pleitesía a su imagen o participando en rituales cristianos en honor de la Virgen.<sup>126</sup> En sus composiciones, Alfonso X buscaba explotar

---

<sup>117</sup> Véase CSM, conversiones de musulmanes: nos. 28, 46, 167, 205, 192, 397 (repetición del no. 192), conversiones de judíos: nos. 4, 25, 85, 89, 107, conversiones de “paganos”: nos. 196, 335.

<sup>118</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.185.

<sup>119</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 297

<sup>120</sup> J. M. Elukin, “From Jew to Christian? Conversion and Immutability in Medieval Europe”, James Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, University Press of Florida, Florida, 1997, pp. 180–182.

<sup>121</sup> Véase A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.193.

<sup>122</sup> En este sentido las *Cantigas* son prueba de cómo el rey Sabio y sus colaboradores eran conscientes de la posición de *Mariam* en el Islam y de cómo esta era presentada en el Corán. Véase CSM 165, 169, 324. Sobre el conocimiento alfonsí del Islam véase F. García Fiz, “El islam visto por Alfonso X”, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, León, del 23 al 26 de octubre de 2007*, Fundación Sánchez Albornoz, Avila,2009, p.14.

<sup>123</sup> “*Eno Alcorán achei que Santa María virgen foi sempre*” (CSM 165, vv. 51-52)

<sup>124</sup> “*Non farei,ca os que Mariame desama, mal os trilla.*” (CSM 169, vv. 39-40)

<sup>125</sup> “*For, according to what Mohammed gave them written in the Koran, the Moors firmly believed, there is no doubt of it, that She became with child by the Holy Spirit without suffering and violence or harm to Her body, and thus conceived as a virgin. After She became pregnant, She then bore a male child and afterward remained a virgin. Furthermore, She was granted such privilege that God made Her more honored and powerful than all the angels there are in Heaven.*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 400)

<sup>126</sup> Véase Amy Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p. 161.

su familiaridad con la concepción islámica de María, evocando el nombre islámico de María, citando el Corán o usufructuando las palabras coránicas que alababan la grandeza de Alá para expresar la dignidad de la Virgen:<sup>127</sup> “*Tanto es santa María...Si pergamino fuese el cielo estrellado y el mar todo tinta (que es grande, está probado),y viviese siempre un hombre letrado escribiendo, le faltaría la mayor parte.*”<sup>128</sup> De esta forma, el cancionero alfonsí utilizaba el Corán como una cita de autoridad empleada para presentar la devoción islámica a María como prueba de la deriva inevitable del Islam hacia la verdad cristiana.<sup>129</sup> Como ha señalado al respecto, Joseph T. Snow, en las *Cantigas*, las conversiones de musulmanes al cristianismo son retratadas “*as owing, at least in part, to the respect showed to [Maryam] in the Quran*”<sup>130</sup>



Fig.1.2. CSM, Cantiga XLVI, Códice de las Historias (E1), h. 1275, MS. T.I.1, fol. 68v, BRME, Madrid (paneles 5 y 6)

Mediante la apropiación de las fórmulas retóricas propias de la literatura coránica Alfonso X buscaba, además, apelar a sus súbditos mudéjares. De este modo, en pos de su misión “evangélica”, la Virgen de las *Cantigas* se mostraba sensible a las particularidades de su diversa audiencia, revistiéndose de las cualidades típicas de la retórica devocional sufi que dominaba la religiosidad popular de los territorios coloniales alfonsíes y de los elementos más significativos que conformaban la concepción de *Mariam* en la tradición religiosa islámica. El cancionero

<sup>127</sup> En estos versos la imagen del “mar de tinta” evocaba las palabras del verso 109 de la sura 18 del Corán: “*Si fuera el mar de tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, aún si añadiésemos otro mar de tinta*”. (J. Cortés (ed.), *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005.p. 315). Véase al respecto F. Prado-Vilar, “The parchment of the sky: poiesis of a Gothic universe”, en L. Fernández Fernández y J. Carlos Ruiz Sousa (coord.), *Ibid.*, 2011, pp. 483-491.

<sup>128</sup> “*Tant' é Santa María...Se purgamẽo foss' o céu estrellado e o mar todo tinta, que grand' é provado, e vivesse por sempre un hóme enssinado de 'scriver, ficar-ll-ia a maior partida.*” (CSM 110, vv. 1, 11-14)

<sup>129</sup> Este uso polémico de la devoción islámica a María se aprecia asimismo en los escritos de otros miembros de la familia real. En sus *Castigos*, su hijo Sancho IV afirmaba: “*Por lo cual dice Mahomad á sus moros, que en su Alcoran está escrito que del resuello de dios vino Jesucristo en Santa María. E dicen mas, que quien dijere mal de Jesucristo, que ellos llaman Isa, que nació de Maria por Espiritu Santo, que le corten la cabeza é muera. E así da á entender que Jesucristo que es Fijo de dios verdadero, que nació por gracia de Espiritu Santo de la virgen Santa Maria...*” (Pascual de Gayangos (ed.), *Castigos e documentos del rey don Sancho*, Biblioteca de autores españoles, Tomo 51, Madrid,1860, Cap. 20, p. 135). Asimismo, en su obra, el sobrino de Alfonso X, Don Juan Manuel, afirmaba como “*It is written in the Qu'ran...that Jesus Christ came into Saint Mary from God's breath...which means that Jesus Christ was born from Mary by the grace of the Holy Spirit [so] Christ is the true son of God.*” (Juan Manuel, *Libro de los estados*, Libro 2, Cap.3, pp. 182-183)

<sup>130</sup> J. T. Snow, *Ibid.*, 2020, p.13.

presentaba así una visión “islamizada” de María que debía servir para atraer nuevos prosélitos a la fe de Cristo entre la población mudéjar. De este modo el rey Sabio buscaba presentar una imagen de María que resultara familiar a la audiencia andalusí, con el fin de aprovechar la devoción islámica a *Mariam* como medio para la revelación de la verdad cristiana. Ejemplo claro de ello es la cantiga 46.

En esta cantiga, el protagonista musulmán, que había tomado una imagen de la Virgen y el Niño como botín de guerra, la conserva en su casa, fascinado por su belleza. Ante esta, lleno de dudas sobre la verdad del misterio de la Encarnación, acepta convertirse al cristianismo, si Dios revelaba ante él una prueba de este misterio. Tras pronunciar estas palabras, el pecho de la imagen se transformó milagrosamente en carne y de él comenzó a brotar leche para amamantar al pequeño Jesús. La miniatura que acompañaba esta cantiga en el *Códice Rico* sugiere los medios por los que los miembros del escritorio alfonsí imaginaban se había operado esta conversión. En esta, junto a la escultura de María, el hombre observa a su mujer y su hijo abrazados de forma similar a la imagen mariana, alcanzando finalmente la iluminación ante la visión de su esposa dando el pecho a su hijo de la misma forma que lo hacía el icono lactante (Fig.1.2).<sup>131</sup> Como ha señalado

Francisco Prado-Vilar, “*the subtle staging of the illuminations suggests that what triggered conversion was not the wonder-working power of the image, as the text claims, but, rather, the capacity of the intended viewer to observe the perfect mimesis between a strange external image and a familiar internal one.*”<sup>132</sup> El significado de esta adición es más claro si comparamos la imagen alfonsí con otras representaciones contemporáneas del mismo milagro, como la del manuscrito de *Les miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci

(Fig.1.3), en la que la figura de la esposa no aparece, presentándose la conversión como el resultado de la visión milagrosa de la imagen encarnada. Esta concepción de la semejanza entre las mujeres musulmanas y la Virgen como medio para la revelación divina se aprecia asimismo en la cantiga 205, en la que, en el medio de la toma cristiana de una ciudad musulmana, unos caballeros cristianos al recibir la visión iluminadora de una mujer musulmana y su hijo en lo alto de una torre a punto de derrumbarse, rezaban, conmovidos por su salvación. En esta historia, la similitud entre la madre musulmana y su hijo con la imagen de la Virgen y el Niño provoca primero la revelación de



**Fig. 1.3. Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre Dame*, Biblioteca Nacional de San Petersburgo, Ms. Fr.Fv.XIV.9, fol. 103v**

los caballeros cristianos, y luego, la de la propia mujer musulmana y su hijo, quienes, tras ser salvados por la Virgen, son conducidos a una iglesia, donde la visión de la imagen mariana del altar estimulaba su conversión inmediata (Fig.1.4). En ambas cantigas, la forma en la que la Virgen convierte el cuerpo de una mujer musulmana en el soporte material para su manifestación en el mundo sensible, funcionaba como detonante de la conversión de sus protagonistas musulmanes, tornando, así, una imagen conocida, en la vía por la que el mensaje cristiano era recibido.

Al mirar la imagen de la Virgen y el Niño los protagonistas de estas cantigas veían dos figuras familiares en la religiosidad islámica andalusí del siglo XIII d.c: la Virgen María y su hijo Jesús.

<sup>131</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p. 68-69.

<sup>132</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p. 70.

El lugar privilegiado de la Virgen en el Islam<sup>133</sup> se establece en la sura 3 y 19 del Corán, especialmente en el verso 3:42, donde el ángel de la Anunciación dice a María<sup>134</sup>: “¡María! Dios te ha escogido y purificado. Te ha escogido sobre las mujeres del universo.”<sup>135</sup> Asimismo, la tradición de los *hadices* concedía una posición destacada a *Mariam* y su hijo, cuyas imágenes Mahoma había respetado en el proceso de reconstrucción de la Ka’ba, tras la destrucción de los ídolos paganos.<sup>136</sup> De forma similar, la figura de Jesús tenía un lugar especial en la espiritualidad popular andalusí, nutrida por la literatura devocional producida por maestros sufíes como Ibn ‘Arabi,<sup>137</sup> que difundieron una amplia devoción cristológica.<sup>138</sup> El propio Ibn ‘Arabi confesaba en su *Futuhat* haber sido inspirado a seguir el camino de la iluminación por el propio Jesús: “He [Jesús] was my first teacher, the master through whom I returned to God . . . He prayed for me that I should persist in religion in this low world and in the other, and he called me his beloved. He ordered me to practice renunciation and self-denial.”<sup>139</sup>



**Fig.1.4. CSM, Cantiga 205, Códice de Florencia, h. 1275, MS. T.I.1, fol. 6r, Biblioteca Central, Florencia (panel 5).**

Los medios de la revelación recibida por estos personajes musulmanes evocaban, asimismo, la concepción de la mediación femenina como vía de la experiencia divina que proliferó en la

<sup>133</sup> Sobre el lugar de María en el Islam véase A. Schleifer, *Ibid.*, 1998; J. I. Smith, y Y. Y. Haddad, *Ibid.*, 1989, pp. 161–187; B. F. Stowasser, “The Chapter of Mary.”, *Women in the Qur’an, Traditions, and Interpretations*. Oxford University Press, New York y Oxford, 1994, pp. 67–82; T. Winter, *Ibid.*, 2007, pp. 479–502; J. Kaltner, *Ibid.*, 2009, pp. 165–179.

<sup>134</sup> Véase A. J. Arberry, (trad.), *The Koran Interpreted*, Touchstone, New York 1996, *suras* 3:30–40, 19:15–35, 21:85–95, 66:10.

<sup>135</sup> Julio Cortés (ed.), *Ibid.*, 2005, p. 57.

<sup>136</sup> Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Al-Azraqī, *Akhbār Makka*, Dār al-Ándalus, Beirut, 1969, Vol.1, p. 167

<sup>137</sup> Aunque buena parte de la carrera mística de Ibn ‘Arabi se produjo en Medio Oriente, sus escritos influyeron en la religiosidad sufi de una amplia porción del mundo islámico. Sobre la influencia de su obra en al-Ándalus véase C. Addas, “Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabi,” en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, pp. 909–933; A. D. Knysh, “Ibn ‘Arabi in the Muslim West: A Prophet in His Own Land?”, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, New York, 1999, pp. 167–200; M. Chodkiewicz, “The Diffusion of Ibn ‘Arabi’s Doctrine”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, Vol. IX, 1991, pp. 36–57.

<sup>138</sup> Véase N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, State University of New York Press, New York, 1991; y Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur’an*, Oneworld Publications, Oxford, 2003.

<sup>139</sup> Citado por Claude Addas, *The Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabi*, The Islamic Texts Society, 1993, p. 39.

imagería sufi andalusí, estimulada por el debate entorno a la posesión femenina de la capacidad de la *nabuwat* (profecía), en el que destacaban las cualidades proféticas de María.<sup>140</sup> Hacia el siglo XIII, la creencia en la condición profética privilegiada de María se consolidó progresivamente en la obra de teólogos andalusíes como Ibn Hazm (1064)<sup>141</sup> o al-Qurtubi (1272),<sup>142</sup> gracias al influjo en la cultura devocional local de la religiosidad almohade, el sufismo y el saarismo.<sup>143</sup> En este contexto, el maestro Ibn ‘Arabi destacaba en su obra *al-Durrat al-fakhirah* (“La perla preciada”) el papel de diversas mujeres, cuya devoción a Alá las habían elevado al estado de la santidad, y cuya existencia entre los pobres y los desfavorecidos estaba dedicada al consuelo espiritual y a canalizar a través de su persona la sabiduría divina: “*She [Nunah Fatimah] lived at Seville. When I met her she was in her nineties and only ate the scraps left by people at their doors. Although she was so old and ate so little, I was almost ashamed to look at her face when I sat with her, it was so rosy and soft ... She was indeed a mercy to the world ... I have seen various miracles (karamat) performed by her.*”<sup>144</sup> En su obra posterior *Fusus al-Hikam* (“Los engarces de la sabiduría”), el maestro sufi afirmaba: “*Contemplation of the Reality without formal support is not possible, since God, in His Essence, is far beyond all need of the Cosmos. Since, therefore, some form of support is necessary, the best and most perfect kind is the contemplation of God in women.*”<sup>145</sup> Años más tarde, conmovido por la pura espiritualidad de una sierva que había conocido en La Meca, Ibn ‘Arabi ideó un sistema místico basado en una figura femenina central, *Nizam* (Armonía), que encarnaba el principio del amor universal, y a la que se refería como la “virgen más pura” y la encarnación de la “sublime, esencial y sacrosanta sabiduría.”<sup>146</sup>

De esta forma, del mismo modo que en numerosas cantigas la similitud entre la imagen de María y su aparición legitimaba el culto a las imágenes,<sup>147</sup> en estas, la identificación entre la imagen de la Virgen y el cuerpo de las mujeres musulmanas servía para reafirmar la concepción sufi de cómo la divinidad se hacía presente en el mundo, utilizando esta misma lógica para revelar, en su lugar, la presencia epifánica de María. En este sentido, la Virgen de las *Cantigas* mostraba una capacidad para transformarse desde su persona física en una teofanía similar a la que Ibn ‘Arabi atribuía a su musa Nizam. En las *Cantigas*, la recurrente aparición física de María sobre el mundo terrenal buscaba, así, afirmar las capacidades marianas para encauzar la presencia divina de forma similar a como lo hacían los personajes femeninos de la literatura devocional sufi. Alfonso X mostraba, así, una visión dinámica y fluida de la materialización de la divinidad, que, como en la obra de Ibn ‘Arabi,<sup>148</sup> con cuyas ideas el rey Sabio pudo familiarizarse gracias a la influencia de la

<sup>140</sup> En este debate tuvieron un papel central comentaristas andalusíes del Corán como Ibn Hazm y al-Qurtubi. En su obra *al-Fisal*, Ibn Hazm defendía la capacidad de las mujeres de poseer el don profético como medio para afirmar la identidad de *Maryam* como profetiza. De forma paralela, al-Qurtubi afirmaba que *Maryam* era una profetiza, pues como otros profetas había recibido una revelación mediante un ángel (Sura 3:45) y había sido convertida en un “señal” que demostraba el poder de Dios y servía como vehículo para su mensaje. Véase A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, pp. 81-86 y M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp. 183-198.

<sup>141</sup> Véase Abdel M. Turki, “Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d’Ibn Hazm”, *Studia Islamica*, Vol.4, No. 7, 1978, pp. 25-82.

<sup>142</sup> Véase M. ibn Aḥmad Qurtubī, *Tafsir al-Qurtubi: classical commentary of the Holy Quran*, Dar al-Taḥqwa, Londres, 2003.

<sup>143</sup> Véase al respecto M. Fierro Bello, *Ibid.*, 1992, pp. 236-249; y J. D. McAuliffle, *Ibid.*, 1981, pp. 19-28.

<sup>144</sup> R. W. J. Austin (trad.), *Ibid.*, 1971, pp. 143-6.

<sup>145</sup> R. W. J. Austin (trad.), *Ibn al-'Arabi. The Bezels of Wisdom*, SPCK, London 1980, p. 275.

<sup>146</sup> H. Corbin, *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton U. Press, Princeton, 1969, p. 139.

<sup>147</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 542.

<sup>148</sup> Como ha sugerido Cynthia Robinson, considero que esta “influencia” que se aprecia en la literatura castellana de obras de origen arábico-islámico, como la de Ibn ‘Arabi, aunque en ocasiones podían ser el resultado de un contacto directo con las obras originales árabes o sus traducciones o reelaboraciones en latín o romance, podían estar condicionadas además por su difusión entre las comunidades mudéjares y la penetración de las ideas que estas transmitían en una religiosidad popular que poseía una importante

tradición intelectual andalusí en su formación,<sup>149</sup> se basaba en una concepción de lo femenino como vehículo privilegiado de la esencia divina.

En las cantigas 46 y 205, la Virgen se introducía además en la intimidad de la vida cotidiana, explotando así, la concepción sufi que veía en la rutina diaria el espacio privilegiado para el encuentro con Dios.<sup>150</sup> Como las mujeres de la literatura devocional sufi andalusí, en las *Cantigas* la Virgen se inserta en el espacio cotidiano de la vida de la comunidad, expandiendo su presencia “carismática” entre los diferentes grupos que conformaban el tejido social,<sup>151</sup> en un ejercicio que buscaba dotar de connotaciones espirituales y sentimentales la cotidianidad de los súbditos

---

vertiente oral. En este sentido, esta autora ha señalado cómo “*it is likely that many of the ideas that seem, to modern scholars, to offer evidence of “Islamic influence” were exchanged and debated in an oral context that is, for the most part, lost to us, at least in its particulars*”. (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.113). Esto es especialmente plausible en el caso de la obra de Ibn ‘Arabi la cual gozaba de amplia difusión entre las comunidades mudéjares hispanas. Véase al respecto A. D. Knysch, *Ibid.*, 1999, pp. 167-200; M. Chodkiewicz, *Ibid.*, 1991, pp. 36-57. Asimismo, la obra de Ibn ‘Arabi en particular ha sido ampliamente vinculada con la influencia de la espiritualidad sufi en el desarrollo de las particularidades de la literatura mística hispana, desde la obra de Ramón Llull a la poesía devocional de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Véase al respecto A. Palacios, Miguel. “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”, *Al-Ándalus*, Vol. 1, 1933, pp. 7-79; “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”, *Al-Ándalus*, Vol.11, 1946, pp.263-74; C. A. Frazee, “Ibn al-‘Arabi and Spanish Mysticism of the Sixteenth Century”, *Numen*, Vol. 14, pp. 229-43; R. A. Molina, “Antecedentes medievales de la mística española”, *Papeles de Son Armadans*, Vol.59, 1970, pp.229-50; L. López Baralt, *Ibid.*, 1981, pp.21-91; J. A. Junceda, “El fenómeno sufi en la cultura hispano-musulmana y la mística carmelitana española”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: II. Filología Hebrea, Biblia y Judaísmo*, Vol. 31, 1982, pp. 99-109; A. Cardona Castro, “La mística sufi y su función en la mística española: De Ramón Llull a San Juan de la Cruz.” en M. Criado del Val (ed.), *Santa Teresa y la Literatura Mística Hispánica: Actas del I Congreso Internacional Sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, Edi 6, Madrid, 1984, pp. 149-57. Recientemente estos planteamientos se han renovado en la obra de Cynthia Robinson quien ha propuesto entender las confluencias con la obra de Ibn ‘Arabi, como el resultado de un panorama cultural que tendía al desarrollo de tendencias devocionales compartidas entre las tres confesiones que coexistían en la España medieval. Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2006, pp. 388-422.

<sup>149</sup> Como ha señalado H. Salvador Martínez, “*Alfonso’s Islamic education probably took place in the madrasa at Murcia, under the care of Ibn Abû Bakr al-Riquti, who would welcome Muslim, Jewish, and Christian students in his school*” (H. Salvador Martínez, *Alfonso X, the Learned. A Biography*, Brill, Leiden y Boston, 2010, p. 75) Según Fernando de la Granja y Juan Torres Fontes, el príncipe recibiría allí una educación en la escritura y lectura del árabe culto, que le permitiría además familiarizarse con el universo intelectual arabófono y con la rica tradición erudita y literaria de la taifa de Murcia, entre la que destacaría sin duda la obra de Ibn ‘Arabi. Véase al respecto F. de la Granja, “Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio,” *Al-Ándalus*, Vol.31,1966, pp. 42-72; J. Torres Fontes “Los mudéjares murcianos en el siglo XIII,” *Murgetana*, Vol.17, 1961, pp. 74-75, Benjamin Liu, “Martí, Llull, al-Riquti: Arabic Language Mastery in 13th century Spain” (en prensa). Sobre la influencia de la tradición intelectual andalusí en la educación del infante Alfonso, Francisco Márquez Villanueva ha señalado: “*No habrá que decir que Alfonso el Sabio, nació en Toledo y ligado por su vida, primero a Murcia y después a Sevilla, encarnaba en su persona la más completa mudejarización (acostumbrémonos a la terminología)*” (F. Márquez Villanueva, “Meditación de las otras Alhambras”, en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Anthropos y Diputación Provincial de Granada Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, Granada, 2001, p. 266). Asimismo, en sus estudios sobre la *Estoria de España*, Diego Catalán habla sobre la “forma nueva” en la que fueron educados Alfonso X y sus hermanos, y el impacto que esta tuvo en la formación del futuro soberano como gobernante de un reino diverso y la política cultural del rey Sabio (D. Catalán, *La “Estoria de España” de Alfonso X: Creación y evolución*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, UAM, 1990). Véase también al respecto H. Salvador Martínez, “A Prince’s Education”, *Ibid.*, 2010, pp. 45-87.

<sup>150</sup> L. Álvarez, *Ibid.*, 2005, pp. 1-32.

<sup>151</sup> S. Sturm “The Presentation of the Virgin in the *Cantigas de Santa Maria*”, *Philological Quarterly*, Vol. 49, 1970, pp.1-7.

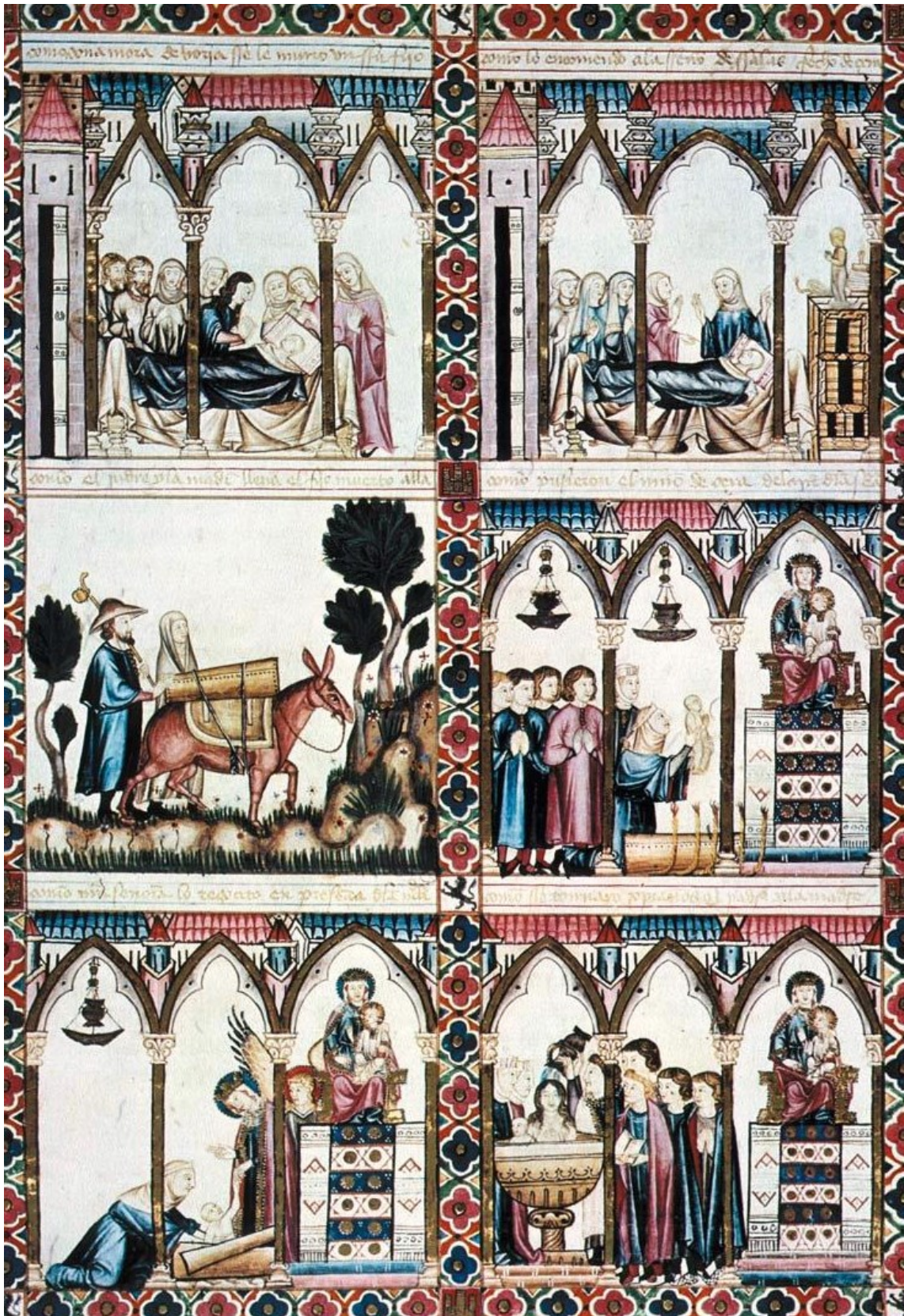


Fig. 1.5. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.



castellanos.<sup>152</sup> Como las piadosas figuras femeninas de la obra de Ibn ‘Arabi, María incitaba a su devoción a través de acciones beneficiosas, curaciones milagrosas<sup>153</sup>, palabras inspiradoras y melodías commovedoras, que servían como vehículos de un mensaje de esperanza que debía congrega a todos los grupos sociales que componían la sociedad castellana. De este modo, el anatema de la materialización de la Virgen en el mundo físico que recorre las *Cantigas* constituía una promesa de protección y una exaltación de la compasión marianas que debía servir como estrategia para promover la conversión de los nuevos súbditos castellanos andalusíes.<sup>154</sup>

La cantiga 167 (Fig.1.5) ofrece una muestra de los efectos que se esperaba que tuviese, en la población de los nuevos territorios conquistados, la diseminación de estas historias de curaciones milagrosas y salvaciones inesperadas operadas por María.<sup>155</sup> Afligida y desesperada tras la muerte de su hijo, una mujer musulmana decide emular a sus vecinos cristianos, acudiendo en peregrinación a la ermita de Nuestra Señora de Salas en Huesca. El ritual cristiano, que incluía la fabricación por parte de la angustiada madre de una figura de cera de su hijo difunto como ofrenda a la Virgen, llamó la atención de los miembros de la comunidad religiosa de la mujer que en vano intentaron disuadirla. Compungida por la pérdida de su hijo, la protagonista de esta cantiga cae presa de la red de esperanza que proyectaban las historias milagrosas cristianas. Tras la feliz curación final, en la que el niño vuelve milagrosamente a la vida, la madre extasiada se convierte al cristianismo, y añade su historia a la larga cadena de testimonios que promovían el culto a la Virgen como respuesta a las vicisitudes personales. El estribillo de la cantiga repetía un mensaje que recorría el cancionero a pesar de estar en conflicto con la doctrina oficial de la iglesia:<sup>156</sup> “*Quen quér que na Virgen fia e a róga de femença, valer-ll-á, pero que seja d' outra lee en creença.*”.<sup>157</sup> Repetida varias veces a lo largo de esta y otras cantigas en las que María brindaba su asistencia a judíos y musulmanes en situación de dificultad, esta idea funcionaba a modo de *leitmotiv* devocional.

La propia estructura formal de las *Cantigas* debía acentuar las cualidades persuasivas de este mensaje.<sup>158</sup> Como ha señalado David Flory, el carácter trovadoresco de las *Cantigas*, con su

---

<sup>152</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p. 79.

<sup>153</sup> Sobre las cualidades taumaturgicas de la Virgen en las *Cantigas* véase P. Hernández, “Mary, Mother of Mercy, Christian Doctrine, and the ‘Resurrection’/Restoration Miracles in the Cantigas de Santa Maria”, *Cantigueiros*, Vol. 10, 1998, pp.1-25. Para una relación de las cantigas en las que María cura o devuelve la vida a alguien véase F. Callcott, “The Supernatural in early Spanish Literature, studied in the works of the Court of Alfonso X, el Sabio”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 27, No.3,1925, pp. 135-137.

<sup>154</sup> Sobre la vocación popular de esta exaltación de la compasión mariana, enraizada en el florecimiento de una nueva religiosidad afectiva Amy Remensnyder ha señalado como “*Mary’s burgeoning popularity resulted in part from a softening of her persona (...)* The Madonna’s new approachability signalled a shifting spiritual climate. In twelfth- and thirteenth-century Western Europe, Christianity became increasingly affective, emphasizing the love humans should feel for God and his representatives (...) As the *Cantigas* themselves suggest, if in the surge of affective piety in the High Middle Ages, the Virgin became the most beautiful of women, she also became the most tender of mothers, the very embodiment of compassion. By the time that Alfonso and his poets celebrated her maternal virtues, Christians believed that she offered unconditional love and mercy to her devotees, no matter how wayward they might be” (A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 291, 293-294)

<sup>155</sup> Véase CSM 4, 89, 107, 167,192, 205, 379.

<sup>156</sup> Como ha señalado Salvador Martínez: “*En las Cantigas, Alfonso presenta un mensaje frecuentemente en conflicto con la doctrina oficial de la Iglesia: la Virgen intercede por todos sin distinción, para que todos [...] puedan ser perdonados “por Aquel que puede perdonar a cristiano, judío y moro, con tal que tengan bien firmes en Dios sus voluntades.”* (H. Salvador Martínez, *La Convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2006, pp. 363-364)

<sup>157</sup> “*A cualquiera que confie en la Virgen y le ruegue con convicción, le ayudará, aunque crea en otra religión*”.( E. Fidalgo Francisco (ed.), *Ibid.*, Vol.1, p. 404)

<sup>158</sup> En este sentido Victoria C. Granada ha evidenciado como la estructura formal de la lírica y la música de las cantigas se complementaba para reforzar el mensaje moral del refrán y el sentido de la narración

dimensión dramática, los gestos faciales del intérprete y su conexión con el público, “[were thought] *as a device for engaging the feelings and attentions of an audience in a way that the empty formulas of epic or the stylistic affectations of high lyricism no longer could*”.<sup>159</sup> En este sentido, como ha señalado Marcela E. Presilla, “*the effective manipulation by Alfonso of the vocabulary of integration [was] related to the role of the Cantigas as both a “public text” (...) meant to be enjoyed by society at large (...) and as a “performed text” [which performance] added visual as well as a dramatic dimension to the miracles, through which they could be more effectively popularized*”<sup>160</sup> Asimismo, a diferencia de otros cancioneros contemporáneos, las *Cantigas* presentaban una narración condensada de los hechos milagrosos y contaban, gracias a su forma zejelesca, con un refrán o estribillo, de claro carácter didáctico,<sup>161</sup> donde se establecía el mensaje principal, cuya recurrencia a lo largo de cada composición colaboraba en su sedimentación en la memoria colectiva. Por último, cada cantiga culminaba con un exordio que aseguraba la fama de la historia narrada y fomentaba su transmisión oral.<sup>162</sup> De este modo, este tipo de historias codificaban los modos de comportamiento de aquellos que se encontraban en apuros, gestionando las situaciones críticas a través de un camino que irrevocablemente conducía a María.<sup>163</sup> Estas historias de las *Cantigas* debían funcionar de forma similar a las *exemplas*, pensadas como soporte de la predicación y la actividad misional mendicante, como las *Vitas sanctorum* del dominico Rodrigo de Cerrato (antes de 1259-1276)<sup>164</sup> o el *Liber Mariae* de Juan Gil de Zamora (1241-1318)<sup>165</sup>, obras con las que el cancionero no sólo compartía algunas de sus

---

milagrosa. Véase V. C. Granda, *Marian Devotion Through Music, Lyric, and Miracle Narrative in the Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], Case Western Reserve University, Cleveland, 2013.

<sup>159</sup> D. A. Flory, *Ibid.*, 2000, p. 121.

<sup>160</sup> M. E. Presilla, *Ibid.*, 1987, p. 422.

<sup>161</sup> Véase J. Montoya Martínez, “‘Razón’, ‘refrán’, y ‘estribillo’ en las Cantigas de Santa Maria”, *Cantigueiros*, Vol.1, No.1,1987, pp.61-70; John G. Cummins, “The Practical Implications of Alfonso el Sabio’s Peculiar Use of the Zéjel”, *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 47,1970, pp.1-9.

<sup>162</sup> Véase M. Farias Fernández, *Ibid.*, 1994, p.209; Elvira Fidalgo Francisco, “El exordio en las Cantigas de Santa Maria”, *Cantigueiros*, Vol. 5, 1993, pp. 25-34.

<sup>163</sup> Como ha señalado Salvador Martínez: “*Alfonso escogió estas historias deliberadamente por su valor ejemplar para sus súbditos; ya que la esperanza de la conversión [...] era la razón principal por la que teólogos, concilios y autoridades eclesiásticas toleraban la presencia de [judíos y musulmanes] en la comunidad cristiana*” (S. Martínez, *Ibid.*, 2006.p. 260)

<sup>164</sup> En el prefacio de su obra Rodrigo de Cerrato dejó explícita la finalidad de auxiliar a la predicación que asignaba a su obra, pensada para proporcionar un rico material a los predicadores: “*Vitas sanctorum, nimia prolixitate descriptas, ac variis voluminibus dispersas, quorum festa ecclesia colit, vel quorum historias fides fidelium recipit, breviter et succincte eligens utilia in uno volumine prestringere curavi, explosis coloribus purpuratis. Quatinus prolixitas, mater tedii, lectorem non retrahat et brevitatis alliciat, utilitas inducat, color rhetoricus non obducat, et predicatoribus vero ad predicandum de sanctis non desit materia, et ad excitandam materiam devotionem fidelium devota inveniatur exempla; clericos quoque inopes ad habendum vitas sanctorum inopia non excuset*” (Citado en J. Pérez-Embid Wamba, “Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)”, *Erebea*, Vol.1, Universidad de Huelva, 2011, pp. 105-106). Véase además F. Villamil Fernández, *Vitas sanctorum. Rodrigo de Cerrato. Estudio y edición*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela,1992.

<sup>165</sup> Véase al respecto F. Fita, “Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol.7, 1885, pp. 54-144; Olga Soledad Bohdziewicz, “El Liber Mariae de Juan Gil de Zamora y el discurso compilatorio”, *Studia Zamorensia*, Vol. XIII, 2014, pp. 95-107; “El Liber Mariae de Juan Gil de Zamora. Estado de la cuestión”, *Incipit*, Vol. XXXII – XXXIII, 2012-2013, pp.167-190. Sobre la relación entre el *Liber Mariae* de Gil de Zamora y las Cantigas véase María Rosa Vílchez Céspedes, *Una colección de milagrosmariales del siglo XIII*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Tesis Doctorales y Publicaciones Académicas, T 2129, 1950, p.24; Juan Gil de Zamora. *De preconiis Hispaniae*, Manuel de Castro y Castro (ed.), Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1955, p. lxxxii; Francisco Javier Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Trea, Oviedo, 2005, p.474; C. Ferrero Hernández, *Liber contra venena et animalia venenosa de Juan Gil de Zamora*, Reial Academia des Bones Lletres, Barcelona, 2009, p. 29; y A. Hamy-Dupont, *Système encyclopédique et prédication mariales chez*

historias, sino además un propósito similar de excitar, a través del ejemplo, la devoción de los fieles, sirviéndose de las historias milagrosas de la Virgen o los santos. Al igual que estas obras, las *Cantigas* eran el resultado de una celosa caza de relatos milagrosos surgidos a lo largo del territorio conquistado, con el fin de que cada nuevo “milagro”, extraído del acervo popular y preservado en la memoria colectiva, a través de su recopilación y fijación escrita, debía servir como una narración moralizante pensada para estimular la devoción y atraer prosélitos a la fe de Cristo.<sup>166</sup> Cada una de estas historias poseía un desenlace que reforzaba, a través de la suma de ejemplos individuales, las ventajas de la devoción a María y reafirmaba la supremacía de la religión cristiana sobre la islámica y la judía, al hacer presente la intervención milagrosa de los agentes sobrenaturales cristianos cuando los de la cosmovisión islámica o judía parecían haber abandonado a sus fieles.<sup>167</sup> Utilizados a modos de *exempla*, estos relatos eran además reflejo de las relaciones complejas entre el *status quo* cristiano y las minorías religiosas, compelidas, cada vez de forma más urgente, a canalizar sus miedos y ansiedades espirituales a través de los preceptos de la iglesia católica.<sup>168</sup> De esta forma, cada nuevo milagro reafirmaba la universalidad de la compasión de María<sup>169</sup> y promovía sus habilidades milagrosas, inspirando en sus testigos la devoción. Como ha señalado Prado-Vilar, en las *Cantigas*, Alfonso X pretendía transformar la compasión mariana en un medio para promover la conversión. “By displaying a wide array of personal stories of triumph over adversity with the help of the Virgin, the *Cantigas* sought to trigger mimetic responses that culminated in integration into the Christian community, here portrayed as a safe haven sheltered from pain. Illness becomes the symbol of the failure of the old faith and health the reward that comes from embracing the new one”<sup>170</sup> Este mensaje se reforzaba por la existencia de “milagros pareados” en los que un personaje no cristiano rogaba por la asistencia de María, imitando el comportamiento de un personaje cristiano al que la Virgen había asistido en una situación similar.<sup>171</sup> Ejemplo de ello son las cantigas 191 y 107. En la primera, una mujer cristiana sobrevivía ilesa a la caída de un acantilado, tras implorar entre llantos

---

Juan Gil de Zamora (*OFM*, + c. 1306: *les sermons virginales. Édition, traduction et commentaires* [tesis doctoral], Universidad de la Sorbona, París, 2017.

<sup>166</sup> Como ha señalado, David A. Flory “the nature of the tales [of the *Cantigas*] themselves indicated that moralizing was never far from the minds of the original composers, and even granting that the learned King of Castile would have wished to fulfill the exemplary duty required by his estate to morally uplift and politically instruct those who read or heard his works”. En este sentido este autor ha señalado como las características de la obra sugieren “that the final elaborately constructed opus was destined specifically for popular, or particularly, for division intra preaching”, o a un propósito similar. “The most that can be said in this regard is that Alfonso wished to present a religious political, and moral standard to a diverse society.” (David A. Flory, *Ibid.*, 2000, p. 113)

<sup>167</sup> Cómo señala Anna Benito de Pedro, el mensaje didáctico de estos relatos señalaba “la supremacía de la religión cristiana sobre la islámica y la hebrea y reforzaba el carácter ecuménico de la Iglesia”, con el propósito de “convencer con obras sobre el yerro espiritual en el que las otras creencias se hallan y conseguir la conversión a la única fe verdadera, el cristianismo” (A. Benito de Pedro, *Ibid.*, 2009, p.94)

<sup>168</sup> Véase al respecto M. Dolores Bollo Panadero, “Heretics and Infidels: the *Cantigas* de Santa María as Ideological Instrument of Cultural Codification”, *Romance Quarterly*, Vol. 55, No.3, 2008, pp.163-74; y J. Pérez-Embid Wamba, *Hagiografía y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Universidad de Huelva, 2002, p.215-255 y 303-364.

<sup>169</sup> Como ha señalado Mary L. Trivison, “the universality of Marian mediation is evident wherever she is called upon as “help of the afflicted”, and when as, “Mater Humani Generis”, she comes to the aid of those who pray to her, surpassing by mercy all power and prejudice” (M. L. Trivison, *Ibid.*, 1988, p. 126)

<sup>170</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.* 2005, p. 96.

<sup>171</sup> Como ha señalado Prado-Vilar: “This multiplying and ever-expanding polyphony of testimonies to the healing power of the Virgin is inscribed in the structure of the *Cantigas*, where many miracles mirror each other, repeating the same circumstances although with different protagonists.” (F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp. 95 -96). Sobre los “milagros pareados” véase S. Parkinson, “The Miracles Came in Two by Two: Paired Narratives in the *Cantigas* de Santa Maria”, en J.C. Conde y E. Gatland (ed.), *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, Department of Iberian and Latin American Studies, University of London, Londres, 2011, pp. 65-85.

la intersección de María, culminando la historia con unos versos que aseguraban la amplia difusión de este milagro: “*mas ergeus' e déu loores aa Virgen mui comprida, de ben; e este miragres oubéron per tod' Espanna*” (vv.21-22). En la cantiga 107, una mujer judía, condenada a ser despeñada por un acantilado, rogaba por la intervención mariana en espera de un resultado semejante. Como en otras historias similares, el relato culminaba con la conversión dramática de la protagonista. Hacia el final de la narración, la *peroratio* de esta cantiga incluía una fórmula de apelación a los oyentes a quienes invitaba, tras ser milagrosamente salvada, a escuchar su historia:<sup>172</sup> “*E tal miragr'oyredes que vos maravillaredes, e tod' hóm' assi fará*” (vv.48-50).<sup>173</sup> De igual forma, en la cantiga 167, antes mencionada, la protagonista musulmana imitaba las acciones de las mujeres cristianas que en las cantigas 118 y 168 habían conseguido que la Virgen resucitara a sus hijos, tras acudir a su santuario de Salas, a pesar de las críticas de otras mujeres de su comunidad religiosa (Fig. 1.6). De esta forma, el propósito de la colección alfonsí se revelaba en la forma en que estas cantigas procuraban incitar a la emulación de los personajes socorridos por María ante situaciones críticas similares. Este efecto era especialmente deseado en el caso de las cantigas en las que judíos, mudéjares o paganos renunciaban a su fe, tras el impacto del milagro mariano.<sup>174</sup>



**Fig. 1.6.** *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.

Estas estrategias buscaban especialmente captar la atención de la población femenina, percibida como la vía más accesible para la evangelización de judíos y mudéjares. A través de este tipo de relatos sobre la asistencia mariana a mujeres de otra fe, las *Cantigas*, al igual que las leyendas de algunas santas carismáticas del occidente islámico, buscaban insertarse en una sociedad religiosamente diversa y encauzar la devoción de las “no creyentes” por las vías de la propia fe, mediante la retórica de la compasión. De forma similar a como ocurría en las leyendas en torno a estas santas islámicas especializadas en la conversión de las “infieltes”, en las *Cantigas* “*by making [the Virgin] the [non-Christian] women's last resort the authors emphasize the ineffectiveness of*

<sup>172</sup> Podemos ver casos similares en las cantigas 52, 17, 14, 267, 80, 292, 68, 349, 20. Véase J. Montoya Martínez, “El discurso retórico en Alfonso X”, en A. Domínguez Rodríguez y J. Montoya Martínez (coord.), *Ibid.*, 1999, pp. 271-290 y L. Mirrer, *Ibid.*, 1996, p.37.

<sup>173</sup> “*you will hear a miracle which will astound you and all who hear it*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 134)

<sup>174</sup> Significativamente la localización de estos milagros varió de la primera edición de las *Cantigas*, recogida en el Códice de Toledo, localizados en Tierra Santa, Bizancio, Francia o Inglaterra, a la segunda edición del cancionero compuesta después de 1275, conformada por los *Códices de las Historias* en los que las historias de conversión transcurren en los dominios del rey Sabio. Véase CSM 107 (Segovia), 167 (Salas), 192 (Consuegra), 205 (Uclés).

*the holy spaces and relics of other religions*”<sup>175</sup> En ambos casos, estas historias se enraizaban en la creencia extendida por el Mediterráneo en la propensión femenina a la práctica de ritos o formas de devoción liminales entre las diferentes religiones abrahámicas<sup>176</sup> y en su mayor sensibilidad a la retórica de la compasión.<sup>177</sup> Al mismo tiempo, estas remitían al contexto concreto de los territorios coloniales alfonosíes, evocando las prácticas religiosas en torno a María que eran compartidas por cristianos y musulmanes en Al-Ándalus<sup>178</sup> y su continuación bajo el dominio castellano.<sup>179</sup> Estas historias, además, apelaban a una demografía mudéjar, que marcada por los estragos de las guerras peninsulares, estaba formada por muchas mujeres abandonadas a su suerte,<sup>180</sup> y cuya “conquista espiritual” podía ser fácilmente imaginada como un acto de dominación sexual, que confirmaba la supremacía cultural y la autoridad religiosa de los conquistadores.<sup>181</sup> Desvinculadas de la parte masculina de sus respectivas comunidades religiosas y representadas como encarnaciones de la *domina christiana*,<sup>182</sup> a menudo en situaciones de indefensión, judías y musulmanas representaban en las *Cantigas* los elementos más fácilmente asimilables de la población conquistada.<sup>183</sup>



**Fig. 1.7. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CXCII, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 252v, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

<sup>175</sup> A. Cuffel, *Ibid.*, 2005, p. 410.

<sup>176</sup> Véase A. Cuffel, *Ibid.*, 2005, pp. 401-419.

<sup>177</sup> R. J. Gonzalez-Casanovas, *Ibid.*, 1992, pp.17-31.

<sup>178</sup> Véase al respecto C. E. Dufourcq, “La coexistence des chrétiens et des musulmans dans Al-Ándalus et dans le Maghrib du Xe siècle”, en P. Riché (ed.), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public, 9<sup>e</sup> congrès, Occident et Orient au Xe siècle*, Dijon, 1978, pp.209-224; C. Picard, “Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane: L’Occident de l’Andalus (Xe–XII siècles).”, *Pèlerinages et croisades: Actes du 1118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993*, CTHS, Paris, 1995, pp.235–247.

<sup>179</sup> Las propias cantigas atestiguan el culto proferido por cristianos y musulmanes andalusíes a la Virgen del Faro en la capital de la taifa de Santa María del Algarve, *Šanta Mariyyat*, actual Faro, en Portugal, bajo dominio islámico (CSM 183) y a Santa María de Tentudia (Badajoz) tras la conquista castellana (CSM 329).

<sup>180</sup> Health Dillard, “Widows of the Reconquest, a numerous class”, *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1984, pp.96-126.

<sup>181</sup> A. Benito de Pedro, *Ibid.*, 2009, pp. 102-104.

<sup>182</sup> Véase al respecto A. Bagby, *The Moor and the Jew in the Cantigas de Alfonso X, el Sabio* [Doctoral Dissertation] University of Kentucky, 1968; A. Benaim de Lasry, “Marisaltos: Artificial Purification in Alfonso el Sabio’s *Cantiga 107*”, en I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Ibid.*, 1989, pp. 299-311; Vikki Hatton y Angus Mackay, “Anti-Semitism in the Cantigas de Santa Maria”, *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 60, No. 3, 1983, pp. 189-199.

<sup>183</sup> A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.*, Routledge, New York, 1995, p.25.

A diferencia de sus correligionarios, las mujeres judías y mudéjares de las *Cantigas* sólo necesitaban el toque delicado de la compasión de María para recorrer el camino hasta la pila bautismal, como reflejo simultáneo de la emotividad femenina frente a la racionalidad masculina<sup>184</sup> y de la fragilidad de sus respectivas fes. Como ha señalado al respecto Amy Remensnyder, “*in these miracles, [the] willing progress [of Muslim and Jewish women] to the baptismal font suggests that Islam and Judaism are feeble faiths, incapable of commanding lasting allegiance, easily undermined and betrayed from within.*”<sup>185</sup> En este sentido, las *Cantigas* mostraban una diferencia significativa en cómo retrataban la conversión femenina y masculina.<sup>186</sup> Mientras la conversión de los hombres musulmanes y judíos era normalmente motivada por algún tipo de experiencia epifánica o visión que les revelaba la verdad cristiana,<sup>187</sup> quebrando su inicial resistencia mediante una prueba irrefutable de la doctrina cristiana, la conversión de niños y mujeres era imaginada como resultado “natural” de la compasión maternal de María, capaz de transformar el corazón de sus fieles mediante la emoción.<sup>188</sup> Prueba de ello es la cantiga 192 (Fig.1.7), en la que un musulmán cautivo, originario de Almería, se resistía a aceptar la fe de Cristo, entablando con su amo una encarnizada polémica, a pesar de que este había prometido liberarlo y compartir sus riquezas con él si se convertía al cristianismo. El protagonista musulmán había sido encerrado por su amo en una cueva, donde tras pasar dos noches cautivo, luchando contra las tentaciones de Satán, recibía la visita de la Virgen. Sólo esta aparición mariana conseguía doblegar la voluntad del protagonista, la cual le ordenaba que renunciase al “*falssso, vão, mui louco, vilão Mafométe cão*”. Es finalmente entonces, cuando este, compelido por la presencia epifánica de María, decidía convertirse en un fervoroso devoto de la Virgen.

La mayor presencia de las mujeres y niños entre los favorecidos por la compasión mariana se debía, además, como ha señalado Prado-Vilar, al desarrollo en las *Cantigas* de una estrategia “bioteológica” de la conversión que buscaba integrar a las minorías religiosas en el “cuerpo” de la emergente nación castellana, promoviendo la conversión como una vía para ingresar en el espacio “biopolítico” castellano, dentro de cuyos márgenes la Virgen procuraba garantizar la felicidad y el bienestar de sus habitantes.<sup>189</sup> Como ha señalado este autor, “*this biopolitical strategy was specially directed to Muslim and Jewish women and their offspring, with the objective that a generational replacement could bring about the complete absorption of the religious minorities of the newly conquered territories. Accordingly, miracle stories of conversion often involve issues regarding procreation and the well-being of children*”.<sup>190</sup> Este deseo de apelar especialmente a musulmanas y judías podía deberse, además, al papel que Heath Dillard ha sugerido tuvieron las mujeres en el proceso de conquista y repoblación de los nuevos territorios del sur.<sup>191</sup> Mediante su análisis de los fueros y privilegios legales concedidos a las nuevas villas y ciudades fronterizas del sur, Dillard ha evidenciado cómo las mujeres, tanto nativas como repobladoras, asentadas en

<sup>184</sup> María Eugenia Lacarra, “Notes on Feminist Analysis of Medieval Spanish Literature and History”, *La Corónica*, Vol.1, No.1, 1988, pp.14-22.

<sup>185</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, pp.195-196.

<sup>186</sup> Sobre la disparidad de género en las historias de conversión de las *Cantigas* véase A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, pp. 194-196.

<sup>187</sup> Esto es especialmente claro en cantigas como la 28, 46, 85, 192, en la que los protagonistas reciben visiones o son testigos de milagros que revelan la verdad de la fe cristiana, siendo la única excepción la cantiga 205 en la que la que experimenta una conversión estimulada por el recibimiento de una revelación divina es una madre musulmana y su hijo.

<sup>188</sup> Véase CSM 4, 89, 107, 167.

<sup>189</sup> Como ha señalado este autor, en las *Cantigas*, “*religious conversion provides entrance into a community which is articulated and promoted primarily as a biopolitical space, that is, as a nation whose constitution promises priority for the protection of the life of its members in their status as biological entities.*” (F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p.97)

<sup>190</sup> Francisco Prado-Villar, "Iudeus sacer: Life, Law, and Identity in the 'State of Exception' called 'Marian Miracle'," Herbert L. Kessler y David Nirenberg (ed.), *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, p.124.

<sup>191</sup> H. Dillard, *Ibid.*, 1984, pp. 13-34.

estos funcionaban no sólo como un medio para estabilizar el proceso repoblador, respecto a una población masculina más móvil, sino que además actuaban como garantes de la economía doméstica y local, colaborando en el trabajo agrícola y la manufactura de materias primas, como mano de obra esclava, como siervas domésticas, administrando los bienes familiares o ejerciendo diversos empleos, en ausencia de los hombres.<sup>192</sup>

En la cantiga 181, junto a la imagen triunfal del avance de los caballeros cristianos y musulmanes bajo el estandarte de la Virgen, unos versos sintetizan la idea central que recorre la obra: “*Pero que seja a gente d' outra lei e descreída os que a Virgen mais aman, a esses ela ajuda*”.<sup>193</sup> A través de la exaltación de la capacidad asimiladora de la devoción mariana, las *Cantigas* revelan un programa cultural que tenía como principal objetivo la asimilación religiosa de la recién integrada población andalusí del reino. Mediante el despliegue de diversos recursos persuasivos, las *Cantigas* evidencian el desarrollo de un proyecto de proselitismo que seguía las normas dictadas respecto a la conversión religiosa por el propio Alfonso X en el corpus legal de las Siete Partidas: “*Por buenas palabras y convenibles predicaciones se trabajar los cristianos en convertir a los moros para hacerles creer nuestra fe y para conducirlos a ella, y no por fuerza ni por apremios (...) por esto prohibimos que ninguno los apremie ni les haga fuerza ninguna sobre esta razón.*”<sup>194</sup> Con el fin de asegurar el éxito del proyecto político y cultural alfonsí, el mensaje “integrador” debía trascender los límites del espacio ritual del templo cristiano, insertándose en el ámbito público y en el imaginario colectivo de las comunidades diversas que caracterizaban los dominios coloniales alfonsíes, a través de su interpretación por trovadores ambulantes, tal y como sugieren los versos finales de la cantiga 172: “*E desto cantar fezémos que cantassen os jograres*” (vv.26). De este modo, cada “milagro” debía servir como medio para expandir, a través de la retórica de la compasión mariana, las redes de influencia de la persuasión cristiana y asegurar la conversión de nuevos neófitos al cristianismo.

La reelaboración de la imagen mariana en las *Cantigas* revelaba la dimensión pragmática de la política alfonsí, por la cual la imagen de María, convertida en el punto focal del cancionero, debía mostrarse como la encarnación multiforme del ideal universal del amor divino, capaz de expandir su significado más allá de los límites de las fronteras religiosas, con el fin último de cohesionar, cuando no homogeneizar, la sociedad castellana en torno al culto común a María.<sup>195</sup> Con este fin, las *Cantigas* presentan una miríada de testimonios que exaltan la felicidad derivada de la protección mariana, que se expandían entre los distintos grupos étnicos y religiosos que conformaban la sociedad castellana, como manifestación de una única verdad absoluta, de un revelación que debía funcionar como elemento clave del proyecto político alfonsí de fundación de una nueva identidad “nacional”.<sup>196</sup> Como señala Prado-Vilar, a través de la repetición del tópico de la protección mariana, “*the collection stages a national utopia, which is articulated and promoted through the creation of a virtual space of resemblance with contemporary reality where*

---

<sup>192</sup> Como ha señalado esta autora: “*It was hoped and expected that domiciled wives and children would tame the restless and ambitious male's propensity for mobility in the continuing quest for fame and fortune. Woman gained status, meaning a highly respected position in municipal society as the responsible custodians of their households and town's material as well as reproductive assets.*” (H. Dillard, *Ibid.*, 1984, p.214)

<sup>193</sup> “*The Virgin will aid those who most love Her, although they may be of another faith and disbelievers*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 217)

<sup>194</sup> Véase F. López Estrada y M. Teresa López García-Berdoy (ed.), *Las siete partidas: Antología*, Castalia, Madrid, 1992, Partida VII, Título 25, Ley 2, p. 400.

<sup>195</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp. 67-100.

<sup>196</sup> El historiador Juan Carlos Ruiz Souza propuso esta función cohesionadora del culto a María como uno de los elementos claves, junto a la institucionalización del castellano como lengua oficial del reino y los proyectos arquitectónicos promovidos a lo largo de los dominios del rey Sabio, en la formación de una primitiva “identidad nacional” castellana, en el marco de la génesis de los primeros Estados Modernos en Europa. Véase al respecto J. C. Ruiz Souza, *Ibid.*, 2011, p. 591.

*the audience might find paradigms to regulate and reconcile the tensions arising within a fluid and unstable social structure.*"<sup>197</sup> De este modo, en las *Cantigas*, la Virgen asume el papel de garante de la utopía nacional alfonsí, definiendo con su protección los límites de la emergente "nación" castellana y promoviendo la cooperación entre los miembros de las distintas comunidades religiosas, como base para la prosperidad de la heterogénea sociedad colonial alfonsí.<sup>198</sup> En una serie de cantigas María se presenta como patrona de la "convivencia",<sup>199</sup> propiciando, tanto bajo dominio musulmán como cristiano, el buen entendimiento entre grupos religiosos.<sup>200</sup> Esta deseada armonía en torno a la figura integradora de María se aprecia en la escena final de la cantiga 183 en la que, de foma idílica, musulmanes y cristianos cooperan en la reubicación de la imagen de la Virgen de Faro, arrojado previamente al mar, o en el modo en que cristianos y musulmanes rendían culto a María en el espacio compartido de la iglesia de Santa María de Tentudia, en la cantiga 329. En la cantiga 344, la Virgen incluso evitaba el enfrentamiento bélico entre dos escuadrones, uno musulmán y otro cristiano, que acampaban lado a lado, lanzando el mensaje inédito de que "*Os que a Santa Maria saben fazer reverença macar se non amen eles ela met' i avênça*".<sup>201</sup> Asimismo, en cantigas como la 169 o la 328 la intersección milagrosa de María facilitaba la resolución pacífica de conflictos derivados de la repoblación de los territorios meridionales peninsulares, al tiempo que en cantigas como la 358 o la 379, la protección mariana, de los habitantes locales y repobladores de distinta confesión por igual, garantizaba la consecución del ideal utópico alfonsí. A través del relato de estos milagros, Alfonso X garantizaba, bajo la protección de la Virgen, la prosperidad de la "sociedad imaginada" de las *Cantigas*.<sup>202</sup> Junto a estos, la confluencia a lo largo del cancionero de la iconografía heráldica de Castilla y León<sup>203</sup> y la imagen omnipresente del "rey trovador" servía de recordatorio constante de que la utopía nacional castellana dependía simultáneamente de la protección mariana y del liderazgo de Alfonso X como guía espiritual y agente privilegiado de la providencia divina.<sup>204</sup>

Esta necesidad del rey Sabio de congregar a las diversas comunidades que poblaban sus dominios condicionó el desarrollo en las *Cantigas* de una visión particular de la diferencia religiosa, que trascendía en ocasiones las imágenes estereotípicas de la literatura de la Europa cristiana. A lo largo del cancionero, Alfonso X describía multitud de escenas que reflejaban las realidades de la convivencia multiconfesional, marcada por una "intimidad" entre individuos de distinta fe que, a pesar de las tensiones de la vida diaria, condicionaría el surgimiento de percepciones del "otro" que trascendían la caracterización maniquea de la retórica bélica o de los tratados polémicos.<sup>205</sup>

<sup>197</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.* 2005, p. 74.

<sup>198</sup> A. Bagby, *Ibid.*, 1988, pp.111-18.

<sup>199</sup> R. George Tvrtković, *Ibid.*,2018, p. 100.

<sup>200</sup> Véase CSM 183, 329.

<sup>201</sup> "*Holy Mary brings about harmony among those who honor Her, even though they have no love for each other.*" (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 418)

<sup>202</sup> S. Moreta Velayos, "La sociedad imaginada de las Cantigas", *Studia Historica. Historia Medieval*, Salamanca, Vol. 8,1990 pp.117-38.

<sup>203</sup> G. Greenia, *Ibid.*, 1993, p. 340.

<sup>204</sup> Con este propósito, como ha señalado Connie L. Scarborough, las *Cantigas* presentan a la Virgen como "[an] ardent supporter of Alfonso's political claims such as repopulation ventures, his defender against those who would betray the king, and his personal protector in times of illness and strife" (C. L. Scarborough, *Ibid.*, 2009, p. 24). Véase también al respecto A. Rubio Flores, "El poder celestial frente al poder regio en las miniaturas de las *Cantigas de Santa Maria*: 'Noli me tangere' (CSM CXX) y 'La Virgen mancada' (CSM LXX)", *Estudios Románicos*, Vol. 16-17, 2007-2008, pp. 927-934.

<sup>205</sup> La imagen de los mudéjares castellanos, o musulmanes "interiores" (CSM 167, 358, 212, 192, 186) tiene en las *Cantigas* una representación notablemente positiva. En cantigas como la 328, 329, 358 los mudéjares aparecen honrando a la Virgen o contribuyendo en la construcción de su santuario, en las cantigas 269, 344 y 345 estos son retratados como intermediarios de la revelación o milagro mariano, mientras que en otras como la 167, 205, 379 son estos quienes reciben su protección. Asimismo, en la cantiga 212 en la que una mujer roba a otra un precioso colgante que había sido prestado a esta por la gracia de María, es una mujer mudéjar quien bondadosamente informa a la afectada del suceso Véase al respecto A. Bagby,



En este sentido, como ha señalado Mercedes García Arenal, aunque en ocasiones las *Cantigas* mostraban una imagen negativa de los musulmanes, la mayoría de los descalificativos y críticas recaían en los musulmanes “exteriores” que habitaban más allá de la frontera castellana, como adversarios políticos y militares del rey Sabio, y en especial sobre los soldados negros de origen norteafricano,<sup>206</sup> mientras que los mudéjares o musulmanes “interiores” son representados en el cancionero de forma claramente positiva.<sup>207</sup> De igual forma, aunque el cancionero alfonsí presentaba a los judíos como deicidas,<sup>208</sup> discípulos del Diablo,<sup>209</sup> avaros,<sup>210</sup> hechiceros,<sup>211</sup> infanticidas,<sup>212</sup> o traidores<sup>213</sup>, muchas de estas historias tenían su origen en composiciones extrapeninsulares anteriores al reinado del rey Sabio, en las que se reflejaban actitudes hacia la diferencia religiosa diferentes a las que dominaban la Península Ibérica.<sup>214</sup> En este sentido, frente

---

“The Moslem in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio”, *Kentucky Romance Quaterly*, Vol. 20, 1973, pp. 173-207; M. García-Arenal, *Ibid.*, 1985; pp. 133-51; J. L. Freire, “The Cantigas de Santa Maria: Social Perception and Literary Portrayal of Jews and Muslims, and Historical Reality”, J. B. McInnis (ed.), *Essays in Medieval Spanish Literature and History*, University of Delaware Press, Newark, 1999, pp. 9-38.

<sup>206</sup> R. Ocasio, “Ethnic Underclass Representation in the Cantigas: The Black Moro as a Hated Character”, en N. Toscano (ed.), *Estudios alfonsinos y otros escritos en homenaje a John Esten Keller y a Anibal A. Biglieri*, National Hispanic Foundation for the Humanities, New York, 1991, pp.183-188.

<sup>207</sup> Mientras los trabajos más antiguos de Albert Bagby y Rhona Zaid defendían que la representación de los musulmanes en las cantigas es preminentemente negativa, siendo retratados como enemigos políticos, invasores militares, traidores, paganos o crueles atacantes, otras obras más recientes como la de Dwayne Carpenter, Rafael Ocasio o Mercedes García Arenal, han propuesto una visión más matizada de la representación alfonsí de los musulmanes, teniendo en cuenta las tanto las diferencias entre la percepción social y la representación literaria de esta minoría, como la divergencia entre la representación de musulmanes “exteriores” e “interiores” y entre las elites árabes y las clases populares norteafricanas, en el marco del enfrentamiento bélico castellano con los nazaries y merinies norteafricanos. Asimismo, otra serie de estudios como los de Olga V. Walmisley-Santiago, Roy Rosenstein o María Dolores Bollo Panadero han analizado la representación de los musulmanes en el cancionero en relación con las Siete Partidas y otras obras del *scriptorium* alfonsí interpretándola como parte de la política colonial castellana y reflejo de la actitud personal del monarca hacia esta minoría religiosa. Por último, la obra reciente de James Buchanan, ha puesto en evidencia la supuesta “maurofilia” de Alfonso X, relacionándola con las obras posteriores de Ginés Pérez de Hita y Antonio de Villegas. Véase al respecto Albert Bagby, “Some Characterizations of the Moor in Alfonso X’s Cantigas”, *South Central Bulletin*, Vol.30 1970, pp.164-67; *Ibid.*, 1973, pp. 173-207; Rhona Zaid, “The Muslim/Mudéjar in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio”, *Sharq al-Andalus*, Vol. 4 1987, pp.145-152; Mercedes García-Arenal, *Ibid.*, 1985, pp.133-51; Rafael Ocasio, *Ibid.*, 1991, pp.183-188; Dwayne E. Carpenter, “Social Perception and Literary Portrayal: Jews & Muslims in Medieval Spanish Literature”, en V. B. Mann (ed.) et al, *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Brazillier/The Jewish Museum, New York, 1992, pp.61-87; Olga V. Walmisley-Santiago, “Alfonso el Sabio’s Attitude Towards Moors and Jews as Revealed in Two of His Works”, *Cantigueiros*, Vol.6, 1994, pp. 30-41; Roy Rosenstein, “The Voices and the Voiceless in the Cancioneiros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as exclusus amator”, *La corónica*, Vol.26, No.2,1997-1998, pp. 67-75; J. L. Freire, *Ibid.*, 1999, pp. 9-38; M. D. Bollo Panadero, *Ibid.*, 2008, pp. 163-174; C. L. Scarborough, *Ibid.*, 2009, pp. 81-116; James Buchanan, *La representación del moro en Las Cantigas de Santa María de Alfonso X, El Sabio: un precursor a la “maurofilia” de Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa* [tesis doctoral], Concordia University, Quebec, 2016; Connie L. Scarborough, *Ibid.*, 2013, pp.505–522.

<sup>208</sup> Véase CSM cantiga 85.

<sup>209</sup> Véase CSM cantiga 3, 109.

<sup>210</sup> Véase CSM cantiga 25.

<sup>211</sup> Véase CSM cantiga 3.

<sup>212</sup> Véase CSM cantiga 4, 6.

<sup>213</sup> Véase CSM cantiga 348.

<sup>214</sup> En este sentido, Connie L. Scarborough, ha señalado como “when analyzing cantigas that deal with Moors and Jews, we must bear in mind that, especially among the first 100 cantigas, the miracle tales recounted were mostly of pan-European provenance, and, as such, do not necessarily refer to Spanish realities and many do not even take place in Spain. Therefore, Jews and Muslims who figure in these cantigas may be representative of broader European perceptions of them, rather than strictly reflecting Spanish attitudes or literary models.” (Connie L. Scarborough, *Ibid.*, 2009, p.82). Sobre la representación

al antisemitismo que reflejaban los tópicos heredados de la Europa cristiana,<sup>215</sup> los relatos recopilados en el territorio peninsular durante el reinado alfonsí parecían expresar a través de las historias de conversiones<sup>216</sup> y la asistencia mariana hacia los judíos,<sup>217</sup> la fe en la capacidad de asimilación de estos en la utópica sociedad alfonsí.<sup>218</sup> En última instancia, la concepción particular de la diferencia religiosa que reflejaba el cancionero estaba vinculada al deseo alfonsí de construir un modelo social en el que la identidad “nacional” castellana y la condición de súbdito trascendieran cualquier otro tipo de afiliación, incluida la pertenencia a determinada comunidad religiosa. Esta voluntad asimiladora tenía, no obstante, sus límites, los cuales se aprecian con claridad en la tensión entre acomodación y polémica que recorre el cancionero alfonsí, como reflejo de las tensiones similares que caracterizaban la sociedad castellana.

### 1.3. Acomodación y polémica en la representación ritual de las *Cantigas*:

En la cantiga 46, antes mencionada, el protagonista musulmán, dudoso sobre la verdad de uno de los misterios de la fe cristiana, rogaba a Dios que le ofreciese una prueba de ello. La historia original, de origen francés, afirmaba que el objeto de incertidumbre era la virginidad de María.<sup>219</sup> Cuando el relato fue recopilado por Alfonso X y sus colaboradores, conscientes de que la virginidad de María era reconocida en el Corán, la duda del protagonista musulmán fue planteada en torno a la Encarnación, un dogma básico del cristianismo que los teólogos islámicos negaban. En palabras, que bien pudieran haber salido de los labios de un polemista islámico, el protagonista de esta cantiga se preguntaba cómo Dios “*que este tan gran se foss' en córp' enserrar nen andar ontre póboos mñudos*” (vv. 41-42). La duda del protagonista musulmán de esta cantiga era contestada en otra cantiga, en la que Alfonso X afirmaba que Dios se había encarnado porque “*segund' a nõssa natura non viramos sa figura senõn por [María]*” (CSM 340, vv. 7-9),<sup>220</sup> por ello, recordaba “*Non deve null' hõme desto per ren dultar que Déus ena Virgen vëo carne fillar*” (CSM 50, vv.1-2).<sup>221</sup> En este contexto, la encarnación de la imagen que narraba la cantiga 46 servía para presentar el cuerpo de María al protagonista musulmán como medio y soporte para una doble revelación, una histórica, que evocaba la Encarnación de Cristo, a través de la cual su divinidad se había hecho visible ante los hombres, y una contemporánea, que demostraba a través del milagro mariano la capacidad divina para materializarse en el mundo sensible. De esta forma, la cantiga 46, en la que, como hemos visto, Alfonso X se había servido de una visión “islamizada”

---

de los judíos en las *Cantigas* respecto a la tradición europea e ibérica anterior véase Vikki Hatton y Angus MacKay, *Ibid.*, 1983, pp. 189-199; Carlos Sainz de la Maza, “Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de ‘las tres religiones’”, *Arcadia: Estudios y textos dedicados a Francisco López Estrada*, Dicenda, Vol. 6, Universidad Complutense, Madrid, 1987, pp.209-15; José Valverde Filgueira, “Os xudeus nas Cantigas de Santa Maria,” en C. Barros (ed.), *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional, Rivadavia, 14-17 Outubro 1991*, Diputación de Ourense, Santiago de Compostela, 1994, Vol.1. pp. 245-263; E. Fidalgo, *Ibid.*, 1996, pp.91-104.

<sup>215</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder: “*It is sobering to realize that as vehement as is the stereotyping of Jews in the Cantigas, it pales in comparison to the vitriolic anti-Semitic rhetoric of many other thirteenth-century Marian texts, particularly those from France.*” (A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 296)

<sup>216</sup> Véase CSM 4, 25, 85, 107, 109.

<sup>217</sup> Véase CSM 4, 85, 89, 107.

<sup>218</sup> Véase V. Hatton y A. Mackay, *Ibid.*, 1983, pp. 189-199.

<sup>219</sup> Este milagro aparece en Gautier de Coincy, *Les miracles de la Sainte Vierge*, Frederic Koenig (ed.), Ginebra, 1955-1970, Libro III, pp. 23-25; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, en *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1965, Libro 17, p. 119; John of Garland, *The “Stella Maris” of John of Garland*, Evelyn Faye Wilson (ed.), Cambridge, MA, 1946, Libro. 7, p. 106.

<sup>220</sup> “*Because of our base nature we could not see His face except through you*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.413)

<sup>221</sup> “*No man should doubt in any way that God took on human flesh in the Virgin*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 66)

de María, mostraba simultáneamente una vocación polémica, evidenciando así una tensión entre acomodación y polémica que caracterizaba igualmente la representación pública de las cantigas alfonsíes.

Tal y como evidencia el testamento de Alfonso X, firmado en 1282 en Sevilla, las *Cantigas* dedicadas a las principales festividades marianas debían ser interpretadas públicamente en la mezquita aljama sevillana transformada en catedral:<sup>222</sup> “*Otrosi mandamos, que todos los libros de los Cantares de Miraglos e de Loor de Sancta María sean todos en aquella egleſia ó el nuestro cuerpo fuere enterrado, e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta Maria e de Nuestro Sennor.*”<sup>223</sup> La audiencia sevillana, ante la cual debían interpretarse las *Cantigas*, estaba marcada por una gran diversidad. Diversos documentos del reinado alfonsí sugieren que junto a los repobladores castellanos de distinta procedencia, y en ocasiones de distinta fe,<sup>224</sup> y la heterogénea comunidad judía,<sup>225</sup> habitaba en Sevilla una importante población mudéjar local<sup>226</sup> y un grupo significativo de conversos del Islam,<sup>227</sup> a los cuales el rey Sabio se dirigía en las ordenanzas municipales de 1274, prohibiéndoles morar junto con sus antiguos correligionarios<sup>228</sup> y

---

<sup>222</sup> Sobre el papel del *Códice de los Músicos* en la liturgia hispalense véase Daniel Grégorio, “Las “Cantigas de Santa María”: ¿Un objeto cultural?”, *En la España Medieval*, Vol. 42, 2019, pp. 93-109.

<sup>223</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1991, p.560. Sobre el papel de las Cantigas en el proyecto de la Capilla Real sevillana véase al respecto Teresa Laguna Paul, “Si el nuestro cuerpo fuere enterrado en Sevilla”. Alfonso X y la capilla de los reyes”, en M<sup>a</sup> T. López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Ibid.*, 2009, pp. 116-129.

<sup>224</sup> Sobre el uso alfonsí de repobladores mudéjares procedentes del norte de Castilla véase A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 2006, pp.7-30.

<sup>225</sup> Véase I. Montes Romero-Camacho, “Los judíos sevillanos en la Baja Edad Media. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, Vol.6, 1993, pp. 103-13.

<sup>226</sup> Diversos documentos de la década de 1250 mencionan la presencia de “moros forros”, “albarranes” o “recueros”, así como la de los “moros cañeros” o “moros francos” que el cabildo de Sevilla pagaba por el mantenimiento de los Caños de Carmona y del Alcázar y de la construcción en 1252 de las Atarazanas. En sus escritos el historiador Ibn Jaldun, narra el nombramiento del antiguo rey moro de Baeza, como alcalde “*de los que permanecieron*” en Sevilla tras la conquista. Asimismo, diversas disposiciones de la década de 1270 prohíben a los mudéjares sevillanos llevar cuchillos y ordenan quitar las armas a los “garçones moros” que van por la ciudad “garçoneando”, al tiempo que una disposición de 1279 concedía a la ciudad el cobro del arancel del almotacenazgo de todos los carniceros judíos y mudéjares. Véase al respecto I. Montes Romero-Camacho, *Ibid.*, 1995, pp. 231-255; A. Collantes de Terán Sánchez, *Ibid.*, 1981, pp. 232-233; M. González Jiménez, *Ibid.*, 1994, p. 130, nota 13; J.D. González Arce, *Ibid.*, 2003, p. 152 y 168; M. F. Fernández Chaves, R. M. Pérez García, “Mudéjares y moriscos en Sevilla antes de 1569”, *En los márgenes de la ciudad de Dios: Moriscos en Sevilla*, Universitat de València, Valencia, 2009, pp. 29-31.

<sup>227</sup> Sabemos de la existencia de este grupo de conversos por una breve expedida en 1255 por el papa Alejandro IV en la que autorizaba al arzobispo sevillano a cobrar el diezmo de los conversos hispalenses “*por haberse reducido a Cristo muchos moros de Sevilla, despreciando la perfidia mahometana*” (C. López Martínez, *Ibid.*, 1994, p. 58.) Este grupo de conversos debió ser suficientemente significativo para que Alfonso X se molestase en incluir una cláusula en las ordenanzas de 1274 para la ciudad de Sevilla en la que codificaba como debían ser introducidos en la vida cristiana estos neófitos y como debían intentar ser aislados de sus antiguos correligionarios y de la práctica de costumbres culturales asociadas a la práctica del Islam, como el consumo de determinados alimentos, el disfrute de determinados tipos de música y bailes o las formas de celebración de los hitos vitales como el matrimonio o el paso a la edad adulta. (J. D. González Arce, *Ibid.*, 2003, p.168.)

<sup>228</sup> “*Otrossi que todos los christianos nouos, varones e mujeres, mandaron que los non consientan morar en las alfóndigas nin a vueltas con los moros, nin se acompañen con ellos en las anaçeas, nin en sus bodas, nin en sus pascuas, nin vistan commo los moros, nin fagan en ninguna cosa semejança nin costumbre de los moros; e quantos fallaren que fazen algunas destas cosas, por la primera vez que peche cada uno un mr., e por la segunda vez que peche dos mr., e por la tercera vez quel den C açotes e que eche de la villa.*” (J. D. González Arce, *Ibid.*, 2003, p. 168.)

compeliéndolos a “*que bivan y fagan así como los christianos*”<sup>229</sup> Ante esta audiencia diversa, el espacio “híbrido” de la mezquita-catedral sevillana, en la que convivían las formas nítidas de las arquerías almohades y los frescos góticos de inspiración mariana,<sup>230</sup> ofrecía una cultura visual de lo sagrado particular,<sup>231</sup> caracterizada, además, por la inclusión de algunos elementos heredados de la tradición arquitectónica andalusí, como el jardín plantado de naranjos, situado en el *sahn* de la antigua mezquita,<sup>232</sup> que evocaba ante los ojos de la población local las delicias del paraíso vegetal coránico.<sup>233</sup> Como ha señalado Teresa Laguna Paúl, las propias *Cantigas* describen el aspecto de los primeros templos hispalenses que, como la catedral sevillana, “*tendrían alguna imagen en la puerta de acceso, los altares forrados con azulejería que cubrirían con paños ricos en las celebraciones, la silueta de los relicarios que veneraban los fieles, [y] las imágenes de Cristo y de su Madre; esculturas, sencillas pinturas murales y pinturas sobre tabla que corresponderían a iconos bizantinos, griegos o italianos.*”<sup>234</sup>

Durante el ceremonial público, los medios de persuasión de las *Cantigas* operaban en una dimensión adicional, la melódica. Mediante la técnica compositiva de la *contrafacta*,<sup>235</sup> la música del cancionero incorporaba melodías populares, coloreando así el mensaje devocional cristiano con melodías familiares en las que sus oyentes podían encontrar un significado emocional personal y cultural propios.<sup>236</sup> De este modo, el cancionero se servía de las melodías populares,

---

<sup>229</sup> *Otrossi en los barrios ó moraren que los otros christianos que los castigen e les mostren las costumbres de los christianos, e que les fagan yr a las oras a la iglesia los días de los domingos e de las otras fiestas, e que biuen e fagan assi commo christianos; e los que lo non quisieren fazer que pechen la calonna sobredicha.*” (J. Damián González Arce, *Ibid.*, 2003, p. 168.)

<sup>230</sup> Antonio Almagro Gorbea, “De mezquita a catedral una adaptación imposible”, *La piedra postrera. Simposium Internacional sobre la Catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Salamanca, 2007, pp.13-46.

<sup>231</sup> Como ha señalado Teresa Laguna Paúl, esta estética particular de lo sagrado debió caracterizar igualmente a las antiguas mezquitas de los barrios que progresivamente desde el primer reparto general de 1248 fueron purificadas y consagradas para atender las necesidades espirituales de los nuevos pobladores y de los habitantes locales. Véase T. Laguna Paúl, “Devociones reales e imagen pública en Sevilla”, *Anales de historia del arte*, N° Extra 2, 2013, pp. 127-57.

<sup>232</sup> Este elemento se encuentra en otros santuarios marianos menores de la región sevillana fundados sobre mezquitas convertidas en iglesias, como los de Écija, Carmona o Lébrija, en los que se aprecia cómo este se extendió hacia las villas rurales, especialmente aquellas que destacaban por un mayor poblamiento mudéjar. Véase D. Angulo Íñiguez, *Arquitectura mudéjar sevillana en los siglos XIII, XIV, XV*, Servicio de Ayuntamiento, Sevilla, 1983; M. C. Rodríguez Olivares y A. Martín Pradas, “Aproximación al estudio de la iglesia gótico-mudéjar de Santa María”, *Actas III Congreso de Historia: Ecija en la Edad Media y Renacimiento*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1993, pp. 443-454; J. Aguilar Díaz, “Notas sobre la construcción de la Iglesia de Santa María de Ecija”, *Laboratorio de Arte*, Vol. 13, 2000, pp.347-361; A. Ojeda Barrera, *La iglesia de Santa María de Carmona. Arte, arquitectura y ciudad* [tesis doctoral], Universidad de Sevilla, 2017.

<sup>233</sup> D. F. Ruggles, “The Garden as Paradise: The Historical Beginnings of Paradisiac Iconography”, *Islamic Gardens and Landscapes*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2008, pp. 89-101. Sobre la imagerie del paraíso vegetal coránico en las *Cantigas* véase F. Prado-Vilar, *Ibid.* 2005, p. 83.

<sup>234</sup> T. Laguna Paúl, *Ibid.*, 2013, p. 133-34.

<sup>235</sup> Véase D. Wulstan, “Contrafaction and Centonization in the Cantigas de Santa Maria”, *Cantigueiros*, Vol. 10, 1998, pp.85-109; M. Pedro Ferreira, “Jograis, contrafacta, formas musicais: cultura urbana nas Cantigas de Santa Maria,” *Alcanate. Revista de Estudos Alfonsies*, Vol. 8, 2012-2013, pp. 43-53; y A. Rossell, “La composición de las Cantigas de Santa Maria: modelos e imitaciones”, en H. González Fernández y M. Xesús Lama López, *Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia e os outros pobos da Peninsula*, Edición do Castro, Sada, 2007, pp.1233-1244.

<sup>236</sup> Como ha señalado Antoni Rossell, el *contrafactum* consistía en una estrategia de composición mediante la cual el autor pretendía que su obra quedase impregnada de “*ecos textuales y/o musicales*”, que dotaban a la obra de connotaciones emocionales y referencias a una tradición musical compartida que conferían al conjunto una familiaridad inusitada. Véase A. Rossell, “La imitación métrico-melódica y los procesos intertextuales e intermelódicos en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X”, en R. Alemany, J.L. Martos, J.M. Manzanaro (ed.), *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*

que en ocasiones incluso presentaban características de las danzas populares contemporáneas<sup>237</sup> o de algunos de los principales temas de la tradición folklórica castellana<sup>238</sup>, para enraizar entre las clases populares heterogéneas, cultural y religiosamente hablando, la devoción a María. De esta forma, Alfonso X y sus colaboradores mostraban una sensibilidad a las características de los distintos grupos que componían su público similar a la de los “sermones *ad status*” típicos de obras como el *Liber sermonum*<sup>239</sup> del franciscano Juan Gil de Zamora o el modelo sermonístico establecido en su *De eruditione predicatorum*<sup>240</sup> por el dominico Humberto de Romans.<sup>241</sup> Simultáneamente, como ha señalado Manuel Pedro Ferreira, el empleo en las *Cantigas* de formas musicales como el *rondeau* o el *virelay*, derivadas de formas similares ibero-árabes<sup>242</sup> popularizadas entre la población autóctona de las ciudades coloniales alfonsíes, “*allowed him to reach, through his minstrels, a much wider audience*”<sup>243</sup>. De este modo, Alfonso X emulaba los modos de uso piadoso de la música y la poesía, por parte de los místicos andalusíes, como el famoso al-Shushtari, que dominaban la religiosidad popular musulmana en las metrópolis almohades como Sevilla, basados en la transformación de las formas lírico-musicales ampliamente difundidas entre las clases populares, como las *moaxajas* y el *zéjel*, en vehículos de expresión religiosa.<sup>244</sup> Como las canciones devocionales de al-Shushtari, el cancionero alfonsí, a través del empleo del lenguaje vernáculo en un registro coloquial, la apropiación de las fórmulas y tropos de la poesía profana y el usufructo de las formas musicales y melodías de la música popular, aspiraba a sobrepasar la pluralidad lingüística y cultural de su audiencia, empleando el lenguaje místico de la música como un medio pensado para captar adeptos entre un público que difícilmente podían leer o entender los tratados teológicos.<sup>245</sup> En estas circunstancias, como señala

---

(*Alacant, 18-22 de setembre de 2003*), Symposia philologica, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alicante, 2005, pp. 1421-1432.

<sup>237</sup> Véase C. Belt y A. Ponce, "Dance Music and the Cantigas de Santa Maria", *John Wesley Powell Student Research Conference*, Session 12, April 14th, Paper 4, 2012.

<sup>238</sup> Véase al respecto J. E. Keller, "A Note on King Alfonso's Use of Popular Themes in his Cantigas", *Kentucky Foreign Language Quarterly*, Vol. 1, No. 1, 1954, pp. 26-31; "Folklore in the Cantigas of Alfonso el Sabio", *Southern Folklore Quarterly*, Vol. 23, 1959, pp. 175-83; y Diane M. Wright, "Folk-Motifs in the Prose Miracles of the *Cantigas de Santa Maria*", *Cantigueiros*, Vol. 1, 1987-88, pp.99-109.

<sup>239</sup> Véase F. Lillo Redonet, "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (O.F.M.) (ca. 1241-ca. 1318): El *Liber Semonum* y el *Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum*", *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 1, 2011, pp. 83-101

<sup>240</sup> Véase J.J. Berthier (ed.), *Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, 2 vol., Roma, 1889.

<sup>241</sup> Véase C. Muessig, "Audience and Preacher: Ad Status Sermons and Social Classification", en C. Muessig (ed.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2002, pp. 255-276.

<sup>242</sup> Véase M. P. Ferreira, "Andalusian Music and the Cantigas de Santa María", en S. Parkinson (ed.), *Ibid.*, 2000, pp. 7-19; y *Ibid.*, 2004, pp. 127-140.

<sup>243</sup> M. P. Ferreira, *Ibid.*, 2015, p. 37. Sobre las fuentes musicales de las Cantigas véase además D. Wulstan, "A Pretty Paella: The Alfonsine Cantigas de Santa Maria and the Connections with Other Repertories", *Al-Masaq*, Vol. 21, No.2, 2009, pp. 191-227; A. Rossell i Mayo, Las Cantigas de Santa María y sus modelos musicales litúrgicos, una imitación intertextual e intermelódica, en M. J. Alonso García, M. L. Dañobeitia Fernández y A. R. Rubio Flores (eds.) *Literatura y cristiandad: Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez. Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Universidad de Granada, Granada, 2001, pp. 403-412; "A tradición musical das Cantigas de Santa María", *Canal Estudios Galegos*, 2002.

<sup>244</sup> "The popular religiosity of pre-conquest Seville, which impinges on the Cantigas at several levels, was influenced by Muslim mystics and preachers who started using popular poetic and musical forms such as the *mawashshah* and the *zajal* as vehicles for the expression of mystical thoughts. In their proselytizing efforts, they organized gatherings where those compositions were performed with musical accompaniment. Such was the case of a contemporary of Alfonso, the Sufi al-Shushtari, who developed an important poetic oeuvre in the neighboring kingdom of Granada, where he had emigrated after the Christian conquest of Seville." (F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2011, p. 158).

<sup>245</sup> Como ha señalado Lourdes Alvares "[In Shushtari's poetry] the language of the heart, the language of ecstasy, is not classical Arabic, the language of revelation; instead, it is the Andalusian colloquial, the informal language of the home, of the street, of daily life, of unguarded intimacies (...) Many of Shushtari's *muwashshahat* and *zajals* rely on the appropriation of formulas and tropes common to the Hispano-Arabic

Prado-Vilar, “it seems more than probable that Alfonso realized the persuasive power of music to bridge the distance between the cultures of his kingdom and effectively bring people into his vision of a utopian nation under the protection of the Virgin.”<sup>246</sup>

En este escenario, la interpretación de las *Cantigas das Festas* debían congregarse a la diversa audiencia sevillana,<sup>247</sup> con ocasión de las principales festividades marianas. La creación de esta serie de cantigas, destinadas claramente a su interpretación pública, estaba pensada para presentar frente a una audiencia extensa la imagen de la Virgen imaginada por Alfonso X. La serie se abría con un prólogo en el que se enumeraban las 5 festividades de María en honor a las cuales el rey Sabio había compuesto cada una de estas cantigas: la Natividad de María (8 de septiembre), la Anunciación (25 de marzo), la festividad hispánica de la Virginitad de María (18 de diciembre)<sup>248</sup>, la Purificación o Candelaria (2 de febrero) y la Asunción (15 de agosto). Estas cantigas estaban pensadas para interpretarse en el marco de la celebración litúrgica, combinando la interpretación cantada<sup>249</sup> y la dramatización ocasional de los eventos de la vida de María,<sup>250</sup> cuya escenificación

---

*love songs and wine songs which had long been associated with these poetic forms (...) Through [this] poetic composition and performance of vernacular lyric, Shushitari joined a social focus on the marginalized sectors of society, those who had most suffered from the political and religious upheavals of his time, with a poetics of longing and exile that blurs the boundaries between heaven and earth [But] poetry and song thus were far more than a means of personal mystical expression; they were a tool for recruiting Sufi adepts to a movement whose call for ecstatic religious renewal deeply threatened the power of the jurists and imams”* (L. Álvarez, *Ibid.*, 2005, pp.12, 26, 17)

<sup>246</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2011, p. 158. En este sentido Elvira Fidalgo ha señalado como “*El rey pudo pensar que el empleo de formas poético-musicales que resultasen agradables al oído entre el público del sur peninsular podría ser un sólido soporte para la transmisión de milagros que apuntalasen la devoción a la Virgen en esas tierras recientemente cristianizadas y donde pervivía todavía un gran número de comunidades musulmanas que convivían con la población cristiana*” (E. Fidalgo, *Ibid.*, 2017, pp.151-152)

<sup>247</sup> Es posible que la creación de estas cantigas festivas buscara explotar la tradición extendida entre las comunidades musulmanas de al-Ándalus y otras partes del mundo islámico de celebrar algunas festividades marianas, especialmente la Asunción y la Natividad, en conjunto con sus vecinos cristianos. Las propias cantigas dan testimonio de la continuación de este tipo de celebraciones compartidas, en historias como la de la cantiga 329, al ilustrar como un grupo de soldados musulmanes se une a una celebración cristiana celebrada en la iglesia de Santa María de Tentudia, en Extremadura: “*Onde, pero que os mouros non teman a nõssa fê, tod' esto da Virgen santa têen que gran verdad' é; e porend' ali oraron u a sa eigreja sé, e cada un do que teve foi sobr' o altar pøer*” (CSM 329, vv. 23-26). Sobre las celebraciones religiosas compartidas en Al-Ándalus véase C. E. Dufourcq, *Ibid.*, 1978, pp. 209-224; C. Picard, *Ibid.*, 1995, pp. 235-247.

<sup>248</sup> K. Ihnat, “Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia”, *Anuario de estudios medievales*, Vol. 49, Nº 2, 2019, pp. 621-622.

<sup>249</sup> Tal y como ha señalado el musicólogo I. Fernández de la Cuesta, las características de las *Cantigas* sugieren que estas “*se insertaban en la propia liturgia (...) [en la que se cantaba] una cantiga dentro de la liturgia al son de instrumentos en el momento en que otras veces se canta el tropo o la secuencia*”, en las celebraciones litúrgicas tradicionales. Estos tropos, al igual que las *Cantigas* se caracterizaban por la presencia de “*dialogo o farsas representadas [que se insertaban] dentro del propio acto sagrado*”. (I. Fernández de la Cuesta, *Ibid.*, 2009, pp. 666-667). Sobre la interpretación litúrgica de las *Cantigas* véase C. L. Scarborough, “Una aplicación inicial de las teorías de la recepción a las *Cantigas* de Santa María de Alfonso X”, en R. E. Penna y M. A. Rosarossa (ed.), *Studia hispanica medievalia III = IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval (19-20 agosto de 1993)*, Universidad Católica de Buenos Aires, Buenos Aires, 1995, pp.174-180; S. Disalvo y G. Rossi, “Modelos cortesanos y modelos litúrgicos en la corte alfonsí: la ‘performance’ cantada de las *Cantigas* de Santa María”, *Letras*, Vol. 61-62, 2010, pp. 279-287; J. C. Asensio Palacios, “Liturgia, paraliturgia y formulación melódica en las *Cantigas* de Santa María”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Ibid.*, 2011, Vol. 2, pp. 205-231.

<sup>250</sup> Sobre la posibilidad de la representación teatral de las *Cantigas* y las características “dramáticas” de las miniaturas alfonsíes véase A. Domínguez Rodríguez, “Iconografía evangélica en las *Cantigas* de Santa María,” en I. J. Katz y J. E. Keller (ed.), *Ibid.*, 1987, pp. 53-80; R. P. Kinkade, “Sermon in the Round: The Mester de Clerecía as Dramatic Art,” en C. B. Faulhaber, R. P. Kinkade, T. A. Perry (coord.), *Studies in Honor of Gustavo Correa*, Scripta Humanística, Potomac, 1986, pp. 27-36; J. E. Keller y Richard P. Kinkade, *Iconography in Medieval Spanish Literature*, University Press of Kentucky, Lexington, 1984,

ante la heterogénea multitud sevillana permitía recrear ritualmente la experiencia epifánica de sus protagonistas. La inmersión en las múltiples dimensiones que componían la interpretación pública de las *Cantigas* permitía a los presentes sumergirse en la temporalidad indefinida del relato bíblico, y su reactivación en el tiempo inaugurado por el despliegue ritual, “*presenting them in a simultaneous reality with that of the viewer.*”<sup>251</sup> Mediante esta serie de cantigas Alfonso X buscaba sumir a la heterogénea audiencia hispalense en la narración de la vida de la Virgen, buscando, en ocasiones, evocar la concepción islámica del relato vital de *Mariam*, con el fin de otorgar a la Virgen las cualidades que el Corán atribuía a esta, y en otras, reafirmar la primacía de la versión cristiana de su biografía.

Entre los episodios de la vida de la Virgen narrados en estas cantigas destacaban especialmente aquellos relativos a la concepción, la infancia y la anunciación, en los que la tradición cristiana e islámica se solapaban ocasionalmente, influidas especialmente por los relatos apócrifos que habían conformado por igual la concepción coránica de *Mariam* y la visión medieval cristiana de la Virgen María. Como ha señalado Amy Remensnyder: “*The Quranic portrayal of [Mariam] owes much to the canonical gospels, but even more to the so-called apocryphal gospels. Widely circulated and much beloved by Christians, although formally condemned by early church councils, [these texts] provided all the details about Mary lacking in [the canonical gospels], including her conception, her childhood, and the selection of her husband/guardian. Drawing from this rich fund of information, the Qu’ran’s vision of Jesus’ mother refracts the Mary that medieval Christians knew from the apocrypha.*”<sup>252</sup> En este sentido, el uso alfonsí de los evangelios apócrifos<sup>253</sup> no solo estaba pensado como medio para apelar a una audiencia popular, sino además que podía deberse a su influencia en la concepción islámica de la vida de la Virgen.<sup>254</sup> Tal y como ha señalado Elvira Fidalgo, mediante el empleo de estos textos, las *Cantigas* recopilaban “*todos los detalles de la infancia y juventud de la Virgen, ausente en los [textos] canónicos, pero necesarios para justificar las características que hacen de María la mujer excepcional, elegida para ser madre de dios.*”<sup>255</sup> Entre estos destacaban el llamado Protoevangelio de Santiago, escrito hacia el siglo II d.c, en el que Santiago, un supuesto hermanastro de Cristo, narraba los detalles inéditos de la concepción, infancia y maternidad virginal de María, y sus reelaboraciones latinas, el *Pseudo Mateo* y el *Evangelio de la Natividad de María*. Este texto apócrifo daba respuesta a las dudas sobre la concepción y la ascendencia familiar de María, narrando la historia de sus padre, Joaquín y Ana, que habían sido bendecidos tras años de infertilidad con la concepción milagrosa de una niña. Este pasaje se narra en la cantiga 411, la que al igual que el apócrifo describe la historia de los padres de la Virgen, su vergüenza por no poder concebir un hijo (vv. 25-26), la huida de Joaquín avergonzado al desierto (vv. 40-43), el desconsuelo de su esposa Ana (v. 46) y finalmente, el anuncio, por parte de un ángel a Ana (vv.45-53) y Joaquín (vv.60-83), de que ambos concebirían “*tal herdeiro per que toda a terra será enlumẽada.*” (vv. 69-70).<sup>256</sup>

---

pp.16-18; J. E. Keller, “Drama, Ritual, and Incipient Opera in Alfonso’s Cantigas”, en R. I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1990, pp. 72-89.

<sup>251</sup> D. M. Wright, “Verbal and Visual Contexts of Performance in the *Cantigas de Santa María*”, *Grand Valley Review*, Vol. 20, No.1, 1999, p. 77.

<sup>252</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, 140.

<sup>253</sup> F. Amaral, “A presença dos Evangelhos Apócrifos nas Cantigas de Santa Maria”, C. M. Telles y R. B. de Souza (eds.), *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais (2 a 4 de Julho de 2003)*, Quarteto, Salvador de Bahía, 2005, 214-217.

<sup>254</sup> Véase al respecto D. Niederer Saxon, “Mary in the Qur’an and Extracanonical Christian Texts”, en M. A. Beavis y A. Kateusz (ed.), *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*, Bloomsbury T&T Clark, Londres, 2020, pp. 203–214.

<sup>255</sup> E. Fidalgo, “Episodios de la vida de la virgen en las Cantigas de Santa María”, en José Carlos Ribeiro Miranda(coord.) y R. da Câmara Silva (ed.), *En Doiro antr’o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica, Estratégias Criativas*, Porto, 2017, p. 426.

<sup>256</sup> “*an heir by whom all the earth will be illuminated*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 496)

Como la cantiga, la narración coránica de la concepción de *Mariam* se basaba en el Protoevangelio de Santiago, del que tomaba el origen milagroso de su concepción, cambiando, sin embargo, el nombre de los entristecidos padres afectados por la desgracia de la infertilidad: Ana e Imrán. Este cambio se debía a que el Corán identificaba al padre de la Virgen, como Amran, el padre de Moisés mencionado en Éxodo 6:20. Como han señalado varios autores, “[by] replacing the Jewish names, Joachim and Anna, with Arab names that connect the characters to the historic line of Imran”<sup>257</sup> “the proto-Muslim community was able to establish its matriarchal connection to the House of Amran via the lineage of Mary.”<sup>258</sup> La cuestión de la genealogía de María constituía una cuestión polémica que definía la diferencia entre la concepción cristiana e islámica de María. En este sentido, es significativo que la cantiga 411 comience con la profecía de Isaías por la que precedía el nacimiento del Mesías de un vástago del árbol de Jesé, y con el recordatorio de cómo profetas y evangelistas “*desta Sennor falaron*” (v.8), aludiendo a los evangelios de Mateo (1, 1-17) y Lucas (3, 23-28), donde se describía la genealogía de Cristo y por tanto la de la Virgen. De esta forma la cantiga, remitía a la creencia compartida en la concepción milagrosa de la Virgen, afirmando, sin embargo, la superioridad de la versión cristiana de la genealogía de la Virgen.

La cantiga, no obstante, al igual que el Corán y el Protoevangelio de Santiago colaboraba en la presentación de María, desde su concepción, como la elegida de Dios, anunciada por los antiguos profetas, predestinada a un fin elevado y dotada de dones espirituales excepcionales.<sup>259</sup> Así, el ángel anunciaba a Ana cómo Dios “*lle daría filla dele tal que Reínnna sería deste mundo e dos céos chamada*” (vv.101-102) y le informaba a Joaquín cómo su futura hija “*que o que perdeu Éva per sa gran pekadilla cobrar-s-á per aquesta, que será abogada entre Déus e as gentes que foren pecadores*” (vv. 73-74), al tiempo que María era identificada como la madre profetizada del Mesías “*que do Sant' Espírito de Déus fosse morada.*” (v.6)<sup>260</sup>. Asimismo, esta cantiga procuraba reafirmar la creencia, progresivamente consolidada en el cristianismo, en la Inmaculada Concepción,<sup>261</sup> un dogma lejos de ser aceptado aún por la Iglesia de Roma, pero muy

<sup>257</sup> J. Markwood, “When Mary Met Muhammad: The Qur'an as Reception History of the Annunciation to the Mary”, *Tenor of Our Times*, Vol. 5, 2016, pp. 51, 59.

<sup>258</sup> J. M. Reck, “The Annunciation to Mary: A Christian Echo in the Qur'an”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 68, No.4, 2014, p.356.

<sup>259</sup> Como señaló Majid Fakhry “[both] *the Koran and the Apocrypha bring out two fundamental aspects of the Virgin's character which were intended to supplement the canonical narrative. First, the holiness and piety of the Virgin from her earliest childhood and prior to her conception of the Word of God. Second, her submission and humility, subsequently to this event. The Koran does not only recognize these two aspects of Mary's character, but raises her above all the women of mankind.*” (M. Fakhry, “The Virgin Mary in Islam and the Apocrypha”, *Life of the Spirit*, Vol. 8, No. 95, 1954, p.508)

<sup>260</sup> “*in which the Holy Spirit of God would dwell*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.495). Esta expresión es similar a la que en el Pseudo Mateo utiliza el arcángel para consolar a San Joaquín: “*Yo la consolé, y ella sabe por mí que ha concebido de ti una hija. Ésta vivirá en el Templo del Señor y el Espíritu Santo reposará sobre ella*” (Ps. Mt. 182) (E. González-Blanco (trad.), *Los Evangelios Apócrifos*, Maxtor, Valladolid, 2015, p. 35)

<sup>261</sup> Este dogma se expone de forma explícita en varias de las cantigas festivas y en algunas *cantigas de loor* (CSM 419, 414, 210, 310, 411, 420). En la cantiga 419, relativa a la Asunción de la Virgen, se afirma: “*Mais a óra da sésta, direi-vo-lo que fez Déus, que foi Padr' e Fillo desta Virgen de prez: vëo levar-ll' a alma, que el ja outra vez lle metera no corpo u a santivigou*” (vv. 67-70). Una afirmación similar aparece en las cantigas 414 y 210: “*E tant' ouv' ela en si omildade que dos céos, u éra sa morada, o fez decer na sa santivigada carne comprida de toda bondade, en que el pose tan gran bēeción e déu sa graça e demais tal don, que quantos o dém' enfermar fazía recebessen per ela sãidade.*” (CSM 414, vv. 33-40). En la cantiga 310 se repite nuevamente esta idea, señalando ahora que esta “santificación” de la que gozaba María, recaía sobre esta desde que estaba en el cuerpo de su madre, es decir, desde antes de su nacimiento: “*Ca sempre santivigada foi des que a fez séu padre eno corpo de sa madre, u jouve des pequeninna.*” (vv. 5-8). Por último, en la cantiga 420 volvemos encontrar este dogma nuevamente enunciado: “*Bēeita és, María, Filla, Madr' e criada de Déus, téu Padr' e Fillo, est' é cousa provada. Bēeita foi a óra en que tu*



arraigado entre las clases populares cristianas y que, además, remitía a la “pureza” excepcional que la tradición islámica atribuía a *Mariam*.<sup>262</sup> De esa forma, Alfonso X afirmaba cómo “*lôgo que foi viva no cörper de sa madre, foi quita do pecado que Adán, nôsso padre, fezera*”(vv.115-118).<sup>263</sup>

Asimismo, al igual que el Corán y los textos apócrifos,<sup>264</sup> las cantigas festivas buscaban resaltar la santidad y la piedad excepcionales de la Virgen desde su más temprana infancia hasta la concepción de Cristo, que le habían granjeado el privilegio de la maternidad divina y un acceso privilegiado a la revelación divina. Este último se aprecia en la cantiga 412 que continuaba la serie, en la que la Virgen era identificada con el “alba”, una denominación que remitía al papel de la Virgen como mediadora de la Encarnación de Cristo, en la revelación de la verdad divina y en el conocimiento de Dios y del camino de la salvación.<sup>265</sup> Tal y como señalaba la cantiga: “*Tu és alva per que visto foi o sól, que éste Cristo (...) Tu és alva dos que creen e lume dos que non ven a Déus (...) Tu és alva que pareces/ante Déus e escrareces os céos* (vv. 10-11, 46-48, 55-57).<sup>266</sup> De esta forma, el rey Sabio dotaba a María de unas capacidades espirituales excepcionales, que rivalizaban tan solo con las de su hijo, presentando su capacidad para revelar a los “pecadores” la verdad divina como resultado de su recibimiento excepcional de esta: “*Tu és alva dos culpados, que cégos por séus pecados éran; mais alumeados son per ti, Santa María. Quen diría, nen quen osmar podería téu ben e ta gran mesura? Ca sempre en ti atura/ Déus a luz ond' és tu alva*” (vv. 37-45).<sup>267</sup> Aunque la identificación de la Virgen como alba provenía de la tradición himnódica latina,<sup>268</sup> el empleo de esta metáfora lumínica, como veremos en siguientes

---

*gëerada fuste e a ta alma de Déus santivigada, e bëito, o día en que pois fuste nada e d' Adán o pecado quita e perdoada.*” (vv. 1-6). Véase al respecto C. Álvarez Díaz, “La doctrina inmaculista en las Cantigas de Santa María de Alfonso X El Sabio”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Inmaculada Concepción en España : religiosidad, historia y arte : actas del simposium, 1/4-IX-2005*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, Madrid, 2005, Vol. 2, pp. 1220-1246

<sup>262</sup> Esta creencia tiene su origen en el hadit: “*Every Adam's son coming into this world is touched by Satan except Mary's son and his mother*”. (G. Anawati, “Islam and the Immaculate Conception”, E.D. O'Connor (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: history and significance*, University of Notre Dame, Indiana, 1958, p. 447). Como ha señalado Cynthia Robinson, “*the Virgin was believed by many Muslim commentators to be free from the touch of sin because of her purity of body and soul and for this reason was accorded the epithet al-batul. Christians, too, of course, considered her pure because of her virginity, and this idea of purity eventually translated, for many, into the concept of the Virgin's own Immaculate Conception (an idea that, though it does not specifically figure in Islamic doctrine, would probably not have offended many [Andalusian] Muslims.*” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.162). En este sentido Aliah Scheleifer ha señalado que “*it is possible that the Christian belief in the sanctity of Jesus and Mary, and Mary's preservation from the original sin, has been diffused in Islamic thought, where it was not correctly understood (...) the traces of which are found in the Koran and hadith. These echoes of the Christian creed as later interpreted by Islamic doctors, though confirming the eminent position of Jesus and Mary, are however unable to grant them a privilege so irrelevant to the Moslem conception of human nature and of sin*” (A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p. 461).

<sup>263</sup> “*As soon as She was alive in the body of Her mother, She was freed from the sin which Adam, our father, committed*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 497)

<sup>264</sup> M. Fakhry, *Ibid.*, 1954, p.508.

<sup>265</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, “*because in Christian imagination Jesus was the sun casting light on the world, his mother naturally personified that pregnant moment when day is born from night. As aurora, Mary illuminated the path leading out of the spiritual shadowlands into her son's radiant realm*” (A. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p. 181)

<sup>266</sup> *You are the Dawn through which the Sun, Who is Christ, was revealed (...) You are the Dawn of those who believe and Light of those who do not see God (...) You are Dawn which stands before God and brightens the heavens* (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 413)

<sup>267</sup> “*You are the Dawn of the guilty who were blinded by their sins, but they are illuminated by you, Holy Mary. Who could tell or who could fathom your goodness, your graciousness? For in you God perpetuates the light of which you are Dawn*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 413)

<sup>268</sup> E. Fidalgo, ““Tu es alva”: las albas religiosas y una cantiga de Alfonso el sabio”, *Medioevo Romanzo*, Vol. 26, No. 1, 2002, pp. 101-126.

capítulos, podía servir, además, para evocar la concepción “luminosa” de la Virgen en la tradición islámica, la cual, al igual que la cantiga alfonsí, estaba asociada con una visión de la vida de *Mariam* marcada por su estatus espiritual privilegiado, su cercanía con la verdad revelada y su capacidad para guiar a sus fieles hacia la iluminación divina.<sup>269</sup> Esto es especialmente significativo si tenemos en cuenta que la identificación de la Virgen como “alba” tenía importantes connotaciones proselitistas, puesto que, tal y como afirmaba el autor anónimo de un códice contemporáneo catalán, esta podía dar a luz a nuevos cristianos regenerando las almas de los infieles de las tinieblas de la noche y anunciando en su interior la salida del sol de Cristo.<sup>270</sup> Esta concepción proselitista de la caracterización de la Virgen como alba aparecía asimismo en la cantiga en la que Alfonso X presentaba a María como la luz guía “*dos que creen*” y “*dos que non ven a Déus*”, pues mientras Dios “*non há destes cura*”, la Virgen “*pela ta gran cordura (sabiduría) lles dás lume come alva.*”<sup>271</sup>

La siguiente cantiga de la serie, la 413, constituía una alabanza a la virginidad de María, una cualidad de esta que era ampliamente aceptada en el Islam. La cantiga ensalzaba la virginidad impoluta de María, evocando para ello la imagen piadosa de la pequeña María, que caracterizaba la literatura apócrifa y la visión coránica de *Mariam*. Tanto el Protoevangelio de Santiago como el Corán afirmaban cómo Santa Ana había dedicado a la virgen a Dios desde su nacimiento<sup>272</sup> y que María siendo solo una niña había sido entregada al templo, bajo la custodia de Zacarías, donde destacaría por su piedad, granjeándose la compañía de los ángeles que la alimentaban física<sup>273</sup> y espiritualmente.<sup>274</sup> Aunque la estancia de María en el templo no es explícitamente mencionada en esta cantiga, esta es referida en la cantiga de loor número 90, que versaba sobre las cualidades excepcionales de María que habían hecho que Dios la eligiese entre todas las mujeres: “*Sóla fústi, senlleira, ena virgüidade, e ar sen companneira en têer castidade*” (vv. 9-11). Junto a estas palabras, la miniatura correspondiente (Fig.1.8) mostraba una representación de la Virgen en el templo, en la que esta aparecía primero entre el resto de las jóvenes resguardadas en el templo, haciendo referencia al modo en que esta destacaba entre sus compañeras, y luego junto a un hombre mayor barbado que la custodiaba mientras se dedicaba a la costura. Esta representación de la estancia de la Virgen en el templo podía remitir a la predicción del sacerdote mayor del templo de que a través de ella el pueblo de Israel sería redimido, mencionada en el Protoevangelio de Santiago,<sup>275</sup> o la tutela de la joven Virgen por parte de Zacarías, como establecía el Corán. De forma similar, la cantiga 413 aludía a la piedad excepcional de la joven María, señalando cómo “*aquesta Virgen amou Déus atanto que a emprennou do Espírito Santo*” (vv.15-16).<sup>276</sup> Esta expresión final podía remitir tanto a la dotación de la Virgen por parte de Dios de la experiencia mística como al episodio de la Anunciación y la Encarnación de Cristo. De esta forma, el rey Sabio transformaba su descripción de la piedad excepcional de la joven María, que cristianos y

<sup>269</sup> A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p. 92.

<sup>270</sup> Véase E. Sinués Ruíz (ed.), “Advocaciones de la Virgen en un códice del siglo XII.”. *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciencias histórico-eclesiásticas*, Vol. 21, 1948, p.19.

<sup>271</sup> “*You are the Dawn of those who believe and Light of those who do not see God and hold the good as evil because of their benighted heresy which is insane affront, and God cares not for these fools. But through your wisdom, you give them a light like dawn*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 413)

<sup>272</sup> Véase E. González-Blanco (trad.), “Protoevangelio de Santiago”, *Ibid.*, 2015, Cap. 4:1, p. 13; J. Cortés (ed.), *Ibid.*, 2005, Sura 3:35, p. 56.

<sup>273</sup> Véase E. González-Blanco (trad.), “Protoevangelio de Santiago”, *Ibid.*, 2015, Cap. 8:1, p. 16; “Evangelio de Pseudo-Mateo”, Cap. 6:3, p. 38; J. Cortés (ed.), *Ibid.*, 2005, Sura 3:37, p. 56.

<sup>274</sup> Como señaló Majid Fakhry “*the Koran, for instance, relates how God favoured the Virgin miraculously with daily provisions, in recognition of her great piety and devotion (3, 37). The Gospel of the Birth of - Mary, however, states that the angels not only ministered to her material needs, but also conversed with her daily and that she was favoured with daily visions from God*” (M. Fakhry, *Ibid.*, 1954, p.506).

<sup>275</sup> E. González-Blanco (trad.), “Protoevangelio de Santiago”, *Ibid.*, 2015, Cap. 7:2-3, p.16.

<sup>276</sup> “*this virgin loved God so much that He fecundated Her with the Holy Spirit*”(K.Kulp-Hill,*Ibid.*, 2000,p.498)

musulmanes compartían, en una declaración polémica mediante la cual recordaba que la excepcionalidad de María se debía a que esta debía ser madre de Dios. Asimismo, en la cantiga 420, el rey Sabio narra el abandono de la Virgen del templo y su alianza con José, señalando, de forma contraria a la tradición, cómo la Virgen había desposado a José, pero no como marido, sino como su tutor y guardián.<sup>277</sup> De este modo, de forma similar a como lo hacía el relato coránico, Alfonso buscaba minimizar la actuación de José, con el fin de alejar toda sospecha de relación carnal que pudiese ensombrecer el dogma de la perpetua virginidad.

Siguiendo un ánimo igualmente polemista, la siguiente cantiga, la 414, asociaba una noción fundamental del cristianismo, apenas presente en las *Cantigas*, la Trinidad, con el dogma de la perpetua virginidad de María. La cantiga buscaba demostrar la triple virginidad de María: antes del parto, durante el parto y después del parto, una creencia muy discutida en el Islam. La cantiga, no obstante, exaltaba la santidad de María, equiparando sus capacidades y piedad a las de su hijo, de forma similar a como lo hacía la visión coránica de *Mariam*. Así, el rey Sabio afirmaba cómo “*E macar é Sennor, quis igualdade con sa Madre a benaventurada; ca seendo sa filla e criada, non catou grandeza nen quantidade*” (vv. 25-28).<sup>278</sup> Según la cantiga, fue en la Virgen en quien Dios “*pose tan gran bñeciõn e déu sa graça e demais tal don, que quantos o dém' enfermar fazia per ela sãidade*” (37-40).<sup>279</sup>



Fig. 1.8. CSM, Cantiga 90, Ms. T-I-1, RBME, 132r.

La siguiente cantiga, la 415 abordaba el tema polémico de la Anunciación, un episodio fundamental en la vida de María, ligado a la interpretación del significado del nacimiento de Cristo en la historia sagrada. Tanto en el Corán como en la Biblia, la Anunciación narra cómo María había recibido la visita del arcángel Gabriel, quien le anunciaba su concepción virginal por intervención divina de Cristo, predestinado a un fin trascendental. Como en el Evangelio de San Lucas, el Corán narra cómo el arcángel saludaba solemnemente a la Virgen (Fig.1.9), exaltando su excepcionalidad entre las mujeres: “*¡María! Dios te ha escogido y purificado. Te ha escogido sobre las mujeres del universo*” (Sura 3:42), así como la duda de María después del anuncio de su concepción debido a su condición virginal (Sura 3:47).<sup>280</sup> Ambas tradiciones religiosas entendían este episodio como un momento fundacional que definía su posición particular respecto a la historia de la revelación divina, distinguiéndolos de sus antecesores judíos y entre sí.<sup>281</sup> Mientras los cristianos veían en ella la confirmación de los principales dogmas del cristianismo:

<sup>277</sup> “*e bñeyta u fuste con Joseph esposada non que tigo casasse, mas que fosses guardada*” (CSM 420, vv. 17-18)

<sup>278</sup> “*Although God is Lord, He wished for equality with His Blessed Mother, for although as she was His Daughter and Handmaiden, He did not hold Himself above her in greatness nor worth*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 499)

<sup>279</sup> “*He bestowed such great blessing and grace and also the wondrous power that all those whom the devil causes to fall ill receive health through Her*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 499)

<sup>280</sup> J. Markwood, *Ibid.*, 2016, pp. 49- 50.

<sup>281</sup> “*The Annunciation as presented in the pej and the Qur'an is the ballast by which the proto-Muslim community was able to establish its legitimacy during its fledgling state as an emerging presence with Christological and Mariological positions that are distinct from coterminous Jewish and Christian positions.*” (J. M. Reck, *Ibid.*, 2014, p.382)

la Encarnación, la paternidad divina de Cristo y su misión redentora, los musulmanes creían que esta confirmaba la creación divina de Cristo, negaba su paternidad divina y confirmaba su misión profética. En este sentido, la Anunciación funcionaba como *locus* de las diferencias y similitudes que definían a cristianos y musulmanes. Por ello, la Anunciación aparece de forma recurrente a lo largo del cancionero alfonsí.<sup>282</sup> En la cantiga 415, la narración de este episodio daba gran importancia a las palabras que el arcángel había dirigido a María en su salutación, convirtiendo cada una de ellas en el medio por el que se había obrado la Encarnación y había sido revelado el destino redentor de Cristo: “*Ca ben alí u lle diss' el “Ave” foi lógo Déus hôme feit', a la fé; e macar el atán poderos' é, ena Virgen foi enserrad' entôn*”(vv. 7-10).<sup>283</sup> De esta forma, cada nueva palabra dicha por el ángel reafirmaba el hecho milagroso de la Encarnación y recordaba su propósito de salvación del género humano. El estribillo de la cantiga reforzaba esta asociación entre la salutación de Gabriel y el fin redentor de la Encarnación de Cristo: “*Tan bēita foi a saüdaçôn per que nós vēemos a salvaçôn.*”<sup>284</sup>



Fig.1.9. Al-Biruni, *Cronología de Naciones Antiguas*, Irán, ca. 1307, Edinburgh University Library, Or.Ms.161, fol.141v

De esta forma, Alfonso X pretendía representar para su público el momento trascendental de la revelación por parte de Gabriel de la concepción divina de Cristo y su misión redentora, con el fin de que el público reviviese la experiencia “epifánica” experimentada por María.<sup>285</sup> Este deseo

<sup>282</sup> CSM 1, 30, 60, 70, 90, 140, 160, 180, 210, 415, 416, 420.

<sup>283</sup> “*For at the exact moment when he said “Ave,” God became man, it is true, and although He is so powerful, He entered the Virgin then.*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 500)

<sup>284</sup> “*So blessed was the salutation by which we see our salvation*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 500)

<sup>285</sup> Este es el fin, asimismo de las meditaciones entorno a los gozos de la Virgen o gaudias, también presentes en el cancionero, los cuales buscaban hacer memoria de “*aquella primera salutación angélica, momento histórico que se reactualiza en el presente de la plegaria recitada o cantada, reviviendo así ... el gozo inefable experimentado entonces.*” (S. A. Disalvo, “Los VII gozos de la Virgen en las Cantigas de Santa María y la tradición de los gaudia en la poesía medieval latina y vernácula”, *Revista Do Centro de Estudos Portugueses*, Vol.32, No. 47, 2012, p.61). Este uso de tales meditaciones es incluso sancionado por la propia Virgen en la cantiga 71, en la que esta se aparecía a una monja que acostumbraba a rezar mil avemarías diarios, advirtiéndole que prefería que rezases menos oraciones pero deteniéndose en ellas,

alfonsí de reafirmar la versión cristiana de la Anunciación podía deberse a la vocación polémica de la narración coránica de la Anunciación<sup>286</sup> y la forma en la que esta presentaba a María como paradigma del don femenino de la profecía, que otorgaba a la Virgen un papel fundamental en la historia de la revelación divina.<sup>287</sup> En este sentido, el interés alfonsí por reafirmar la versión cristiana de la Anunciación es especialmente relevante si tenemos en cuenta que, a través de la versión coránica de este pasaje, la comunidad islámica había establecido desde sus orígenes no solo su propia mariología, que les distinguía de las anteriores fes abrahámicas, sino además los principios de una concepción femenina de la profecía que caracterizaba la visión andalusí de *Mariam*, y su rol en la religiosidad popular contemporánea.

La siguiente cantiga, la 416 (Fig.1.10),<sup>288</sup> que versaba sobre el papel del arcángel Gabriel en los hechos de la Anunciación, guardaba igualmente importantes concomitancias con la versión coránica, en la que había sido el aliento de este el cual había producido la concepción milagrosa.<sup>289</sup> Esta cantiga presentaba a Gabriel como “*nóss' amigo*”, afirmando cómo “*nunca nos podía ja maior amizade mostrar que quand' adusse mandado, con verdade, que Déus hóme sería pola grand' homildade que houv' a Virgen sigo (...)* E Gabriél por esto, o ángeo, debemos e honrrar muito, ca per que nos salvemos troux' o mandado” (vv. 8-11, 20-21).<sup>290</sup> Esta relevancia del arcángel Gabriel no solo evocaba el papel central de este personaje en la narración coránica de la Anunciación, sino, además, el papel que el Corán y los hadices atribuía a este como fuente de la revelación divina y “guía espiritual” de Mahoma a lo largo de su viaje físico y espiritual por los

---

sobre todo al meditar en la salutación angélica, que debía decir calmadamente y sin prisas: “*asseseadamente e non te coites*” (vv. 47-48).

<sup>286</sup> Como ha señalado Loren Lybarger “... *the Qur'anic narration creates a polarization between Christians who desire to overcome the implicit stigma [against Mary] of an out-of-wedlock pregnancy by asserting divine paternity and Jews who maintain the charge of illegitimacy*”. (L. D. Lybarger, “Gender and Prophetic Authority in the Qur'anic Story of Maryam: A Literary Approach”, *The Journal of Religion*, Vol. 80, No. 2, 2000, p. 250). De esta forma, el Corán, como ha señalado Jonathan M. Reck “*seeks to validate the virgin birth of Jesus (thus vindicating Mary amid claims of immorality), while simultaneously distancing itself from the Christian claims that Jesus is the Son of God and Mary is the Theotokos. (...) In the process of the Annunciation becoming adopted into the Qur'anic corpus, a development occurred in which the Annunciation's function shifted from its role within Christian tradition as a gospel narrative affirming Mary's Immaculate Conception and perpetual virginity to fulfill the role of a polemic vindic (...)* Whereas the PEJ affirms Mary's role as Virgin Mother and her conception of the “Son of the Highest” (PEJ. 11:3), the Qur'anic account seeks to vindicate Mary against slander and resolve Christological error.” (J. M. Reck, *Ibid.*, 2014, pp.363-364, 372-373)

<sup>287</sup> Como ha señalado Loren Lybarger, “*the Qur'anic narrative itself attributes qualities to Maryam that seem to parallel those of other prophets*”. Como otros profetas coránicos la Virgen es elegida desde su nacimiento, purificada y nutrida por Dios, cuyo cuidado la dotaría de sabiduría, piedad y obediencia, recibe una revelación divina que divide a la comunidad en creyentes y detractores, transmitiendo un mensaje de sumisión a Dios, y su personalidad refleja una serie de ideales espirituales: paciencia, devoción, compasión, etc. Como señala esta autora, “*in all of these instances, the virtues bestowed on the prophet are listed: utter obedience to God, reception of a divine mandate, humility, and possession of divine blessing*.” (L. D. Lybarger, *Ibid.*, 2000, pp.246, 247-249). Sobre las características comunes de los profetas en el Corán véase M. R. Waldman, “*New Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'an*,” en W. Brinner y S. Ricks (ed.), *Studies on Islamic and Judaic Traditions*, Scholars Press, Atlanta, 1986, pp. 54-55.

<sup>288</sup> Esta cantiga fue recogida previamente, con el número de 210, en el Códice de Florencia.

<sup>289</sup> “*The manner of Mary's conception, upon which the commentators dwell at some length, is alternately described in the Koran as a 'breathing' (21, 19; 66, 12) or a 'casting forth' (4, 171) of God's Word or Spirit into the Virgin. The Angel Gabriel is stated to have been instrumental in this process; but this need not raise any difficulty, from a Christian point of view, since the Angel Gabriel is identified in the Koran with the Spirit of God or the Holy Ghost*.” (M. Fakhry, *Ibid.*, 1954, p.507)

<sup>290</sup> “*And never could have shown us greater friendship than when he carried the message, in all truth, that God would become man because of the humility of the Virgin ... we should greatly love and honor the angel Gabriel, for he brought the message so that we might be saved and not give a fig for the devil*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 252)

infiernos y los cielos, recogido en el *scriptorium* alfonsí en el *Libro de la escala de Mahoma*.<sup>291</sup> De esta forma, al destacar el papel del arcángel en la historia sagrada, Alfonso X buscaba recordar a su público, que era el arcángel Gabriel, a través de quien Mahoma había recibido la revelación del Corán, el que había revelado a María la Encarnación de Dios en Cristo y el mensaje de su labor redentora. En conjunto con la cantiga anterior, esta cantiga colaboraba en un ejercicio de remembranza que buscaba evocar los hechos de la Anunciación narrados en la Biblia y el Corán, explotando sus similitudes para afirmar, en última instancia, la superioridad de la versión cristiana.



**Fig.1.10. Cantigas de Santa María, Cantiga CCX, Códice de Florencia, M. R. 20, fol. 120v, Biblioteca Nazionale de Florencia, Florencia.**

Tras la anunciación, el relato del nacimiento de Cristo, aunque ausente en las cantigas festivas, estaba presente en cantigas como la 1, en la que se narraban los gozos de María, o en la cantiga 70, en la que se comparaba el nacimiento de la Virgen con el de Cristo. Como ha señalado Elvira Fidalgo, la representación del Nacimiento de Cristo en las *Cantigas* presentaba versiones contradictorias, influidas por los textos apócrifos y la tradición bizantina, que situaban el parto en un pesebre o en una cueva.<sup>292</sup> La cantiga 1 también recogía la Adoración de los Reyes Magos, empleando igualmente datos procedentes de diferentes fuentes apócrifas. El siguiente episodio de la vida de María era recogido en la cantiga festiva 417, dedicada a la celebración de la Candelaria, en la que se conmemoraba la purificación de la Virgen tras dar a luz, preceptiva según la ley hebrea, y la Presentación del pequeño Jesús en el Templo, donde, según el Evangelio de San Lucas, el anciano Simeón, a quien “*le había sido revelado por el Espíritu Santo que no moriría sin ver antes al ungido del Señor*” (Lc 2:23), revelaba a María la profecía del destino pasionario de su hijo. Progresivamente, la tradición cristiana había hecho de este momento un gesto simbólico en el que la Virgen, presentada como corredentora, ofrecía a su hijo a San Simeón como signo de su conocimiento del destino redentor de su hijo y de su participación activa en su misión salvífica.<sup>293</sup> El estribillo de esta cantiga presentaba de esta forma a María, afirmando “*Nóbre don*

<sup>291</sup> Ana Echevarria Arsuaga, “La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, Vol. 29, 2006, pp. 173-199.

<sup>292</sup> E. Fidalgo, *Ibid.*, 2017, p.p- 432-433.

<sup>293</sup> Véase R. Torres Jiménez, “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate*, Vol.10, 2016-2017, pp. 23 – 59; J. M. Salvador González, “Benedicta in mulieribus. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patristica y su posible reflejo en la pintura gótica española”, *Mirabilia*, Vol. 17, 2013; S. de Iragui, *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, Imp. B. Pezza & cía, Buenos Aires, 1938.

*e mui preçado foi Santa María dar a Déus quando ll' o séu Fillo foi no templo presentar.*"<sup>294</sup> El ofrecimiento de María de su hijo sobre el altar, en un acto que prefiguraba el sacrificio de Cristo, no sólo la caracterizaba como corredentora,<sup>295</sup> sino que, además, mostraba su sumisión a la voluntad divina, una cualidad mariana que era especialmente valorada entre los fieles musulmanes. Como señalaba Aliah Schleifer, "*one of the important images of Mary in Islam is that of the obedient servant, fully accepting her Lord's command (...) Mary is, in fact, one of the great symbols of devoutness, sincerity and submission in Islam precisely because of her absolute trust and faith in the miracles of her Lord, in addition to her belief in the message that was conveyed to her by the angel Gabriel about her conception of Jesus and his exalted purpose.*"<sup>296</sup> De esta forma, Alfonso X presentaba a la Virgen de las *Cantigas* como la obediente y devota sierva de Dios del Corán, exhibiendo estas cualidades en su aceptación de una misión mucho más difícil que la asumida por su equivalente coránica: el sacrificio de su querido hijo por la salvación del género humano.

La siguiente cantiga festiva, la 418, constituía una descripción de los siete dones que Dios había dado a su madre: "*saber todo ben compridamente*", "*entendemento mui grande*", "*consello*", "*fortaleza*", "*ciente*", "*piadade*", "*haver de Déus temor*" (vv. 7-8, 11, 15, 19, 23, 27, 31). Como era típico en la literatura devocional mariana contemporánea, esta cantiga exaltaba la sabiduría excepcional de María derivada de su acceso privilegiado a la revelación divina, su conocimiento infuso de las escrituras y las profecías de los grandes profetas, y su capacidad única para comprender los entresijos de las ciencias humanas<sup>297</sup> y la teología.<sup>298</sup> En su obra, Conrad de Sajonia afirmaba que incluso antes de la concepción de Cristo, la mente de la Virgen había sido llenada con la luz de la sabiduría divina y moldeada por la práctica de la contemplación de forma excepcional.<sup>299</sup> Como resultado, tal y como afirmaba Pseudo Alberto Magno, la Virgen tenía no sólo un conocimiento perfecto de los misterios de la Encarnación, la Trinidad, de su propia

<sup>294</sup> "*Holy Mary gave a noble and most precious gift to God when She presented Her Son to Him in the temple*" (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 501)

<sup>295</sup> Véase A. Domínguez Rodríguez, "'Compassio' y 'Co-redemptio' en las Cantigas de Santa Maria. Crucifixión y juicio final", *Archivo español de arte*, Tomo 71, No. 281, 1998, pp. 17-35

<sup>296</sup> A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, pp. 57 y 60.

<sup>297</sup> "*For Mary's medieval devotees, however, the effects [of her divine maternity] included not only her spiritual, but also her intellectual state, often to what some would later ridicule as a preposterous extent (...) According to the thirteenth-century Mariale, sive CCXXX quaestiones super Evangelium of Pseudo-Albert the Great, everything: Mary had knowledge of all of the mechanical arts, especially those having to do with weaving, and all of the liberal arts, including those of the trivium (grammar, rhetoric, dialectic) along with civil and canon law, physics and medicine, and those of the quadrivium (music, astronomy, arithmetic, and geometry), not to mention theology and all the matter of Peter Lombard's Sentences, the textbook of the Scholastics.*" (R. Fulton Brown, *Mary and the Art of Prayer: The Hours of the Virgin in Medieval Christian Life and Thought*, Columbia University Press, New York, 2019, p. 81)

<sup>298</sup> Como ha señalado Rachel Fulton Brown, esta caracterización de la Virgen es típica de una serie de tratados contemplativos ampliamente difundidos a lo largo de Europa como, el *Speculum seu salutatio beatae Mariae virginis* del franciscano Conrad de Sajonia (d.1279), el *De laudibus beatae Mariae virginis*, del canónico de Ruan Richard de Saint-Laurent (d.1250), el *Mariale sive liber de praecellentibus et eximiss SS. Dei genitricis Mariae* del predicador franciscano Servasactus de Faenza (d.1300) o el *Marial* de Pseudo Alberto Magno. Véase R. Fulton Brown, *Ibid.*, 2019, pp. 67-68.

<sup>299</sup> Como señalaba Conrad de Sajonia citando a San Bernardo: "*Heavenly Wisdom built for himself a house in Mary: for he so filled her mind that from the very fullness of her mind her flesh became fecund, and the Virgin by a singular grace brought forth that same Wisdom, covered with a garb of flesh, whom she had first conceived in her mind.*" (Conrad of Saxony, *Mirror of the blessed Virgin Mary*, Sister's Bookshelf, 2006, Cap. VII: "The nine plenitudes in Mary, which represent the nine choirs of the angels in Glory", p.33) Véase C. Shorrock, "The Mariology of Conrad of Saxony (d. 1279) as Presented in His *Speculum Beatae Mariae Virginis*", S. McMichael y K. Wrisley Shelby (ed.), *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary. Mater Misericordiae Sanctissima et Dolorosa*, Brill, Leiden, 2019, pp. 84-124.

predestinación, de las almas, de la creación, de los ángeles y demonios o de las escrituras,<sup>300</sup> sino que además poseía las gracias de curar enfermedades, de operar milagros, de la profecía, del discernimiento de los espíritus y de interpretar las sagradas escrituras.<sup>301</sup> A estas cualidades intelectuales y espirituales, la cantiga sumaba las cualidades morales de fortaleza, piedad y temor de Dios, que de forma similar reflejaban la santidad excepcional de María. Esta caracterización de la Virgen recorría igualmente las numerosas *cantigas de loor* del cancionero,<sup>302</sup> en muchos casos dedicadas a alabar la excepcionalidad de María,<sup>303</sup> afirmando una y otra vez la necesidad de adorar a aquella a quien Dios había escogido entre todas las mujeres, dotándola de inigualables dones y gracias: “*Tant' é Santa María de ben mui comprida, que pera a loar tempo nos fal e vida*” (CSM 110)<sup>304</sup>; “[Ela] *que de bondades non houve par nen haverá mentr' o mundo durar, ca Déus non fez outra tal, nen fará*” (CSM 290, vv. 4-6)<sup>305</sup>; “A que Déus ama, amar devemos; a que Déus preça e nós precemos, a que Déus honrra, nós muit' honrremos; esta é sa Madre Santa María” (CSM 150).<sup>306</sup> Estas cualidades de la Virgen la capacitaban para ejercer como la guía espiritual de todos los cristianos, una función que las *cantigas de loor* le atribuían frecuentemente:<sup>307</sup> “*Santa María, Strela do día, móstra-nos vía pera Déus e nos guía.(...) Amostrarnos debes carreira por gãar en toda maneira a sen par luz e verdadeira que tu darnos podes senlleira; ca Déus a ti a outorgaría e a querría por ti dar e daría*” (CSM 100, vv. 13-22).<sup>308</sup> En varias cantigas esta guía espiritual mariana tomaba un sentido místico, que sugería que la Virgen podía conducir a sus devotos hasta el éxtasis y proveerles de un conocimiento elevado de Dios: “*Quen entender quisér, entendedor seja da Madre de Nostro Sennor. Ca ela faz todo ben entender, e entendendo nos faz connocer Nostro*

<sup>300</sup> A. y E. Borgnet (ed.) *Pseudo-Albert Mariale*, Opera omnia, Vol.37, Paris, 1898, Quaestio 111, pp.167–68.

<sup>301</sup> R. Fulton Brown, *Ibid.*, 2019, p. 82.

<sup>302</sup> Sobre la mariología de las cantigas de loor véase W. R. Davis, Jr., *The Role of the Virgin in the Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], University of Kentucky, Kentucky, 1969; D. W. Foster, “The Concept of Mary in Thirteenth-Century Spanish Poetry”, *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*, Kentucky University Press, Lexington, 1970, pp. 105 – 139; S. Sturm, *Ibid.*, 1970, pp.1-7; J. T. Snow, *The Loor to the Virgin and its Appearance in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, El Sabio* [tesis doctoral], University of Wisconsin, Wisconsin, 1972; W. R. Davis, Jr., “Another Aspect of the Virgin Mary in the Cantigas de Santa Maria”, *Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 8, 1974, pp. 95-105; M. I. Pérez de Tudela y Velasco, “La Piedad mariana en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio: [Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989]*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990, pp. 471-472; “La imagen de la virgen María en las "Cantigas" de Alfonso X”, *En la España medieval*, No. 15, 1992, pp.297-320; Á. Alcalá, “Doctrina teológica y leyendas pías en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X, el Sabio”, *Alfonso X el Sabio, impulsor del arte, la cultura y el humanismo*, El Arpa 'Opera Omnia', ARLU, Madrid, 1997, pp. 27-43; J. Montoya Martínez, “Los Loores y la teología mariana del tiempo”, *Bulletin of the. Cantigueiros de Santa María*, Vol. 11/12, 1999/2000, pp. 15-27; E. Fidalgo (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria. Edición e comentario*, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004; S. Disalvo, “Ab initio creata. Acerca de algunos antiguos tópicos mariológicos en la poesía cancioneril y su procedencia altomedieval”, *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 91, 2014, pp.981-991; “Se nas pedras faz fequras parecer... Consideraciones sobre iconografía mariana y figuras poéticas en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”, *Olivar*, Vol.15, No. 22, 2014, pp. 1-39.

<sup>303</sup> Véase CSM 70, 90, 110, 140, 150, 220, 270, 310.

<sup>304</sup> “*So filled with goodness is Holy Mary that we lack time and life in which to praise Her*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 136)

<sup>305</sup> “*Her who has no equal in goodness nor will ever have while the world shall last, for god made no other like Her, no never will again*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 350)

<sup>306</sup> “*She whom God loves, we should love, She whom God prizes, let us prise, and She whom God honors, let us honor, for She is His Mother, Holy Mary*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 184)

<sup>307</sup> Véase CSM 20, 70, 80, 100, 130, 290, 350, 390.

<sup>308</sup> “*Holy Mary, Star of Day, show us the way to God and be our guide (...) You must show us the way in all our deeds to win the true and matcheless light which only you can give us, for God would grant it to you, and most willingly bestow it for your sake. Your wisdom can guide us far better than any other thing to Paradise...*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 125)



*Sennor*” (CSM 130, vv. 1-5)<sup>309</sup>; “*A nós faz que connoscamos a Déus ... A nós faz que o amemos mais d' al*” (CSM 390, vv.16, 20).<sup>310</sup> Esto se aprecia con claridad en la cantiga 188, en la que el corazón de una devota joven fallecida, “*que mui de coração sempre a amou*”, tomaba simbólicamente la forma de la Virgen, mientras que el estribillo afirmaba como “*Coração d' hóm' ou de mollér que a Virgen muit' amar, macá-lo encobrir queiran, ela o faz pois mostrar*” (vv.1-2).<sup>311</sup>

Asimismo, las *cantigas de loor*, como la de los milagros, presentaban a la Virgen como protectora de sus fieles, exaltando sus cualidades taumatúrgicas y milagrosas:<sup>312</sup> “*One should greatly love such a Lady who can protect him from all harm and pardon him his sins which he so basely commits in the world*” (CSM 10).<sup>313</sup> A lo largo de estas cantigas, la protección mariana no sólo implicaba su salvaguarda ante los males mundanos, sino además su amparo ante la tentación diabólica y su garantía de la salvación póstuma, actuando a menudo como mediadora ante Dios:<sup>314</sup> “*For by night and day, oh Mary, you pray to your Son that as He sternly judges, He looks not to the follies of us here on earth who commit sins and evil deeds which you abhor. Also, you are constantly fighting for us, persistently defeating the devil who cunningly tempts us with base delights. You ever watchful, defend and protect us*” (CSM 20).<sup>315</sup> Esta protección del pecado tenía, además, en algunas cantigas un sentido histórico, presentando a María como nueva Eva y corredentora del género humano, cuyas acciones no sólo habían favorecido el sacrificio redentor de Cristo sino que además propiciaban, aún en el presente, el éxito de la lucha de los hombres contra la tentación y el pecado.<sup>316</sup> Esta imagen de María construida por la cantiga 418 y las cantigas de loor poseía ciertas similitudes con la concepción islámica de *Mariam*, igualmente presentada como poseedora de una santidad excepcional y dotada de un conocimiento privilegiado de la revelación divina,<sup>317</sup> pero además presentaban a la Virgen como una figura devocional enormemente atractiva capaz de proteger a sus devotos de todo tipo de males, de guiarlos a la iluminación o de garantizarles la salvación eterna.

Tras esta cantiga laudatoria, la cantiga 419, dedicada a la Asunción de la Virgen, narraba el ascenso a los cielos de la Virgen como medio para afirmar su capacidad para interceder por la salvación de sus fieles. Así el estribillo rezaba: “*Des quando Déus sa Madre/ aos céos levou, de nos levar consigo/ carreira nos mostrou*” (vv.1-2).<sup>318</sup> Esta cantiga, junto con la siguiente, la 420, debían ser cantadas, según una nota al margen del manuscrito original

---

<sup>309</sup> “*He who would seek perfect love and understanding, let him woo the Mother of Our Lord. For She makes all things clearly understood and through understanding makes us know Our Lord...*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 161)

<sup>310</sup> “*She causes us to know God. She causes us to love Him above all*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 474)

<sup>311</sup> “*The Virgin will bring to light the heart of man and woman who love Her dearly although they try to cover it*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.225)

<sup>312</sup> Véase CSM 10, 170, 190, 230, 280

<sup>313</sup> “*One should greatly love such a Lady who can protect him from all harm and pardon him his sins which he so basely commits in the world*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 17)

<sup>314</sup> Véase CSM 20, 30, 80, 240, 250, 260, 300, 350, 360.

<sup>315</sup> “*For by night and day, oh Mary, you pray to your Son that as He sternly judges, He look not to the follies of us here on earth who commit sins and evil deeds which you abhor. Also, you are constantly fighting for us, persistently defeating the devil who cunningly tempts us with base delights. You ever watchful, defend and protect us.*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 29)

<sup>316</sup> Véase CSM 60, 120, 170, 380.

<sup>317</sup> Véase A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p. 92; M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp. 183-198.

<sup>318</sup> “*Ever since God took His Mother up to Heaven, He opened to us the way to take us to be with Him.*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.503)

del *Códice de los Músicos*, en la víspera y en la festividad de la Asunción de María.<sup>319</sup> Ambas cantigas evidenciaban el interés alfonsí por reafirmar la ascensión en cuerpo y alma de la Virgen a los cielos, una creencia que pese a no ser reconocida como dogma era muy popular entre el pueblo cristiano. Este interés de la corona en promover esta creencia resulta significativo dado el papel que la advocación asuncionista tuvo entre las nuevas fundaciones marianas del territorio colonial alfonsí,<sup>320</sup> y su defensa por parte del infante Don Juan Manuel, adelantado de Murcia, quien, en su *Tractado de la Asunción de la Virgen*, defendía la validez del dogma de la Asunción de María.<sup>321</sup> En este sentido, la defensa en las cantigas de este dogma podía estar vinculada con su papel en el proyecto colonial alfonsí, pero además poseía connotaciones polémicas, aludiendo a una creencia que el Islam negaba, y que equiparaba a María con su hijo, e incluso con el profeta Mahoma, rodeando su muerte de similares dignidades y emulando su viaje celestial y recibimiento glorioso.

La última de las cantigas festivas, la 420, constituía una narración condensada de la biografía de la Virgen, que repasaba los principales eventos de la vida de María, de forma similar a como lo hacía la cantiga 1, dedicada a los Gozos de la Virgen o la cantiga 56, que revelaba el significado de cada una de las cinco letras del nombre de María vinculándolas a diferentes episodios vitales. Siguiendo la tradición de la himnodia bizantina y latina,<sup>322</sup> estas cantigas ofrecían una narración sucinta de la vida de María que favorecía su difusión popular y la exaltación de las cualidades que distinguían a la Virgen entre sus congéneres. La cantiga 420, al igual que la serie de las cantigas festivas como un todo, suponía, así, una narración que ofrecía una imagen gloriosa de la vida de María, en la que destacaban los momentos gozosos: su concepción milagrosa, su santificación y purificación inmediata, su piadosa infancia en el templo, la Anunciación de su destino trascendental, el Nacimiento de Cristo, su Ascensión a los cielos y su recibimiento glorioso por todas las jerarquías celestiales. En esta estaban ausentes, de forma significativa, los dolores de la Pasión y la incertidumbre angustiosa de los días anteriores a la Resurrección que caracterizarían en siglos posteriores la imagen pública de María.<sup>323</sup> Por el contrario, en el relato de la vida de María presente en las *cantigas das Festas*, recogidas en el *Códice de los Músicos*, Alfonso X parece haber querido evitar abiertamente estos pasajes de la Vida de María y su hijo, como sugiere el hecho de que, en su reordenación de las cantigas festivas del *Códice de Toledo*, eliminase la cantiga 50, dedicada a los Siete Dolores de María, que debía cantarse el Domingo de Ramos.<sup>324</sup>

Esta concepción gloriosa de la vida de la Virgen caracterizaba igualmente una serie de esculturas abrideras de la Virgen, en las que se representaban los gozos marianos, como

---

<sup>319</sup> “*Avigilia de Santa Maria d’agosto seia dita Des quando Deus sa Madre aus ceos levou e no dia seia dita a precisson Beeita es, Maria, filla madr’e criada*” (*Códice de los Músicos*, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, MS b.1.2, fol. 144r)

<sup>320</sup> Bajo esta advocación se situaron algunos de los principales templos del sur, como la catedral de Sevilla y Murcia, así como un número significativo de las parroquias de las nuevas villas conquistadas. Esta se encuentra entre las que, aún hoy en día, conservan más templos dedicados en Andalucía, solo superada por las advocaciones popularizadas durante el reinado de los Reyes Católicos y el siglo XVI como la Encarnación, la Concepción o el Rosario. Véase al respecto S. Rodríguez Becerra, *Ibid.*, 2012, pp. 33-46.

<sup>321</sup> Véase M. Haro Cortés (ed.), *Tratado de la Asunción de la Virgen. Estudios y edición*, Aula Medieval, Universitat de València, Valencia, 2016.

<sup>322</sup> Véase S. A. Disalvo, *Ibid.*, 2012, pp. 39-66.

<sup>323</sup> Véase J. A. Boon, *Ibid.*, 2007, pp.3-25; “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384; C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004; J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, pp. 27-68.

<sup>324</sup> Según una nota al margen de esta cantiga en el *Códice de Toledo*, esta debía cantarse el Domingo de Ramos (*Códice de Toledo*, BNE MSS/10069, fol. 144v).



**Fig.1.11. Escenas del interior de la Virgen de Allariz, s. XIII, Museo de Arte Sacro de Santa Clara, Orense.**

las Vírgenes de Évora, Salamanca y Allariz,<sup>325</sup> que constituían un tipo iconográfico de gran popularidad, cuyo desarrollo ha sido estrechamente vinculado al reinado de Alfonso X y al trabajo del *scriptorium* alfonsí.<sup>326</sup> Como las *cantigas das Festas*, estas imágenes (Fig.1.11), algunas de las cuales pudo haber acompañado la interpretación de estas composiciones,<sup>327</sup> presentaban de forma didáctica los eventos más importantes de la vida

<sup>325</sup> Esta serie de vírgenes abrideras recogían en su interior los gozos de la Virgen: la Anunciación, el nacimiento de Cristo, la Epifanía, la Resurrección, la Ascension de Cristo, la revelación de Pentecostes, y la Asunción de la Virgen. Para Miguel Ángel González García esta serie aglutinaba las experiencias gozosas de la Virgen con un sentido contemplativo que aludía a Lucas (2, 51): “*Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón*”. Tal y como señaló Manuel Trens, estas vírgenes abrideras que contenían los gozos mariales, constituían una modalidad típicamente peninsular. Como ha señalado Bango Torviso, entre las imágenes que componen esta serie se aprecia una vocación popular, especialmente clara en el ejemplar de Évora, el cual presenta una versión particular de los gozos marianos, mostrando un ciclo dedicado a la exaltación de María, a modo de una biografía gloriosa de la Virgen, en la que “*mas de sentimiento popular por la Virgen que por un principio teológico*” (I. Bango Torviso, “Virgenes abrideras”, en M<sup>a</sup> T, López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Ibid.*, 2009, p. 344). Véase al respecto M. Trens, *María: iconografía de la Virgen en el arte español*, Editorial Plus-Ultra, Madrid, 1947, p.507; M. Á. Gonzalez Garcia, *La Virgen Abridgeira de Santa Clara de Allariz*, Grupo Francisco de Moure, Ourense, 1998, p. 27; I. Bango Torviso, *La abridera de Allariz: el imaginario de la Virgen en la sociedad hispana del Siglo XIII*, Caja Mediterráneo, Murcia, 2010.

<sup>326</sup> Como ha señalado Bango Torviso respecto a la Virgen de Allariz “*tanto su iconografía como su factura corresponden a los mismos planteamientos artísticos que definieron las pinturas de las cantigas, quizás el obrador que las hizo posible no esta muy lejos de los artistas que trabajaron para la casa real*” (I. Bango Torviso, *Ibid.*, 2009, p.344)

<sup>327</sup> Esta se ha identificado como la que Fray Jacobo de Castro en su *Arbol cronológico de la provincia de Santiago* afirmaba formaba parte de los bienes legados por la viuda de Alfonso X, la reina Violante, describiéndola como “*una imagen de marfil de Nuestra Señora que tendrá como media vara de largo, y es una de las preciosas que se avran visto; pues abriéndose desde el cuello hasta baxo, se descubren en el centro en laminas de medio relieve los principales Misterios de Cristo, y de Nuestra Señora. Es imponderable la devoción que tiene esta tierra con esta preciosísima Imagen, obrado Dios muchos milagros por su intersección*” (B. Torviso, *Ibid.*, 2009, p. 346). Asimismo, según un legajo conservado en el Archivo Histórico Nacional este imagen se conservaba en el monasterio de Allariz: “*Tiene esta sancta y real casa muchas cosas que la reyna doña Violante traxo a ella. Tiene una ymagen de nra Señora de bulto de finísimo marfill que es una de las más devotas y pressiosissimas que ay en el mundo*” (M. M. Estella

de María, conformando una visión de la biografía de la Virgen que la caracterizaba como la elegida de Dios, dotada de grandes dones y encomendada con la responsabilidad de garantizar la salvación de los hombres y de liderar la iglesia apostólica tras la muerte de su hijo. Estas imágenes, al igual que las cantigas, mediante su condición de abridera presentaban a la Virgen como “*Puerta de los Cielos*”, mostrándola como la vía ideal para el conocimiento de los misterios de la vida de María y de las contemplaciones que guardaba su alma, como medio para alcanzar la revelación divina y la salvación eterna.<sup>328</sup>

La serie de las *cantigas das Festas* evidenciaba la necesidad de Alfonso X de presentar una imagen atractiva de la Virgen María y de afirmar, simultáneamente, frente a la audiencia diversa de la antigua *Ishbiliya*, la supremacía de la concepción cristiana de la historia de la revelación. Esta necesidad de reafirmación de las creencias cristianas partía de un contexto peninsular en el que, como ha señalado Prado-Vilar, “*each social and religious group existed in constant contact with all the others ... and was obliged to continually revise not only its image of them, but even its vision of itself, thus rendering contingent ideas that went unchallenged in the rest of Christian Europe.*”<sup>329</sup> En este contexto, la tensión que recorría las cantigas festivas del *Códice de los Músicos* se debía a que las similitudes que unían a la Virgen castellana y la imagen islámica de *Mariam*, no sólo poseían una finalidad proselitista, sino que además, como ha señalado Cynthia Robinson, “*served both Christians and Muslims in the articulation of claims of exclusive truth [due to the fact that] polemical positions were just as frequently staked out through the construction of sameness, along with claims of chronological precedence based on irrefutable (if often ultimately untraceable) textual auctoritas, as they were through the articulation and manipulation of stark differences*”.<sup>330</sup> De esta forma, la alternancia de formas de acomodación, proselitismo y polémica religiosa, en la presentación pública de la Virgen de las *Cantigas*, debía servir como un medio para identificar a la Virgen con la *Mariam* coránica, recubriéndola de cualidades que incitaban a su devoción, transformándola, al mismo tiempo, en un medio para transmitir el mensaje cristiano. Esto es especialmente significativo si tenemos en cuenta que con la creación del *Códice de los Músicos* Alfonso X buscaba reforzar la dimensión ritual de las *Cantigas*, pensadas como un medio para difundir la devoción mariana entre la población colonial del sur.

#### 1.4. El papel de las imágenes:

En la cantiga 46, ya mencionada, el protagonista musulmán conservaba la imagen encontrada de la Virgen, fascinado por su belleza, entendida como indicio de su cercanía con lo divino. Al igual que la belleza de las mujeres que la tradición devocional sufi había convertido en medio para la revelación de Dios en el mundo sensible, en las *Cantigas*, la belleza de las imágenes marianas evidenciaba su capacidad para funcionar como medios de manifestación de lo divino. Como ha señalado Alejandro García Avilés, en las *Cantigas*, “*la belleza de las imágenes de la Virgen se consideraba con frecuencia no un fin en sí mismo, sino un testimonio de la belleza de espíritu de la propia madre de Dios, y por ende un índice de que la imagen se podía identificar con su prototipo sagrado*”.<sup>331</sup> Esto se hacía

---

Marcos, *La escultura del marfil en España : románica y gótica*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 132). Como ha señalado Isidro Bango Torviso al respecto “la abridera fue realizada en un periodo de difícil precisión, pero que se podría generalizar en el tercer cuarto del siglo XIII, más hacia mediados del siglo que hacia 1275. Bien pudiera corresponder a la capilla que en 1292 había dispuesto entregar a las clarisas de Allariz la reina doña Violante.” (I. Bango Torviso, *Ibid.*, 2009, p.348).

<sup>328</sup> R. Sánchez Ameijeiras, *Ibid.*, 2009, p. 364.

<sup>329</sup> F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, p.72.

<sup>330</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 161.

<sup>331</sup> Véase A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 528-529; K. A. Smith, “Bodies of Unsurpassed Beauty: ‘Living’ Images of the Virgin in the High Middle Ages”, *Viator*, Vol.37, 2006, pp.167-188; C. van Eck, “Living

evidente en este mismo milagro en el que la bella imagen de la Virgen se encarnaba, demostrando su condición milagrosa. La encarnación de la imagen servía además para estimular la conversión al cristianismo del protagonista, cuya transformación religiosa estaba ligada, como era frecuente en el cancionero, a la aceptación del culto a las imágenes y de sus cualidades milagrosas.<sup>332</sup> La forma en que la imagen de la Virgen se encarnaba en esta cantiga para demostrar la veracidad del dogma de la Encarnación, mostraba una relación entre la Encarnación de Cristo y la encarnación de las imágenes que procedía de la teoría bizantina de la imagen, que entendía ambos fenómenos como testimonios de una misma concepción de cómo la divinidad se hacía visible.<sup>333</sup> Esta relación se hace patente en la cantiga 29, en la que Alfonso X justificaba la aparición milagrosa de la imagen *acheropoiética* de la Virgen en los pilares de la iglesia de Getsemaní afirmando cómo “*Deus x' as [las imágenes de la Virgen] quise figurar en pedra por nos mostrar que a ssa Madre onrrar deven todas creaturas, pois deceu carne filiar en ela das sas alturas*” (vv. 27-33). La encarnación de la imagen remitía además al tipo de imágenes marianas a las que sabemos que desde mediados de la Edad Media algunos musulmanes rendían culto, como la Virgen de Saydnaya,<sup>334</sup> un icono de la Virgen que según la tradición local se había encarnado, operando múltiples milagros, favoreciendo a los peregrinos de diversa fe.<sup>335</sup>

---

Statues: Alfred Gell's Art and Agency, Living Presence Response and the Sublime”, *Art History*, Vol.33, 2010, pp. 642-659.

<sup>332</sup> Véase CSM 4, 25, 46, 167, 192, 205.

<sup>333</sup> Como ha señalado Rocío Sanchez Almejeiras al respecto “*O tópico que coloca en paralelo as imaxes "non feitas pola man do home" coa Encarnación arranca polo menos do século VII. O poeta Georgios o Pisidiano ó referirse ó Mandylion di: "Do mesmo xeito que o Creador do Universo naceu do ventre dunha muller, sen semente de home, na icona creou unha figura pintada por Deus (teographos typos)". O misterio sobre natural da Encarnación, que sobrepasaba a creación, xustificaba a imaxinería cristiá, pois ó asumir o mesmo Deus natureza humana podía ser reproducido na súa humanidade. Xa na época da controversia ico-noclasta Teodoro Estudita (759-826) facía alusión á Encarnación para xustificar a realidade das imaxes de Cristo: "Deus, que non ten aspecto, revestiu-se de aspecto. O que estaba por encima de todas as formas, tomo u forma ... Deus que na súa invisible esencia é indescribible ... , incircunscrible, volveuse circunscrible". (R. Sanchez Almejeiras, *Ibid.*, 2002, pp. 289-290 ). Véase al respecto H. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1994, p. 55, 496, texto 3a; G. Babic, “Les images byzantines et leurs degrés designification: l'exemple de l'Hodigitria”, en A. Guillou y J. Durand, *Byzance et les images*, La Documentation française, París, 1994, pp. 189-222.*

<sup>334</sup> Sabemos del culto compartido de esta imagen mariana gracias a fuentes cristianas e islámicas por igual. En su *Itinerarium* (1175) Burchard de Estrasburgo describía: “*In this church ... I saw a wooden panel... a likeness of the Blessed Virgin ... now wondrous to relate, the picture on the wood has become incarnate, and oil, smelling sweeter than balsam, unceasingly flows from it, by which oil many Christians, Saracens and Jews, are often cured of ailments ... During the feast of the Assumption of the Virgen and the feast of her birth, all the Saracens of this province come to this place, together with the Christians, to pray. And the Saracens offer their ceremonies with great devotion.*” (Citado en J. V. Tolan, “Veneratio Sarracenorum:” Shared Devotion among Muslims and Christians, according to Burchard of Strasbourg, Envoy from Frederic Barbarossa to Saladin (c.1175)”, *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville, 2008, pp.108-109). Asimismo, fuentes musulmanas como el *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* de Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī (1301-1349) o el *Ta'rīkh al-kanā'is wal-adyirah* de Abu al-Makārim testimonian no sólo la participación de musulmanes en el culto a esta imagen sino además su creencia en la capacidad intersectora de esta y sus cualidades milagrosas. Véase al respecto D. Baraz, “The incarnated icon of Saidnaya goes west: a re-examination of the motif in the light of new manuscript evidence”, *Le Muse'on*, Vol.108, 1995, pp.188-189; E. Garosi, “The incarnated icon of Ṣaydnāyā: light and shade”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 26, No.3, 2015, pp. 339-358.

<sup>335</sup> Sobre las versiones latinas de la leyenda de esta imagen y los múltiples milagros operados por esta véase P. Devos, “Les premières versions occidentales de la légende de Saidnaia”, *Analecta Bollandiana*, Vol. 65, 1947, p.256; G. Raynaud, “Le miracle de Sardenai”, *Romania*, Vol.11, 1882, pp. 523, 536- 537; Paul Peeters, “La légende de Saidnaia”, *Analecta Bollandiana*, Vol.25, 1906, pp.137-157

Esta imagen era mencionada en la cantiga 9, en la que el rey Sabio narraba cómo este icono “*se fezesse carne e manass’ oio.*”<sup>336</sup> El milagro narrado en la cantiga 46 transcurría en Tierra Santa, un contexto en el que, como en la ciudad siria de Saydnaya o en la Castilla alfonsí, la veneración islámica de determinadas imágenes marianas estaba marcada por las condiciones específicas de la “convivencia” multiconfesional que facilitaban una comprensión más flexible de la práctica religiosa.<sup>337</sup> De esta forma, la cantiga 46 reflejaba de forma paradigmática el papel que las *Cantigas* concedían a las imágenes, afirmando su capacidad para vehicular la presencia divina y de atraer, gracias a ella, a los no cristianos a la fe de Cristo.

Como otros mariales contemporáneos,<sup>338</sup> las *Cantigas* recopilaban un número significativo de historias en las que la Virgen operaba milagros a través de sus imágenes y<sup>339</sup> en las que las imágenes marianas se presentaban como instrumentos de comunicación con lo sagrado, como una presencia *numinosa* con la que el infiel interactuaba sin necesidad de la mediación sacerdotal. Como ha señalado García Avilés, en las *Cantigas*, “*la confianza en la protección dispensada por la Virgen es ilustrada por una serie inusitadamente copiosa de milagros, en los que la aparición de la Madre de Dios a menudo es precedida por súplicas y oraciones a su imagen*”, las cuales se presentaban como el “*signum*”, “*que revelaba la presencia del prototipo sagrado, en este caso la Virgen, y aseguraba su amparo*”.<sup>340</sup> Pero en muchos milagros la aparición de la Virgen en si era innecesaria, pues las propias imágenes marianas cobraban vida asumiendo la labor de resolver las situaciones críticas que enfrentaban sus fieles, de castigar las ofensas o de combatir la incredulidad.<sup>341</sup> De esta forma, las *Cantigas* proponían una relación entre la imagen sagrada y su prototipo, que funcionaba en un *continuum*, por el cual, tal y como proponía la teoría del *transitus*,<sup>342</sup> la aparición del prototipo sagrado podía ser invocada a través de la interacción con sus imágenes y, al tiempo, el prototipo sagrado podía manifestarse a través de sus imágenes, haciendo que estas se encarnasen o cobrasen vida. En este sentido, las *Cantigas* eran el reflejo de la eclosión inédita en el siglo XIII de historias de imágenes “vivientes”, que desde

<sup>336</sup> “*Become flesh and exude oil*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 15)

<sup>337</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder: “*The potential for cross-faith rituals of Marian devotion—even ones that openly defied Islamic strictures on venerating images—in these churches was conditioned by the specific historical circumstances of Muslims and Christians living in close proximity.*” (Amy Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.158)

<sup>338</sup> Véase D. Freedberg, “El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta”, *Cátedra*, Madrid, 1992, pp.323-357; M. Camille, *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, Erik Thunø, y Gerhard Wolf (ed.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance: Papers from a Conference Held at the Accademia Di Danimarca in Collaboration with the Bibliotheca Hertziana (Max-Planck-Institut Für Kunstgeschichte)*, Rome, 31 May - 2 June 2003, "L'Erma" di Bretschneider, Roma y Bretschneider, 2004.

<sup>339</sup> En este sentido resulta significativo que, aunque su presencia era ya notable en el Códice de Toledo el número de cantigas en la que la Virgen opera a través de sus imágenes aumentó a medida que la colección evolucionó. El Códice de Toledo incluía 20 cantigas de este tipo (3, 9, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 34, 38, 39, 42, 46, 51, 55, 64, 74, 76, 84, 99) y el Códice Rico incorporó 13 nuevas composiciones de este tipo (121, 122, 127, 128, 136, 161, 162, 163, 164,181, 183, 185, 188). Pero el aumento mas significativo se produjo en la edición simultanea del Códice de Florencia y el Códice de los Músicos, incorporándose 35 nuevas composiciones de estas características, las cuales, además, de forma significativa transcurrían en su mayoría en los dominios alfonsíes del sur (202, 207, 208, 212, 215,219,245,251, 255, 256, 264,272, 281, 285, 292, 293, 294, 295, 297, 299, 303, 306, 312, 321,324, 332, 335, 342, 345, 349,353, 358, 361, 377,405).

<sup>340</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 526-527.

<sup>341</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, p. 530. Sobre la iconografía de estos milagros marianos véase D. Flory, *Ibid.*, 2000; Deirdre E. Jackson, *Ibid.*, 2002; Joaquín Yarza Luaces, “Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII”, *Lambard*, Vol.XV, 2002-2003, pp. 205-246.

<sup>342</sup> Véase R. Trexler, “Florentine Religious Experience: The Sacred Image”, *Studies in the Renaissance*, Vol.19, 1972, pp. 7-41; Erik Thunø, y Gerhard Wolf (ed.), *Ibid.*, 2004.

sus orígenes estaban pensadas para legitimar el culto a las imágenes. Estas historias confirmaban la *virtus* de las imágenes sagradas, su capacidad para servir como vehículo de lo divino, con el fin de combatir las herejías que, como la cátara, cuestionaban su validez,<sup>343</sup> y de fomentar la conversión al cristianismo mediante imágenes que, como el Cristo de Beirut, tomaban vida para asombro de los no creyentes.<sup>344</sup> La finalidad proselitista de estas historias se aprecia con claridad en la cantiga 297, en la que un hereje que había ridiculizado la creencia del propio rey Sabio en la virtud de las imágenes era castigado por una imagen “viviente” de la Virgen.<sup>345</sup> Estas historias pretendían convertir las imágenes “vivientes” en pruebas irrefutables del carácter sagrado de las imágenes, y en última instancia, de la verdad cristiana que representaban, afirmando, como lo hacía el estribillo de la cantiga 297, que: “*Igual que es buena creencia, la del hombre que no ve y cree, también es de mal creyente no creer lo que se ve*”<sup>346</sup> Esta vocación proselitista se advierte, además, en el modo en que esta y otras cantigas justificaban y fomentaban de forma didáctica el culto a las imágenes, respondiendo a las acusaciones de idolatría de herejes y no cristianos,<sup>347</sup> aclarando cómo “*las imágenes de la Virgen sin par debemos mucho honrar pues honra nuestra merecen, y nuestra gran devoción, no por ellas, a fe mía más por la figura que representan.*”<sup>348</sup>

En la cantiga 297, el rey Sabio defendía el culto a las imágenes afirmando cómo “*Caben com'a cousa viva recebe por asperança vertude, sol que a creen, ben assi por semellança a recebe a omagen mentenente sen tardança d'aquel de que é fegura, macar om'a el non vee*” (vv. 20-23).<sup>349</sup> Este argumento era uno de los esgrimidos por los teóricos iconódulos bizantinos, como Juan Damasceno o Teodoro Estudita, que defendían que las imágenes eran dignas de veneración pues estas compartían parte de la gracia de su prototipo sagrado, siendo capaces incluso de transmitir esa gracia y manifestarla a través de sus acciones milagrosas.<sup>350</sup> Esta concepción

<sup>343</sup> Como ha señalado Alejandro García Avilés “*aunque los milagros de imágenes constituyen un fenómeno bien conocido en la Alta Edad Media, el resurgimiento de las imágenes “vivientes” tiene como trasfondo el IV Concilio de Letrán de 1215.*” (Alejandro García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 532-533). Véase Jean-Marie Sansterre, “Attitudes occidentales à l’égard des miracles d’images dans le Haut Moyen Âge”, *Annales HSS*, Vol.53, No.6,1998, pp. 1219-1241; “La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach”, *Viator*, Vol.41, 2010, pp. 147-178; “L’image ‘instrumentalisée’: icônes du Christ et statues de la Vierge, de Rome à l’Espagne des Cantigas de Santa Maria”, en Edina Bozóky (ed.), *Hagiographie, idéologie et pouvoir au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 463-476; Kirstin Kennedy, “Seeing is Believing: The Miniatures in the Cantigas de Santa Maria and Medieval Devotional Practices”, *Medieval Mode: Collected Essays in Honour of Stephen Parkinson on his Retirement, Portuguese studies*, Vol. 31, No.2, pp.169-82.

<sup>344</sup> Sobre la historia del Cristo de Beirut véase I. M. Bugár, “Images of Jews and Christians in the Seventh Century: The Narratio de Imagine in Beryto and its Context”, *Studia Patristica*, Vol.44, 2010, pp. 35-40.

<sup>345</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 537.

<sup>346</sup> W. Mettmann, *Cantigas de Santa Maria*, Castalia, Madrid, 1986-1989, Vol.3, pp. 89-91.

<sup>347</sup> Como ha señalado Alejandro García Avilés, “*la polémica de los herejes contra la imagen, y sus consiguientes acusaciones de idolatría, hacen que en el siglo XIII se haga necesario reafirmar que es pleitesía (dulía), y no adoración (latría), lo que se presta a las imágenes de la Virgen, que son objeto de culto por la figura a la que representan.*” (A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, p. 542)

<sup>348</sup> “*A sas figuras muit' honrrar devemos da Virgen sen par. Ca en honrrá-las dereit' é e en lles havermos gran devoçõn, non ja por elas, a la fé, mas pola figura da en que son*” (CSM 162, vv. 1-6); W. Mettmann, *Ibid.*, 1986-1989, Vol.3, pp. 89-91.

<sup>349</sup> “*For just the living creatures receive power through hope, if only they believe, likewise the image receives it instantly from [whom] it represents, although man does not see him*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 360) En la cantiga 38 encontramos un argumento iconoclasta similar “*Vella, son mui'enganados os que nas omagees de pedra querer creer; e por que vejas com'errados sson, quer' e u ora logo cometer aquel es ydolos pintados*” (CSM 38, vv. 46-50).

<sup>350</sup> Véase E. Robert Bevan, *Holy images: an inquiry into idolatry and image-worship in ancient paganism and in Christianity*, G. Allen & Unwin, Londres, 1940; Gerhart Ladner, “The Concept of Image in the Greek

neoplatónica de la imagen sagrada se expone visualmente en cantigas como la 170, en la que el rey Sabio explicaba a su audiencia la relación entre la Virgen misma, la idea celestial de la Virgen y una de sus imágenes dispuesta sobre un altar.<sup>351</sup> Esta concepción de la imagen sagrada se introdujo en las *Cantigas*, además, mediante la recopilación de leyendas bizantinas surgidas en el contexto de la controversia iconoclasta,<sup>352</sup> basadas en la exaltación de imágenes no creadas por la mano del hombre o capaces de obrar milagros.<sup>353</sup> Con el fin de legitimar el culto a las imágenes, las *Cantigas*, al igual que el *Liber Mariae* de Fran Juan Gil de Zamora, incluían historias relativas a imágenes *acheropoieticas* bizantinas, cuyos orígenes se hacían remontar a tiempos evangélicos,<sup>354</sup> como las imágenes marianas aparecidas en la sinagoga de Lydaen Palestina<sup>355</sup> o en la tumba de la Virgen en Getsemaní.<sup>356</sup> Esta última era descrita en la cantiga 29, en la que el propio rey confirmaba el carácter divino de esta imagen,<sup>357</sup> presentándola como obra de Dios, representado como artista.<sup>358</sup> Esta cantiga buscaba presentar las imágenes *acheropoieticas*, no sólo como libres de artificio humano, sino, además, como resultado de una concepción particular del modo en el que la divinidad emanaba al mundo sensible, afirmando cómo la capacidad de la madre de Dios para materializarse en múltiples formas era el resultado de su posición elevada en la jerarquía de la naturaleza.<sup>359</sup> En la cantiga 342, dedicada a otra

---

Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy," *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 7, 1953, pp. 1-34; Moshe Barash, *Teorías del arte. De Platón a Winckelmann*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 57-58; *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York University Press, New York, 1992 ; Rocío Sánchez Almejeiras, *Ibid.*, 2002, pp. 291-292.

<sup>351</sup> R. Sánchez Almejeiras, *Ibid.*, 2002, pp. 358 -59.

<sup>352</sup> Esta concepción de la imagen sagrada, se filtró a Occidente a través de relatos sobre imágenes prodigiosas, transmitidos primero por los peregrinos a Tierra Santa y más tarde por las colecciones de milagros, como el *Dialogus miraculorum* de Cesareo de Heisterbach. Este tipo de leyendas convertidas en un lugar común de los mariales latinos o romances, fue codificada por los teólogos de la Escuela de París de forma contemporánea a la creación de las Cantigas, cristalizando en los escritos de Tomas de Aquino o San Buenaventura. De este modo, la influencia de la teoría de la imagen bizantina pudo llegar al *scriptorium* alfonsí mediante los *miracula* marianos usados como fuente, pero también, como ha propuesto Rocío Sánchez Almejeiras pudo llegar gracias a la influencia del franciscano Juan Gil de Zamora, discípulo de San Buenaventura, quien en su *Liber Mariae* había concedido igualmente un lugar central a las imágenes, codificando una teoría de la imagen similar a la que encontramos en las *Cantigas*. Véase Jean-Marie Sansterre, "La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach", *Viator*, Vol.41, 2010, pp. 147-178; Rocío Sánchez Amejeiras, "Ymagine sanctae fray Juan Gil de Zamora y la teoría de la imagen sagrada en las Cantigas de Santa María", en Miguel Román Martínez y María Angeles Novoa Gómez (coord.), *Homenaje a José García Oro*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, pp. 515-526. Sobre la apropiación alfonsí de las historias bizantinas sobre imágenes sagradas véase Stacey A. Blake, *The Power of Byzantium: The Appropriation of Byzantine Miracles in the Cantigas de Santa Maria* [MA Dissertation], Carleton University, Ottawa, 2010.

<sup>353</sup> Véase H. Belting, *Ibid.*, 1994, pp. 47-77; Robin Cormack, *Painting the Soul: Icons, Death Masks and Shrouds*, Reaktion Books, Londres, 1997; James Trilling, "The image not made by hands and the Byzantine way of seeing", *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996*, Nuova Alfa, Bologna, 1998, pp. 107-127; R. Sánchez Almejeiras, *Ibid.*, 2002, p. 278.

<sup>354</sup> J. Trilling, *Ibid.*, 1998, pp. 117-127.

<sup>355</sup> Véase *Liber Mariae*. Fol.164v; CSM 27 y F.Fita, *Ibid.*, 1885, p. 90-91.

<sup>356</sup> Véase *Liber Mariae*. Fol 164r; CSM 29. Véase F. Fita, *Ibid.*, 1885, p. 90-91..

<sup>357</sup> Véase Jean-Claude Schmitt, "La culture de l'imago", *Annales HSS*, Vol. 51, No.1 (1996), pp. 23-25; R. Sánchez Almejeiras, *Ibid.*, 2002, pp. 281; Richard P. Kinkade y John E. Keller, "Myth and Reality in the Miracle of Cantiga 29", *La Corónica*, Vol.28, No.1, 1999, pp. 35-69; D.Jackson, *Ibid.*, 2002, cap.7.

<sup>358</sup> Sobre esta cantiga vease R. P. Kinkade y John E. Keller, "Myth and Reality in the Miracle of Cantiga 29", *La corónica* Vol. 28, No.1, 1999, pp. 35-69; R. Sanchez Amejeiras, *Ibid.*, 2002, pp. 279-292 y F. Pereda Espeso, "La Bizatinización de las imágenes", *Ibid.*, 2007, pp. 167-173

<sup>359</sup> Así la cantiga narraba como: "En la santa Gethsemani fueron halladas figuras de la Madre de Dios, de manera que no eran pintadas, ni tampoco había sido talladas, así Dios me perdone, y tenían las facciones de la Señoras con su Hijo y sus aposturas, hechas con razón y medidas propias./ Por ende, las hizo



imagen *acheropoiética*, el poeta exhibe una visión panteísta similar de la emanación divina en el mundo material:<sup>360</sup> “*Rightfully can God reveal the likeness of Himself or of His Mother in His creations, for He formed them (...) Therefore, if He causes images to appear on stones, no one should be amazed at this, not likewise in plants, for He causes them to grow and gives them many colors to appear beautiful to us.*”<sup>361</sup> Asimismo, las cantigas recogían historias milagrosas en torno a algunos de los iconos bizantinos más célebres, como la *Panagia Hodegetria* de Constantinopla,<sup>362</sup> una imagen que se suponía pintada por San Lucas como una *vera effigie* de la Virgen,<sup>363</sup> o la *Theotokos Blachernitissa*,<sup>364</sup> un icono encáustico al que se le atribuía la protección de Constantinopla. Asimismo, como ha señalado Francisco Corti, diversas cantigas recopilaban copias de diferentes iconos y tablas bizantinas,<sup>365</sup> realizadas con una curiosidad casi arqueológica,<sup>366</sup> que traslucía, no solo un interés por los modelos artísticos bizantinos, sino, además, el deseo de exaltar las cualidades milagrosas de estas imágenes, a menudo entendidas como paradigma de la imagen sagrada.<sup>367</sup> Esta “*bizantinización*” de la teoría alfonsí de las imágenes tenía importantes implicaciones políticas, especialmente si tenemos en cuenta que, como ha señalado García Avilés, “*las ideas sobre las imágenes de culto plasmadas en las Cantigas no eran universalmente aceptadas.*”<sup>368</sup>

En este sentido, el uso alfonsí de la teoría bizantina de la imagen y su recopilación de las leyendas milagrosas que rodeaban las famosas imágenes *acheropoiéticas* e iconos orientales, surgidas durante la guerra civil bizantina entre iconoclastas e iconómulos, servían al rey Sabio para legitimar el culto a las imágenes en el contexto peninsular, igualmente marcado por el debate sobre su validez, derivado, en este caso, de la convivencia con musulmanes y judíos, quienes rechazaban abiertamente el uso devocional de la imagerie religiosa. La propias *Cantigas* presentaban el culto a las imágenes como la punta de lanza del enfrentamiento polémico entre las diferentes comunidades religiosas que habitaban Castilla, recopilando historias que presentaban a los no cristianos como iconoclastas y mostrando las imágenes como instrumentos de conversión y fijación de la ortodoxia religiosa.<sup>369</sup> De esta forma, en múltiples composiciones, el carácter milagroso de las imágenes confirmaba la legitimidad que le negaban los enemigos de la fe.<sup>370</sup> En estas composiciones, la *virtus* de las imágenes permitía establecer

---

*resplandecer y aparecer tanto, por lo que debemos creer que es Señora de la naturaleza y que tiene el poder para transformar en claras las cosas oscuras./ Dios quiso figurarlas en piedra para mostrarnos que deben honrar a su Madre todas las criaturas, pues El descendió a tomar carne desde las alturas”* (E. Fidalgo, *Ibid.*, 2011, p. 104). Véase F. Prado Vilar, *Ibid.*, 2009, p.449.

<sup>360</sup> “*Con razón nas creaturas figura póde mostrar Déus de si ou de sa Madre, pois elas quis februar ... E porende, se nas pédras faz feburas parecer, non dev' aquesto null' hóme por maravilla têer, nen outrossí enas érvasca el xe as faz nacer e dá-lles muitas coores por a nós ben semellar.*” (CSM 342, vv. 1-2, 7-9)

<sup>361</sup> K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 416.

<sup>362</sup> CSM 264.

<sup>363</sup> Sobre el origen legendario de esta imagen véase H. Belting, *Ibid.*, 1994, pp. 47-77; G. Babic, *Ibid.*, 1994, pp. 189-222; Robin Cormack, *Ibid.*, 1997, pp. 44-46.

<sup>364</sup> CSM 405

<sup>365</sup> Véase CSM 9, 34, 46, 179,

<sup>366</sup> F. Corti, “Iconos dentro de las miniaturas de las Cantigas de Santa María”, en J. Bérchez, M. Gómez-Ferrer Lozano y A. Serra Desfilis (coord.), *El Mediterráneo y el Arte Español: actas del XI Congreso del CEHA. Valencia, septiembre 1996*, Universidad de Valencia, Valencia, 1996, pp. 8-13.

<sup>367</sup> R. Sánchez Almejeiras, *Ibid.*, 2009, pp. 360-361.

<sup>368</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 557

<sup>369</sup> Véase R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora*, Crítica, Barcelona, 1989; D. E. Jackson, “Shields of faith: apotropaic images of the Virgin in Alfonso X's Cantigas de Santa María”, *Revue d'Art Canadienne*. Vol. 24, No.2, 1997, pp.38-46; M. Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R.I. Moore*, Brill, Leiden, 2006; A. García Avilés, *Ibid.*, 2007, pp. 324-342; A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 529.

<sup>370</sup> M. Wilk, “Les ‘attentats’ musulmans contre les images et les édifices religieux dans les Cantigas de Santa Maria”, *Images Re-vues*, Vol.2, 2006.

un contacto directo entre la Virgen y sus fieles de diferente credo, sin la mediación clerical, favoreciendo así su percepción como objetos de comunicación con lo sagrado.<sup>371</sup> De este modo, la promoción alfonsí de las imágenes de culto de María y sus capacidades milagrosas en las *Cantigas* debía colaborar en el éxito del proyecto colonial castellano, al convertir las imágenes marianas, como las establecidas en las nuevas fundaciones del sur, en testimonios de la presencia de la Virgen y de su protección de los nuevos territorios. A través de estas imágenes los fieles podían, además, entrar en contacto con lo divino o recibir la revelación divina. De esta forma las imágenes locales podían funcionar como mediación entre los fieles y la Virgen, allí donde no podían alcanzar las elaboradas iluminaciones de los *Códices de las Historias*, la estructura eclesiástica era precaria o era necesario apelar a una audiencia diversa, cuya religiosidad se desarrollaba fuera del marco de la institución eclesiástica.



**Fig.1.12.** Imagen de la Virgen de la Antigua, Catedral de Sevilla, s. XIV, Sevilla.



**Fig.1.13.** Reconstrucción a cargo de Antonio Almagro Gorbea del interior de la mezquita aljama almohade de Sevilla reconvertida en templo cristiano hacia finales del siglo XIII d.c

Con este fin, las *Cantigas* pudieron ser vinculadas en el *momentum* ritual con algunas de las imágenes marianas que presidían las nuevas fundaciones marianas. Este es el caso de la imagen original de la Virgen de la Antigua, conservada hoy por una versión posterior (Fig.1.12), que fuera esta un icono bizantino<sup>372</sup> o una pintura mural similar a las imágenes orientales marianas<sup>373</sup>, fue situada en uno de los pilares de la antigua mezquita almohade hispalense (Fig.1.13), con el fin de sacralizar el espacio en torno al *mihrab*, consagrado ahora a San Pedro.<sup>374</sup> Frente a los ojos de los mudéjares y conversos sevillanos, la relación entre esta imagen mariana y la capilla instalada en el *mihrab* pudo verse influida por una concepción de María como medio para alcanzar

<sup>371</sup> A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, p. 559.

<sup>372</sup> T. Laguna Paúl, *Ibid.*, 2013, pp. 129-137.

<sup>373</sup> F. Pereda Espeso, “La Bizatinización de las imágenes”, *Ibid.*, 2007, pp. 166-173.

<sup>374</sup> T. Laguna Paul, “La Aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de Sevilla”, *Metropolis totius hispaniae: 750 aniversario incorporación de Sevilla a la corona castellana: [exposición] Real Alcázar de Sevilla 23 de noviembre a 3 de enero de 1999*, Universidad de Sevilla. Departamento de Historia del Arte, 1998, p. 55.

la salvación, en la que se yuxtaponían elementos de la tradición devocional cristiana e islámica andalusí. En un sentido literal, esta asociación remitía a la concepción de María como intercesora por la humanidad en el Juicio Final. Esta creencia en la intersección de la Virgen por los hombres en el momento decisivo del juicio final como “*noss'avogada*” es recurrente en las cantigas de *loor*<sup>375</sup> y aparece incluso en la rogativa del rey Sabio a esta.<sup>376</sup> En una serie de cantigas, la Virgen ejerce activamente su papel de intercesora, empleando su papel como madre de Cristo como medio para arrancar su perdón a uno de sus devotos: “*E demais, como Déus pôde seer contra nós irado lle sa Madr' as tetas mostrar con que foi criado e dissér: “Fillo, por estas te rógo que perdoado este méu póboo seja e contigo' en ta companna”* (CSM 360, vv. 15-18).<sup>377</sup> En el folio introductorio del *Códice de Florencia*, una imagen de la Virgen y el Niño (Fig.1.14), similar a la Virgen de la Antigua sevillana, era presentada como guardiana de las puertas del Cielo, sustituyendo al propio San Pedro, mientras que en cantigas como la 60, esta era representada guiando a los fieles hasta ellas, invitándoles a entrar, en un gesto contrapuesto a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. De acuerdo a este papel, el rey Sabio incitaba a rogar a María por su intercesión final: “*Poren lle rogo que por bem tenna que quando for que mia móрте venna, que a mia alma non se detenna d' ir a logar u a sempre veja*” (CSM 280, vv. 19-22).<sup>378</sup>



**Fig.1.14. Cantigas de Santa María, Códice de Florencia, Ms. M.R.20, fol. 1r, Biblioteca Nazionale de Florencia, Florencia.**

En un sentido metafórico esta asociación incitaba a su audiencia a seguir a María como guía espiritual, conductora hacia el camino de la revelación. Si como es de suponer, la imagen original sirvió de modelo para la imagen conservada del siglo XIV, la propia iconografía de la misma, que seguía el esquema bizantino de la Virgen *Hodegetria*, “la que muestra el camino”, buscaba presentar a María bajo este prisma. Como ya mencionamos, esta concepción de María aparece

<sup>375</sup> La Virgen aparece como intercesora por los hombres en las cantigas 20, 30, 80, 100, 130, 150, 160, 170, 220, 230, 240, 250, 260, 270, 280, 290, 330, 350, 360, 370, 390, 401, 402, 409

<sup>376</sup> “*Pois a ti, Virgen, prougue que dos miragres téus fezés' ende cantares, rógo-te que a Déus, téu Fillo, por mi rógues que os pecados méus me perdón e me queira recibir ontr' os séus no santo paraíso, u éste San Matéus, San Pédr' e Santiago*” (CSM 401, vv. 11-16)

<sup>377</sup> “*My Son, by these I beg you that these people of mine be pardoned and sit in Your company*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 439) Este motivo aparece también en la cantiga 422.

<sup>378</sup> “*Therefore, I beg of Her, if She be so kind, that when my time of death arrives She not detain my soul from going to that place where it may always behold Her*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.339)

explícitamente en varias cantigas,<sup>379</sup> en las que el rey Sabio aseguraba cómo María podía ayudar a sus fieles a conocer a Dios y guiarlos al Paraíso: “*Santa María, Strela do día, móstra-nos vía pera Déus e nos guía (...) Guiar ben nos pód' o teu siso mais ca ren pera Paraíso u Déus ten sempre goi' e riso pora quen en el creer quisso; e prazer-m-ía se te prazía que foss' a mia alm' en tal compannia*” (CSM 100, vv. 1-2, 23-30).<sup>380</sup> Expuesta ante una audiencia diversa, como la de la metrópolis sevillana, esta concepción de María como guía espiritual y vehículo de la revelación divina, remitía a la visión popular andalusí de *Mariam*, quien, como establecían los escritos de Ibn Hazm o al-Qurtubi,<sup>381</sup> había sido dotada de la cualidad profética y que, tal como afirmaba el Corán, debía ser “*un signo para todo el mundo*” (Sura 21: 91). Asimismo, esta concepción de María evocaba la percepción de las mujeres como medio de la revelación divina, típica de la literatura devocional sufi, como la obra de al-Shustari o Ibn ‘Arabi. En el imaginario religioso andalusí, la figura de *Mariam* podía conducir a los fieles hasta las puertas del paraíso coránico, a través de una vía más, su ejemplo. En los relatos coránicos y apócrifos resalta la piedad y devoción de la pequeña *Mariam*. En ellos se narra cómo su tutor Zacarías, construye para ella un *mihrab*, entendido como un lugar de oración y recogimiento, donde la joven dedicaba los días enteros a rezar (Sura 3: 37).<sup>382</sup> A lo largo del siglo XIII, la concepción coránica de *Mariam* como modelo de devoción<sup>383</sup> se desarrolló en los comentarios sobre el Corán andalusíes, como el de al-Qurtubi, en cuyos escritos esta se convertiría en un ejemplo de devoción y oración continua.<sup>384</sup> Para al-Qurtubi la piedad excepcional de la joven *Mariam*, recogida en contemplación en su *mihrab* durante largos periodos de tiempo, la había llevado incluso a introducir la posición de la *sajda* o postración que caracterizaría la práctica islámica de la oración.<sup>385</sup> Prueba del papel de esta imagen piadosa de la joven *Mariam* en el imaginario devocional islámico era la peregrinación de musulmanes a distintos lugares sagrados vinculados a la vida de la Virgen en Jerusalén, entre los que destacaba el llamado *Mihrab Mariam*, una pequeña cámara donde se suponía esta se recogía durante largas horas en oración antes de la Anunciación.<sup>386</sup> Asimismo, en la poesía devocional sufi, de autores que iban desde el persa Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī al andalusí Ibn ‘Arabi, la piedad de la joven *Mariam* y su cercanía con Dios la transformarían en guardiana de la sabiduría divina y en la metáfora perfecta del alma deseosa de Dios.<sup>387</sup> Esta asociación entre la figura de *Mariam* y la práctica de la oración en busca de Dios se hizo tan estrecha que favoreció el uso de inscripciones coránicas pertenecientes a las suras 3:37 y 3:39, que evocaban la imagen de *Mariam* recogida en su oratorio, como parte de la decoración epigráfica de los *mihrabs* en las mezquitas.<sup>388</sup>

<sup>379</sup> Esta visión de María aparece igualmente en otras cantigas: “*Quen entender quisér, entendedor seja da Madre de Nostro Sennor. Ca ela faz todo ben entender, e entendendo nos faz connocer Nostro Sennor e o séu ben haver e que perçamos do démo pavor*” (CSM 130, vv.1-6); *Tu és alva dos mesquinnos, que non érren os caminnos, a grandes, a pequeninnos; ca tu lles móstras a vía per que ía o teu Fillo todavía, que nos sacou da escura carreira maa e dura per ti que és nõssa alva.*” (CSM 340, vv. 28-36); “*A nós faz que connoscamos a Déus, e a ele que nos tenna por séus, pois por nós pres mórte pelos judéus con door*” (CSM 390, vv. 16-19)

<sup>380</sup> “*Holy Mary, Star of Day, show us the way to God and be our guide (...) Your wisdom can guide us far than any other thing to Paradise, where God has always delight and joy for whoever would believe in Him. I should rejoice if it please you to let my soul be in such company*” (Kathleen Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p.125)

<sup>381</sup> Véase M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp. 183-198.

<sup>382</sup> M. ibn Sulayman al-Balkhi, *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*, Mu'assissat al-Halabi, El Cairo, 1969, p.168.

<sup>383</sup> Esta es presentada entre otras mujeres como modelo a seguir para los fieles en las Sura 66:12.

<sup>384</sup> Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Katib al-' Arabi, El Cairo, Parte IV, pp. 71-85

<sup>385</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 163.

<sup>386</sup> Véase A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Brill, Leiden y Boston, 1995, pp. 93-95, 117.

<sup>387</sup> Véase H. Corbin, *Creative Imagination in rhe Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969, pp. 136; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Univeristy of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pp. 168, 35, 160, 318; Smith y Haddad, *Ibid.*, 1989, pp. 177, 182; Tim Winter, *Ibid.*, 2007, pp. 488-490;

<sup>388</sup> R. Barkai, “Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie”, *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. 200, 1983, pp. 264-265; A. Papadopoulo, “Introduction générale”, en *Le mihrab dans l'architecture*

Esta relación simbólica pudo estar pensada para jugar un papel significativo en la representación ritual de las *Cantigas* y su recepción por parte de una audiencia plural, típica de las grandes urbes coloniales como Sevilla, frente a la cual las cantigas debían ejercer su máxima función proselitista y propagandística. Esto es especialmente plausible si tenemos en cuenta las cantigas que relataban la asistencia por parte de la Virgen en favor de mudéjares y sefardíes castellanos,<sup>389</sup> a través de las cuales el rey Sabio reiteraba una y otra vez una de las ideas centrales que recorrían el cancionero: “*A cualquiera que confie en la Virgen y le ruegue con convicción, le ayudará, aunque crea en otra religión*”.<sup>390</sup> Para incitar a fieles cristianos y no cristianos, las cantigas de *loar* añadidas en el *Códice de los Músicos* mostraban una casi obsesiva insistencia en la necesidad u obligación de loar o alabar a la Virgen, entendida como una forma ritualizada, que a menudo adoptaba las fórmulas recitativas de la oración religiosa.<sup>391</sup> Algunas de estas cantigas, como las dos últimas que culminan la colección de cantigas festivas del *Códice de los Músicos*,<sup>392</sup> cobran especial significado frente a la asociación entre la Virgen de la Antigua y el *mihrab* de San Pedro, entendidas como oraciones cantadas, a través de las cuales los fieles, deseosos de entrar al Paraíso, rogaban por la intercesión de María por su salvación.



**Fig. 1.15. *Cantigas de Santa María*, Cantiga IV, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 9v, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

En este contexto ritual, la capacidad para mostrar a sus devotos el camino de la revelación, atribuido a la Virgen de la Antigua sevillana, pudo verse incrementada por las historias recogidas en las *Cantigas*, en las que, de forma muy vívida, las imágenes marianas incitaban a los no cristianos a adentrarse en la fe de Cristo (Fig.1.15): mostrándose como medio para la revelación

*et la religion: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, Brill, Leiden, 1988, pp. 18-19; y en la misma colección : S. H. Boubakeur, “Le mihrab”, *Ibid.*, 1988, pp. 50-51 y Abdel Majid Wafi, “Les mihrab et leurs ornements décoratifs”, *Ibid.*, 1988, p. 73.

<sup>389</sup> Véase CSM 4, 85,89, 107, 167, 192, 205, 379.

<sup>390</sup> “*Quen quér que na Virgen fia e a rōga de femença, valer-ll-á, pero que seja d' outra lee en crença*” (CSM 167, vv.1-2)

<sup>391</sup> En este sentido Martha Schaffer ha señalado como en los códices de las *Cantigas* se aprecia una tendencia progresiva hacia la insistencia en la acción de loar a la Virgen, evidente tanto en la respuesta de los personajes a los milagros marianos como en la presencia de palabras derivadas del verbo loar en el cancionero. “*These circumstances suggest, again, that the practice emerging in T was standardized in F: each miracle story provokes immediate praise within the cantiga; the recollection of miracles (loores) inspires subsequent, ever-renewable praise of their agent.*” (M. Schaffer, *Ibid.*, 2000, pp.192-4)

<sup>392</sup> Véase CSM 421, 422.

religiosa epifánica (CSM 46), invitándolos a incorporarse al culto cristiano (CSM 4) o actuando como objeto devocional y medio de la interacción piadosa (CSM 167).<sup>393</sup> Estas historias cobran especial relevancia si tenemos en cuenta la concepción de las imágenes marianas como vehículo de la emanación de la divinidad que recorre las *Cantigas*. Esta se hace explícita en cantigas como la 29, antes mencionada, en la que se habla de una imagen *acheropoietica* de tipo “oriental”, presente en el tabernáculo de la Virgen en Getsemaní, a cuya semejanza, según ha propuesto Felipe Pereda, pudo haberse moldeado formal y teológicamente la imagen-leyenda original de la Virgen de la Antigua.<sup>394</sup> Este paralelismo es especialmente significativo si tenemos en cuenta que, como la Virgen de la Antigua (Fig.1.16), la imagen *acheropoietica* de Getsemaní, representada en las *Cantigas* (Fig.1.17), seguía asimismo el modelo de la Virgen Hodegetria, un esquema iconográfico que tenía su referente más celebre en la *Panaghia Hodegetria* de Constantinopla (Fig.1.18), un icono que se suponía que contenía el espíritu de la Virgen.<sup>395</sup> A través de estos paralelismos, las *Cantigas* pudieron recubrir la imagen sevillana de la “gracia” divina que se le atribuía a sus modelos orientales, presentándolas como ejemplos semejantes de la materialización de lo divino en el mundo terrenal. Esta comprensión de la imagen de la Antigua pudo verse reforzada por el modo en que, como ha señalado Prado-Vilar, esta cantiga ilustraba las bases teológicas sobre las que se sustentaba una teoría de la emanación divina a través de las imágenes marianas, cuya finalidad primordial era eliminar el dolor y procurar la felicidad de aquellos que



**Fig.1.16.** Imagen de la Virgen de la Antigua, Catedral de Sevilla, s. XIV, Sevilla.



**Fig.1.17.** CSM, Cantiga XXIX, Códice de las Historias (E1), MS. T.I.1, fol. 54r, BRME, Madrid.



**Fig.1.18.** Réplica en cobre de la *Panaghia Hodegetria*, c.1050-1100, Constantinopla.

<sup>393</sup> Olga Pérez Monzón, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media”, *Hispania sacra*, Vol. 64, No. 130, 2012, pp. 449-495

<sup>394</sup> F. Pereda Espeso, *Ibid.*, 2007 p. 166-173.

<sup>395</sup> Las capacidades atribuidas a la imagen sevillana pudieron verse incrementadas por la creencia en que en el célebre icono de la Virgen Hodigitria se contenía el espíritu de la Virgen, la cual sabemos llegó a el cristianismo occidental por una misiva del papa Inocencio tercero en al que se burlaba de esta creencia. Véase Inocencio III, *Regestorum sive Epistolarum*, p. 243. Citado por A. García Avilés, *Ibid.*, 2011, pp. 557.

creían en ella.<sup>396</sup> Este tipo de equivalencias servían para persuadir de la naturaleza sagrada de la imagen de la Antigua y sus capacidades milagrosas y, al tiempo, justificaban el culto de las imágenes, ante una audiencia no cristiana que tenía pocas reservas al respecto.<sup>397</sup>

Asimismo, la finalidad proselitista de la imagen sevillana pudo verse reafirmada por la capacidad de estas imágenes orientales, entendidas como manifestaciones visuales de la voluntad mariana, para conducir a los no creyentes a la conversión. En la cantiga 27, una imagen mariana aparecía milagrosamente en la sinagoga de Lyda con el propósito de convertir a sus asistentes y en la cantiga 264, que versaba sobre el retrato de la Virgen realizado por San Lucas, la *Panaghia Hodegetria*, el rey Sabio afirmaba cómo el propósito de esta imagen era “*destróir a seita dos judéus*” (vv.24-25). De esta forma las imágenes marianas, como la Virgen de la Antigua, se constituían, en el cancionero, como medios por los que se hacía visible la emanación divina, a través de los cuales la Virgen ofrecía su promesa de protección y podía iluminar a sus fieles el camino hacia la salvación, de forma similar a como los patronos de la Virgen de la Antigua esperaban hiciera con los mudéjares y neófitos sevillanos.

Pero las *Cantigas* no sólo promocionaban las cualidades milagrosas de estas imágenes de influencia bizantina, como la Virgen de la Antigua. A lo largo de los dos volúmenes del *Códice de las Historias* aparecían de forma constante las esculturas sedentes de la Virgen y el Niño, que, aunque con ligeras variaciones, representaban claramente un prototipo marcado. Estas imágenes tardorrománicas o góticas de la Virgen y el Niño sedentes proliferaron simultáneamente en las páginas de las *Cantigas* y en los nuevos santuarios marianos del sur.<sup>398</sup> A este prototipo corresponden imágenes como la Virgen del Alcázar de Jerez de la Frontera, la Virgen de la Arrixaca murciana o las sevillanas Virgen de los Reyes, Virgen de las Batallas y Virgen de la Sede (Figs. 1.19, 1.20, 1.21, 1.22). Este modelo se difundió especialmente a lo largo de la ciudad de Sevilla y su provincia, como evidencian las imágenes alfonsíes de la Virgen de Valme de la iglesia parroquial de Santa María Magdalena, la imagen de Santa Ana, la Virgen y el Niño de la iglesia conventual de Santa Ana, o la Virgen de Aguas Santas de la iglesia parroquial de Villaverde del Río, entre otras.<sup>399</sup> En este sentido, Rocío Sánchez Almejeiras ha sugerido que, la promoción alfonsí de este modelo iconográfico en las *Cantigas* se desarrolló de forma paralela a su patrocinio de “*una compleja red de imaginería*”, destinada principalmente a abastecer a los nuevos santuarios marianos del sur, que exigían “*la masiva labra de imágenes de la Virgen*”.<sup>400</sup> Las propias cantigas dan testimonio de esto. La cantiga 295 relataba, así, cómo el rey Sabio había sido bendecido con una visión de María porque “*sas figuras mandava fazer muit'apostas e*

---

<sup>396</sup> F. Prado Vilar, *Ibid.*, 2009, p.449.

<sup>397</sup> Véase, F. Pereda Espeso, *Ibid.*, 2007.

<sup>398</sup> Historiadores del arte como Ara Gil, Yarza Luaces o Rosa Alcoy e Ibarburu entre otros ya evidenciaron la similitud tipológica de este modelo con algunos ejemplares de las *Cantigas*, denominando incluso estas piezas como “*Virgenes que derivan de las Cantigas*”. Véase, C. J. Ara Gil, *Escultura Gótica en Valladolid y su provincia*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid, 1977, p.238; J. Yarza Luaces y Rosa Alcoy e Ibarburu, *Fons del Museu Mares*, Barcelona, 1991, Ficha 382; M. E. Ibarburu Asurmendi, *Fons del Museu Mares*, Barcelona, 1991, p.404; M. J. Martínez Martínez, “Imágenes góticas exentas en los siglos XIII y XIV: Clasificación tipológica”. *Arte medieval en la Ribera del Duero*, Biblioteca: estudio e investigación, No.17, Aranda de Duero, 2002, p.216. En este sentido Lucía Lahoz ha afirmado que “*las afinidades entre este grupo tipológico y los modelos pintados son acusadamente estrechas para tratarse de una coincidencia de estilo y época o de relaciones fortuitas y sugiere un vínculo directo con las plantillas cortesanas*” (L. Lahoz, “A propósito de la Virgen de la Esclavitud y Alfonso X”, *Estudios de historia del arte en memoria de la profesora Micaela Portilla*, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 2008, p. 48)

<sup>399</sup> Véase R. Cómez Ramos, *Ibid.*, 2016-2017, pp. 107-138.

<sup>400</sup> Para esta autora en las nuevas imágenes sureñas es posible reconocer “*un grupo encargado por el propio monarca, que evoca claramente el prototipo repetido en las ilustraciones del códice y que parece replicarse a si mismo no solo en vida del monarca, sino también después de su muerte.*” (R. Almejeiras, 2009, 361-62)



**Fig.1.19.** Imagen de la Santa María del Alcázar, Jeréz de la Frontera, 2da mitad del s. XIII.

**Fig.1.20.** Imagen de la Virgen de la Arrixaca, s. XII -XIII, Murcia.

**Fig.1.21.** Imagen de la Virgen de las Batallas, siglo XIII, Catedral de Sevilla.

**Fig.1.22.** Imagen de la Virgen de los Reyes, mediados del siglo XIII, Catedral de Sevilla.

*flemosas; e fazio-as vestir de mui ricos panos di ouro*” (vv. 5-6). Asimismo, la cantiga 324 narraba cómo el monarca castellano había donado una estatua de la Virgen de similares características a la catedral sevillana, que había ganado la veneración de los fieles hispalenses por los múltiples milagros que había operado. La cantiga relataba además cómo el rey había hecho sacar esta imagen en procesión para que fuera venerada por el pueblo y cómo durante el evento la imagen había obrado la curación de un hombre sordo, ante la multitud reunida para la ocasión.<sup>401</sup> Este tipo de historias que exaltaban las cualidades milagrosas de las imágenes marianas del sur peninsular debían recubrir estas imágenes de un “carisma” particular que las hacía más atractivas ante la población local, peregrinos y repobladores por igual. Al mismo tiempo, al promover imágenes marianas similares a las que las *Cantigas* aseguraban eran capaces de cobrar vida y operar milagros, el rey Sabio presentaba a las imágenes otorgadas a las nuevas sedes marianas como medios por los que la Virgen podía materializarse y desplegar sus acciones milagrosas. Esta percepción de estas esculturas como imágenes “vivientes” pudo verse reforzada por las características particulares de algunas de ellas, como la Virgen de los Reyes hispalense (Fig.1.22), cuya estructura articulada le permitía moverse como un autómatas durante la celebración litúrgica para asombro de las multitudes congregadas en la catedral.<sup>402</sup>

De esta forma, a través de la “sacralización” de estas imágenes, las *Cantigas* pudieron expandir su influencia más allá de la provincia sevillana, donde sus manuscritos se conservaron, procurando la difusión simultánea de las historias que exaltaban las cualidades milagrosas de los nuevos territorios y las leyendas que transmitían una teoría de la imagen que presentaba cada imagen mariana como un medio por el que los fieles podían disfrutar los beneficios de la protección mariana, comunicarse con lo sagrado o recibir la revelación divina. Mediante la

<sup>401</sup> J. M. Sansterre, *Ibid.*, 2010, pp. 147-178; y *Ibid.*, 2012, p. 556.

<sup>402</sup> Véase F. Cornejo Vega, “La escultura animada en el arte español. Evolución y funciones”, *Laboratorio de Arte*, Vol. 9, 1996, pp. 239-261.



promoción de estos santuarios y sus imágenes, la creación del cancionero estaba pensada para facilitar la cohesión y asimilación de la población plural de las antiguas grandes urbes andalúses como Sevilla o Córdoba, para asegurar el control y la repoblación de las principales plazas recuperadas tras el alzamiento de 1264, como Jerez o Murcia, y para consolidar hacia finales del reinado la integración y repoblación de algunos de los nuevos territorios, como el Puerto de Santa María. La relación entre el establecimiento de estas imágenes y sus respectivas sedes en los nuevos territorios y la consolidación del poder colonial castellano en el sur se hace evidente en varias cantigas. En la cantiga 345, el rey Sabio relataba cómo tras la recuperación de Jerez, a mediados de la década de 1260, se había restaurado la iglesia mariana establecida en el alcázar jerezano. La cantiga narra en primer lugar los atentados contra la imagen mariana y su capilla cometidos por los mudéjares sublevados y sus aliados granadinos y norteafricanos: “*E prenderon quantos eran en ele sen demorança, e britaron a capela da que é noss’ anparança, e fillaron a omagen feita a ssa semellança e foron pola queimaren, mais sol nunca pod’ arder*” (vv. 47-50).<sup>403</sup> Tal y como relataba la cantiga, para celebrar la reconquista de la villa, la imagen de la Virgen fue entronizada con la solemnidad de una procesión a la que asistieron los reyes, los prelados y la hueste reales (Fig.1.23), como símbolo inconfundible del renovado poder colonial castellano y la reinstauración del culto cristiano en Jerez: “*Más depois a poucos dias quiso Deus que gaannada Xerez este Rei ouvesse e de crischãos pobrada, e a omagen da Virgen ena capela tornada con mui gran precisson fosse, segun devia seer*” (vv. 83-86).<sup>404</sup> La inclusión en el cancionero de cantigas como la 345 o la 374, que exaltan las cualidades milagrosas de la imagen jerezana de Santa María del Alcázar, se vio acompañada por el patrocinio directo por parte de Alfonso X de esta capilla, a la que dotó de varios privilegios y de un clero específicamente destinado a sostener su culto.<sup>405</sup> Además de otorgar a este santuario numerosas prebendas, Alfonso estableció, en el Privilegio del Alcázar de 1283, la celebración de una misa solemne a Santa María todos los primeros sábados del mes, a cargo de los beneficiados de Jerez y Sanlúcar de Barrameda y los canónigos de San Salvador, los cuales debían reunirse en la capilla del Alcázar en las celebraciones de los aniversarios de nacimientos y defunciones de los reyes castellanos.<sup>406</sup> De esta forma, la promoción en las *Cantigas* de la capilla del alcázar jerezano y su imagen estaba

<sup>403</sup> “*The Moors took all the soldiers left in the castle without delay and destroyed the chapel of Her who is our protection and took out the statue made in Her likeness to burn it, but it would not catch fire*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 420)

<sup>404</sup> “*However, a few days later, God willed that Jerez be conquered by this King and populated with Christians, and the statue of the Virgin be returned to the chapel with a very large procession, as is fitting*” (K. Kulp-Hill, *Ibid.*, 2000, p. 421)

<sup>405</sup> Véase M. González Jiménez y A. González Gómez, *El libro del repartimiento de Jerez de la Frontera. Estudio y edición*, Instituto de Estudios Gaditanos, Cádiz, 1980 pp. LVI-LVII, y partidas nn. 15, 66, 69, 74; H. Sancho de Sopranis, *Historia de Jerez de la Frontera, desde su incorporación a los dominios cristianos*, Editorial Jerez Industrial, Jerez de la Frontera, 1964, pp. 108-109; “Mariología medieval xericiense”, M. Ruiz Lagos (ed.), *Mariología medieval xericiense*, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, Jerez de la Frontera, 1973, pp. 9-15.

<sup>406</sup> “*E por este bien e merced que le nos fazemos han ellos de fazer cinco aniversarios cada año en la nuestra capilla de Santa María del alcazar el uno por el rey don Alphonso nuestro bisabuelo e el otro por el rey don Alphonso de Leon nuestro abuelo e el otro por la reina doma Berenguela nuestra abuela e el otro por la reina doña Beatriz nuestra madre e el otro por el rey don Fernando nuestro padre e demás desto hanse todos de ayuntar en el primer savado de cada mes en la nuestra capicha sobdicha e decir misa de santa maria mui altamente con diacono e con su-diacono e los dichos todos con sus pellices vestidas e rogar a dios por nuestras vidas e por nuestra salud e de nuestros fijos los que estouieren connusco faziendo lealtat (...) E otrosí han de fazer oración en sus eglestias todos los clérigos cada día a missa e a vispera , e rogar a Dios que nos guíe al su servicio. E otrosí cada domingo deven rogar a el pueblo que le aiuden a rogar a Dios por nos fazer todos oración por nuestra vida e por nuestra salut (...) e todos los aniuersarios, e las fiestas de suso nombradas han de fazer los clérigos de Sanlucar de Barrameda cada año e en cada fiesta en la iglesia de sancta Maria deste mismo lugar e an a arrogar por Nos cada día a misa e visperas e en los domingos con el pueblo assi como sobredicho haciendo ellos e cumpliendo todas estas cosas como sobdichas son otorgamosles ....*” (M. González Jiménez (ed.), *Ibid.*, 1991, doc. 516, pp. 546-547)

estrechamente vinculada al proyecto alfonsí de consolidación del poder colonial en la villa y a la reafirmación del poder real entre las élites locales, incluso después de su muerte.



Fig. 1.23. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CXCI, Códice Rico, Ms. T-I-1, fol. 199r, Real Biblioteca del Escorial, Madrid.

En otros casos, el establecimiento de las fundaciones e imágenes marianas alfonsíes estaba claramente destinado a reafirmar su poder sobre la población local de origen andalusí. Esto se aprecia en cantigas como la 169,<sup>407</sup> que narra cómo la Virgen había favorecido la permanencia de la antigua iglesia de la Virgen de la Arrixaca<sup>408</sup> en el barrio mudéjar del mismo nombre. A diferencia de otras regiones recuperadas tras el alzamiento mudéjar, en Murcia la mayor parte de la población mudéjar permaneció en la villa.<sup>409</sup> En 1266 Alfonso X ordenó la separación de los habitantes mudéjares y cristianos de la ciudad murciana, siendo desplazados los primeros al barrio periférico de la Arrixaca. El 13 de febrero de ese mismo año, Alfonso ordenó que la Virgen de la Arrixaca fuera proclamada patrona de la ciudad de Murcia.<sup>410</sup> Tal y como sugiere un documento de 1267, en el que el monarca castellano concedía la condición de francos por 6 años a los nuevos repobladores cristianos asentados en la Arrixaca, el rey Sabio parecía tener un interés particular por repoblar la Arrixaca, favoreciendo el asentamiento de repobladores cristianos.<sup>411</sup> Asimismo,

<sup>407</sup> Sobre esta cantiga véase F. J. Díez de Revenga, *Tres Cantigas de la Arrixaca* (De Alfonso X a Gerardo Diego), *Murgetana*, Vol. 40, 1975, pp. 75-88; J. Hernández Serna, “El reino de Murcia en las cantigas alfonsinas del códice de Florencia”, *Murcia*, Vol. 3, No.12, 1977; M. J. Funes Atenza, P. Mateo Igual y C. Valcárcel Mávorf, *Alfonso X el Sabio en Murcia, sus cantigas y la Virgen de la Arrixaca*, Murcia, 1992; C. L. Scarborough, “La voz personal de Alfonso X en una Cantiga murciana”, *Alcanate*, Vol. 6, 2008-9, pp. 297-308; R. Prats Roselló, “Alfonso X y la cantiga 169 de Santa María”, *Cuadernos del Tomás*, Vol. 4, 2012, pp. 111-120.

<sup>408</sup> Este santuario mariano estaba situado desde antes de la conquista castellana en la Arrixaca, para el beneficio de la colonia de comerciantes genoveses, pisanos y sicilianos, asentados en la Arrixaca como resultado de los pactos comerciales firmados por Ibn Mardenix con la ciudades de Pisa y Génova. Véase S. Calvo Capilla, “Et las mezquitas que habien deben ser del rey”. La cristianización de Murcia tras la conquista de Alfonso X”, en M. T. López de Guereño Sanz y I. Bango (coord.), *Ibid.*, 2009, pp.688-694.

<sup>409</sup> *Carta abierta de Alfonso X a los partidores de la ciudad de Murcia ordenando la separación de moros y cristianos* (1266-06-05, Sevilla) Archivo Municipal de Murcia. *Privilegios originales*, No. 4. Véase al respecto Julio Navarro Palazón y Pedro Jiménez Castillo, “El poblamiento andalusí tras la conquista castellana”, en M<sup>a</sup> T. López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Ibid.*, 2009, pp. 726-738

<sup>410</sup> Véase A. Bolarin, “La Virgen de la Cantiga fue la primera Patrona de Murcia”, *La Verdad*, Vol.14, No.9, 1951; A. Yelo Templado, “Santa María de la Arrixaca de Murcia”, *Murcia*, Vol. 3, No.11, 1977, pp.48-50.; J. Torres Fontes, *Devoción medieval murciana a María*, Estudios Románicos, Vol.6, 1989, pp.1785-1798.

<sup>411</sup> *Carta abierta de Alfonso X a la ciudad de Murcia, concediendo exención del pago de censos y otras mercedes* (1267-05-14, Jaén), Archivo Municipal de Murcia, *Cartas Reales*, Pergaminos, N<sup>o</sup>14.

un documento de la época evidencia la continuidad de ciertas manifestaciones de la religiosidad islámica en el barrio mudéjar de la Arrixaca, que el rey intentaba regular prohibiéndolas, estipulando que los mudéjares murcianos y jienenses “*non sultan nin ruanen con zambras e cantigas de azalaes a las alboradas, tañendo adufes, albarillas, albogues e cimbalos, nin fogaten con luminarias.*”<sup>412</sup> En otra disposición similar, Alfonso X ordenaba a los mudéjares “*de la morería de la Arrixaca que non canten nin fagan cantar la çala en sus mezquitas.*”<sup>413</sup>



**Fig. 1.24.** *Cantigas de Santa María, Cantiga CLXIX, Códice Rico, Ms. T-I-1, fol. 226v, Real Biblioteca del Escorial, Madrid.*

La iglesia de la Arrixaca suponía, así, un recurso más por el que el rey Sabio pretendía controlar y asimilar a la población mudéjar local, instalando en el seno de esta comunidad una iglesia dedicada a la Virgen.<sup>414</sup> La cantiga describe tres ocasiones diferentes en las que el poder de la Virgen había frustrado el deseo de los mudéjares murcianos de destruir su iglesia de la Arrixaca. La primera parte de esta cantiga mostraba cómo los mudéjares locales habían solicitado esta demolición en la fase de protectorado castellano (Fig.1.24), cuando Alfonso, aún infante, era el gobernador de Murcia, y la Arrixaca estaba siendo recién ocupada por los repobladores cristianos, según el acuerdo alcanzado en las capitulaciones de Alcaraz en 1243: “*E pero muitas vezes me rogavan poren que o fazer mandasse, mostrando-mi que bem era que o fezesse, depois per nulla ren, macar llo acordaron, non valeu ha billa*” (vv. 21-24). Una segunda parte narraba cómo se había repetido esta petición durante el periodo de dominación aragonesa de Murcia, en torno a febrero o marzo de 1266, mostrando a los mudéjares murcianos en una audiencia con Jaime I: “*Que enton a Aljama lle veron pedir que aquela eigreja fezessen destruir que n' Arraixaca era; e macar consentir o foi el, non poderon nen tanger en cravilla*” (vv. 29-32). Finalmente, la cantiga relata cómo los mudéjares murcianos que habían permanecido en la ciudad tras el alzamiento, ya confinados al barrio de la Arrixaca, pedían a Alfonso X, probablemente durante su estancia en los años 1271-1272, la destrucción de la capilla mariana: “*Depóis aquest' avêo que fui a Murça eu, e o máis d' Arbareixaca a Aljama mi deu que tolless' a eigreja d' ontr' eles; mais mui greu me foi, ca era toda de novo pintadilla*” (vv. 33-36). El final de la cantiga evocaba la razón por la que el rey Sabio y la propia Virgen habían procurado la permanencia de la iglesia en el barrio mudéjar, recordando el papel de *Mariam* en el imaginario religioso islámico y su capacidad para apaciguar las tensiones derivadas del dominio colonial castellano sobre los nuevos territorios del sur. De

<sup>412</sup> Citado por J. Fuentes y Ponte, *España mariana*, Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales de la Región de Murcia, Murcia, 2005, Vol. V, p. 42.

<sup>413</sup> Archivo de la Catedral de Murcia, Libro 208, fol. 29.

<sup>414</sup> J. Dodds, “Rodrigo, Alfonso y la conversión de edificios algunas observaciones”, en M<sup>a</sup> T, López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Ibid.*, 2009, pp. 740- 757.

esta forma, la cantiga narraba cómo Alfonso X autorizaba la destrucción del templo mariano, pero cómo cuando “*e toda a Aljama foi ao mouro rei que o fazer mandasse; mass diss’ el: «Non faréi, a os que Mariame desama, mal os trilla»*” (vv. 38-40). A lo largo de esta cantiga la acción mariana buscaba confirmar el dominio cristiano de la Arrixaca, al tiempo que señalaba las vías por las que la promoción alfonsí del culto mariano aspiraba a controlar y asimilar a la población nativa andalusí que habitaba sus dominios. El éxito del proyecto se vio impulsado desde 1266, no sólo por el desarrollo de una marcada devoción popular en torno a la imagen de la Arrixaca, promovida por la Corona, sino además gracias al patrocinio del Concejo murciano que potenció su culto y la creación de una cofradía propia que, junto al Cabildo, estaba encargada de organizar las celebraciones religiosas de la Virgen de la Arrixaca.<sup>415</sup>

La promoción alfonsí del culto a la Virgen de la Arrixaca, como otras advocaciones marianas promovidas por Alfonso X en el cancionero, es elocuente del papel que las nuevas fundaciones y sus imágenes tenían en las aspiraciones del rey Sabio de construir una sociedad colonial en la que la protección de la Virgen debía servir para reafirmar el poder colonial castellano, asimilar a la población nativa andalusí y calmar las tensiones derivadas de la “convivencia”. Para ello, como ilustraba de forma paradigmática esta cantiga, Alfonso proyectó en su cancionero una imagen de la Virgen, cuyas excepcionales capacidades milagrosas aseguraban el triunfo del nuevo dominio cristiano y definían los límites de la emergente “nación” castellana. Al tiempo, tal y como sugería la referencia del alcalde mayor de la aljama murciana a *Mariam*, las características particulares de la Virgen de las *Cantigas* explotaban el culto compartido por musulmanes y cristianos a la madre de Cristo, presentándolo como un medio por el cual los súbditos musulmanes de Alfonso X podían recibir la protección mariana, integrarse en la sociedad cristiana y convertirse al cristianismo. En esta cantiga, como en las *Cantigas das Festas*, la evocación alfonsí de la concepción islámica de María, aunque sensible a las particularidades de su diversa población, buscaba en última instancia afirmar la superioridad de la visión cristiana de María y su capacidad para trascender las barreras interconfesionales. Esta devoción compartida se presentaba además como el medio por el que los súbditos mudéjares de Alfonso X se sometían a su voluntad real y a la de la Virgen, afirmando cómo a pesar de las diferencias de credo, tal y como se enunciaba en múltiples cantigas, cristianos y no cristianos reconocían su sujeción al dominio feliz de la Virgen y su “trovador”. De esta forma, esta cantiga, como el cancionero en general, presentaba a María como el foco de una visión “inclusiva” de la sociedad castellana, según la cual cristianos y no cristianos podían congregarse bajo una nueva identidad “nacional”. No obstante, pese al final en apariencia pacífico de la cantiga, la permanencia de la iglesia mariana en el interior del barrio mudéjar de la Arrixaca, en contra de la voluntad de la comunidad, ponía en evidencia los medios coercitivos que conllevaba el proyecto proselitista castellano, a menudo disfrazados con el lenguaje del milagro mariano. Por último, la presencia de la iglesia mariana en el seno de la comunidad mudéjar y su promoción en el cancionero alfonsí evidenciaban el modo en el que el rey Sabio, al igual que su padre, pretendía transformar las nuevas fundaciones marianas del sur en un medio para resacralizar los nuevos territorios y fomentar la “conquista espiritual” de sus habitantes nativos.

---

<sup>415</sup> Véase J. María Antón Hurtado, “La Virgen de la Arrixaca”, *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*, Universidad de Murcia, Murcia, 1999, pp. 25-42.

## 2. El alcance de la persuasión mariana: El culto de la Virgen de Guadalupe y la expansión del proyecto colonial castellano.

Hacia 1335, el bisnieto del rey Sabio, Alfonso XI, visitó una ermita mariana, situada en la pequeña villa de Guadalupe, en Extremadura, donde la tradición local afirmaba que una pequeña imagen de la Virgen (Fig.2.1) se le había aparecido a un pastor llamado Gil Cordero, cuando pastoreaba en la Sierra de Villuercas.<sup>1</sup> El santuario de Guadalupe, cuya existencia databa desde antes de 1326,<sup>2</sup> había gozado desde mediados de esta década del patrocinio real de Alfonso XI,<sup>3</sup> quien, a instancias del cardenal don Pedro Gómez Barroso, rector desde 1335 del mismo,<sup>4</sup> había promocionado los intereses del santuario en Aviñón,<sup>5</sup> y financiado, entre 1335 y 1337, la

---

<sup>1</sup> Este hecho aparicionista fue registrado en 1340 en la *Gran Crónica de Alfonso XI*, en la que se afirmaba como Alfonso XI “mando que se escriuiese en su Coronica como Nuestra Señora auie aparecido en aquel lugar al vaquero e se auia hallado allí soterrada se santa ymagen e se auia fundado e fecho allí aquella sancta yglesia de Guadalupe donde Nuestra Señora hazia tantos milagros”. D. Catalán (ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1976, pp. 449.

<sup>2</sup> Conservamos tres documentos que testimonian la existencia del santuario desde al menos 1326 y sugieren que sus orígenes se retrotraían a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV. El primero es un testimonio episcopal, firmado y sellado por 19 prelados (2 patriarcas, 2 arzobispos y 15 obispos), “*Virgo venustissima*”, en el que estos concedían cuarenta días de perdón a los peregrinos que visitasen “la iglesia de la Bienaventurada y gloriosa siempre Virgen María de Guadalupe”, para que esta “sea frecuentada y venerada por los fieles cristianos, confiados en la misericordia de Dios omnipotente” (A.H.N. Sellos 84/9. Testimonium “*Virgo venustissima*”). Sobre la datación de esta indulgencia y su vinculación con el temprano interés real en la promoción del santuario extremeño véase P. Linehan, “The Beginnings of Santa María de Guadalupe and the Direction of Fourteenth-Century Castile”, *Journal of Ecclesiastical History*, Vol.36, Nº 2, 1985, pp. 284-304. El Segundo documento conservado, de 1327, es el testamento de Sancho Sánchez de Trujillo, en el que este deja una manda para la “*eglesia de sancta María de Guadalupe*”. (Archivo del Monasterio de Guadalupe, *Testamento de Sancho Sánchez de Trujillo*, datado en 1327). El tercer documento conservado es una carta de venta de casas de Valdemadel, firmada el 6 de octubre de 1329, otorgada por Juan Fernández a favor de Pero García, tenedor de la “*eglesia y del hospital de Sancta María de Guadalupe*” (Archivo del Monasterio de Guadalupe, Legajo 40, s/n. Carta de venta de casas de Valdemadel. Otorgada por Juan Fernández a favor de fray Pero García. 6 de octubre de 1329). Como han señalado Enrique Llopis Angelán y Sebastián García Rodríguez, estos documentos, junto al estado ruinoso que según la documentación real tenía la iglesia para 1335, sugieren que el origen del culto a la Virgen de Guadalupe y de su santuario puede retrotraerse hasta finales del siglo XIII. Véase E. Llopis Agelán, *Ibid.*, 1998, p. 421 y S. García Rodríguez, “El Real Santuario de Santa María de Guadalupe en el primer siglo de su historia”, *Revista de estudios extremeños*, Vol.57, No.1, 2001, p.375.

<sup>3</sup> Sobre el patrocinio por parte de Alfonso XI del santuario de Guadalupe véase T. Bernal, “Guadalupe en la leyenda y en el primer período de su historia”, en Sebastián García y Felipe Trenado (eds.), *Guadalupe: historia, devoción y arte*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1978, pp. 19-70; M. I. Pérez de Tudela y Velasco, “Alfonso XI y el Santuario de Santa María de Guadalupe”, *En la España Medieval*, Vol.3, 1982, pp. 271-285; P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 284 -304; Sebastián García, *Ibid.*, 2001, pp. 359-410; Carlos Jesús Rodríguez Casillas, “Alfonso XI y Guadalupe: Un punto y aparte en la Historia de Extremadura”, XXXVII Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a la Guerra de la Independencia en Extremadura : Trujillo del 22 al 28 de septiembre de 2008, Vol. 2, 2009, pp. 633-658; A. Ramiro Chico, “Guadalupe y Alfonso el Onceno”, *Guadalupe*, Vol. 826, 2011, pp. 10-17.

<sup>4</sup> Bula “*Dum ad personam*” de Benedicto XII, dada en la ciudad francesa de Aviñón, el 2 de junio de 1335. *Archivum Secretum Vaticanum. Registrum Vaticanum*, 120, ep. 60. Publicada en J. M. Vidal, *Benoit XII: Lettres communes et curiales*, Albert Fontemoing, París, 1903-1911, doc. 162.

<sup>5</sup> Peter Linehan ha propuesto que la indulgencia firmada en 1326 por 19 prelados en Aviñón por la que se concedía la remisión de todos los pecados a los visitantes del santuario extremeño, evidencia el apoyo real este santuario desde estas fechas mediante la actuación entre 1324 y 1326 en la corte papal del cronista Fernán Sánchez de Valladolid, el obispo de Cuenca, Juan del Campo, el abad de Covarrubias y más tarde obispo de Cartagena, Pedro Martínez, y el cardenal de Santa Práxedes, Pedro Gómez Barroso, quienes

reconstrucción de la primitiva ermita, que “*era cassa muy pequenna e estava derribada*”.<sup>6</sup> Desde entonces el rey concedió al santuario el suelo sobre el que se asentaba la iglesia y en el que residían los clérigos y pobladores, y fijó los términos de la villa en detrimento de Talavera y Trujillo (1337).<sup>7</sup> Tras la victoria militar del Salado, atribuida a la intervención de la Virgen de Guadalupe,<sup>8</sup> Alfonso XI concedió al santuario, además, el Priorato Secular y Patronato Real (1340),<sup>9</sup> y el señorío de la Puebla (1348), otorgando a los clérigos los impuestos que debían pagar los habitantes del lugar a la Corona.<sup>10</sup> Al tiempo, el rey favoreció el desarrollo, por parte del santuario, de una

---

debían garantizar el favor papal al santuario de la Virgen de Guadalupe en detrimento del santuario de San Ginés de la Jara, apoyado por el infante Don Juan Manuel. Véase P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 284–304.

<sup>6</sup> Así lo afirmaba el propio rey, quien, en una carta, firmada en Cadalso, el 25 de diciembre de 1340, justificaba su decisión de reconstruir la iglesia, donándole al santuario terrenos reales, con el fin de facilitar la peregrinación y romerías que atraía el humilde santuario extremeño, “*porque la hermita de Santa María, que es çerca del río que dizen Guadalupe, era cassa muy pequenna e estava derribada, las gentes que ivan y benían a la dicha hermita en romería, por devoción non avían do estar. Nos por esto tovimos por bien e mandamos fazer esta hermita mucho mayor, de manera que la iglesia della es grande (...) e para fazer esta iglesia diémosle suelo nuestro en que se fiziese e mandamos labrar las labores de la dicha hermita*” (Archivo del Monasterio de Guadalupe., Leg. 1: Alfonso XI, *Carta dada en Cadalso, 25 de diciembre de 1340, de Institución del Patronato Real y Priorato Secular*)

<sup>7</sup> En una carta real firmada en Sevilla, el 3 de diciembre de 1337, Alfonso X estableció los términos de Guadalupe, con el fin de emanciparla de Talavera, a la que pertenecía, confirmando esta cesión de términos el 11 de mayo de 1338, según consta en una carta firmada en Illescas el 15 de abril de 1347. Véase A.H.N. Clero. Carpeta 391, Leg. 19 y 20, 1422/60: Alfonso XI, *Carta a Fernán Pérez de Monroy*, 3 de diciembre de 1337; Leg.19. *Acta de limitación de términos de la Puebla de Santa María de Guadalupe*, 11 de mayo de 1338; A.M.G. Códice 71, fol.17; A.M.G. Alfonso XI: *Carta de confirmación de términos de la Puebla de Guadalupe. Illescas*, 15 de abril de 1347. Sobre el impacto de esta decisión real en la configuración del primitivo santuario y puebla de Guadalupe véase G. Rubio, “Origen y primeros principios del pueblo de Guadalupe”, en *El Monasterio de Guadalupe*, Vol. 113, 1921, p.124; J. C. Gómez Menor, *La antigua tierra de Talavera. Bosquejo histórico y aportación documental*, Ayuntamiento de Talavera de la Reina, Toledo, 1965; M. González Martín, *Santa María de Guadalupe en el corazón de la Historia de España*, Archidiócesis de Toledo, Toledo, 1978, p. 10.

<sup>8</sup> Después de 1340, el patrocinio real de Guadalupe, por parte de Alfonso XI, aumentó significativamente, gracias a la vinculación entre la victoria militar del Salado con el culto a la Virgen de Guadalupe. En dos documentos de este año el rey afirmaba su creencia en que la virgen extremeña había propiciado su victoria frente a las tropas meriníes y granadinas: la *Gran Crónica* y una carta del mismo monarca, expedida el 25 de diciembre en Cadalso. Así la crónica relataba como Alfonso XI había ido a “*Santa María de Guadalupe a dar graçias a Nuestra Señora, en quien este noble rrey don Alonso auie gran deboçion e a quien el se auie rrecomendado quando yva a pelear con los moros, e por la marauillosa vitoria que Dios, por rruego de su madre, le auia dado contra los rreyes Alboaçen de Marruecos e de Benamarin e de Granada*” (D. Catalán (ed.), *Ibid.*, 1976, p. 449). En la carta de Cadalso, el propio monarca narraba como “*quando nos venimos de venger al poderoso Albuhaçen, rey de Marruecos e de Fez e de Suhulmaça e de Tremeçen, e al rey de Granada en la batalla que ovimos con ellos cerca de Tarifa que fue lunes veynte e nueve dias del mes de Otubre de la era de esta carta, venimos luego a este lugar por gran devoción que y ovimos*” (A.H.N. Clero, Leg. 1422-2: Carta de Alfonso XI, Cadalso, 25 de diciembre de 1340)

<sup>9</sup> En una provisión real, firmada el 25 de diciembre de 1340 en Cadalso, Alfonso XI, concedió el priorato secular de Guadalupe, así como el Patronato Real sobre el monasterio (A.M.G. Leg.1-4. Traslado de *Carta de Alfonso XI de Institución del Priorato Secular y del Patronato Real*. Cadalso, 25 de diciembre de 1340). Se conservan en el Archivo Histórico Nacional las siguientes copias de este documento: Clero, leg. 1422, docs. 1 y 2; carpeta 391, docs. 10, 11 y 12. El priorato secular del santuario y el patronato a favor de Alfonso XI, fue reconocido por el arzobispo de Toledo, Gil Álvarez de Albornoz, el 6 de enero de 1341 en carta firmada en Toledo (A.M.G. Códice 12: *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, s. XVIII, T. I, fol.24).

<sup>10</sup> En un Real Privilegio de 28 de agosto del 1348 otorgado en Santa María del Paular, Alfonso XI concedió al prior del santuario y sus sucesores el señorío temporal de Guadalupe, así como todos los pechos, derechos, servicios y ayudas que le correspondían sobre los habitantes de la Puebla, entre los que destacaban el diezmo y la martiniega, que correspondían teóricamente a la corona. Véase A.H.N., Clero, perg. 392/3 y 7: *Real Privilegio, dado en Santa María del Paular*, 28 de agosto de 1348 y carp. 391, doc. 10.

sólida economía basada en la explotación agrícola y ganadera,<sup>11</sup> cediéndole tierras para el cultivo de cereal y viñedos y autorizando el pastoreo de sus rebaños en los términos de Talavera y Trujillo (1340).<sup>12</sup> Asimismo, favoreció el aumento de los beneficios de la empresa espiritual, permitiendo la libre circulación de los demanderos del santuario, que podían pedir limosnas por todo el reino.<sup>13</sup> Este capítulo explora cómo la promoción por parte de la monarquía castellana del santuario guadalupano respondía no sólo a su interés por consolidar la “cristianización” y repoblación de los territorios del sur, sino que además debía colaborar en la expansión del proyecto colonial castellano. Esta labor se vio facilitada por la invención por parte de los jerónimos, a quien se concedería la gestión del monasterio hacia finales del siglo XIV, de una imagen proselitista de la virgen extremeña, basada en la promesa de la protección guadalupana y su adaptación para una audiencia multiconfesional, a la que se ofrecía como guía a la salvación y a la iluminación espiritual. Este apartado analiza, además, cómo la Virgen de Guadalupe se mostraba en los milagros como patrona de la empresa imperial castellana y de los habitantes del sur, que suponían la avanzada militar castellana, aliviando mediante sus acciones sus preocupaciones y ansiedades más profundas y facilitando la conversión de los territorios islámicos y de sus habitantes.

La leyenda original del descubrimiento y aparición de la Virgen de Guadalupe poseía varios rasgos característicos de las leyendas de apariciones contemporáneas del “ciclo del pastor”: los orígenes humildes del protagonista, la rápida propagación del hecho aparicionista en el seno de una comunidad sencilla, la intervención de las autoridades eclesiásticas y el intento de prestigiar al máximo la imagen de la Virgen dotándola de capacidades milagrosas.<sup>14</sup> La historia de la aparición milagrosa de la Virgen guadalupense era una más de las historias de apariciones e imágenes milagrosas que recorrían todo el sur peninsular en esta época.<sup>15</sup> En 1290, un pastor que paseaba sus rebaños se encontró una imagen de la Virgen a las afueras de la ciudad de Carmona, conocida posteriormente como la Virgen de Gracia.<sup>16</sup> Hacia finales de este siglo apareció en Jerez una imagen de la Virgen en el interior de un antiguo horno que se encontraba en el solar donde se estaba construyendo un monasterio de la orden mercedaria y fue bautizada con el nombre de Virgen de la Merced.<sup>17</sup> A principios del siguiente siglo se inició el culto de una imagen mariana

---

<sup>11</sup>Véase al respecto M. F. Cerro Herranz, “La concesión de privilegios reales. El patrimonio de la Iglesia de Santa María de Guadalupe en el siglo XIV”, *Guadalupe*, No. 664, 1983, pp. 125-127; E. Llopis Agelán, *Ibid.*, 1998, pp. 423-24; J. C. Vizuete Mendoza, “El patrimonio del monasterio de Santa María de Guadalupe (1340-1785)”, *En la España medieval*, No. 1, 1980, pp. 593-619.

<sup>12</sup> El 16 de julio de 1340, Alfonso XI dispuso que los ganados del monasterio pudieran circular libremente (A. H. N, Clero, Carp. 391, doc. 9.), garantizando en adelante que los rebaños de Guadalupe pudieran pastorear en los términos de Talavera y Trujillo que oponían resistencia a ello. Véase A. H. N. Sellos, 21, doc. 5. *Carta del 10 de enero de 1342*, Toledo, A. M. G., Leg. 1, doc. 7; *Disposición de 1347 por la que el rey autorizaba el pastoreo libre de 800 vacas, 50 yeguas, 2.000 ovejas y cabras y 500 puercos de Guadalupe*; A.M.G, Leg.1, doc. 9. Carta del 23 de noviembre de 1347 en la que el rey confirma la libertad de pastoreo del ganado de Guadalupe.

<sup>13</sup> Véase A.H. N. Sellos, caja 17, doc. 9.

<sup>14</sup> M. I. Pérez de Tudela y Velasco, *Ibid.*, 1982, p. 274.

<sup>15</sup> Véase W. A. Christian, *Ibid.*, 1990.

<sup>16</sup> Véase S. Rodríguez Becerra, “Análisis histórico-cultural de la devoción de la Virgen de Gracia”, en P. Romero de Solís, (ed.), *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*, Universidad de Sevilla, 1992, pp. 199-223; Manuel González Jiménez, “Devoción mariana y repoblación. Conferencia inaugural de la X Semana de Estudios Alfonsíes”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Vol. 10, 2017, pp. 15-18; S. Rodríguez Becerra, “Religiosidad en Carmona: Devoción y milagros de la Virgen de Gracia”, Manuel González Jiménez, Antonio Caballos Rufino (coord.), *Religión y espiritualidad en Carmona: de la prehistoria a los tiempos contemporáneos : actas del X Congreso de Historia de Carmona*, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Carmona, Sevilla, 2017, pp. 443-466.

<sup>17</sup> Como ha señalado Ana Echevarría Arsuaga, esta historia aparicionista es típica de las fundaciones mercedarias: “tanto en Castilla como en Mallorca en el reino de Aragón, la fundación de conventos mercedarios va unida a la aparición de varias imágenes ocultas, cómo no, durante época musulmana, y



**Fig.2.1. Imagen románica de la Virgen de Guadalupe, con y sin manto, Monasterio de Santa María de Guadalupe, Extremadura.**

aparecida en la cima de la sierra de Andújar, bajo la advocación de la Virgen de la Cabeza.<sup>18</sup> Poco tiempo después de la aparición de la Virgen de Guadalupe, otra imagen mariana apareció en un valle en las cercanías de la ciudad de Écija, convirtiéndose en patrona de la ciudad bajo la advocación de la Virgen del Valle.<sup>19</sup> En 1330, un canónigo regular de San Agustín de León, guiado por una visión mariana, llegó a Chipriona, donde encontró una imagen mariana aparecida en el mar, la Virgen de Regla, que pronto se convertiría en la patrona de la villa gaditana.<sup>20</sup> En 1420, a las afueras de la ciudad de Córdoba, un pobre artesano, Gonzalo García, recibió una calurosa tarde de verano una visión celestial mariana que le condujo hacia un manantial de aguas milagrosas con las que curar a sus familiares afligidos por la enfermedad, donde se originaría el culto a la Virgen de la Fuensanta.<sup>21</sup> Una década más tarde, en la noche entre el 10 y el 11 de junio

---

*que se aparecen milagrosamente a los monjes en los lugares más variopinto*” (A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 2003, p. 76-77).

<sup>18</sup> Véase E. Gómez Martínez, “Evolución Histórica de la Romería de la Virgen de la Cabeza”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, Vol. 209, 2014, pp. 219-238 y “Las leyendas de aparición de la Virgen de la Cabeza”, en S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (coord.), *La religiosidad popular en Andalucía: I Encuentro de Investigadores en Andújar*, Ayuntamiento de Andújar, Andújar, 2019, pp.43-60

<sup>19</sup> Véase G. García León, “Notas para la historia del Monasterio de San Jerónimo del Valle”, *Actas del III Congreso de Historia: Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Ayuntamiento de Écija, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, 1993, pp. 422-437; M. Martín Ojeda y G. García León, *La Virgen del Valle de Écija*, Gráficas Sol, Écija, 1995; J. M. Miura Andrades, “El milagro de Nuestra Señora del Valle. Análisis de una tradición hagiográfica”, *Fundaciones Religiosas y Milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Gráficas Sol, Écija, 1992.

<sup>20</sup> Véase R. Lazcano González, “Historia, leyenda y devoción a Nuestra Señora de Regla”, *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, 6/9 de Septiembre de 2012, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 621-640;

<sup>21</sup> Véase M. González y Francés, *La Virgen de la Fuensanta: datos históricos acerca de la milagrosa imagen, su santuario y culto*, Imprenta y librería del "Diario", Córdoba, 1898.



de 1430, la Virgen María descendió a la ciudad de Jaén, acompañada de un cortejo celestial que partió desde la Catedral hasta la iglesia del arrabal de San Ildefonso, dejando como recuerdo la imagen venerada desde entonces como la Virgen de la Capilla.<sup>22</sup>

Estas leyendas de apariciones e imágenes milagrosas eran el resultado de la imaginación popular y la invención de los cronistas monásticos, pero evidencian a su vez la progresiva asimilación de la noción de lo milagroso en el imaginario religioso de los territorios del sur peninsular.<sup>23</sup> La difusión de estas historias de “imágenes aparecidas” propició asimismo la creación en el imaginario popular de una nueva geografía milagrosa<sup>24</sup> y el éxito de nuevas advocaciones marianas, que por primera vez a lo largo de los siglos XIV y XV rebasaron los límites comarcales, gracias a su capacidad para apelar a las clases populares diversas del sur. Así sucedió por ejemplo con el culto a la Virgen de la Cabeza de Andújar o la Virgen del Rocío de Almonte; pero entre todos ellos destacaba el culto a la Virgen de Guadalupe, cuya devoción se expandiría a lo largo de toda la península. A lo largo del siglo XV muchas de estas nuevas advocaciones se consolidaron, en muchos casos, gracias al patrocinio real y a la adjudicación de su gestión a órdenes religiosas, encargadas de promocionar su culto y de fijar por escrito las leyendas fundacionales de estos santuarios.<sup>25</sup> El éxito de estos nuevos cultos marianos se debía además a la consolidación de una nueva forma de religiosidad popular vinculada a la actividad agrícola, la vida fronteriza y la práctica del pastoreo trashumante,<sup>26</sup> que no sólo marcaba la vida de un gran porcentaje de la población de las zonas fronterizas de Extremadura y el valle del Guadalquivir, sino que, además, conectaba a los habitantes de Castilla la Vieja y los de los nuevos territorios del sur.<sup>27</sup> En este contexto, el desarrollo del santuario guadalupense, que progresivamente se convertiría en el principal santuario castellano, supuso finalmente un desplazamiento hacia el sur del centro religioso de Castilla y una sustitución clara del culto a los santos patronos como Santiago de Compostela, por la figura de la Virgen, vinculada progresivamente a una concepción de la religiosidad popular asociada con la vida rural, las romerías, la sacralización del paisaje y la comunidad, que cobraría especial sentido en el sur peninsular.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Véase W. A. Christian, *Ibid.*, 1990, pp. 54-78.

<sup>23</sup> S. Rodríguez Becerra, *Ibid.*, 2011, pp. 49-66 e *Ibid.*, 2014, pp. 101-121.

<sup>24</sup> A. Mariana Navarro, *Ibid.*, 2013, pp.327-356

<sup>25</sup> Como ha señalado Salvador Rodríguez Becerra al respecto: “*Las órdenes religiosas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna, si bien no intervinieron en sus orígenes en la creación de ermitas, si contribuyeron a su consolidación y expansión. La instalación de las órdenes religiosas en las poblaciones seguía un modus operandi que en líneas generales pudiera fijarse del siguiente modo: una vez obtenida la licencia de la autoridad eclesiástica y civil para fundar en una población, en respuesta a la llamada de algún noble o por propia iniciativa, recibían para su establecimiento alguna ermita, que ellos se encargaban de engrandecer tanto en la fábrica de la propia ermita y convento como en la devoción a la imagen que allí tenía su residencia. En ocasiones algunas de las imágenes patrocinadas por una orden religiosa, tras dura competencia con otras imágenes, patrocinadas por otras órdenes o grupos sociales poderosos, se convertían en el referente religioso indiscutible de la población*” (S. Rodríguez Becerra, “La Virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas”, en D. González Cruz (ed.), *Virgenes, reinas y santas. Modelos de mujer en el mundo hispánico*, Universidad de Huelva Centro de Estudios Rocieros. Huelva, 2007, pp. 250-251). Véase además J. M. Miura Andrades, *Ibid.*, 2003, pp. 113-132 y S. Rodríguez Becerra, *Ibid.*, 2016-2017, pp.87-106.

<sup>26</sup> En los territorios afectados por los peligros de la frontera se advierte una mayor proliferación de la devoción mariana, donde la Virgen se convertiría en la principal auxiliadora de males endémicos de la vida en la frontera, como el cautiverio. Véase P. González; Pilar González; “La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos”, en M. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra, L. C. Álvarez y Santaló (Coords.), *La religiosidad popular*, Vol. II, Editorial Anthropos, Barcelona, 2003. pp. 461- 464.

<sup>27</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 424.

<sup>28</sup> Como ha señalado Enrique Llopis Angelán esta estrategia repobladora, iniciada por Alfonso X con la promoción de santuarios emergentes del sur, como el monasterio de San Ginés de la Jara, o las fundaciones marianas de El Puerto, Tundía o Terena, estaba basado en la consolidación de una nueva forma de religiosidad estrechamente vinculada a la vida rural y a la celebración de *romerías* (Enrique Llopis Angelán,

En este sentido, la política de protección del santuario de Guadalupe por parte de Alfonso XI<sup>29</sup> y sus sucesores<sup>30</sup>, se debía a que la popularización del culto guadalupense era una herramienta fundamental para garantizar los esfuerzos de la corona entre 1320 y 1330 por estimular nuevas rutas comerciales, la actividad de la Mesta y el establecimiento de nuevos asentamientos de repobladores, como Cañamero, en Extremadura y el oeste de Andalucía.<sup>31</sup> Esta estrategia repobladora tenía su base en el desplazamiento hacia el sur del centro religioso de Castilla y en el apoyo real de la Mesta. Prueba del interés por capitalizar el potencial del culto a la Virgen de Guadalupe fueron los esfuerzos realizados, primero por Alfonso XI<sup>32</sup> y luego por Pedro I,<sup>33</sup> así como por el papa Benedicto XII,<sup>34</sup> por proteger al nuevo santuario mariano de los intentos de la sede compostelana, en declive,<sup>35</sup> por adscribirlo a la diócesis de Plasencia que pertenecía al arzobispado de Santiago de Compostela, procurando desde 1326 vincularlo en cambio a la sede arzobispal de Toledo, a la que correspondía más lógicamente por su mayor cercanía geográfica.<sup>36</sup> La promoción por parte de Alfonso XI de un santuario como el de Guadalupe, capaz de contrarrestar el excesivo poder y popularidad de la sede compostelana, debía servir, además, para atraer a nuevos repobladores a las zonas de débil poblamiento de la frontera extremeña, cuyos pastos resultaban cada vez más necesarios para consolidar el crecimiento de la ganadería trashumante en diversas áreas castellanas.<sup>37</sup> El desarrollo del culto a la Virgen de Guadalupe debía favorecer la repoblación de este territorio,<sup>38</sup> estimulando el movimiento de rebaños, mercancías y

---

*Ibid.*, 1998, pp. 424). Véase al respecto W. A. Christian, *Ibid.*, 1976, págs. 49-105; H. M. Velasco, *Ibid.*, 1989, Vol. II, pp.401-410 y S. Rodríguez Becerra, *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, 2000.

<sup>29</sup> Véase M. I. Pérez de Tudela y Velasco, *Ibid.*, 1982, pp.271-286

<sup>30</sup> Véase F. D. P. Cañas Gálvez, “Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330- 1472)”, *Hispania Sacra*, Vol. 64, No 130, 2012, pp. 427-447 y J. C. Vizuet Mendoza, *Ibid.*, 1980, pp. 593-619.

<sup>31</sup> Véase J. González, *La repoblación de Castilla*, 2 vols, Universidad Complutense, Madrid, 1975.

<sup>32</sup> Véase A.M.G. Legajo 1: Carta de Alfonso XI, Cadalso, 25 de diciembre de 1340, de Institución del Patronato y del Priorato Secular y A.M.G. C-12: *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Tomo 1: Carta en la que Gil Álvarez de Albornoz, arzobispo de Toledo, reconoce la institución canónica del Priorato Secular de Guadalupe y nombra al primer prior, don Pedro Gómez Barroso, cardenal de España. Toledo, 6 de enero de 1341, fol.24.

<sup>33</sup> En una carta de 1350, firmada en Sevilla, Pedro I, recriminaba al Obispo de Plasencia que “*que vos que fuestes a la mi iglesia de Sancta Maria de Guadalupe, mió patronazgo alboroçadamiente con compannias de pie e caballos armados*”, con el fin de aprovecharse de la inestabilidad política tras la muerte de Alfonso XI para hacerse con el control del santuario extremeño, que correspondía al patronato real. En esta carta Pedro I recordaba así la condición de esta iglesia como patronato real, y cesaba la disputa entre el arzobispado de Toledo y el de Plasencia, vinculando el monasterio a la diócesis de Toledo. A. H. N. Sección Clero, sellos, N° 17.

<sup>34</sup> Como ha señalado Sebastián García: “*La bula de Benedicto XII, aunque en ningún lugar lo expresa, fue fruto de las preocupaciones del rey Alfonso XI, que deseaba situar en Guadalupe el gran santuario mariano de Castilla para contrarrestar la excesiva preponderancia de Santiago de Compostela como lugar de constantes peregrinaciones, controlar las fronteras del oeste, atraer gentes hacia esta zona y fomentar el tráfico de animales, por las cañadas reales hasta tierras de Extremadura y de Andalucía.*” (S. García Rodríguez, *Ibid.*, 2001, pp. 385-386)

<sup>35</sup> Sobre las razones que condicionaron el declive de la sede compostelana y los motivos que propiciaron el interés real por contrarrestar su culto véase P. A. Linehan, “The Spanish Church revisited: the episcopal gravamina of 1279”, en *Spanish Church and Society 1150-1300*, Taylor & Francis, Londres, 1983, p.142 y “The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, No. 3, 1985, pp. 385-404.

<sup>36</sup> P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 284-304.

<sup>37</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998.

<sup>38</sup> De tal forma, como ha señalado Ladero Quesada: “*Alfonso XI fundó Guadalupe y su puebla y término en tierras tomadas de Talavera y Trujillo, con lo que aprovechó una circunstancia excepcional de carácter*

personas desde distintas áreas del norte de Castilla hasta diferentes zonas de la Alta y Baja Extremadura y del oeste de Andalucía. En este sentido, como han sugerido Peter Linehan<sup>39</sup> y Enrique Llopis Angelán,<sup>40</sup> la promoción real del santuario extremeño formaba parte de una estrategia repobladora que buscaba atraer mediante las conexiones que establecía la red de cañadas para el pastoreo de la Mesta que confluían en Extremadura, a repobladores del norte de Castilla, hacia la zonas más despobladas<sup>41</sup> de Extremadura y el valle del Guadalquivir.<sup>42</sup> Como ha señalado Gretchen Starr-LeBeau, “by the fourteenth century the Virgin attracted more men and markets to underpopulated Extremadura than any other settlement or shrine [bolstering in this way] the Crown’s attempts to strengthen Castile’s presence in the reconquered territories.”<sup>43</sup> Durante los reinados sucesivos de Pedro I (1350-1366),<sup>44</sup> Enrique II (1366-1379)<sup>45</sup> y Juan I (1379-

---

religioso para dar un nuevo impulso a la colonización de aquel ámbito” (M. Á. Ladero Quesada, *La formación medieval de España: Territorios. Regiones. Reinos*, Alianza, Madrid, 2006, p. 231)

<sup>39</sup> P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 284-304

<sup>40</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998.

<sup>41</sup> Como señala Ángel Bernal: “Los territorios de frontera que tras el control cristiano de la Transierra quedaron situados a grandes rasgos entre los dos límites naturales de los cursos fluviales del Tajo y del Guadiana, se convirtieron durante algunas décadas en zonas de disputa del espacio entre cristianos y almohades y cambiaron alternativamente de dueño. Esta presión militar, acompañado del exterminio mutuo de ambas comunidades, produjo un vaciamiento demográfico que dejó convertida la zona en un desierto devastado” (Á. Bernal Estévez, *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño: siglos XIII al XV*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1998, p. 27) Como ha señalado Sebastián García esta era el caso de Guadalupe, una “tierra dedicada al pastoreo, a pequeños cultivos y a la práctica de la caza, poco transitada y muy oculta entre montes bravos” (S. García, *Ibid.*, 2001, p. 365.)

<sup>42</sup> En este sentido, Peter Linehan ha señalado como el apoyo por parte de Alfonso X del santuario guadalupense es contemporáneo a su nombramiento en 1337 de un alcalde mayor del consejo de la Mesta y los ordenamientos de 1339 que desviaban las cañadas reales de Logroño hacia el suroeste, a través de Extremadura y el oeste de Andalucía, medidas a través de las cuales el monarca pretendía reforzar y coordinar el sistema de la Mesta con el fin de consolidar la “reconquista lenta” de las zonas despobladas de Extremadura y el Valle del Guadalquivir. Véase P. Linehan, *Ibid.*, 1985, pp. 297-300, 303. Asimismo, Llopis Angelán ha señalado al respecto que Guadalupe se encontraba próxima a la Ruta de la Plata romana, que atravesaba de sur a norte la parte occidental de Hispania, facilitando las comunicaciones de Extremadura con Castilla la Nueva y Andalucía. Véase E. Llopis; *Ibid.*, 1995.

<sup>43</sup> G. Starr-LeBeau, *Ibid.*, 2003, pp. 16-17

<sup>44</sup> La política de Pedro I con respecto a Guadalupe fue, al igual que en el caso de su padre, de un sólido patronato a su iglesia. Sabemos que en los primeros meses de su reinado confirmó, según era costumbre, todos los privilegios concedidos por su antecesor confirmado el término, la jurisdicción señorial del prior sobre la Puebla, la condición de prior de Toribio Fernández, el libre derecho de pasto para sus ganados. Asimismo, Pedro I protege a Guadalupe de sus acreedores eclesiásticos, que solicitan rentas indebidas, impone durísimas penas a quienes cometieran abusos con los peregrinos que iban a Guadalupe o a quienes usurpaban a los recaudadores de renta de Guadalupe con el fin de quedarse con la recaudación que le correspondía al santuario. De igual forma Pedro I procuró proteger los derechos señoriales del monasterio sobre la puebla de Guadalupe, concediéndole pechos y derechos, así como su capacidad para controlar la política civil de la misma. Igualmente, Pedro I protegió la libertad de pastos de los ganados de la iglesia ante las negativas de Talavera, estableció en 1360 la Venta del Rey, en el camino hacia Guadalupe para asegurar que los peregrinos tuvieran donde descansar el trayecto. En este sentido Vicente Díaz Martín ha señalado: “Si decidido había sido el comportamiento de Alfonso XI en la fundación de Guadalupe, evitando que cayera en manos de eclesiásticos, no había sido menor el papel jugado por su hijo y sucesor que hubo de hacer frente a presiones episcopales, pontificias y concejiles de las que logró sacar airosa y decididamente a Guadalupe” (L. Vicente Díaz Martín; “La consolidación de Guadalupe bajo Pedro I”, *En la España medieval*, Vol. 2, 1982, p. 333)

<sup>45</sup> Al igual que Alfonso XI y Pedro I, Enrique II, favoreció notablemente al santuario extremeño, fundando doce capellanías dotadas con 12.000 maravedíes de moneda vieja, mostrando un claro interés por mejorar las condiciones del viaje y la estancia de los romeros que acudían a Guadalupe, protegiendo a los demanderos que representaban al santuario guadalupense y concediendo a la Puebla la celebración de una feria anual de veinte días y un mercado semanal libres de impuesto. Asimismo, Enrique II, consolidó la autoridad señorial del prior de Guadalupe, Don Diego Fernández, sobre la puebla, concediéndole el 5 de

1390), la corona castellana mantuvo su patrocinio del monasterio extremeño, fundando nuevas capellanías,<sup>46</sup> ampliando los derechos señoriales del monasterio sobre la puebla de Guadalupe,<sup>47</sup> defendiendo al santuario de sus adversarios y acreedores,<sup>48</sup> mejorando las condiciones de las rutas de peregrinación, protegiendo a los demanderos del santuario<sup>49</sup> y garantizando los derechos de libre circulación de los rebaños guadalupenses.<sup>50</sup> De forma paralela, la acción real favoreció el desarrollo del asentamiento de la puebla de Guadalupe con la concesión al prior en 1363, por Pedro I, del derecho de adquirir propiedades por un máximo de 60.000 maravedís en los términos de Talavera y Trujillo,<sup>51</sup> el establecimiento en 1368, por parte de Enrique II, de una feria franca y de un mercado semanal<sup>52</sup> y la concesión al monasterio en 1386, por Juan I, de las escribanías y portazgos de Trujillo.<sup>53</sup> La concesión al monasterio por parte de Pedro I del permiso para adquirir nuevas propiedades y terrenos, fue, como han señalado Vicente Díaz Martín y Vizuete Mendoza, el origen de una ambiciosa política de compras inaugurada por el prior Toribio Fernández, que llevaría a aumentar significativamente el patrimonio del santuario extremeño, primero entre 1340 y 1389, mediante la adquisición de los territorios cercanos a Guadalupe y su Puebla, y luego entre 1389 y 1519, cuando las posesiones se ampliaron a lugares cada vez más lejanos, como Toledo, Córdoba o Badajoz.<sup>54</sup> Para finales del siglo XV, como ha señalado Gretchen Starr-LeBeau, la Virgen y el monasterio de Guadalupe se habían convertido en un centro económico importante y foco de atracción espiritual “*that captured the imagination of Iberians throughout the peninsula and attracted the attention of Castile’s political and religious potentates [so, it was not surprising], that the shrine soon gained new masters with connections and authority in the Iberian Peninsula commensurate with the importance of the Virgin.*”<sup>55</sup>

Hacia 1380, Juan I y el arzobispo de Toledo comenzaron a considerar ceder el monasterio bajo patronato real a una orden monástica establecida, que fortaleciese la repoblación y el crecimiento económico que el santuario guadalupense había traído a Extremadura. En 1389, como parte de la

---

noviembre de 1368 un privilegio rodado en el que le otorgaba la jurisdicción civil y criminal de la villa. Véase J. C. Vizuete Mendoza, *Guadalupe, un monasterio jerónimo:(1389-1450)*, Universidad Autónoma, Madrid, 1988, p.294; J. C. Monterde García, “Reflexiones en torno al Real Privilegio de Enrique II a Guadalupe”, *Alcántara: revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, Vol. 59-60, 2004, pp.129-137.

<sup>46</sup> J. C. Vizuete Mendoza, *Ibid.*, 1988, 294.

<sup>47</sup> En 1348 Alfonso XI concedió al monasterio el señorío de la Puebla de Guadalupe, con todos los pechos, derechos, servicios y ayudas. Este privilegio sería complementado veinte años después, por Enrique II al otorgar al monasterio además la jurisdicción criminal de la puebla. Véase T. Bernal, *Ibid.*, 1978, pp. 31- 33.

<sup>48</sup> L. Vicente Díaz Martín; *Ibid.*, 1982, pp. 315-335.

<sup>49</sup> En una carta a las autoridades de 20 de noviembre de 1366, Enrique II autorizó a los demanderos de la iglesia de Guadalupe a andar por todo el reino sin pagar tributos, al tiempo que disponía que aquellos fueran protegidos por las mismas cuando fuere necesario (AHN, Clero, carpeta 399/1). Véase F. D. P. Cañas Gálvez, *Ibid.*, 2012, p. 433.

<sup>50</sup> Desde inicios de su reinado Pedro I intentó defender los derechos del monasterio a la libre circulación de sus rebaños, en especial en los términos de Talavera y Trujillo, cuyos concejos cuestionaban duramente este privilegio otorgado en 1340 por Alfonso XI. Véase al respecto M. F. Cerro Herranz, *Documentación del Monasterio de Guadalupe: siglo XIV*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1987, pp. 73-75; J. Klein, *La Mesta. Estudio de Historia económica española, 1273-1836*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 268-269; M. I. Pérez de Tudela y Velasco, *Ibid.*, 1982, pp. 281-283 y L. V. Díaz Martín, *Ibid.*, 1982, p. 246

<sup>51</sup> A.H.N. Clero. Carpeta 394/6. Carta de Pedro I que autoriza al monasterio la compra de bienes y tierras de los términos de Trujillo y Talavera, hasta la cuantía de 60.000 maravedís.

<sup>52</sup> A.H.N. Clero. Carpeta 395/12. Carta de Enrique II de concesión de una feria anual y mercado semanal, Toledo, 27 de junio de 1368.

<sup>53</sup> A.H.N. Clero. Carpeta 397/15. Carta de Juan I de venta de portazgo y escribanía de Trujillo y su tierra. Burgos, 30 de junio de 1386.

<sup>54</sup> Véase L. V. Díaz Martín, *Ibid.*, 1982, p. 332 y J. C. Vizuete Mendoza, “El patrimonio del monasterio de Santa María de Guadalupe (1340-1785)”, *En la España medieval*, Vol.1, 1980, pp. 593-619

<sup>55</sup> G. Starr-LeBau, *Ibid.*, 2003, p. 18.

reforma eclesiástica emprendida por Juan I,<sup>56</sup> el santuario extremeño pasó a manos de la Orden de San Jerónimo, una joven orden basada en el ideal de la vida eremítica,<sup>57</sup> que desde sus orígenes había estado estrechamente vinculada con la corona y la nobleza castellanas.<sup>58</sup> Atraídos por la adopción de una vida ascética, destacados miembros de la corte de Alfonso XI y Pedro I, como Pedro Fernández Pecha,<sup>59</sup> Fernando Yáñez de Figueroa<sup>60</sup> y Alonso Pecha<sup>61</sup>, fundadores de la rama castellana de la orden, así como otros muchos nobles castellanos, se incorporaron en poco tiempo a la nueva orden.<sup>62</sup> A pesar de su adopción de la vida monástica, muchos de los primeros jerónimos mantuvieron estrechos lazos con los monarcas castellanos y continuaron utilizando sus extensas redes de relaciones personales y familiares para estimular el crecimiento y consolidación de la orden.<sup>63</sup> La orden gozó especialmente del patrocinio de la dinastía Trastámara y de algunas

---

<sup>56</sup> Véase L. Suárez Fernández, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, Universidad Autónoma, Burgos, 1977, pp. 354-369.

<sup>57</sup> Tras más de veinte años en los que los grupos españoles de la orden habían seguido una vida eremítica basada en la emulación de San Jerónimo, en 1373 el papa Gregorio XI reconoció la orden, estableciendo que esta seguiría la regla de San Agustín y las constituciones de los hermanos de Santa María del Santo Sepulcro. La emisión de esta bula como ha señalado Vizuete Mendoza, regula las características particulares de la religiosidad jerónima, transformando a la Orden de San Jerónimo en una institución monástica que tendía a la vida contemplativa, y que en una atmósfera de soledad, silencio, oración y austeridad intentaba acercar a los frailes a la unión con Dios (Vizuete Mendoza, Guadalupe, 115.) Sobre contenido de esta primera regla jerónima véase José de Sigüenza, *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, impreso en la Imprenta Real por Juan Flamenco, Madrid, 1600 y J. C. Vizuete Mendoza, *Ibid.*, 1988, pp. 111-136. Sobre la relación entre la Orden de San Jerónimo y la *Devotio Moderna* véase A. Castr, *The Spaniards: An Introduction to Their History*, University of California Press, Berkeley, 1971 y C. Fraker, "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos, and the Devotio Moderna", *Hispanic Review*, Vol. 34, 1966, 197-217.

<sup>58</sup> Sobre la relación entre la orden y la monarquía castellana véase I. de Madrid, "La Orden de San Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica", *Studia Monastica*, Vol.3, 1961, pp. 409-427; F. J. Campos y Fernández de Sevilla, "Los Reyes de España y la Orden de San Jerónimo en los siglos XV- XVI". en *Carlos V en Yuste. Muerte y gloria eterna*. Catálogo de la exposición celebrada en el Monasterio de Yuste, Patrimonio Nacional, Madrid, 2008, pp.113-43; J. Sánchez Herrero, "Fundación y desarrollo de la Orden de los Jerónimos: 1360-1561", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Vol. 10, 1994, pp. 63-95.

<sup>59</sup> El padre de Pedro Fernández Pecha, Fernán Rodríguez, había sido uno de los íntimos colaboradores de Alfonso XI. Asimismo, Pedro Fernández Pecha estuvo vinculado a la corte de Alfonso XI, Pedro I e incluso Enrique II, desempeñando la función de tesorero regio y canciller del infante Don Juan. Véase J. Revuelta Somalo, *Los Jerónimos. Una orden religiosa nacida en Guadalajara*, Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, Guadalajara, 1982, pp. 74-128.

<sup>60</sup> Fernando Yáñez de Figueroa, natural de Cáceres, era hijo de uno de los oficiales de la cancillería de Alfonso XI. Gracias a la posición de su padre se educó junto al entonces príncipe heredero e ingresó siendo muy joven en el estado eclesiástico. Esta conexión con la corona le permitió obtener de Pedro I, una capellanía y una canonjía de la catedral de Toledo. Véase J. Revuelta Somalo, *Ibid.*, 1982, pp. 79-95.

<sup>61</sup> Alonso Pecha, hermano de Pedro Fernández Pecha, había ejercido el cargo de Obispo de Jaén entre 1359-68. Véase J. Revuelta Somalo, *Ibid.*, 1982, pp. 83-96.

<sup>62</sup> Sobre la relación entre la orden jerónima y la aristocracia castellana véase J. Revuelta Somalo, *Ibid.*, 1982; Roger Highfield, "The Jeronimites in Spain, Their Patrons and Successes," *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 34, 1983, pp.513-533; M. Á. Ladero Quesada, "Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)" en Príncipe de Viana. Anejo, Vol. 2-3, 1986, pp. 409-440;

<sup>63</sup> Como ha señalado Enrique Llopis Angelán, los vínculos de los fundadores con la monarquía, la nobleza y la élite eclesiástica, favorecieron su rápida consolidación como orden: "Cuando los ermitaños se trasladaron de Villaescusa a Lupiana lo hicieron con la autorización del arzobispo de Toledo. Seis o siete años después, Pedro Fernández Pecha y Pedro Román, quienes se habían desplazado a Aviñón para que el pontífice otorgara a los eremitas de Lupiana regla, estatuto, hábito y licencia para fundar varios monasterios, pudieron entregar a Gregorio XI cartas de presentación de Enrique II y de Gómez Manrique, arzobispo de Toledo. Además, Alonso Hernández Pecha, hermano de Pedro, que había sido obispo de Jaén y que había intimado con Roger de Beaufort —quien poco después se convertiría en Gregorio XI— y con

familias aristocráticas, como los Mendozas de Guadalajara.<sup>64</sup> El apoyo real de la nueva orden respondía al deseo de la Corona de transformarla en un medio fundamental en su política religiosa, encargando a los jerónimos la gestión de importantes fundaciones en las principales ciudades castellanas del norte y en las regiones fronterizas del sur.<sup>65</sup> La nueva posición de la orden jerónima, encargada de hacerse cargo del santuario mariano más famoso y frecuentado de Castilla, motivó la renuncia progresiva al ideal jerónimo de vida contemplativa que aspiraba a la unión con Dios,<sup>66</sup> condicionando el desarrollo posterior de la orden, cuyas nuevas fundaciones pasaron a ubicarse cada vez más en las cercanías o en el propio interior de las ciudades a fin de no alejarse demasiado de sus bienhechores y patronos.<sup>67</sup> Entre las nuevas fundaciones jerónimas se encontraba un número significativo de santuarios marianos, como Santa María de la Sisle (1374), cerca de Toledo, Nuestra Señora del Prado (1440), en Valladolid, Santa María del Parral (1447), en Segovia o Santa María del Paso (1464) en Madrid. A través de la cesión a los jerónimos de la sede guadalupana y otras fundaciones marianas, la corona castellana continuó su política religiosa de orientación mariana, que debía consolidar, especialmente en el sur, la transformación del panorama devocional castellano. De esta forma, como ha señalado Enrique Llopis Angelán, “*el monasterio de Guadalupe tuvo, pues, una doble e intensa vinculación con la corona castellana: por un lado, los monarcas, desde Alfonso XI, habían contribuido decisivamente al engrandecimiento del santuario de las Villuercas; por otro, aquéllos concedieron un trato de favor a la orden jerónima a fin de que ésta se aviniese a ser uno de los instrumentos de su política religiosa*”.<sup>68</sup>

Con el interés de favorecer el desarrollo de la nueva casa jerónima en Extremadura, la corona castellana concedió nuevos privilegios al santuario, desde el reinado de Juan II al de los Reyes Católicos, confirmando a los jerónimos como señores feudales de la puebla de Guadalupe,<sup>69</sup> apoyando el desarrollo de su economía ganadera<sup>70</sup> y autorizando a los demanderos guadalupenses a pedir limosnas para el santuario a lo largo de todo el reino.<sup>71</sup> Desde los inicios del priorato jerónimo, los Trastámara ampliaron especialmente los privilegios de los que gozaban los demanderos del santuario extremeño.<sup>72</sup> Entre 1438 y 1445, Juan II exoneró de cargas militares a veinte de los demanderos más importantes del monasterio<sup>73</sup> y ordenó a las autoridades locales que asistiesen a los colectores del santuario, pregonando sus cartas y privilegios por “*las plazas e mercados e logares públicos*”, poniendo, además, al monasterio, sus frailes, procuradores y demanderos, bajo su “*guarda e defendimiento e amparo*”.<sup>74</sup> Este deseo por facilitar y proteger la recaudación monástica a partir de las demandas y limosnas dirigidas a la Virgen de Guadalupe,

---

*varios miembros de la curia, tuvo una importante contribución al éxito en Aviñón de los representantes de los anacoretas de Lupiana.*” (E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 430, nota 42)

<sup>64</sup> Véase H. Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1979.

<sup>65</sup> Véase J. A. Ruiz Hernando, *Los monasterios jerónimos españoles*, Caja Segovia, Segovia, 1997 y F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La orden de San Jerónimo y sus monasterios: actas del simposium (II), 1/5-IX-1999*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 1999; E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 446.

<sup>66</sup> Sobre el impacto de esta labor en la orden véase F. G. de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe: consagrada a la soberana magestad de la Reyna de las Angeles milagrosa patrona de este santuario*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565), fols. 27v-28.

<sup>67</sup> S. Coussemacker, *L'Ordre de Saint Jerome en Espagne, 1373-1516*, Université de Paris X, Paris, 1994, Tomo I, p. 291.

<sup>68</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 446.

<sup>69</sup> Véase T. Bernal, *Ibid.*, 1978, pp. 31-33 y J. C. Monterde García, *Ibid.*, 2004, 129-137.

<sup>70</sup> Véase E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1995, pp. 31-67.

<sup>71</sup> Véase E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, pp. 424-425 y J. C. Vizuete Mendoza, *Ibid.*, 1988.

<sup>72</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 442

<sup>73</sup> Archivo Histórico Nacional, código 1.123, fol 169v.

<sup>74</sup> Archivo Histórico Nacional, código 1.123, fol 169

se aprecia igualmente en las cartas concedidas por los Reyes Católicos al santuario extremeño.<sup>75</sup> El monasterio se vio favorecido además con la visitas frecuentes de los monarcas castellanos, que especialmente a partir de los Reyes Católicos, convirtieron el santuario extremeño en un refugio, para el recogimiento espiritual y trabajo diplomático, construyéndose entre 1487 y 1491 una Hospedería Real para acogerlos.<sup>76</sup>

## 2.1. La promesa de la protección milagrosa guadalupana:

Con el fin de aumentar el atractivo del santuario y de la imagen mariana recibida, los jerónimos reinventaron los orígenes legendarios de la Virgen de Guadalupe y construyeron un escenario digno de tal maravillosa imagen. Como ha señalado la historiadora guadalupense, Elisa Rovira López, en la primera época del priorato jerónimo (1389-1441), los jerónimos fijaron por escrito la tradición popular oral sobre el origen de la imagen,<sup>77</sup> redactando una nueva versión de la leyenda que sería primero recogida en códices manuscritos y posteriormente estampada en grabados y lienzos.<sup>78</sup> Dos manuscritos conservados en el Archivo Histórico Nacional recogen las versiones más antiguas de la leyenda de la aparición de la imagen mariana extremeña: el códice 48B, redactado a principios del siglo XV, y el códice 101B, compuesto probablemente en la segunda mitad de este siglo, como sugiere su referencia al capítulo general de los Jerónimos de 1459, en el que se recomendó que cada prior guardara por escrito las cosas notables de su monasterio. A través de estos dos códices los jerónimos construyeron, de forma similar a como pasaría con otras leyendas de apariciones de imágenes marianas contemporáneas,<sup>79</sup> un pasado pre-islámico para la imagen aparecida, que debía dotar de legitimación histórica la presencia mariana en los territorios del sur peninsular y conceder prestigio a la imagen venerada.<sup>80</sup> El códice 48B narra cómo la imagen tenía su origen en la llegada de unos “clérigos santos” que huían de Sevilla ante el avance musulmán, cargados de reliquias e imágenes a los márgenes del río de Guadalupe, “*donde fallaron ermita y sepulcro de mármol en el que estaba un cuerpo santo*”, el de San Fulgencio, quien había sido obispo de Écija en época visigoda.<sup>81</sup> Los fugitivos enterraron en este lugar parte de su sagrado botín, ocultándolo con grandes piedras y cubriéndolo todo con tierra. Junto con la imagen dejaron una campanilla y una carta donde explicaban los orígenes especiales de la imagen, que según decían, había sido enviada por el papa San Gregorio a San Leandro de Sevilla.<sup>82</sup> Con el paso del tiempo esta primera versión escrita se enriqueció con nuevos detalles que buscaban prestigiar tanto el lugar de emplazamiento del santuario como la imagen

---

<sup>75</sup> Archivo Histórico Nacional, códice 1.123, fols. 172-172v.

<sup>76</sup> Véase Diego de Écija, *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe y de la Erección y Fundación de este Monasterio y de Algunas cosas Particulares y Vidas de Algunos Religiosos de él*. Ed. A. Barrado Manzano, Departamento provincial de seminarios de F.E.T. y de las J.O.N.S., Cáceres, 1953, pp.347-351; F. Chueca Goitia, *Casas Reales en Monasterios y Conventos Españoles*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid 1966, pp. 165-172; A. Álvarez, “Visitas de los Reyes Católicos al Real Monasterio de Guadalupe”, *El Monasterio de Guadalupe*, Vol. 434/436, 1952; “El Palacio Real de Guadalupe”, *Guadalupe*, Vol.621,1976; F.J. Campos y Fernández de Sevilla, *Ibid.*,2008, p.9

<sup>77</sup> E. Rovira López, “Leyenda de Santa María de Guadalupe, según el Libro sexto de los Milagros”, *Guadalupe*, Vol. 691-692, 1988, pp.3-13.

<sup>78</sup> P. Andrés, *Guadalupe, un centro histórico de desarrollo artístico y cultural*, Diputación de Cáceres, Institución Cultural El Bronicense, Salamanca, 2001, pp. 11-13.

<sup>79</sup> Sobre las diferentes versiones de la leyenda de la Virgen de Guadalupe y su similitud con otras leyendas contemporáneas véase V. Sebastián García, “La Virgen de Guadalupe en el marco de una leyenda medieval”, *Guadalupe*, Vol. 668, pp. 7-11; W. A. Christian, *Ibid.*, 1990 y *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981, Françoise Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2001, pp.10-15.

<sup>80</sup> G. Rodríguez, “La construcción del campo religioso en la Península Ibérica, siglos XV y XVI”, *Fundación*, Vol. 9, 2008, p. 21.

<sup>81</sup> Archivo Histórico Nacional, Códice 48 B, fol.5v.

<sup>82</sup> Archivo Histórico Nacional Códice 48 B, fol. 6r.

guadalupense. Al igual que el código 48B, el código 101B afirmaba que la imagen de la Virgen de Guadalupe había pertenecido en origen a San Gregorio Magno, quien la conservaba en su despacho en Roma, donde había operado la curación de una terrible pestilencia que azotaba la ciudad.<sup>83</sup> En ambas versiones, además, la imagen había llegado a Sevilla como un regalo del papa Gregorio a su hermanado San Leandro para ayudarle en su lucha contra el arrianismo, conservándose en la ciudad hispalense como una imagen muy reverenciada hasta la llegada de las tropas musulmanas a la península.<sup>84</sup> De esta forma la imagen cobró un doble carácter antiguo que la dotaba de legitimidad sacra e histórica. Por un lado, su origen romano, vinculado a un milagro extraordinario, resaltaba sus cualidades milagrosas, haciéndola proceder del centro de donde emanaba la autoridad religiosa de la cristiandad. Por otro, sus orígenes godos la vinculaban con el gobierno “legítimo” de las tierras del sur peninsular y con las figuras legendarias de San Leandro y San Fulgencio otorgándole una legitimidad histórica que reforzaba la idea de la pertenencia cristiana del territorio colonial castellano. Para finales del siglo XV o principios del siglo XVI, el código C1, conservado en el archivo del monasterio de Guadalupe,<sup>85</sup> añadía, además, un nuevo detalle sobre la imagen guadalupense, transformándola en una *vera effigie* de la Virgen María, al afirmar que esta era un retrato de María realizada por el propio San Lucas.<sup>86</sup> De esta forma, los jerónimos transformaron la “*imagen soterrada*”, que según la *Gran Crónica de Alfonso XI* había aparecido a un vaquerizo de aquel lugar,<sup>87</sup> en una imagen de orígenes apostólicos, hacedora de milagros, que había sobrevivido a la “invasión” sarracena, como un valioso recuerdo del pasado visigodo del sur peninsular.

De forma paralela a la invención de la leyenda de la Virgen de Guadalupe, los jerónimos iniciaron un ambicioso programa de construcciones pensado para satisfacer las necesidades de la boyante comunidad monástica y del creciente número de peregrinos que acudían al santuario de Guadalupe. Este programa constructivo fue diseñado de un modo que reforzaba la santidad de la imagen de la Virgen, la centralidad del monasterio y la importancia de los peregrinos.<sup>88</sup> A las afueras de la villa, los jerónimos levantaron un humilladero, desde donde los peregrinos podían agradecer a la Virgen el haber llegado a su destino y divisar desde la distancia el santuario y Guadalupe.<sup>89</sup> Como ha señalado Gretchen Starr-LeBau, mediante este tipo de construcciones “*ritual approaches were dramatized by concealing and revealing the shrine at specific points in the pilgrim’s journey*”, con el objetivo claro de dramatizar el trayecto de los peregrinos desde el humilladero hasta la basílica.<sup>90</sup> Los jerónimos construyeron además un gran complejo monástico compuesto por la remodelada basílica y el denominado claustro “mudéjar”, así como una serie de hospederías y hospitales destinados a la atención y albergue de los peregrinos.<sup>91</sup> Como ha

---

<sup>83</sup> Archivo Histórico Nacional Código 48 B, fol. 1v-2r, y Código 101B, fol. 4v-4r.

<sup>84</sup> Archivo Histórico Nacional, Código 101B, fol. 5v-5r.

<sup>85</sup> J. M<sup>a</sup> Domínguez Moreno, “La Leyenda de la Virgen de Guadalupe. I: La traslación.”, *Revista de Folklore*, Vol. 14a. No. 158, 1994, pp.39-46

<sup>86</sup> La atribución de las imágenes marianas a San Lucas es un tópico de muchas de las leyendas sobre el origen de las imágenes marianas como son las la Virgen de Arconada (Palencia), la Virgen de la Caridad (Huesca), la Virgen de la Almudena (Madrid), la Virgen de la Cabeza (Andújar), la Virgen de Fuencisla (Segovia), la Virgen de Sonsoles (Ávila), la Virgen de Henar (Cuéllar), entre otras vírgenes peninsulares. Véase D. Manfredi, *Santuarios de la virgen María en España y América*, Editorial Edisa, Madrid, 1954.

<sup>87</sup> Véase D. Catalán (ed.), *Ibid.*, 1976, p. 449.

<sup>88</sup> Como ha señalado Gretchen Starr-LeBau esta forma de organizar el paisaje en torno al santuario parece haberse empleado en otras fundaciones jerónimas como el monasterio de San Jerónimo en Madrid. Véase G. Starr-LeBau, *Ibid.*, 2003, p. 22, nota 23.

<sup>89</sup> Sobre el impacto del monasterio jerónimo en el paisaje de Guadalupe véase N. G. Round, “Fifteenth-Century Guadalupe: The Paradoxes of Paradise” en I. Michael y R. Cardwell (ed.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Dolphin Book Co, Oxford, 1986, pp. 135-150.

<sup>90</sup> G. Starr-LeBau, *Ibid.*, 2003, p. 23.

<sup>91</sup> Sobre el proyecto arquitectónico del complejo monástico jerónimo de Guadalupe véase J. A. Ruiz Hernando, “El Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe: su arquitectura antigua. Siglos XIV y XV”, en S. García Rodríguez (ed.), *Guadalupe, siete siglos de fe y cultura*, Guadalupe, 1993, pp. 260-285; A. A.



señalado Enrique Llopis Agelán, los jerónimos no sólo buscaban atraer el mayor número posible de peregrinos sino pretendían además que estos quedasen fascinados por su experiencia guadalupense: el santuario, lo maravilloso de los milagros y la grandeza de la Virgen de Villuercas: “*Muchos viajeros, cuando llegaban a las cercanías del santuario, ya solían quedar impresionados por la majestuosidad del edificio monástico; luego, la belleza del templo y la riqueza de su ornamentación, el ansiado contacto visual con la imagen, la solemnidad del rezo del oficio divino llevado a cabo por decenas de monjes, la formidable iluminación en las fiestas principales, la vistosidad de las vestimentas y de los objetos litúrgicos, el complejo ceremonial de algunos actos religiosos y la música coral alimentaban el fervor de buen número de peregrinos, hasta el punto de que algunos de ellos alcanzaban un elevado grado de exaltación, sobre todo durante las vigili­as nocturnas en la iglesia. Los monjes eran, pues, plenamente conscientes de la influencia del ambiente creado por ellos en el entorno del icono sobre los sentimientos religiosos de muchos fieles.*”<sup>92</sup>

Debido a que las limosnas, mandas y obligaciones que recibía el monasterio era una de sus principales fuentes de ingreso,<sup>93</sup> los jerónimos decidieron, además, aumentar la fama de su santuario mediante la recopilación de una serie de códices de milagros de la Virgen de las Villuercas, que debían servir como base para la predicación en la iglesia del monasterio o como lectura edificante y ejemplarizante para peregrinos y monjes por igual. Como ha señalado Enrique Llopis: “*los monjes en seguida pudieron constatar que la imagen de la Virgen, dentro del conjunto de propiedades, derechos y privilegios que les había legado el priorato secular, constituía el activo patrimonial con mayor capacidad para generar recursos. No es extraño, pues, que los rectores del monasterio comenzasen inmediatamente a desarrollar un plan estratégico tendente a prestigiar y a popularizar aún más al santuario.*”<sup>94</sup> Para los jerónimos de Guadalupe, como señala este autor, el fomento del culto a la imagen de la Morenita estuvo siempre indisolublemente ligado a las demandas y limosnas y mandas, ya que a través de estas no solo perseguían la obtención de ingresos para el monasterio sino que además favorecían “*que los fieles reconociesen de algún modo la inexcusabilidad de su labor intermediadora ante la «Soberana de los Cielos» y que aquéllos expresasen y materializasen su devoción a la Virgen de Guadalupe*”<sup>95</sup>. Esta relación entre demandas y la extensión del culto guadalupense es especialmente significativa si tenemos en cuenta que muchos fieles creían que a través de sus donativos establecían un vínculo material con el santuario, que les confería una vía de comunicación preferente con la Virgen mediante sus custodios jerónimos y, por ende, mayores garantías de que sus agradecimientos y súplicas llegasen a los oídos de la Virgen guadalupana. Como ha señalado Françoise Crémoux, los milagros que conforman la colección de milagros de la Virgen de Guadalupe, como las versiones escritas de la leyenda de la imagen guadalupana, reflejaban el interés del centro cultural jerónimo por capitalizar la devoción popular a la Virgen en su favor.<sup>96</sup>

---

Sicroff, 'The Jeronymite monastery of Guadalupe in 14th and 15th century Spain', en M. P. Hornik (ed.), *Collected Studies in honour of Américo Castro's 80th year*, Lincombe Lodge Research Library, Oxford 1965, pp. 397-422 y P. Andrés, *Ibid.*, 2001.

<sup>92</sup> E. Llopis Agelán, *Ibid.*, 1998, p. 437. Sobre las celebraciones litúrgicas en la basílica de Guadalupe véase Fray Gabriel de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565), ff. 147, 185-185v y 431v-437v; f.424. Entre estas celebraciones se encontraban las veladas nocturnas, que pesa haber sido prohibidas por Clemente V hacia 1580, estas persistieron en Guadalupe y otros santuarios castellanos. Véase W. A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea, Madrid, 1991, pp. 200-201

<sup>93</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, pp. 419-451.

<sup>94</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 432.

<sup>95</sup> E. Llopis Angelán, *Ibid.*, 1998, p. 433.

<sup>96</sup> F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIème siècle*, Université de la Sorbonne, Paris III, 1993, p.37.

La colección de milagros tenía su origen en las historias milagrosas que según contaban los peregrinos habían motivado su viaje al monasterio. Una vez allí los peregrinos se reunían con un religioso que tenía como tarea escuchar y anotar sus relatos. Este monje encargado de registrar las relaciones milagrosas que narraban los romeros, escuchaba sus historias y les interrogaba con el objetivo de determinar la naturaleza milagrosa de los acontecimientos relatados. Este interrogatorio se producía públicamente en la portería del monasterio. Estas primeras anotaciones se transformaban en un registro posterior en el que se recogían las historias narradas por los peregrinos en una versión provisional que incluía todos o casi todos los milagros narrados. Finalmente se producía una colección de milagros final basada en la selección de una serie de estos milagros, cuyo resultado serían los códices que conservamos de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*,<sup>97</sup> de los cuales, solamente los cuatro primeros (C1, C2, C3, C4) contienen milagros acaecidos en el siglo XV.<sup>98</sup> La colección fue iniciada con la producción de los códices C2 y C4, que contenían milagros acaecidos entre 1412 y 1460 y entre 1460 y 1490 respectivamente, y culminada hacia finales de siglo con la producción del código C3, que contenía milagros acaecidos entre 1490 y 1510, y con la creación del código C1, en el que aunque se recogen milagros sucedidos entre 1412 y 1503, tendrían mayor protagonismo los acaecidos entre 1490 y 1503.<sup>99</sup>

Como ha señalado María Eugenia Díaz Tena, esta colección de milagros adquiriría una función esencial en la vida espiritual del monasterio, en la experiencia de los peregrinos y en el desarrollo del culto en la Puebla de Guadalupe, siendo utilizados de forma similar a las colecciones de *exempla*, en los sermones o exposiciones doctrinales o morales, en la predicación pública ante los peregrinos o en las celebraciones litúrgicas de la iglesia de Guadalupe.<sup>100</sup> En este sentido, ha señalado esta autora, cómo a pesar de la fijación por escrito del relato oral de los peregrinos, “*el uso del discurso directo y el dramatismo de los diálogos que se incluyen en los relatos hace que el estilo sea fresco y ameno, lo que facilita el lapso de lo escrito a lo oral, es decir, el uso de estos relatos escritos en la predicación o en la lectura pública, que será el principal uso que se dará a la colección; además de que esta sirva de depositaria y de testimonio de la historia del monasterio y de la Virgen*”<sup>101</sup>. Asimismo, como señala Françoise Crémoux, “*la estructura del relato privilegia la claridad, acentúa los aspectos maravillosos que pueden seducir al público del santuario, juega con la complicidad que implica una experiencia compartida- la de la romería- al poner de relieve la figura del peregrino tanto como el propio milagro*”.<sup>102</sup>

A través de la escritura de los milagros que los peregrinos narraban a su llegada a Guadalupe, los jerónimos buscaban obtener la admiración de los peregrinos y exaltar las capacidades milagrosas de la Virgen de Villuercas, divulgar los principios de la doctrina cristiana de una manera eficaz y accesible, ofrecer ejemplos morales que contribuyesen en la educación religiosa de los peregrinos y promocionar la imagen de la Morenita y el monasterio que la acogía. De igual modo, a través

---

<sup>97</sup> En total se recogieron nueve códices, que recogía historias milagrosas acaecidas entre el siglo XV y el XVIII, de las cuales la más antigua registrada data de 1403 y la más reciente de 1722. Véase F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIème siècle*, Université de la Sorbonne, Paris III, 1993, p. 75.

<sup>98</sup> F. Crémoux, *Las edades de lo sagrado: los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2015, pp.24-26.

<sup>99</sup> Sobre la cronología de los códices véase M. E. Díaz Tena, “Fuentes para el estudio de la colección medieval de milagros de Nuestra Señora de Guadalupe: los códices C-2, C-3 y C-4 del Archivo del Monasterio de Guadalupe”, *Titivillus*, Vol. 3, 2017, pp. 171-184 y *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Editorial Regional de Extremadura, Mérida, 2018, p. 98.

<sup>100</sup> M. E. Díaz Tena, *Ibid.*, 2018, pp. 89-90.

<sup>101</sup> M. E. Díaz Tena, *Ibid.*, 2018, p. 46.

<sup>102</sup> F. Crémoux, “La reescritura como instrumento de formación religiosa el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe”, en M. C. García de Enterría y A. Cerdón Mesa (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Vol. 1, 1998, p. 479.

de la fijación escrita de los milagros de Nuestra Señora, los jerónimos buscaban no solo alimentar la fe de los peregrinos y aumentar el número de visitas y ofrendas, sino, además, ejercer un mayor control sobre la propagación de las noticias referentes a los sucesos sobrenaturales atribuidos a la intervención de la Morenita de las Villuercas, controlando la visión de lo milagroso y de la Virgen de Guadalupe que estos difundían. En los milagros de esta colección, el protagonista, individual o colectivo, superaba a menudo una crisis mediante la intercesión de la Virgen de Guadalupe, quien le ayuda a restablecer el orden en su vida. De esta forma el milagro no sólo exaltaba las capacidades milagrosas de la Virgen de Guadalupe, sino que además codificaba un modo de actuar ante las adversidades basado en la búsqueda del amparo mariano y la esperanza en la salvación que prometía la Virgen de Guadalupe. Esta concepción maravillosa de la Virgen extremeña recubría asimismo su santuario, donde los romeros esperaban poder presenciar un supuesto milagro u oír de boca del beneficiario los prodigios obrados por la Virgen extremeña. Por ello, los milagros pretendían compeler a aquellos favorecidos por la Virgen guadalupense a desplazarse, en peregrinación, al santuario extremeño, haciendo hincapié en un considerable número de milagros en la importancia de cumplir la promesa de visitar el monasterio tras la concesión del milagro, mostrando cómo la negligencia o el olvido al respecto conllevaban problemas y enfermedades para la persona favorecida.<sup>103</sup> Ejemplo claro de ello es el milagro 199 del código C1, en el que, tras la resurrección milagrosa del hijo de un hombre, natural de Coria, la negligencia de este a la hora de cumplir su promesa, provocaba que la hija de su hermano fuera poseída por un espíritu maligno: *“Mas, como fuesse negligente en cumplir el voto que a la Señora de Guadalupe avía fecho, entre aquel tiempo ovo de morir sin cumplir el voto, nin mandó que lo cumpliesen. Mandó enpero que çiertas debdas que devía se pagassen de su fazienda y dexó por su testamento a este su hermano, el qual otrosí fue negligente en cunplir lo que le fuera encargado. E por permisión de Dios y açote e avisaçión de los bivos, entró el espíritu malo en el cuerpo de una fija deste Juan Martín e sobrina del defunto.”*<sup>104</sup> De esta forma los códigos de los milagros debían confirmar el dominio mariano del territorio extremeño, ensalzando sus cualidades milagrosas, y relatando en un sinnúmero de milagros cómo esta favorecía especialmente a los habitantes del sur peninsular, y en especial a aquellos que visitaban el lugar sagrado del santuario extremeño, constituido progresivamente en el imaginario popular como el *locus* de lo maravilloso.

A través de esta colección de milagros los jerónimos pretendían, así, construir una devoción mariana local. A diferencia de otras colecciones de milagros hispanas anteriores como las *Cantigas de Santa María* alfonsíes o *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, los *Milagros de la Virgen de Guadalupe* buscaban exaltar no las capacidades milagrosas de la Virgen María en términos generales, sino el poder milagroso de su manifestación concreta en Guadalupe. Este paso de la exaltación de la protección mariana a la protección guadalupense se aprecia con claridad en los milagros en los que se compara la ineficacia de otros santuarios como el de la Virgen del Pilar o el de la Virgen de Montserrat con la eficacia final de la invocación guadalupana.<sup>105</sup> Prueba de ello es la reflexión final que el protagonista del milagro 168 del código C1 realizaba después de ser librado de ahogarse tras implorar la ayuda de la Virgen de Guadalupe, mientras que sus compañeros que habían invocado a otros santos y vírgenes morían ahogados:

*“Examine esta cabsa el que la supiere e dé razón: Como la Virgen María una sea e sola, aunque en muchos lugares honrada, loada e ensalçada, ¿por qué más socorrió a este en este peligro – llamada so título de Guadalupe- que a sus compañeros que la llamavan a título de señorío de todo el mundo e aún a título del Puerto e del Pilar e de otros títulos de casas de devoción? Non se puede dezir que faltasse en ellos la fe de la devoción en artículo de tan grand necesidad e peligro con que a la Virgen María llamassen, nin mucho menos se puede*

<sup>103</sup> Sobre la ejemplaridad de los milagros guadalupenses véase M. E. Díaz Tena, *Ibid*, 2018, pp. 88-91

<sup>104</sup> Archivo del Monasterio de Guadalupe, Código C1, Milagro 199, fol. 159v.

<sup>105</sup> Véase A.M.G, código C1, milagros 27, 121, 126, 168. Sobre la promoción de las capacidades curativas de la Virgen de Guadalupe frente a otros santos y vírgenes véase M. E. Díaz Tena, *Ibid*, 2018, pp. 53-54.

*dezir que la piadosa Señora e poderosa en el çielo e en la tierra non pudiesse librar a todos como a este libró. Pues resta que digamos que este es oculto juizio de Dios que, si entre dozientos o más o menos onbres puestos en igual peligro dos ciento o diez dellos o uno solo entre todos a la Virgen María de Guadalupe se encomendare con fe e devoción, estos çientos o estos diez, o, lo que es menos, este uno solo entre todos escapara. E para esto probar en este libro están asaz miraglos por los cuales se puede cognoçer lo susodicho por experiencia, que quiere Dios demostrar las sus maravillas por gloria e honra suya e de la su bendita Madre, llamado a vocación e título de Guadalupe más que de otro lugar ”.*<sup>106</sup>

La exaltación particular de las capacidades de la Virgen de Guadalupe estaba vinculada al deseo de los jerónimos de afirmar la superioridad de la virgen extremeña y su santuario, frente a otras vírgenes del norte que congregaban igualmente grandes números de peregrinos, como la Virgen de Montserrat, la Virgen del Pilar o la Virgen de la Peña de Francia, cuyo culto estaba tomando gran relevancia, impulsado, al igual que el guadalupano, por la creación y difusión de colecciones de milagros que exaltaban sus capacidades milagrosas.<sup>107</sup> Esta lucha por atraer la atención espiritual de los peregrinos era especialmente reñida entre la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Montserrat, conocidas ambas por su papel como vírgenes taumatúrgicas y redentoras de cautivos, que competían por inspirar la mayor devoción y sacrificio entre sus peregrinos. A través de este ejercicio propagandístico, los jerónimos procuraban convertir su santuario en el centro religioso de Castilla, capaz de atraer a peregrinos de todo el reino y en especial de los territorios del sur peninsular, cuya religiosidad, en principio más maleable, estaba aún en formación y en los que la proximidad al santuario de Guadalupe favorecía la peregrinación de los romeros.

Ciertas medidas tomadas por los jerónimos, desde la concesión del santuario a la orden, iban encaminadas no sólo a extender aún más la devoción a la imagen extremeña, sino además a convertir al monasterio en un centro de atracción de peregrinos, conscientes de que estos constituían los mejores propagandistas del santuario. Este propósito fue propiciado por la generosa hospitalidad de los jerónimos, la buena fama de los hospitales de Guadalupe y los atractivos beneficios espirituales que Roma, a instancia de los jerónimos, había concedido a quienes peregrinasen al santuario en determinadas festividades.<sup>108</sup> Como ha señalado Enrique Llopis Angelán, aunque desde sus orígenes el santuario guadalupense fue un preminente lugar de peregrinación, el hecho de que los jerónimos ofrecieran “*a los romeros pobres aposento y comida gratuitos durante tres días, un par de zapatos, servicios sanitarios y algo de pan y vino para el camino de regreso*”,<sup>109</sup> contribuyó decisivamente a acrecentar la fama de Guadalupe. Como señala María Eugenia Díaz Tena, de este modo, los jerónimos no solo consiguieron que aumentase el número de peregrinos que acudían al santuario, sino que además se aseguraron de que “*la peregrinación podía ser emprendida por personas de clases sociales más bajas, como se puede comprobar en los manuscritos de los milagros, [donde] leemos testimonio de peregrinos de todo los estratos sociales.*”<sup>110</sup>

Uno de los grandes atractivos del monasterio jerónimo desde sus inicios fue la promesa de la curación que suponía la peregrinación, en la que el amparo de la Virgen y la actividad médica desarrollada en el monasterio se entremezclaban. En los documentos más antiguos del monasterio, que datan de 1327 y 1329,<sup>111</sup> ya se habla de la existencia de una iglesia y un hospital, cuya

---

<sup>106</sup> Códice C1, Milagro 168, p. 582.

<sup>107</sup> Véase J. C. Vizueté Mendoza, “Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia”, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, Ediciones Escorialenses, Madrid, 2013, pp. 261-280.

<sup>108</sup> Véase también J. C. Vizueté Mendoza, *Ibid.*, 1988, pp. 88-89, 96 y 102-104.

<sup>109</sup> E. Llopis Agelán, *Ibid.*, 1995, p.9

<sup>110</sup> M. E. Díaz Tena, *Ibid.*, 2018, p. 33.

<sup>111</sup> Así aparece en una carta de venta de casas de Valdemadel, firmada el 6 de octubre de 1329, otorgada por Juan Fernández a favor de Pero García, tenedor de la “*eglesia y del hospital de Sancta María de*

edificación en fecha tan temprana está justificada por la gran afluencia de devotos a la Virgen. Este hospital era en sus inicios una casa de acogida de peregrinos y no un lugar de sanación de enfermos. De forma significativa, una de las primeras labores llevadas a cabo por los jerónimos fue la ampliación de los hospitales, que dejaron de ser meros albergues para pasar a ser lugares en los que también se practica la medicina y la cirugía, que contaban con físicos, cirujanos, enfermeros y boticarios.<sup>112</sup> En 1402, el primer prior jerónimo, fray Fernán Yañez (1389-1412), inauguró la ampliación del hospital de san Juan Bautista o de Hombres y más tarde entre 1435 y 1447, fue fundado el Hospital de las Mujeres y el Hospital Nuevo. En 1502 se creó además la llamada Enfermería de los Monjes, actual claustro gótico de la hospedería del monasterio, para el cuidado exclusivo de los monjes enfermos. Aparte de estos tres grandes hospitales, se crearon ocho hospitales menores que se dedicaban principalmente a la acogida de peregrinos, destacando hacia finales del siglo XV el Hospital de la Pasión, por su labor sanitaria en la asistencia de la epidemia de bubas de finales de esta centuria.<sup>113</sup> Uno de los elementos claves que favorecieron el reconocimiento del santuario guadalupano por sus capacidades curativas, fue la práctica de la cirugía y la medicina más avanzada en sus hospitales.<sup>114</sup> Debido a la prohibición de practicar medicina a los clérigos establecida en los concilios de Clermont (1130), Tours (1136) y Letrán (1215),<sup>115</sup> el prior del monasterio jerónimo decidió “*solicitar dispensa al papa para que los monjes no ordenados in sacris pudieran aprender [y] ejercer la medicina y cirugía con los peregrinos necesitados*”<sup>116</sup>. La respuesta positiva del papa Eugenio IV fue concedida en 1442 y, mediante esta, el pontífice autorizaba a los monjes de Guadalupe a practicar la medicina, siempre y cuando no estuviesen ordenados in sacris y no recibiesen remuneraciones por ello.<sup>117</sup> Con el tiempo, médicos y cirujanos laicos con formación universitaria pasaron a ocupar sus puestos, estableciéndose además un escuela integrada de medicina, con autorización para la práctica docente con cadáveres, y una botica donde los monjes elaboraban sus propias medicinas.<sup>118</sup>

El prestigio de los hospitales del monasterio como centros de sanación se unía en los milagros a la exaltación de la Virgen de Guadalupe como aquella que “*sin mediçina sana prestamente las*

---

*Guadalupe*” (AMG, Legajo 40, s/n. Carta de venta de casas de Valdemadel. Otorgada por Juan Fernández a favor de frey Pero García. 6 de octubre de 1329)

<sup>112</sup> Testimonio de ello es la descripción del hospital encargado del cuidado de los monjes, en el que había “*27 camas de frailes y una de un sirviente de la cocina. Hay un fraile enfermero, [...] un cirujano, un físico, un boticario, otro que los ayuda y está encargado de la huerta y de la atención de los monjes viejos y otro que es refitolero.*” (Citado en J. C. Vizuete Mendoza, *Ibid.*, 1988, p.173)

<sup>113</sup> La pestilencia conocida con el nombre de bubas en el siglo XV pasará a ser denominada, a partir de 1521, como sífilis. Sobre el papel de los hospitales de Guadalupe en la gestión de la epidemia véase A. Muñoz Sans, *Los hospitales docentes de Guadalupe: la respuesta hospitalaria a la epidemia de bubas del Renacimiento (siglos XV y XVI)*, Junta de Extremadura, Badajoz, 2008.

<sup>114</sup> Sobre el desarrollo de la medicina en Guadalupe véase G. Beaujouan, “La medicina y la cirugía en el Monasterio de Guadalupe”, *Asclepio*, Vol. XVII, 1965, pp. 155-170; J. I. de Arana Amurrio, *Medicina en Guadalupe*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1990; S. García, “Medicina y Cirugía en los Reales Hospitales de Guadalupe”, *Revista de estudios extremeños*, Vol. 59, Nº 1, 2003, págs. 11-77; J. R. Vallejo Villalobos y J. M. Cobos Bueno, “El Monasterio de Guadalupe. Un modelo de integración asistencial y docente en el Renacimiento”, *Romance Philology*, Vol. 71, Nº. 2, 2017, pp. 643-696.

<sup>115</sup> J. Vega Alvares, *La enseñanza de la anatomía: modos y modas*, Universidad San Pablo CEU, Madrid, 2005, p.10.

<sup>116</sup> A. Muñoz Sans, *Ibid.*, 2008, p. 47.

<sup>117</sup> Véase A.M.G, Códice 69. Registro de Privilegios Pontificios y episcopales desde Benedicto XIII hasta Julio II, 1394-1504.

<sup>118</sup> Véase E. Vidal, “Escuela de medicina y cirugía de Guadalupe y sus hospitales”, en *I Jornadas Regionales Extremeño-Lusas de historia de la Medicina*. Plasencia, 1974, pp. 117 y ss; J. I. de Arana Amurrio, “Prácticas y enseñanzas médicas en el Guadalupe bajomedieval”. *Revista Medicina e Historia*. No.18, 1987; A. Muñoz Sanz, *La escuela de medicina del Monasterio de Guadalupe y el controvertido origen de las autopsias clínicas*, Badajoz, 1996; J. R. Vallejo Villalobos y J. M. Cobos Bueno, *Ibid.*, 2017, pp. 643-696.

*enfermedades e socorre a los dolores de todos aquellos que con fe e devoción en su ayuda la llaman*"<sup>119</sup>, dotando de connotaciones marianas las curaciones operadas por los cirujanos y médicos que trabajaban en el monasterio y exaltando las capacidades curativas que poseía la visita al monasterio.<sup>120</sup> Esto es especialmente claro en el modo en que las historias de curaciones de diversa índole que recorren la colección de milagros<sup>121</sup> se combinan en esta con milagros en los que cirujanos y médicos del monasterio constituyen una pieza clara en la curación mariana<sup>122</sup> y con milagros en los que los protagonistas son sanados por la Virgen de Guadalupe en el santuario o en el camino a este.<sup>123</sup> En estos, los médicos tenían a menudo el papel de definir los límites de la medicina y reconocer el carácter milagroso de las curaciones operadas por la Virgen de Guadalupe,<sup>124</sup> al tiempo que incitaban a apelar a la Virgen de Guadalupe presentada como "*poderosa para sanar lo que las medicinas [tienen] por incurable*", "*amparo universal y cura de todas las necesidades*" o "*médico celestial*".<sup>125</sup> De esta forma los milagros recordaban la superioridad de las capacidades taumatúrgicas de la Virgen de Guadalupe, presentando la ineficacia de la medicina frente a las capacidades curativas milagrosas de esta.<sup>126</sup> De este modo los jerónimos explotaban las curaciones operadas por físicos y cirujanos para reafirmar la idea de que el santuario guadalupense y la peregrinación hacía este propiciaban la curación de diversas enfermedades, asegurando que ante el "desahucio" de los médicos los peregrinos se curarían por la gracia "medicinal" de la Virgen de Guadalupe.

Además de los milagros en los que la Virgen de Guadalupe propiciaba la curación de sus devotos, la colección recogía diversos tipos de milagros, como aquellos en los que la Virgen libraba a sus fieles de los peligros de la mar, les protegía de sufrir la prisión o el peso de una condena injusta, o les salvaba de desastres naturales u otras calamidades públicas.<sup>127</sup> Entre estos destacaban

---

<sup>119</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 172, fol. 152v

<sup>120</sup> Véase G. Rodríguez, "Dolencias y sanaciones en los" Milagros de Guadalupe"(Península Ibérica, siglos XV y XVI), "*Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*. Universidad de Cantabria, Cantabria, 2012, pp. 1843-1850.

<sup>121</sup> Los milagros relativos a sanaciones y curaciones constituyen 275 milagros distribuidos de la siguiente forma: C1, 151; C2, 42; C3, 82.

<sup>122</sup> Véase F. Crémoux, *Ibid.*, 1993, pp. 348-349. Como ha señalado Françoise Crémoux al respecto: "*En algunas ocasiones, el papel de los médicos y el del poder divino llegan a entremezclarse y a colaborar de manera tan estrecha que se percibe hasta qué punto, en la devoción de los peregrinos y en su comprensión de lo milagroso, la vocación religiosa y el protagonismo médico del santuario pueden confundirse (...) Los médicos, por consiguiente, en el espacio del santuario, actúan como auxiliares de la Virgen. No se trata de cuestionar el milagro, sino de completarlo de alguna manera, de terminar por acción humana lo que empezó por vía divina la intercesora. Parece que ni los médicos del monasterio, aun estableciendo claramente lo que proviene del poder de la Virgen y lo que depende de sus propias capacidades de sanar, ni los monjes jerónimos consideraban los dos niveles como incompatibles, sino más bien como complementarios*" (F. Crémoux, "Enfermedad, medicina y práctica devocional: el caso del corpus de relatos de milagros de la Virgen de Guadalupe entre los siglos XV y XVII", *eHumanista*, Vol. 39, 2018, p. 32 y 34)

<sup>123</sup> Véase A.M.G, Códice C1, Milagros 5, 94, 95, 120, 146, 162, 170, 172, 210, 228, 236.

<sup>124</sup> Como ha señalado Françoise Crémoux en los milagros "*se observa un reconocimiento del saber humano en materia de medicina... pero al mismo tiempo se establece una clara partición de papeles: siempre llega un momento en el que el saber de los médicos humanos no basta, y entonces solo queda la misericordia divina y la curación milagrosa. Esta frontera se afirma tan claramente que, en muchos relatos, al final es el médico quien juzga lo que se atribuye a una curación natural y lo que no, y se le atribuye el papel de experto, único capaz de definir, desde la competencia de su magisterio, lo que es milagro.*" (F. Crémoux, *Ibid.*, 2018, p.31)

<sup>125</sup> Véase F. Crémoux, *Ibid.*, 2018, p.30.

<sup>126</sup> Véase A.M.G, Códice C1, Milagros 9, 21, 82, 90, 141,143, 171, 185, 202, 204, 213, 217, 218.

<sup>127</sup> En el código C2 encontramos 64 milagros de cautivos (incluyendo 8 relativos a conversiones) 42 milagros de curaciones, 12 de peligros en la mar, 1 de calamidad pública y 32 relativos a la asistencia y liberación de diversos males y peligros. En el código C4 encontramos 50 milagros de cautivos, 5 de ellos relativos a conversiones, 42 milagros de curaciones, 21 milagros relativos a peligros de la mar y 41 vinculados a otros peligros como la liberación de prisiones, falsas acusaciones, ahorcamientos, así como 2

especialmente los milagros en los que la Virgen extremeña favorecía la liberación de cautivos en tierras islámicas que, junto a los milagros de curaciones,<sup>128</sup> suponían el grupo más numeroso.<sup>129</sup> Entre este tipo de milagros, los códices recogían además una serie de milagros en los que la Virgen de Guadalupe propiciaba la conversión al cristianismo de musulmanes de diversas partes del territorio islámico,<sup>130</sup> concebidas en ocasiones como una herramienta para la liberación de los cautivos cristianos<sup>131</sup> y en otras como un fin en sí mismo, por el que la Virgen pretendía sacar a sus devotos islámicos del “cautiverio espiritual”<sup>132</sup> del Islam.<sup>133</sup>

## 2.2 Historias de conversión para una audiencia multiconfesional:

A través de estas historias de conversión los milagros presentaban a la Virgen de Guadalupe como propiciadora de la conversión de personajes musulmanes del reino nazarí de Granada, el Norte de África y el imperio Otomano, en quienes, a menudo “inspiraba” milagrosamente un cambio de voluntad o alimentaba un deseo oculto por la fe cristiana. Esta voluntad mariana por favorecer la conversión se expresa en varios milagros a través del motivo del sueño, mediante el cual la Virgen de Guadalupe se aparecía a los futuros conversos confirmándoles el camino de la revelación

---

milagros en los que la Virgen evita el cautiverio de sus devotos. En el código C3 encontramos 48 milagros de cautivos, incluyendo 6 relativos a conversiones, 28 vinculados a peligros de la mar, 82 curaciones y 45 milagros de asistencia y liberación de diversos males y peligros. Por último, en el código C1 se recopilaron 40 milagros relativos al cautiverio, que incluyen 4 milagros de conversiones, 57 milagros de peligros que no son del mar, 56 de curaciones, 55 de resurrecciones, 23 de peligros del mar, 17 de prisiones, 14 de heridas, 5 de deseo y otros de endemoniados. Sobre la distribución de los milagros véase A. Ramiro Chico, “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe”, *Guadalupe.*, Vol. 668, 1984, pp. 58-71; Vol. 670, 1984, pp. 137-143 ; Vol. 672, 1984, pp. 245-253 ; Vol. 676, 1985, pp. 98-107 ; Vol. 680, 1986, pp. 21-32 y Vol. 696, 1988, pp. 289-298 ; F. Crémoux, *Ibid.*, 2001; M. E. Díaz Tena, *Ibid.*, 2018.

<sup>128</sup> Los milagros relativos a curaciones son los más numerosos de toda la colección, suponiendo 222 milagros (C2, 42; C4, 42; C3, 82; C1, 56) del total de 761 compilados en los cuatro códices (29,17%). El número de milagros de curaciones se mantiene más o menos constante, aumentando en el código C3 y C1 producidos en la última década del siglo XV, como respuesta a la epidemia de bubas de finales de siglo.

<sup>129</sup> Los milagros relativos a la liberación de cautivos están representados en forma significativa tanto en el conjunto de la colección, con 213 milagros (C2, 64; C4, 50; C3, 48; C1, 40) de los 761 milagros recogidos en los cuatro códices (27,98 %), como en cada uno de los códices. Estos representan el 41,95 % del C2, el 33,3% del C4, el 23,90 % del C3, y el 20,65 % del C1. Sobre el papel de los milagros relativos al cautiverio en el conjunto de la colección véase P. González Modino, *Ibid.*, 2003, pp. 461-471.

<sup>130</sup> Encontramos 8 de estos milagros en el código C2, 5 en el C4, 6 en el C3 y 4 en el C1. Véase A.M.G, Código C2, milagros 92 (fol.92r), 110 (fol. 126r), 113 (fol. 132v), 115 (fol. 135r), 116 (fol. 136r), 126 (fol. 147r), 128 (fol. 149r), 140 (fol. 162r); Código C4 milagros 5 (fol.6v), 12 (fol.15r), 32 (fol.34v), 48 (fol.48v), 110 (fol.123r); Código C3, milagro 5 (fol. 5r), 10 (fol.11v), 80 (fol. 68v), 119 (fol. 97v), 126 (fol. 102r), 204 (fol.164r); Código C1, milagros 46 (fol. 43v), 167 (fol.143r), 176 (fol. 227r), 197(fol.155v).

<sup>131</sup> Véase A.M.G, Código C2, milagros 110 (fol. 126r), 113 (fol. 132v), 115 (fol. 135r), 116 (fol. 136r), 126 (fol. 147r), 140 (fol. 162r); Código C4 milagros 32 (fol.34v), 48 (fol.48v), 110 (fol.123r); Código C3, milagro 5 (fol. 5r), 10 (fol.11v), 80 (fol. 68v), 126 (fol. 102r), 204 (fol.164r); Código C1, milagros 176 (fol. 227r), 197(fol.155v).

<sup>132</sup> En varias de estas historias de conversión, vinculadas a la redención de cautivos, se establece un paralelismo entre el cautiverio físico de los cautivos cristianos en tierra islámica y el cautiverio espiritual de los musulmanes devotos de la Virgen de Guadalupe. En la historia de Fátima esta pide sistemáticamente a Dios dejar de convivir entre “*los perros moros*”, y en sus horas de desolación se queja a los cautivos cristianos, de ser “más cautiva que ellos” (Código C2, milagro 92, fol. fol. 100v). En la historia del musulmán que ayuda a escapar del cautiverio a Pero Fernández, tras recibir la iluminación por parte de la Virgen de Guadalupe, el relato concluye con esta reflexión final: “*E tomando ende ambos un testimonio de todas las cosas sobredichas, vinieron a cumplir su voto y deseo e a regradecer tan grandes beneficios- uno corporal en salir de captivo, otro espiritual en salir de la infidelidad*” (Código C1, Milagro 197, p. 691)

<sup>133</sup> Este es el caso de las historias de Fátima (C2, 92, fol. 92r), Alí (C3, 119, fol. 97v; C1, 167, fol. 143r), Xayo (C2, 128, fol. 149r; C1, 46, fol.43v), Riduan y Alida (C4, 5, fol.6v) o el renegado Francisco (C4, 12, fol.15r).

cristiana. Este es el caso de Alí, un musulmán de Orán, casado con una cristiana, quien tras meditar sobre los principios de la fe cristiana y considerar convertirse y huir junto a su mujer a tierra de cristianos, dedicaba una oración a la Virgen de Guadalupe, recibiendo luego una visión de esta en sueños:

*“E, reçibiendo Nuestra Señora su buena devoción, diole señal del efecto de la su petición, porque la noche siguiente le pareçió en sueños que estava en un grand palacio lleno de grand claridad e que estava asentada en él en una silla muy fermosa una reina vestida de azul e un tabardo blanco encima. E vido que entrava por la puerta de aquel palacio e salían por otra muchos mançebos vestidos de blanco e fazían reverençia a aquella reina que estava asentada en la silla. E díxole que aquella era la Virgen María, a quien él se avía encomendado. Pues que así es, despertando e fallando en sí nuevo movimiento de devoción, entendió non ser engañado en el su piadoso sueño e tornó con de cabo a se recomendar con mayor deseo de reçibir la fe de christiano en el baptismo e prometer con grand afinco a Nuestra Señora que visitaría su sancta casa de Guadalupe, si le cumplía por obra lo que en visión le avía mostrado. E, con la gran alegría que sí sentía, reveló a su mujer lo que la Señora por visión le avía demostrado”*<sup>134</sup>

Este uso de los sueños como vehículo para la iluminación espiritual poseía importantes precedentes bíblicos, en las revelaciones recibidas en sueños por los profetas del Antiguo Testamento, como Abraham, Jacob o Josué, o los sueños a través de los cuales los Reyes Magos, José o la mujer de Poncio Pilatos habían conocido la verdad cristiana en el Nuevo Testamento.<sup>135</sup> El sueño de Alí evocaba además las visiones del cielo presentes en la Biblia<sup>136</sup> y en la literatura castellana,<sup>137</sup> como la que recoge el *Setenario* alfonsí.<sup>138</sup> Asimismo, las visiones en sueños inspiradas por la acción divina y los sueños revelatorios estaban presentes desde la antigüedad en los tratados sobre el sueño, en los escritos patrísticos y en las vidas de santos, concebidos como medio para contactar con Dios o alcanzar un conocimiento trascendental o revelación espiritual.<sup>139</sup> Como en la historia de Alí, los sueños jugaban un papel fundamental en las historias cristianas de conversión desde la *Confessio* de San Agustín hasta las historias de conversión acaecidas en la España medieval, tal y como evidencian los escritos de Alonso de Valladolid o Juan de Avignon.<sup>140</sup> Esta asociación entre los sueños y la conversión estaba igualmente presente en los escritos de misioneros como Jacques de Vitry,<sup>141</sup> quien afirmaba cómo muchos musulmanes “*have been warned in their dreams by Jesus Christ or by the blessed Virgin or by some saint that they should*

---

<sup>134</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 167, fol. 145r-145v. Este milagro aparece también en el código C3, milagro 119, fol. 97v.

<sup>135</sup> B. J. Koet, “Divine Dreams Dilemas. Biblical Visions and Dreams”, en Kelly Bulkeley, Kate Adams y Patricia M. Davis (ed.), *Dreaming in Christianity and Islam: Culture, Conflict, and Creativity*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, 2009, pp. 17- 31.

<sup>136</sup> Ejemplo de ello es la visión contenida en Daniel 7.9-10: “*Seguí mirando hasta que fueron puestos unos tronos y un Anciano se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, y su cabello era como lana limpia. El trono y sus ruedas eran llamas de fuego, y un rio de fuego salía delante de él*” (

<sup>137</sup> A. M. Montero, “The Vision Of Heaven And Knowledge In Castilian Literature: From Alfonso X To Alfonso De La Torre”, en Nancy van Deusen (ed.), *Dreams and Visions: An Interdisciplinary Enquiry*, Brill, Leiden y Boston, 2010, pp.183-208.

<sup>138</sup> “*Por ende mostraron quel vieron en el cielo commo rey muy noble sseyendo sobre cathedra de luz, vestido de pannos rresplandientes commo el ssol et teniendo en la cabeza corona de essa misma guisa. Et dixieron que el rostro del era commo de llama de ffuego muy clara e los sus cabellos mas [blancos] que nieue.*” (Alfonso X, *Setenario*, Ed. K. H. Vanderford, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1945, p. 117).

<sup>139</sup> Véase al respecto S. F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 y M. W. Lynch, *Stories, saints, and dreams: the literary uses of dreams in early medieval hagiography*, University of Michigan, Michigan, 2004.

<sup>140</sup> R. Szpiech, *Ibid.*, 2013,

<sup>141</sup> Véase J. V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002, pp. 199-200



*cross over from the Muhammadan error to the grace of Christ*".<sup>142</sup> Como en la historia de Alí, en muchas historias cristianas de aparición de la Virgen en sueños, como en la aparición onírica de la Virgen a San Bernardo, María era presentada como proveedora de la iluminación espiritual. Esta concepción de la Virgen estaba igualmente presente en las colecciones de milagros marianos, incluidas sus versiones castellanas como los *Milagros de Nuestra Señora*<sup>143</sup> de Gonzalo de Berceo o las *Cantigas de Santa María*<sup>144</sup> de Alfonso X.<sup>145</sup> Como en la colección guadalupense, en estas obras la Virgen se aparecía frecuentemente a sus devotos en sueños, conduciéndolos en algunos casos, como en el del conocido monje Teófilo, a su conversión o renovación espiritual. Este *topoi* aparecía asimismo en milagros relativos a la conversión de los no cristianos, como el narrado en la cantiga 85, en la que la Virgen se aparecía en sueños a un cautivo judío, liberándolo de su cautiverio tras mostrarle la visión sobrenatural del Cielo y el Infierno.<sup>146</sup>

Para los musulmanes, la visión onírica de Alí, podía evocar además la concepción islámica del sueño como medio para alcanzar la comunicación con lo sagrado, una creencia especialmente extendida entre los musulmanes hispanos y norteafricanos a quienes la Virgen de Guadalupe aspiraba a atraer a la fe cristiana. La tradición religiosa islámica, como la cristiana, entendía los sueños como un medio fundamental para la revelación divina.<sup>147</sup> Diferentes pasajes del Corán y numerosos hadices no solo afirmaban el papel de los sueños en la revelación del mensaje divino recibido por Mahoma,<sup>148</sup> sino además animaban a los musulmanes a percibir los sueños como pequeñas aberturas a lo que no es aparente mediante los sentidos o comprensible por el intelecto.<sup>149</sup> Esta concepción espiritual de los sueños se desarrolló especialmente en la tradición sufi,<sup>150</sup> para la cual los sueños constituían un medio esencial para alcanzar la iluminación mística, recibir visiones del otro mundo<sup>151</sup> o gozar de la guía espiritual del Profeta o los santos o maestros difuntos.<sup>152</sup> Esta función epistémica de los sueños es especialmente clara en el caso de las visiones

---

<sup>142</sup> Robert B. C. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240)*, Brill, Leiden, 1960, p.88.

<sup>143</sup> Véase G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Poemas III, X, XIX, XXII, XXV.

<sup>144</sup> Véase *Cantigas de Santa María*, cantigas 15, 79, 85, 285, 309, 345, 348, 384.

<sup>145</sup> Véase A. Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Valladolid, 1987, y J. Montoya Martínez, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media: (el milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981.

<sup>146</sup> Véase CSM 85.

<sup>147</sup> N. Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 13, No. 3, 2003, pp. 287-313.

<sup>148</sup> E. Sirriyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam, A History of Muslim Dreaming and Foreknowing*, I.B. Tauris, Londres, 2015.

<sup>149</sup> Como señala Jonathan Glustrom Katz, la importancia de la representación de los sueños en estos escritos yacía no sólo en su afirmación de "*the predictive and prophetic nature of dreams*", sino en el modo en que estos "*do not relegate prophetic dreams to prophets exclusively [assuring that] all pious believers can be privy to "glad tidings"*" (J. Glustrom Katz, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad Al-Zawâwî*, Brill, Leiden y New York, 1996, pp. 207-208). Véase además E. S. Ohlander, "Behind the Veil of the Unseen. Dreams and Dreaming in the Classical and Medieval Sufi Tradition", *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, pp.199-213.

<sup>150</sup> En el caso particular de los sufíes, como señala Jonathan Glustrom Katz, "*over the centuries, dreams and waking visions have fulfilled a variety of purposes for Sufis. These extend beyond the prognostic value normally associated with dreams to include the expectation that dreams provide personal guidance as to one's spiritual state and development. Sufi novices routinely recounted their dreams to their masters, and some *ṭuruq* [school or order of Sufism] are especially associated with using dreams as a mechanism for identifying mystical states. Dreams also are the means by which Sufis have communication with deceased shaykhs as well as with the prophet Muhammad. And not least, dreams and visions have provided some Sufis with a glimpse of what they presume to be metaphysical truth and ontological reality. For those deemed the friends of God, the *awliya* ʿallah, dreams and visions are a form of *ilhām* or divine inspiration.*" (J. Glustrom Katz, "Dreams and Their Interpretation in Sufi Thought and Practice", *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, p. 183)

<sup>151</sup> E. Sirriyeh, *Ibid.*, 2015, p. 58.

<sup>152</sup> E. Sirriyeh, *Ibid.*, 2015, p. 140

en sueños o *ru'ya*,<sup>153</sup> entendidas como visiones a través de las que la divinidad situaba en la mente de los devotos ideas mientras dormían. Este es el caso de la revelación onírica recibida por Alí, en la que, una visión celestial de la Virgen de Guadalupe le invitaba en clave simbólica a unirse a las filas cristianas o el del granadino Xayo, en cuya mente surgía la idea de la conversión por inspiración mariana mientras dormía:

*“Estando yo cativo en Ronda en poder de un caballero moro, como passase grandes tribulaciones encomendeme una noche a Nuestra Señora sancta María de Guadalupe, suplicando a Nuestro Señor con muchas lágrimas e devoción que por méritos suyos me quisiese librar e sacar de aquel triste cativerio en que estaba. (...) E Nuestra Señora, que consuela muy prestamente a los afligidos, aviendo piedad de mí – aquella mesma noche que a ella me encomendé apareció a un mancebo moro que llamaba Xayo, sobrino del moro, mi señor. E despertándolo cinco vezes del sueño, díxole:*

*- Sal de aquí e tórnate christiano*

*Las quales palabras le dixo cada vez que le despertó.*

*E otro día de mañana, pensando Xayo en aquellas palabras, estava muy espantado de aquella visión que avía visto. E, condiciando poner en obra lo que la Señora le avía mandado a fazer; vino a mí otro día e díxome:*

*- Alonso, amigo, sabé que esta noche pasada vino la Señora sancta María a mí e travome de las espaldas e, despertándome, díxome: “Sal de aquí e tórnate christiano”. E yo agora tengo en voluntad dexar a mi tío e padre e hermanos e quiero irme a tornar christiano. E si tú quieres ir conmigo, yo te sacaré de entre esta mala gente.”*<sup>154</sup>

De forma similar, el modo en el que Alí alcanzaba la revelación en sueños, en busca de una respuesta a sus inquietudes, se asemejaba a la práctica sufi de la *istikhāra*<sup>155</sup> o incubación, en la que tras la práctica de la oración y la pronunciación de una fórmula de súplica, los fieles buscan el sueño en el que la respuesta a sus preguntas debía ser revelada. Esta similitud se ve reforzada por cómo al igual que en la práctica sufi, el protagonista de este milagro, emplea el sueño como un medio para alcanzar un decisión trascendental, *“as a measured and deliberate process aimed at eliciting a response of practical import from behind the veil of the unseen”*,<sup>156</sup> que debía otorgar al protagonista *“the [very] much needed assurance that a chosen course was indeed the correct, preferred route”*<sup>157</sup> De la misma forma, el sueño de Alí aludía a una concepción de los sueños como medio para la iniciación espiritual típica del imaginario sufi, representadas paradigmáticamente por las historia del maestro sufi Rūzbihān al-Baqlī (522/1128-606/1209), quien en su libro *Kashf al-asrar* (“The Unveiling of Secrets”), relataba visiones iniciáticas que, como la visión recibida por Alí, combinaban un alto contenido simbólico con imágenes

<sup>153</sup> Sobre la definición de *ru'ya* véase T. Fahd, y H. Daiber, “Ru'yā”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol.VIII, 1995, p. 645)

<sup>154</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 46, fol. 44r-44v.

<sup>155</sup> *“Istikhāra, deriving from a root kh-y-r which expresses the idea of option or choice, consists of entrusting God with the choice between two or more possible options, either through piety and submission to His will, or else through inability to decide oneself, on account of not knowing which choice is the most advantageous one. To the first category belong the akhyār or "chosen", who regulate their lives according to the model inspired by God in the Kur'an and the Law; to the second belong the mustakhirūn, those who seek to escape from indecision with the help of divine inspiration. The divine voice expresses itself either by means of a ru'yā [q.v.] or dream, or else by kur'a [q.v.] or rhapsodomancy.... This orthodox practice is generally interpreted in a sense which makes it comparable with incubation. After the invocation, the formulae for which are of different kinds and varying in length the devotee goes to sleep, and it is in a dream that the revelation is made to him.”* (T. Fahd, “Istikhāra”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, 1997, p. 259.)

<sup>156</sup> E. S. Ohlander, *Ibid.*, 2012, p. 204.

<sup>157</sup> J. Glustrom Katz, *Ibid.*, 2012, p. 194.

procedentes de la imaginería cortesana.<sup>158</sup> Asimismo, este milagro parece reflejar una concepción del sueño como medio para experimentar la visión del cielo o el otro mundo, similar a las experiencias visionarias que narraba el maestro sufí persa Shams al-Din al-Daylami, “*in which it was possible to witness the lights of the heavenly dominion (malakut) and where ultimately, pre-eternity (al-azaliyya) collapsed into or merged with post-eternity (al-abadiyya)*”.<sup>159</sup> En sus escritos este maestro sufí defendía que era posible percibir el más allá antes de la muerte, como un privilegio otorgado por Dios a sus más piadosos siervos.<sup>160</sup> Asimismo, al-Daylami sostenía que si en sueños aparecían seres espirituales como ángeles, este constituía una visión revelada y no era producto de la imaginación.<sup>161</sup> Según estos parámetros la visión de Alí parecía ser cierta.

El papel del sueño en la conversión definitiva de Alí evocaba además la función que los diccionarios biográficos (*tabaqat*), hagiografías (*manāqib*) y autobiografías espirituales atribuían a los sueños en la educación espiritual de los maestros o santos sufíes. En estas obras, como en el *al-Futuhat al-Makkiyya* del maestro sufí murciano Ibn ‘Arabi, los sueños marcaban no sólo la conversión espiritual inicial del protagonista sino además los diferentes estadios en su camino hacia la iluminación.<sup>162</sup> Esta concepción de los sueños como símbolo de la elección divina o del acceso privilegiado a la iluminación espiritual aparece asimismo en milagros como el de Fátima, conocida como la “*buena cristiana*”, una joven de Tánger inspirada a convertirse al cristianismo por su gran devoción a la Virgen de Guadalupe. Tras años perseverando secretamente en su aprendizaje de los principios de la fe cristiana, Fátima recibía en sueños una señal mariana que confirmaba su elección divina entre los “infieltes”:

*“E acaecio una cosa maravillosa que yasiendo ella una noche durmiendo, una su tia que en otra cama cerca de ella dormia, a desora despertó y vio una grand claridat sobre la cama en q yasia la mora (...) E otro día dijo la tia aquesta visión a la dicha mora y a su madre. E como quería que la madre y la tia lo contaban a otra persona pues la moça oyéndolo sintió luego en su corazón muy grand alegría que creya que era señal de la iglesia de ihu sto que en su corazón avia el señor infundido. E non se pudiendo contener de gozo, conto la dicha visión de su tia a los captivos, los quales ouvieron de ello muy grand consolacion fasiendo por ello gracias al señor.”*<sup>163</sup>

Dos visiones más confirmaban a lo largo de este milagro el progreso espiritual de Fátima en su camino hacia tierras cristianas,<sup>164</sup> una visión providencial del monasterio de Guadalupe<sup>165</sup> y una

---

<sup>158</sup> C. Ernst, *Rūzbihān al-Baqlī: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, Richmond, 1996, pp. 56-57.

<sup>159</sup> E. R. Alexandrin, “Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion. Dreams, visions and the Mystical Exegeses of Shams al-Din al-Daylami”, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, p. 220.

<sup>160</sup> E. R. Alexandrin, *Ibid*, 2012, p. 224.

<sup>161</sup> E. R. Alexandrin, *Ibid*, 2012, p. 220.

<sup>162</sup> F. R. Halligan, “The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn ‘Arabi.” *Journal of Religion and Health* 40, No. 2, 2001, p. 285 y Henry Corbin, *Creative imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 273

<sup>163</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 99r.

<sup>164</sup> Tal y como ha señalado Gerardo Fabián Rodríguez, desde el punto de vista de la teología cristiana estas visiones legitimaban de forma similar la santidad excepcional de Fátima, y demostraban la “*presencia de Dios en el mundo y la posibilidad cierta de la manifestación del Espíritu Santo*”, en este caso en relación a la conversión de los musulmanes (G. F. Rodríguez, *Frontera, Cautiverio y Devoción Mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del XVII)*), Universidad de Sevilla, Sevilla, Sevilla, 2012, p. 209.)

<sup>165</sup> “*E como estuviese asi angustiada y muy llorosa fasiendo la noche muy oscura vido sobre tarifa y sobre la tierra de los xpianos una tan grande claridad de guisa que tan claramente la veyá como sy fuera el sol de medio dia, paresciole que veyá ante sus ojos a esta santa casa de nra señora Santa Maria en la manera que después la vio. E cosa fue maravillosa que mostró nro señor or meritos de su gloriosa madre ca la tristeza que tenia fue a desora tornada en gozo y seco los arroyos de las lagrimas y syntio ella en su corazón tan grand consolacion y alegría q no cabia en sy*” (A.M.G, Códice C2, fol.100r)

visión en sueños de la Virgen de Guadalupe.<sup>166</sup> Estas visiones oníricas eran representadas no sólo como señales de la piedad extraordinaria de la “buena cristiana”, sino además como medio por el que esta había recibido un conocimiento infundado de la verdad cristiana, gracias al cual, “alumburada del espíritu santo”, había sabido responder a las preguntas de los clérigos al llegar a territorio cristiano, “como si luengo tiempo en la santa fe fuera adoctrinada”.<sup>167</sup> Dado que en la tradición literaria islámica los sueños jugaban un papel fundamental en la legitimación del nivel de conocimiento místico alcanzado por los maestros sufíes,<sup>168</sup> el recibimiento por parte de los conversos musulmanes, como Fátima o Alí de la aparición en sueños de la Virgen de Guadalupe, reafirmaba su autoridad para funcionar como modelos espirituales entre sus antiguos correligionarios u otros posibles conversos. Asimismo, puesto que en estas narraciones los neófitos sufíes recibían habitualmente visiones del Profeta o de sus maestros difuntos, la ascensión por parte de la Virgen de Guadalupe de este rol en los milagros reafirmaba su autoridad religiosa ante otros posibles conversos. Por último, el empleo del motivo del sueño en los milagros guadalupenses, explotaba el papel de los sueños en las historias personales de conversión al Islam que circulaban en la literatura polémica, en las cuales, como en la historia de Alí, influían dos elementos fundamentales, la búsqueda racional de la verdadera fe y la inspiración divina recibida en sueños.<sup>169</sup> De esta forma los milagros de la Virgen de Guadalupe explotaban el medio por el que la tradición religiosa islámica concebía legitimidad a la revelación del mensaje divino y por el que los creyentes musulmanes esperaban recibir nuevas muestras de la revelación, e incluso entrar en contacto con Dios.

Otra de las características de la imagen de la Virgen de Guadalupe en los milagros es su naturaleza luminosa, apareciéndose en muchos de ellos ante sus fieles como una visión luminosa, vestida de blanco, cuya claridad inundaba la habitación.<sup>170</sup> De esta forma, la Virgen de Guadalupe aparecía en la historia de “la buena cristiana”, desvelándose ante los ojos de su tía, quien “a desora despertó y vio una grand claridat ... la qual resplandecia mucho más q quanto mil velas pudiesen ally estar encendidas y aun mas q el sol y duro assy por espacio de dos oras”,<sup>171</sup> y luego ante la propia Fátima, como “una persona cuyo vulto ella non veyá, la qual tenia en la mano una candela de cera ardiendo”<sup>172</sup>

Esta visión luminosa de la Virgen estaba ya presente en la literatura apócrifa cristiana. En el *Evangelio de Pseudo-Mateo*, diferentes pasajes relataban el carácter luminoso de la presencia mariana, entendido como consecuencia de la piedad de María, de su sabiduría excepcional y de

<sup>166</sup> “E ella asy pasando ni bien durmiendo ni bien velando y oyo los que desia q vido a desora estar a su mano derecha una persona cuyo vulto ella non veyá, la qual tenia en la mano una candela de cera ardiendo. E tan grande fue el effuerzo que ensu sintió de aquella visión que luego se le quito todo el mal y espanto y desmao que tenia.” (A.M.G, Códice C2, fol. 103r- 103v)

<sup>167</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 103v

<sup>168</sup> Véase L. G. Jones, “Dreams and Visions: A Comparative Analysis of Spiritual Gifts in Medieval Christian and Muslim Conversion Narrative”, en Richard Gyug (ed.), *Medieval Cultures in Contact*, Fordham University Press, New York, 2003, p. 126 y Mun'im Sirry, “Pious Muslims in the Making: A Closer Look at Narratives of Ascetic Conversion”, *Arabica*, Vol. 57, 2010, pp. 437–54.

<sup>169</sup> Véase M. García-Arenal, “Dreams and reasons: Autobiographies of converts in religious polemics”, en M. García-Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, pp. 89-118; H. K. Smilansky, “Self-reflection and conversion in medieval Muslim autobiographical dreams”, en L. Marlow (ed.), *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Harvard University, Cambridge, 2008, pp.110-111.

<sup>170</sup> Véase A.M.G, Códice C1 milagros 1, 2, 19, 31, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 45, 51, 53, 55, 70, 74, 82, 100, 101, 113, 124, 129, 144, 149, 151, 152, 156, 160, 166, 167, 174, 175, 194, 197, 203, 206, 209, 211, 219, 220, 224, 227, 237, 238, 244 ; Códice C2 milagros 1, 4, 44, 50, 52, 69, 78, 85, 86, 92, 96, 111, 112, 117, 122, 133 ; Códice C3 milagros 4, 6, 10, 19, 27, 37, 43, 59, 63, 71, 75, 91, 94, 106, 110, 118, 119, 128 ; Códice C4 milagros 5, 12, 17, 18, 26, 32, 48, 75, 76, 84, 89, 139.

<sup>171</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 99r.

<sup>172</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 103v.

su recibimiento de la luz del Espíritu Santo.<sup>173</sup> Como consecuencia, aseguraba este evangelio, “*su semblante resplandecía como la nieve, hasta el extremo de que apenas podía mirársela*”<sup>174</sup>. En otros evangelios como el *Evangelio de la Natividad de María* o el *Evangelio Árabe de la Infancia*, esta visión luminosa de María estaba vinculada igualmente a una concepción de la Virgen especialmente dotada, según la cual esta había sido “*llena del Espíritu Santo desde el vientre de su madre*”,<sup>175</sup> era “*visitada por los ángeles y a diario gozaba de la visión divina, que la libraba de todo mal, y que hace abundar en [ella] toda especie de bienes*”<sup>176</sup>, y “*conocía bien las fisonomías angélicas*” y “*estaba habituada a recibir la luz celeste*”<sup>177</sup>, presentándose de forma indiscutible como una “*columna de luz*” que evidenciaba su relación privilegiada con lo divino.<sup>178</sup> Como ha señalado recientemente Rachel Fulton, esta concepción luminosa de la Virgen era empleada igualmente como metáfora de la recepción mariana de la sabiduría y gracia divina en himnos, letanías y salterios medievales compuestos en su honor, como parte de toda una serie de epítetos, figuras y metáforas de raíz veterotestamentaria que exaltaban el papel excepcional concedido a María en la tradición cristiana.<sup>179</sup> Esta concepción luminosa de María estaba presente igualmente en tratados contemplativos escolásticos ampliamente difundidos a lo largo de Europa como, el *Speculum seu salutatio beatae Mariae virginis* del franciscano Conrad de Sajonia (d.1279), el *De laudibus beatae Mariae virginis*, del canónigo de Ruán, Richard de Saint-Laurent (d.1250), el *Mariale sive liber de praecellentibus et eximiss SS. Dei genitricis Mariae* del predicador franciscano Servas Sanctus de Faenza (d.1300) o el *Marial de Pseudo Alberto Magno*, en los que el rostro luminoso<sup>180</sup> de la Virgen reflejaba no sólo su conocimiento excepcional de las ciencias humanas sino además un acceso privilegiado a la revelación divina y un conocimiento infuso de las escrituras y de la teología.<sup>181</sup> Esta concepción de la Virgen como receptora y fuente

<sup>173</sup> Según este evangelio la naturaleza luminosa de María, advertida desde su infancia en el templo, marcaba su santidad excepcional, asegurando como “*su semblante resplandecía como la nieve, hasta el extremo de que apenas podía mirársela [y como] ninguna la prescedía en las visperas, ni era mas sabia que ella en la ley de Dios, ni mas humilde, ni mas hábil en entornar los canticos de David, ni mas graciosa en su caridad, ni mas pura en su castidad, ni mas perfecta en toda virtud, ni mas constante, ni mas inquebrantable, ni mas perseverante, ni mas adelantada en la realización del bien (...) Continuamente se ocupaba en orar y en meditar la ley...*” (*Evangelio de Pseudo-Mateo*, Cap.VI, 1-3, E. González-Blanco (trad.), *Los Evangelios Apócrifos*, Maxtor, Valladolid, 2015, p. 38). Con motivo de la Anunciación, según este evangelio, el arcángel Gabriel, le había anunciado el nacimiento milagroso de Cristo, entendido como un medio por el “*que vendrá una luz del cielo a habitar en ti, y, por ti irradiará sobre el mundo entero.*” (*Evangelio de Pseudo-Mateo*, Cap. IX, 1, E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*, 2015, p.42). Por último, con ocasión del nacimiento de Cristo en una gruta, este evangelio recordaba la fuente divina de la luminosidad María: “*Pero, al entrar Maria, toda la gruta se iluminó y resplandeció, como si el sol la hubiera invadido y fuese la hora sexta del día, y, mientras Maria estuvo en la caverna, esta permaneció iluminada, día y noche, por aquel resplandor divino.*” (*Evangelio de Pseudo-Mateo*, Cap.XIII,2, E. González-Blanco(trad.), *Ibid.*, 2015, p. 46)

<sup>174</sup> *Evangelio de Pseudo-Mateo*, Cap.VI, 1-3 en E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*, 2015, p. 38

<sup>175</sup> “*Así, tu esposa Ana te parirá una niña, y la llamas María. Y, conforme a vuestro voto se consagrará al señor desde su niñez, y estará llena del Espíritu Santo desde el vientre de su madre*” (*El Evangelio de la Natividad de María*, Cap. III, 3, E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*, 2015, p. 72)

<sup>176</sup> “*A diario, en efecto, era visitada por los ángeles y a diario gozaba de la visión divina, que la libraba de todo mal, y que hace abundar en toda especie de bienes.*” (*El Evangelio de la Natividad de María*, Cap. VII, 1, E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*, 2015, p. 74)

<sup>177</sup> “*Y María, que conocía ya bien las fisonomías angélicas, y que estaba habituada a recibir la luz celeste, no se amedrentó ante la visión del enviado divino, ni quedó estupefacta ante aquella luz.*” (*El Evangelio de la Natividad de María*, Cap.IX,2, E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*,2015, p.77)

<sup>178</sup> “*El viejo Simeon vio, con ojos del Espíritu Santo, que aquella mujer parecía una columna de luz*” (*El evangelio árabe de la infancia*, Cap. VI, 1, E. González-Blanco (trad.), *Ibid.*, 2015, p. 106)

<sup>179</sup> Véase R. Fulton Brown, *Ibid.*, 2019.

<sup>180</sup> P. Alcántara Martínez, *Speculum seu Salutatio Beatae Mariae Virginis ac Sermones Mariani*, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Rome, Vol. II. 1975, pp. 270–71.

<sup>181</sup> Véase R. Fulton Brown, *Ibid.*, 2019, pp. 67-68.

de la iluminación divina era igualmente popular en la literatura devocional castellana contemporánea. Según un salterio castellano (BNE Mss. 9533, 9541, fragments in Mss. 6326, 6539 y 276), el rostro de la Virgen emanaba tal luz que apenas podía ser mirada, la cual podía conducir a sus devotos al éxtasis místico.<sup>182</sup> De forma similar, en un marial conservado en la Catedral de Ávila, el *Mariale sive de laudibus Beatae Virginis Mariae* (BNE Mss. 8952), identificado como una versión castellana de la obra de Servas Sanctus de Faenza,<sup>183</sup> la Virgen era representada como una fuente de luz cuya luminosidad reflejaba su habilidad para iluminar y transformar el corazón de sus devotos. A lo largo de este tratado, esta Virgen “luminosa” se presentaba ante sus devotos como medio para el ascenso espiritual, protegiéndolos de la tentación, ofreciéndoles lugares de reposo espiritual, alejándolos de los apetitos carnales y otorgándoles consuelo e iluminación.<sup>184</sup> Esta imagen de la Virgen era asimismo típica de las colecciones marianas medievales. En las *Cantigas de Santa Maria*, la Virgen aparece en varias ocasiones ante sus devotos como una entidad luminosa.<sup>185</sup> En algunas ocasiones, esta naturaleza resplandeciente de María se manifestaba en milagros de conversión como el narrado en la cantiga 92, en el que la Virgen aparecía “*come lumẽira*” ante un musulmán cautivo, encerrado en una cueva por su amo, convenciéndole milagrosamente para abandonar su fe y aceptar el sacramento del bautismo.<sup>186</sup>

Simultáneamente, esta imagen luminosa de la Virgen podía evocar ante una audiencia musulmana la concepción islámica de María como una fuente de luz. En un hadiz relacionado con uno de los grandes compiladores de hadices, al-Walid ibn Muslim (748- 823), por ejemplo, se presentaba a Maryam como fuente no solo de luz espiritual sino además de luz física, al identificar su tumba como el lugar de donde emanaba una luz radiante advertida por el Profeta.<sup>187</sup> Como ha señalado Schleifer, este hadiz era uno más de los que confirmaban “[the] *luminous' attribute of the Marian phenomenon*”.<sup>188</sup> Esta concepción luminosa de Maryam estaba vinculada a una visión luminosa de Dios, especialmente extendida en el imaginario devocional sufi, en el que el éxtasis era entendido como el acto en el que la luz divina atravesaba el corazón del místico. Esta tradición, tenía su origen en las interpretaciones místicas de la famosa sura de la lámpara del Corán (24:35), en la que Dios era identificado con la luz de una lámpara. Una de estas interpretaciones es la de al-Muhsaibi, quien en su *Tratado sobre el amor* afirmaba cómo: “*When God kindles that lamp in the heart of His servant, it burns fiercely in the crevices of his heart until he is lighted by it*”.<sup>189</sup> Siguiendo la simbología que proponía esta sura, la tradición sufi entendía la lámpara como la fuente de luz que alumbraba el centro del alma de místicos como Bayazid, que celebraba “*tener dentro de sí la lámpara de la eternidad*”<sup>190</sup> o al-Ghazali quien exaltaba la luminosidad de “*la*

<sup>182</sup> “*Domina illuminatio mea sit splendor facie tue, et serenitas gratie tue refulgeat menti mee (...) Dominus regit me, virgo dei genitrix, quia tu amabilem vultum eius firme convertisti. Benedicti sint splendidissimi oculi tui, quos dignaris misericorditer convertere super peccatores. Benedictum sit lumen et splendor facie tue, benedicta sit gratia vultus tui. Benedicta sit misericordia manuum tuarum, benedicta sit emanatio virginei lactis tui. Benedicant te apli et pphe dei, rores confessores et virgines psallant tibi*” (Salterio de la Virgen, s. XV, perteneciente al monasterio dominico de San Vicente Ferrer en Plasencia, BNE MS 6326, fol.8r, 10r-v)

<sup>183</sup> R. Fulton Brown, *Ibid.*, 2019, p. 68, nota 95.

<sup>184</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 188-193.

<sup>185</sup> Véase CSM 36, 49, 69, 89, 91, 121, 134, 192, 261, 313.

<sup>186</sup> “*Daquesta maneira dúas noites fez; mais aa terceira a Sennor de prez, a mui verdadeira e Virgen enteira, come lumẽira se lle fez veer, e déu-lle carreira per que na fogueira d' infêrno que cheira non podéss' arder.*” (CSM 192, vv. 77-88)

<sup>187</sup> “*Some of our respected elders [ashycikh] narrated that when the Messenger of God appeared at the Noble Sanctuary of Bayt al-Maqdis on the night of the Isrci', two radiant lights were shining to the right of the mosque and to the left, so he asked, 'O, Gabriel! What are those two lights?' And he replied, 'The one on your right is the [mihrab] of your brother David, and the one on your left is the grave of your sister Mary.*” (A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p. 73).

<sup>188</sup> A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p. 73.

<sup>189</sup> A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Routledge, New York, 2008 p. 50

<sup>190</sup> R. A. Nicholson, *Poets and Mystics of Islam*, G. Allen, Londres, 1950, p. 79

*lámpara que arde en su corazón*"<sup>191</sup>. De forma similar, en sus escritos el maestro sufí murciano Ibn 'Arabi afirmaba que el corazón era la habitación de Dios y el gnóstico debía "*alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que su luz penetre en todos sus rincones*"<sup>192</sup>. Como ha señalado Luce López-Baralt, la metáfora de la lámpara o la luz divina marcaba además para los sufíes la proximidad al conocimiento divino, evidenciando, según Abu-l-Hasan al- Shadhili <sup>193</sup>, la certeza mística o el grado de *anwár al-yaqín* o luces de la certidumbre, según Abu Hafs al-Suhrawardi.<sup>194</sup> En un pasaje de su *Fawa'ih al-djamal wa-fawatih al-djalal* ("Exhalations of Beauty and Revelations of Majesty"), el tratadista persa Najm ad-Dīn Kubrà, advertía cómo el corazón iluminado del místico reflejaba su posibilidad de reflejar o transmutarse en Dios.<sup>195</sup> En estas obras devocionales sufíes, la luz era considerada como una manifestación de la Esencia Divina y vehículo hacia el conocimiento de la verdad esencial, cuya claridad iluminaba al místico, alumbrando su camino contemplativo hasta el éxtasis de forma gradual o como repentinos relámpagos fugaces que desencadenaban una revelación radical. Esta concepción de la luz como representación de la revelación espiritual del conocimiento divino aparece asimismo en los escritos de uno de los maestros sufíes más representativos de la escuela Shadhili, el andalusí Ibn Abbad al-Rundi:

*"Then God Most High singles out certain of His servants by manifesting Himself to them through His light, something that is most evident to them. They travel by that light along the way that their intimate knowledge of Him indicates most clearly. They contemplate His wondrous attributes and essential Names in a way that the first group of people do not. They comprehend the majesty of the divine presence and the holy lights in a way that eludes the grasp of those who seek evidence (...) He frees them from slavery to sensible knowledge and causes them to die to all other things. (...) [This path] rests on the light of certitude, by which only the Clear Truth is manifest. That is the most sublime thing that can descend from the heavens into the hearts of chosen believers, who comprehend thereby the Mystic Truth of the Attributes and Names"*<sup>196</sup>

En el marco de esta tradición sufí, la concepción luminosa de Maryam se desarrolló gracias a obras como la del místico persa del siglo XIII, Rūzbihān al-Baqlī, en las que la naturaleza luminosa de María era entendida como el reflejo de una vida marcada, desde el vientre materno, por su acceso privilegiado a la revelación divina:<sup>197</sup>

*"The true indication here is that the essence of Mary is the essence of the holy fitra (primordial human nature). And her essence was trained by "the Real," by the light of intimacy. And in all of her respirations (in every breath), she was majdhūba by the attribute of the closeness and intimacy to the Source of Divine Illumination. She became constantly in a state of spiritual vigilance (murāqaba) for the manifestation of the illumination of the World of Sovereignty (jabarūt), from the point of the rising place of spiritual orientation (mashriq), in the realm of the Kingdom (malakūt). And she withdrew from the world via spiritual resolve (himma) of the highest category, characterized by the light of the Unseen. And she approached the rising-places (mashāriq) of the Illumination of the Essence (dhāt), and she inhaled the Attributes –*

<sup>191</sup> M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1934-1941, p. 371

<sup>192</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado: estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid, 1990, p. 423

<sup>193</sup> Véase Abū-l-Hasan al-Shadhili, *Tabaqāi Sa'rani*, Cap.11, pp.10-11. Citado en L. López Baralt, *Ibid.*, 1981, p.46.

<sup>194</sup> L. López Baralt, *Ibid.*, 1981, p.46.

<sup>195</sup> L. López-Baralt, *Ibid.*, 1981, pp. 46,49.

<sup>196</sup> J. Renard (ed.), *Ibn 'Abbād of Ronda: Letters on the Sufi Path*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Nueva York y Mahwah, 1986, pp. 61-62.

<sup>197</sup> Sobre la influencia de la obra de Ruzbihan Baqli en la Península véase L. López Baralt, *Ibid.*, 2009, p.302.

*fragrances from the Eternal World without beginning (‘ālam al-azal). And the gift reached her – the communion with the Pre-Eternal (azaliyya). And the Illumination of the “witnessing of the Eternal” (mushāhadat al-qidamiyya) shone upon her. And when she experienced the vision of the Illumination of the Manifestation of Eternity, Its Lights flashed, and Its Secrets reached her spirit (rūhz), and her spirit became impregnated with the Divine Secret, and she became the bearer of the glorious word and the light of the spirit of the Most High.”*<sup>198</sup>

Como ha señalado Aliah Schleifer, en la obra de al-Baqlī, Maryam “[was] chosen to be a spiritual luminary in her own right, through Divine guidance, spiritual exercise, the awareness of blessings which drew her closer and closer into the reflection of the Light of her Lord, and the ability to act on such perception ...and her ‘witnessing’ of the Unseen World of the Angels, leading to the disclosure of its secrets certainly places her in the highest category of spiritual luminaries.”<sup>199</sup> Esta recepción privilegiada de la revelación divina convertía a Maryam a su vez en una guía espiritual capaz de conducir a sus devotos a la iluminación espiritual, guiados por la luz de su ejemplo.

En uno de los milagros de la colección guadalupense, la protagonista, una cautiva cristiana, recibía una experiencia mística similar a la que describían los místicos sufíes, pero en este caso la iluminación espiritual emanaba de una luminosa Virgen de Guadalupe, la cual, tras el encuentro místico, iluminaba a su sierva el camino hacia la libertad:

*“E, estando yo una noche en esta devota oración, vide descender del cielo una claridad muy grande a manera de estrella e pusosse cerca de mí e pareciome que se movía e lançaba rayos de claridad contra mí. E yo, mirándola fui mucho maravillada e dixee:  
- Señora, ¿eres tú la Virgen gloriosa de Guadalupe a quien yo me he encomendado?  
E como yo estas palabras dixesse muchas vezes, apareciome visiblemente Nuestra Señora muy hermosa e resplandeciente, e dixome:  
-Levántate de ahí .  
E luego desapareció. E yo levánteme luego y fuime muy alegre a la puerta para la abrir. La qual estava cerrada con dos aldabas e dos tranças e un moro echado a la puerta guardando los cativos que aí estavan. E como llegasse a la puerta e quisiesse quitar la trança, apareciome otra vez Nuestra Señora e travome de la mano, diciendo:  
-Ve por tu fija, que no has menester de abrir la puerta.  
E apareció luego una claridad donde estava la niña e tómela conmigo e, pasando sobre el moro que estava echado (...) E, guiándome Nuestra Señora, salí por la puerta de casa con mi fija en braços no sabiendo en que manera aquello se fazia.”*<sup>200</sup>

Este uso simbólico de la luz estaba igualmente presente en la literatura devocional que circulaba entre los devotos castellanos, de una y otra confesión, en la que la metáfora luminosa estaba vinculada no sólo a una concepción particular de la vida de María, sino, además, a una comprensión fundamentalmente contemplativa de la practica devocional cotidiana, en la que la Virgen funcionaba como un indudable modelo a seguir. Esta concepción de la práctica devocional se vio especialmente influida por la popularización en Castilla de obras como *El Libro del Amigo y el Amado* o *El Libro de la Contemplación*, que formaban parte de la novela *Blanquerna*, del místico y misionero mallorquín Ramon Llull o el *Carro de las donas* del franciscano Francesc Eiximenis. La obra de Llull, especialmente presente en la biblioteca jerónima de Guadalupe,<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Rūzbihan al-Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*, Citado en A. Schleifer, *Ibid*, 1998, p. 91-92.

<sup>199</sup> A. Schleifer, *Ibid*, 1998, p. 92.

<sup>200</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 41, fol. 40v.

<sup>201</sup> Entre las obras de Llull que integraban la biblioteca de Guadalupe destacan su “*Ars Magna predicationis, Felix de les maravelles del mon, Ars amativa boni, Liber super «Quicunque vult» seu liber Tartari et Christiani, Liber de articulis fidei sacrosantae et salutiferae legis christianae sive apostrophae ad Bonifatium VIII papam, Liber de ente reali et rationis, Blanquerna, y De virtutibus et peccatis.*” (J. C.



presentaba un modelo contemplativo que emulaba el lenguaje de la poesía místico-amorosa<sup>202</sup> y los tratados devocionales sufíes,<sup>203</sup> según el cual el camino hacia la iluminación estaba marcado por la meditación en las cualidades de un Dios<sup>204</sup>, “*tan grande que tuviese movimiento infinito, como un relámpago formado en seis rectitudes generales...que no podía encontrar termino ni principio ni fin*”.<sup>205</sup> Siguiendo este modelo contemplativo, el protagonista de *Blanquerna*, recibía la revelación de las verdades fundamentales del cristianismo, “*iluminado e inflamado de la divina luz*”.<sup>206</sup> Asimismo, el *Carro de las donas* de Eiximenis, difundido ampliamente en Castilla a lo largo del siglo XV,<sup>207</sup> estaba presente en la biblioteca de Guadalupe, como testimonian los dos ejemplares copiados hacia 1448 para el abad del monasterio extremeño, Juan de Guadalupe.<sup>208</sup> Esta obra ofrecía a sus lectores, como ha propuesto Cynthia Robinson, un modelo contemplativo que, a diferencia de otras obras franciscanas, no se basaba en la meditación en la Pasión o en la humanidad de Cristo, sino, como la obra Llílliana, en la meditación en torno a las cualidades de un Dios abstracto, gracias a la cual el devoto recorría un camino ascendente hacia la iluminación, durante el cual su alma se “*escendia*”<sup>209</sup>, alumbrada por la acción divina, capaz de “arrebatar” o “raptar” súbitamente el alma del místico.<sup>210</sup> Como ha señalado esta autora, en la obra de

---

Vizuete Mendoza, “La biblioteca de Guadalupe un reflejo de la espiritualidad jerónima”, *En la España medieval*, Nº 9, 1986, pp. 1339, 1343-1344)

<sup>202</sup> Véase A. Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe: Amor divino y amor cortés en el "Llibre d'amic e amat"*, Barcelona, 1999; M. R. Menocal, “Love and Mercy at the Edge of Madness: Ramon Llull's Book of the Lover and the Beloved and Ibn 'Arabi's «O doves of thearāk and the bān trees ...”, *Catalan Review*, Vol. IV, No.1-2, 1990, pp.155-177 ; D. Urvoy, *Penser l'islam : les présupposés islamiques de l' "Art" de Lull*, J. Vrin, Paris, 1980; “Les musulmans pouvaient - ils comprendre l'argumentation lullienne?”, *Estudi General*, 1989, Núm.9, pp.159-70; C. Lohr, “Islamic influences in Lull's Logic”, *Estudi General*, 1989,Núm.9,pp.147-5,“Le système philosophico-théologique de Raymond Lulle”,*Catalònia*, 1995, Núm.43, pp.13-15.

<sup>203</sup> Sobre la finalidad proselitista de la obra de Llull y su influencia islámica véase H. J. Hames *Ibid.*, 1999, pp. 181-200, *Ibid.*, 2000, e *Ibid.* 2003, pp. 43-56; M. D. Johnston, *Ibid.*, 1995, pp.3-37; S. Trias Mercant, “Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramon Llull”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997), pp. 51-64; Ó. de la Cruz Palma, “Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, Vol.28, 2005, pp. 253-266; G. Rosselló Bordoy y J. Sastre Moll, “El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull”, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, Vol. 39, 1982, pp. 257-263; A. Llinares, «References et influences arabes dans le Libre de contemplació», *Estudios Lulianos*, Vol. 24, 1980, pp. 109-127; D. Urvoy, “Nature et portee des lies de Ramon Llull avec l'univers árabe”, en *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr, Instrumenta Patristica*, Vol. 26, 1980, pp. 415-427.

<sup>204</sup>Sobre el origen islámico de la meditación en las cualidades de Dios véase C. Lohr, “The Islamic 'Beautiful Names of God' and the Lullian Art,” en H. J. Hames (ed.), *Jews, Muslims, and Christians in and around the Crown of Aragon: Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Brill, Boston y Leiden, 2004, pp.197-205; J. Bellver, “Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's Cent Noms de Déu as a Christian Qur'ān”, *Intellectual History of the Islamicate World*, Brill, Leiden, Vol.2,2014,pp.287-304. F.Maíllo Salgado, “Paralelismo e influencia entre el islam y el cristianismo: “Els cent noms de Deu” de Ramón Llull”, *Bulletin of the Faculty of Arts*, Vol.54,1992, pp.189-216.

<sup>205</sup> Ramón Llull, “Arte de Contemplación”, *Blanquerna*, Edición de M. Batllori y M. Caldentey Vidal e introducción de R. Ginard Bauçá, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, p. 379.

<sup>206</sup> Ramon Llull, “Arte de Contemplación”, *Ibid.*, 2009, p. 401.

<sup>207</sup> Sobre la difusión de esta obra en Castilla véase C. Clausell Nácher, *La difusión castellana del " Llibre de les dones " de Francesc Eiximenis : el " Libro de las donas " y el " Carro de las donas "*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1993.

<sup>208</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Libro de las donas*, copiado por Juan de Guadalupe, 1451 ca. - 1475 ca., BNE Mss 6228, traducido 1448-08-26 ad quem y *Libro de las donas*, copiado por A. Mudarra, para Juan de Guadalupe, abad de Guadalupe, Guadalupe, 1473-04, BNE Mss 10156; traducido 1448-08-26 ad quem.

<sup>209</sup> “*ya tu alma se esiendo*” Francesc Eiximenis, *Libro de las donas*, de J. de Guadalupe, traducido 1448 ad quem, (BNE MS 6228), fol. 252r.

<sup>210</sup> Este arrebatamiento o rapto súbito es presentado por Eiximenis como la tercera vía por la que el místico podía alcanzar la iluminación, describiendo como “[la] *más alta que todas las otras*”, mediante la cual “*el*

Eiximenis,<sup>211</sup> como en la literatura devocional de la *tariqa* Shadhili, especialmente extendida entre los musulmanes hispanos y norteafricanos,<sup>212</sup> “*this ascent is articulated in metaphors of light and fire, burning hearts in which the Divine Beloved manifests himself, rays of divine inspiration, and occasional, sudden raptures visited upon the blessed and quietly waiting soul through God’s grace, which allow it instantly to reach the heights of contemplative ecstasy without passing through the preparatory stages*”.<sup>213</sup> Para Eiximenis, como para el místico shadhili Ibn Abbad al-Rundi,<sup>214</sup> el arrebatamiento estaba reservado para las almas más piadosas,<sup>215</sup> y mediante este, estas “desfallecían”,<sup>216</sup> alcanzando el estado de aniquilación o *fanā*, el cual dejaba en el alma del místico un estado permanente de contemplación de los misterios divinos.<sup>217</sup> Para Eiximenis, como para los místicos sufíes, entre los piadosos que habían sido privilegiados con semejantes dones destacaba sin duda la figura excepcional de María.<sup>218</sup>

En la obra de Llúll y Eiximenis esta concepción “luminosa” de la práctica contemplativa estaba íntimamente vinculada con una comprensión mística de la figura de la Virgen María, cuyas cualidades excepcionales le habían otorgado un papel trascendental en la creación divina y en la historia de la revelación. En la cosmología de Llúll, la Virgen era la criatura en la que los principios divinos se habían materializado de forma más perfecta, y a través de cuya existencia el acto mismo de la creación y *recreación* (redención) del mundo cobraba sentido.<sup>219</sup> En su *Libre de*

---

*nuestro pensamiento se alza en alto en dios por amor vivo et ardiente syn algún otro conocimiento et syn lo que el entendimiento non puede conoscer ni comprehender*” (BNE MS 6228, fols. 261r-v). Esta vía es concebida por Eiximenis como un proceso puramente místico, basado en el amor en el que la iluminación podía ser alcanzada “*syn exçerço de nuestro entendimiento*” (BNE Mss 6228, fol. 261v).

<sup>211</sup> Este uso de la simbología de la luz se aprecia en el modo en el que Eiximenis describe los efectos de la meditación en el corazón del místico: “*ca como dize Gostomo quando dios vee quel ome se aplica et se allega ael por amor fiel que según la escriptura es asi como grande fuego que quema todos los enbargos que embargan al onbre de lo amar. Et por si mesmo faze crescer el fuego de nuestro amor mostrando se soberana mente amable anro coraçon por su alteza et dignidad ynfinita*” (BNE Mss 6228, fol. 257v). El amor divino, afirma Eiximenis “*non solamente escalienta ante aun alumbra*” (BNE Mss 6228, fol. 257v), provocando “*el tal amoroso açamiento de coraçon en nos*” (BNE Mss 6228, fol. 258v).

<sup>212</sup> Sobre la influencia de esta orden sufi en la religiosidad de los musulmanes hispanos véase M. Asín Palacios, *Sadilíes y alumbrados*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990; G. A. Wieggers, *Ibid.*, 1994; M. T. Narváez de Córdoba, *Ibid.*, 1996, pp. 163-180; X. Casassas Canals, *Ibid.*, 2007 y “Saint-Jean de la Croix, Ibn 'Abbâd de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu'à la fin du XVIe siècle”, *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, Vol.61, 2009, pp. 63-69; L. López-Baralt, *Ibid.*, 2009; B. Boloix Gallardo, “Precedentes shadilíes de la literatura religiosa morisca del exilio”, A. Temimi (ed.), *Les actes du XIIIe Symposium International d'Etudes Morisques. Mélanges Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Serie 4, Etudes d'Histoire morisque, N° 28, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information Scientifique, Tunes, 2011, pp.129-148.

<sup>213</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.142.

<sup>214</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 151-152.

<sup>215</sup> BNE MS 6228, fol. 267r.

<sup>216</sup> Para Eiximenis “*la anima tocada desta divinal sabiduria ha echado dessy toda delectaçio carnal et humanal por el sentimiento de dios et es alegrada et en alto açada en tanto que aqui desfallesçe ca non es bastante asi dezir en manera alguna lo que aqui siente del su soberano amado.*” (BNE MS 6228, fol. 261v).

<sup>217</sup> M. Asín Palacios, *Ibid.*, 1990, p. 248.

<sup>218</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.159-179.

<sup>219</sup> Como han señalado Blanca Garí de Aguilera y Sarah Jane Boss en la obra de Llúll las cualidades excepcionales de la Virgen, como su calidad espiritual, sabiduría o virginidad perpetua son el medio para que esta pudiera recibir en su seno a la encarnación de Dios, jugando un papel fundamental en la salvación. Esta idea era expresada por Llúll en su *Arbor Scientiae*, en el que afirmaba como la “grandeza” de la Virgen se correspondía con la “grandeza” de la maternidad que esta debía asumir (*Arbor Scientiae* ROL, 12, 3, lin. 21-25). En este sentido, Fernando Domínguez ha señalado como la centralidad de María en la cosmología Llulliana se debe a que en esta “*el acto creador es inseparable del acto de redención o restauración (para Llúll recreación) del linaje humano. Creación y recreación son dos partes de un mismo acto y María es un elemento esencial en esa doble acción divina*” (F. Domínguez Reboiras, “El discurso luliano sobre María”,

*Santa Maria*, Llúll ofrecía a sus lectores un método contemplativo para alcanzar la iluminación espiritual, basado en la meditación en torno a los treinta atributos de la Virgen, así como el modo en que esta encarnaba las dignidades que según su *Ars* constituían la esencia divina.<sup>220</sup> Como ha señalado Sarah Jane Boss, a lo largo de esta obra, “*Llúll presents Mary as embodying the Principles of creation to the most perfect degree possible, and says that God has then elevated her still further, illuminating her to a state that is beyond what is normally possible in the created order (...) [raising her] above the ordinary human condition by an enhancement of the noble Principles, in order to be able to bear God incarnate.*”<sup>221</sup> Así, en el *Libre de Sancta Maria*, Llúll afirmaba como la Virgen, había sido alumbrada especialmente por el Espíritu Santo, dotándola de “*la bontat e la granea e les altres parts de que es nostra Dona en esser una fembra qui sia mare de Deu*”.<sup>222</sup> De esta forma, gracias a la acción divina<sup>223</sup> y a su propia afinidad con los principios divinos,<sup>224</sup> la Virgen había alcanzado, según Llúll, un conocimiento excelso de Dios y de la revelación.<sup>225</sup> En el último capítulo de su obra, Llúll presentaba a María como la aurora, a través de la cual sus devotos podían aspirar a alcanzar la excelencia espiritual, iluminados por la luz divina que esta reflejaba:<sup>226</sup> “[María] *es aurora de resplandor -dijo Alabanza-pues en ella se hizo carne el Hijo de Dios que es luz de luz y resplandor de resplandores (...) y de toda esa luz es la preclara virgen María claridad y aurora (...) luz y resplandor de todas las bondades de justos y pecadores; [que] con su grandeza ilumina y multiplica todas las otras grandezas.*”<sup>227</sup>

Esta imagen de María como *illuminatrix* se popularizó en Castilla además a través de versiones hispanas de la vida de la Virgen, influidas por la mariología Lulliana,<sup>228</sup> producidas entre finales del siglo XIV y mediados del siglo XV, como la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis o la *Vida de la Virgen* del dominico Juan López de Salamanca, según las cuales la naturaleza luminosa de

---

en Clelia Maria Piastra (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma (Parma, 1997)*, TavEdizioni del Galluzzo, arnuzze-Florenca, 2001, p. 294). Véase al respecto J. Vidal Vendrell, “La mediación universal en la mariología lulliana”, *Estudios franciscanos*, Vol. 52, 1951, pp. 5-57; J. M. Cascante Dávila, “El culto a María en los escritos del B. Ramon Llúll”, en *De cultu mariano saeculis XII-XIV (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati)*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma, 1981, Vol. 5, pp. 65-103; F. Domínguez Reboiras, *Ibid.*, 2001, pp. 277-303; B. Garí de Aguilera, “Radix-matrix. María en el cosmos lulliano”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol.13, 2006, pp. 219-235; S. J. Boss, “Mary’s Virginité in Ramon Llúll’s *Llibre de Santa Maria*”, en A. M. Beresford y L. K. Twomey (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden y Boston, 2018, pp. 319–340.

<sup>220</sup> S. J. Boss, “Ramon Llúll’s *Llibre de Santa Maria*: Theodicy, ontology and initiation», *Studia Lulliana*, Vol. 51, 2011, pp. 25-51

<sup>221</sup> S. J. Boss, *Ibid.*, 2018, p. 337.

<sup>222</sup> Ramon Llúll, *Llibre de Sancta Maria*, Salvador Galmés (ed.), Comissió Editoria Lulliana, Palma de Mallorca, 1915, Cap. 2.4, pp. 25-26.

<sup>223</sup> Ramon Llúll, *Llibre de Sancta Maria*, Edición de Salvador Galmés, 1915, Cap.10. 2, pp. 81-82.

<sup>224</sup> S. J. Boss, *Ibid.*, 2011, p. 30

<sup>225</sup> Ramon Llúll, *Llibre de Sancta Maria*, Edición de Salvador Galmés, 1915, Cap. 9.3, pp. 76 -77.

<sup>226</sup> Sobre la relación con la tradición islámico que poseía la identificación de María con la aurora véase Blanca Garí, “Al despuntar el alba. María y el árbol de la madre”, en: F. Domínguez Reboiras, P. Villalba Varneda y P. Walter (eds.), *Arbor scientiae - el árbol del conocimiento de Ramon Lull: archivos del congreso internacional con motivo del 40 aniversario del Instituto Raimundus Lullus de la Universidad de Friburgo*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 265-272. Respaldada esta posible intención proselitista el hecho de que en el propio *Libro de Sancta Maria*, Llúll pone de manifiesto su conocimiento sobre el papel de María en la tradición islámica. En el capítulo 20 de esta obra, Llúll afirma por boca de *Oración* como María es reconocida por los “sarracenos” como santa, virgen y madre de Jesucristo por obra del Espíritu Santo. (Ramon Llúll, *Llibre de Sancta Maria*, Edición de Salvador Galmés, 1915, Cap.20, pp. 152-155)

<sup>227</sup> Ramon Llúll, *Llibre de Sancta Maria*, Editado por B. Garí y F. Domínguez Reboiras, ROL XXVII, 2003, Cap.30.7-9; pp. 42-44; 48-54. Traducido en B. Garí de Aguilera, *Ibid.*, 2006, p.231.

<sup>228</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 183-184.

María era el testimonio de una vida plagada de “*arreatamientos*” y experiencias místicas. A lo largo de su relato de la vida de la Virgen, Eiximenis exaltaba las diez dignidades concedidas a esta, entre las que destacaba el haber sido predestinada, prefigurada y profetizada, así como su inmaculada y prodigiosa concepción.<sup>229</sup> Según Eiximenis, la sexta dignidad recibida por la Virgen era la de haber “*seydo muy altamente dotada*” desde el vientre materno: “*donde dize que la santa anima déla gloriosa luego que fue criada et en su precioso cuerpo infusa, sin ningund medio de tiempo le fue dado don de intelligencia et de sapiencia, mayor que jamas fue dado a otra persona humanal (...) E todos aquestos grandes dones ella exercitava con todo su poder, estando cerrada en el vientre desu madre (...) Aqueste ejercicio era todo contemplación: segund el qual su santa anima siempre era levada en alto, a contemplar et después déla contemplación loar a su criador et magnificarlo, segund la condición et manera déla contemplación que avia ávido.*”<sup>230</sup> De esta forma, según Eiximenis, la Virgen se había constituido desde su concepción en un modelo contemplativo, iluminado por el tipo de ejercicios espirituales que él mismo había propuesto como idóneos en su *Carro de las donas*.<sup>231</sup> Como resultado de estos, desde su infancia en el templo, María evidenciaba una “*exaltación de entendimiento en las cosas altas [y] raptos celestiales que no podía esconder*”,<sup>232</sup> favorecida por las consolaciones recibidas de los ángeles, entre los que destacaba el arcángel Gabriel, cuyas conversaciones la dejaban “*muy maravillosamente iluminada et enflamada en nuestro señor dios*”.<sup>233</sup>

Como la obra de Llúll, la obra de Eiximenis y la de López de Salamanca dotaba de un sentido contemplativo a la meditación en torno a las “*cualidades*” o dignidades que destacaban a la Virgen entre todos los seres humanos, exaltando el modo en que su vida reflejaba los dones divinos y podía “*iluminar*” a sus devotos la esencia de Dios, a través de su propia encarnación de las cualidades divinas. En la *Vida de la Virgen*,<sup>234</sup> compuesta por López de Salamanca (h.1385-1479) para la condesa de Plasencia, Leonor de Pimentel (1437-1486), es la propia Virgen quién se presenta como instructora de sus devotos en los beneficios de la meditación mariana, revelando a

---

<sup>229</sup> “*Lo primer punt donchs et dignitat dela gloriosa es que ella es estada eternalment per deu et altament predestinada et aquesta altea de sa predestinacio apar pertant car apres del fill sobre tots los elets angels et homens es en paradís collocada et coronada. Et aquest be lia deus dat per sa gra[cia] et apres li es dat quant deus la ha volguda amar et ella aell conplanre sobre tota altra pura creatura (...) La segona sua dignitat és que del començament del món fins a son temps estech figurada (...) La tercera dignitat sua es que estech per los prophetes propheçada et tan larguament que seria fort longua cosa de recomptar... (...) La quinta dignitat de la gloriosa es que ella estech sanctament concebuda et formada*” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, 1420-1440, Universitat de València, BH Mss. 0209, fol. 38r)

<sup>230</sup> Francesc Eiximenis, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada*, impreso por Meynardo Ungut y Johanés de Nurenberg, Granada, 1496, BNE INC/1126, fols. 12r-v.

<sup>231</sup> “*E dize esso mesmo el dicho doctor que segund que la gloriosa revelo aun sancto monge a ella muy devoto la contemplación de su sancta anima era partida en tres partes. La primera parte era cerca del su criador, la segunda cerca de si mesma, et la tercera, cerca delas criaturas. Al su criador ella levantava su intelligencia en quanto considerava enel su infinita essencia et incomprehensible bondad, et pensava que el era piélagó de infinita substancia, natura non mudable, radical et interminable vida, potencia infatigable, principio original et fuente de toda criatura, natural mente en si mesmo bien aventurado arte et espejo de toda cosa, presente en todo lugar, verdad infallible, eternidad sin principio, final paraíso délos ombres, et délos angeles.*” (BNE INC-1126, fols. 12r)

<sup>232</sup> BNE INC-1126, fol. 24r.

<sup>233</sup> *Capitulo xxiii. Que consolaciones rescebia la gloriosa con los otros sanctos angeles: que continuamente eran con ella. (...) O con quanto deleyte su santa anima contemplava et loava et consolava fablando en spiritu, al grand principe angelical dado a ella por especial servidor et guarda. (...) E quien podría pensar quanta consolación ovo con ellos et ellos con ella, et quantas maravillas le contavan ellos del reyno de dios, et de sus abscondidas altezas et ordenes celestiales et gerachias.*” (BNE INC-1126, ff.16r-v)

<sup>234</sup> Juan López de Salamanca, *Libro en el cual acomulasse e imitasse las devotissimas e santissimas historias que comprehenden toda la vida de Nuestra Señora*, dedicado a L. de Pimentel, Condesa de Plasencia, ca.1470-1490, Salamanca (BNE Mss. 103).

la condesa los principales misterios de su vida hasta la Encarnación, y discutiendo con ella importantes cuestiones de dogma, devoción y exégesis.<sup>235</sup> Según López de Salamanca, la Virgen había existido desde el origen de los tiempos, siendo alumbrada por Dios en “*muchas y maravillosas co[n]çepçiones*”, la primera antes de la Creación,<sup>236</sup> la segunda identificada con el surgimiento de la luz primigenia,<sup>237</sup> y la tercera cuando esta había sido anunciada a Adán y Eva y otras figuras del Antiguo Testamento.<sup>238</sup> Al igual que Eiximenis, en su obra, López de Salamanca exaltaba el acceso privilegiado de María al conocimiento revelado, presentándola como una “profetisa”<sup>239</sup> y relatando los diez “*rayos de alumbramiento divino*” a través de los cuales esta había recibido una sabiduría excepcional y un conocimiento directo de las alturas celestiales:

*“El rrayo terçero quando yo fuy illustrada por los quarto dones intellectuals que el spiritu santo entonçes influyo en mi. Que se llama[n] dones de sabidoria, de entendimiento, de sçiençia, de co[n]seio que me illustraro[n] y esclareçieron en los secretos de dios. E secretos dèla humana y santa vida (...) El rrayo quarto fue de las rrevelaçiones çelestiales ami rreveladas altamente. Las quales yo huve muchas vezes en las contemplaciones mias y rrebatamientos espeçiales y theorias çelestiales los quales eran tan fervientes y claros de tan altas materias y tan discretas q no telos podria explicar lengua de una criatura”*<sup>240</sup>

Según López de Salamanca estos “rayos” habían conferido a la Virgen un alto entendimiento de los secretos divinos y una relación íntima con Dios. El rayo quinto, por ejemplo, la había dotado de un conocimiento perfecto de las sagradas escrituras, el sexto la había premiado con la visita frecuente de los ángeles, el séptimo consistía en la revelación recibida con ocasión del nacimiento de su hijo,<sup>241</sup> el octavo simbolizaba la revelación recibida durante la Pasión de Cristo y el noveno representaba la relación mística entre esta y su hijo.<sup>242</sup> Asimismo, tras la ascensión de Cristo, la Virgen había sido iluminada por el Espíritu Santo en Pentecostés, recibiendo de este una revelación que sobrepasaba con creces la recibida por los apóstoles, “[para que] *copiosa mente yo podiese y sopiese enformar le escuela del mi fijo en aquellos secretos quedios ami rreveio mas*

<sup>235</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 199-200.

<sup>236</sup> “*Aun no avia[n] manado las fuentes de las aguas ni au[n] los montes de natura pesada eran enhiestos qndo yo era parteada antes de los collados.... Q[ua]ndo apareiava los çielos yo era presente.... E qndo firmava suso los ayres y pesava las fuentes de las aguas ... Q[ua]ndo ponía en peso los fundamentos dèla tierra conel era yo. Todas cosas conponentes y me delectava por todos los dias”* (BNE Mss. 103, ff. 5v-6r).

<sup>237</sup> “*Como yo sali dela boca del muy alto primogénita ante de toda criatura. Asi yo fize en los çielos que naçiesse lumbre no del falleçiente”* (BNE Mss. 103, fol. 9v)

<sup>238</sup> BNE Mss. 103, fols, 11v -12v.

<sup>239</sup> “*Puso mi memoria so no[m]bre de profetissa quando dixo dios y allegúeme ala profetissa y conçebio y parió fijo so rrazon de madre”* (BNE Mss. 103, fol. 91r)

<sup>240</sup> BNE Mss. 103, fol. 101r-v.

<sup>241</sup> “*El quinto rrayo q me illustrava y esclareçia así era la rreluziente intelligencia delos profundos y altos secretos delos abismos y fondura delas santas escriptura. (...) El rrayo sexto quede continuo mi anima illustrava era la fabla que uchadas vezes familiarmente con los angeles yo avia. E colaciones sobre los fechos divinales (...) El septimo rrayo que manava dela fuente de la luz en mi alma fue aquel que rresplandescio en mi alma el spiritu santo dia que de mi el fijo de dios carne tomo y me fizo ser su madre delo qual mas severa adelante dios queriendo”* (BNE MS 103, fols. 101v)

<sup>242</sup> “*El rrayo octavo que fue en espeçial alumbrante es enel dia dela muerte dei mi muy amado fijo. Qua[n]do en la cruz espiro y yo con[e]l cochillo desu dolor cay en trra amortecida y luego puesta en estasi miseñor el criador por amansar aq[ue]l mortal dolor mió me enbio ta[n] clara lumbre en[e]l mié [sic] entendimiento enel qual me rrevelo la gl[or]ia que el alma de mi fijo por la muerte alcanço (...) En tanto que afirme a todos los otros que se dolian dándoles mucha confiança dela muy presta rresurreccion del fijo de dios al tercero dia que rresurgiendoles mostraria. (...) El rrayo noneno que alunbro ala mi alma asi fue la continua conversacio[n] y singular familiaridad q yo conel fijo mió avia por espaçio de xxx. años. Quie[n] podría decir q[ua]nta era la luz e claridad queel fijo mió ponía en mi alma. (...) quantas doctrinas, quan altas leçiones, enformaçiones, rrevelaçiones, promissiones, atraymientos dulçes, departiçiones, amorosas elevaçiones, manifestaciones nuevas y maravillosas conclusiones me enseño y declaro el glorioso fijo mió y sabidoria dedios padre.* (BNE Mss. 103, fols. 101v-102r).

que a otra en esta vida cerca de muchas doctrinas que yo oy al Salvador.”<sup>243</sup> En su obra, López de Salamanca presentaba a la Virgen no sólo como receptora de la revelación divina, sino, además, como la fuente a través de la que esta había manado a la iglesia primitiva, y podía ser transmitida a sus devotos, que, como la condesa de Plasencia, aspiraban a recibir la sabiduría y luz divinas infundadas en ella.<sup>244</sup>

En su *Tafsira*, el escritor morisco conocido como el Mancebo de Arévalo, dedicaba de forma similar un capítulo a las “*Eseleenssiyas de Maryam*”, en el que ensalzaba los dones espirituales y el desapego de los placeres mundanos de la madre del profeta ‘Īsā, afirmando cómo esta era visitada por los ángeles y había recibido la influencia celestial como otros profetas coránicos.<sup>245</sup>

“*María... no tuvo incendio carnal y por eso dicen los arábigos que no la tocó el estímulo [la tentación] de la carne y que fue espiritual, que hablando buen romance quiere decir ladrona, que hurtó al mundo los gustos [inclinaciones] espirituales, quedando su gusto corporal [carnal] infecundo, quiere decir frío que no atañe a caso patente ni simila fecho granado y por esta vía fue Mariam adoptiva espiritual engastonado en púrpura esencial. Y no la tocaban los almalakes [ángeles] como a hija de patricidas [de condición humana] sino como a figura de fortaleza [espiritual] y le daban arreos celestes, quiere decir, influencia esencial como a los abdutumados [consagrados] y alnabies [extraordinarios profetas]*”<sup>246</sup>

En la obra del Mancebo se entremezclaban, además, al igual que en los milagros de la Virgen de Guadalupe y en la obra de Eiximenis, la concepción mística del sueño y la luz con la visión de María como receptora privilegiada de los dones divinos: “*Y Allah la guardó de los nuzimientos (daños) y puso «assuwd» sobre ella que es lámpara invisible no de los ojos sino de los corazones y cargó sobre ella añas (somnolencia espiritual) que adormece los fechos malignos y no turba la visibilidad apacible*”<sup>247</sup>. Este “*assuwd*” o lámpara que iluminaba el corazón de Maryam era descrito por el Mancebo en su libro como un don concedido por Dios a los justos y sabios, que no sólo expresaba el contacto con la gracia divina, sino que además, como ha señalado María Teresa Narváez de Córdoba, “*representa la actitud deseable en todo creyente y reporta protección y beneficio espiritual*”<sup>248</sup>. A través de la acción del “*assuwd*”, Dios había sumido a Maryam en el “*añas*” o somnolencia espiritual, concebida como un estado que favorecía el encuentro con Dios.<sup>249</sup> Esta concepción del sueño espiritual como el estado propicio para la iluminación estaba igualmente presente en la obra de místicos como el persa Suhrawardi o el andalusí Ibn ‘Arabi. En su *Libro del rayo de luz*, Suhrawardi explicaba cómo “*La palabra “sueño” (khwâb) designa un estado en el cual el espíritu (rûh) se retira del exterior (zûhir, lo exotérico) al interior (batin, lo esotérico) [y] la imaginación activa persigue la meditación del Malakut [la Majestad Divina] ... se esfuerza en espiritualizar su alma ... en algunos momentos se proyectan Luces parecidas a la iluminación que extasía*”<sup>250</sup>. De forma similar, en su *Fusus al-Hikam*, Ibn ‘Arabi concebía el sueño como un momento de reposo espiritual, en el que el místico, librado del peso de las manifestaciones sensoriales, podía sumirse más fácilmente en la introspección y alcanzar el contacto con lo divino.<sup>251</sup> De forma análoga, en su *Vita Christi*,

<sup>243</sup> BNE Mss. 103, fol. 134v.

<sup>244</sup> En este sentido destaca la sección dedicada a explicar “*como Maria quiere dezir alu[m]bradora*”. Véase BNE Mss. 103, fols. 73v-74r.

<sup>245</sup> Sobre el tratamiento del Mancebo de Arévalo de la figura devocional de *Maryam* véase M. T. Narváez Córdoba (ed.), *Ibid.*, 2003, p. 38 e *Ibid.*, 1986, pp.111-115.

<sup>246</sup> Mancebo de Arévalo, *Tafsira*, fol. 228v-229r. Véase M. T. Narváez Córdoba (ed.), *Ibid.*, 2003, pp.37-38.

<sup>247</sup> Mancebo de Arévalo, *Tafsira*, fol. 228v-229r. Véase M. T. Narváez Córdoba (ed.), *Ibid.*, 2003, pp.37-38.

<sup>248</sup> M. T. Narváez Córdoba, *Ibid.*, 1986, p. 111-112.

<sup>249</sup> M. T. Narváez Córdoba, *Ibid.*, 2001, pp. 117-24.

<sup>250</sup> H. Corbin, *L'Archange Empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, Fayard, Paris, 1976, pp. 146-47.

<sup>251</sup> Véase W. Chittick, *Ibn al-Arabī's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 1989 y H. Corbin, *Ibid.*, 1976, p. 104.

Eiximenis concedía un significado espiritual similar al sueño de la Virgen,<sup>252</sup> afirmando cómo durante este esta sufría “*el reposo o arrebatamiento de los sentidos*”, pero que al mismo tiempo “*estando ella dormiendo: avia complo uso de raçon y de franco alvedrio*”,<sup>253</sup> manteniendo aun en sueños su capacidad para la contemplación de los misterios celestiales, pues “*desta tan alta inteligencia dada a la gloriosa dicen algunos doctores nuevos que en ningund tiempo la gloriosa perdió la contemplación celestial por dormir*”.<sup>254</sup>

Esta concepción mística del sueño fue empleada por Eiximenis en varios pasajes de su *Vita Christi*, como en el que relataba cómo Adán había sido puesto por Dios en un “*grand sueño*”, con el fin de que a este, “*arreatado en spiritu*”, le fuesen reveladas “*grandes cosas et muy altos secretos et misterios*”, entre los que “*en special le fue revelado que el fijo de dios se faria ombre e tomaria carne de su natura.*”<sup>255</sup> Aunque la mayoría de estos “arreatamientos” o “raptos” estaban reservados a la Virgen María, a lo largo de su obra Eiximenis aseguraba cómo Dios había empleado este método para revelar las principales verdades cristianas a algunas de las figuras más importantes del Antiguo y el Nuevo Testamento.<sup>256</sup> En su obra, Eiximenis presentaba estos “alumbramientos”, recibidos principalmente por María, como la clave para establecer la verdad de los Evangelios. Así, según este autor, la Virgen había revelado en sucesivas ocasiones a los apóstoles los secretos de los principales misterios cristianos, como la Encarnación, y los peligros de la herejías emergentes que cuestionaban la legitimidad del mensaje cristiano.<sup>257</sup> De esta forma, como ha señalado Cynthia Robinson, a lo largo de esta obra, el concepto de “alumbramiento” o “arreatamiento” místico, altamente valorado por los místicos cristianos y musulmanes por igual, se presentaba de forma recurrente como el medio por el cual habían sido reveladas algunas de las cuestiones fundamentales que definían la doctrina cristiana, y que los musulmanes más claramente negaban. A través de ellos, los difusores castellanos de la obra de Eiximenis, como el autor franciscano,<sup>258</sup> esperaban que la Virgen, portadora de la “*lumbre de verdad*”, iluminase los corazones de las “*personas entenebradas*” que aún vivían en el error.<sup>259</sup> Tal y como han sugerido Cynthia Robinson y Gerald Wieggers, la obra de Juan López de Salamanca fue moldeada por una vocación polémica similar.<sup>260</sup> De forma paralela a la composición de su vida de María, López de Salamanca había trabajado hacia 1462, en una respuesta en tono polémico al *Breviario Sunni*, una obra en la que el líder espiritual de la aljama segoviana, Yça Gedelli, exponía de forma didáctica los principios de la religión islámica y rebatía a modo de polémica algunos de los fundamentos de la fe cristiana. La influencia de Yça Gedelli se había expandido más allá de la aljama segoviana, pues la condesa de Plasencia, a quien López de Salamanca había dedicado su obra, poseía dos ejemplares en castellano de su *Breviario Sunni* en su biblioteca personal.<sup>261</sup> En este sentido, como

---

<sup>252</sup> “*Cap. XXXIII. De otras razones q prueba q el dormir d la gloriosa fue mucho en alto levado sobre el nro*” (BNE INC-1126, fol. 23r)

<sup>253</sup> BNE INC-1126, fol. 39r

<sup>254</sup> BNE INC-1126, fol. 22v

<sup>255</sup> BNE INC-1126, fols. 3 r-v

<sup>256</sup> BNE INC-1126, fols. 24v-25r

<sup>257</sup> BNE INC-1126, fol. 24v.

<sup>258</sup> Sobre la vocación polémica de obra de Eiximenis, Cynthia Robinson ha propuesto que esta “*was first and foremost a work with polemical intentions, designed to establish Christian truth in the face of the lies and incomprehension of unbelievers and the well-intentioned but possibly erroneous beliefs of certain Christians.*” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.140)

<sup>259</sup> BNE INC-1126, fol. 24v

<sup>260</sup> Véase G. A. Wieggers, *Ibid.*, 1994, pp. 134–42 y C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 209–11

<sup>261</sup> Así aparece registrado en un inventario de 25 libros que había pertenecido a la duquesa de Arévalo, compilado en 1468. El octavo libro registrado se trataba de “*Otro libro de coberturas de cuero morado de don yça guidili alfaqui de los moros de Segovia, que hiso contra la fe, al qual responde frey Juan Lopes*”, mientras que el numero 22 figuraba como “*Otro libro de coberturas moradas escripto de mano ques el que hiso don çaguidili mofti de los moros de Segovia*” (A.H.N. Osuna, Leg. 216/6, no. 2). Véase además M. A. Ladero Quesada, y M.C. Quintanilla Raso, “Las Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo xv”, en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, A.D.P.F., Paris, 1981, pp. 45-49.

ha señalado Cynthia Robinson, en la obra de Eiximenis y López de Salamanca, los “alumbramientos” y “arreatamientos” supuestamente recibidos por María funcionaban “[as] both devotional topoi beloved by Christians, who almost certainly desired to emulate them, and finely honed polemical tools with which to confront, convince, convert, and indoctrinate the infidel.”<sup>262</sup> Asimismo, como ha señalado esta autora,<sup>263</sup> en el contexto multiconfesional de la Castilla contemporánea, la imagen de la Virgen como “alumburada” que difundían estos textos devocionales servía para evocar en la mente de los mudéjares castellanos el carácter luminoso del Profeta en el aljamiado “*Libro de las luces*”,<sup>264</sup> así como las habilidades proféticas que la tradición islámica andalusí atribuía a Maryam.<sup>265</sup>

A través del empleo de motivos como la luz y el sueño, que pertenecían simultáneamente al imaginario devocional sufi y a la tradición cristiana, los jerónimos, como Llúll, Eiximenis o López de Salamanca, pretendían construir una imagen de la Virgen capaz de apelar a una audiencia multiconfesional, capitalizando para ello algunos de los tópicos que recorrían la literatura devocional sufi popularizada entre los mudéjares castellanos, de forma similar a como lo había hecho en sus *Cantigas* el rey Sabio más de un siglo antes. A pesar de que los motivos del sueño o la luz pertenecían igualmente a la tradición cristiana, su aparición en los milagros de la Virgen de Guadalupe estaba motivada por su capacidad para apelar a una audiencia diversa, ante la cual la Virgen extremeña se presentaba investida de una autoridad religiosa que podía ser comprendida según los parámetros de las tradiciones religiosas islámica y cristiana por igual. Mediante el empleo de estos motivos, cuyos significados, como hemos visto, convergían en ambas tradiciones religiosas y en el panorama devocional castellano, los jerónimos procuraban diseminar entre las clases populares castellanas diversas un mensaje común basado en la esperanza de la protección y la guía espiritual mariana.

Pero, ¿cómo pudieron los autores de los milagros de la Virgen de Guadalupe saber sobre el uso de los motivos del sueño y la luz en la literatura devocional sufi? Una de las principales vías de transmisión de estos motivos pudo haber sido la obra del maestro sufi murciano Ibn ‘Arabi. Como otros maestros sufíes, Ibn ‘Arabi mostraba en sus escritos una comprensión mística del sueño, como el estado en el que la ausencia de los sentidos y el desarrollo de la imaginación activa favorecían la recepción de lo divino.<sup>266</sup> Esta comprensión mística de los sueños parece haber subsistido entre los musulmanes hispanos hasta su expulsión, como evidencia el desarrollo de la oniromancia entre los moriscos.<sup>267</sup> En la obra de Ibn ‘Arabi encontramos además un uso legitimador de los sueños similar al que aparece en los milagros de la Virgen de Guadalupe. En su *al-Futuhat al-Makkiyya*, Ibn ‘Arabi utiliza los sueños como medio para legitimar su propio estatus como místico sufi y en sus escritos afirmaba que su obra *Fusus al-Hikam* había sido

---

<sup>262</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 154

<sup>263</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2011, pp. 27–79.

<sup>264</sup> M. L. Lugo Acevedo, “La imagen luminica de Mahoma en el Libro de las Luces”, en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d’Études Morisques sur: Images des Morisques dans la Littérature et les Arts*, Fondation Temimi, Zaghouan, 1999, pp. 163–71.

<sup>265</sup> M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp.183 - 98.

<sup>266</sup> “[Then again] *The mode of presence conferred by the imaginative power is by no means an inferior mode or an illusion; it signifies to see directly what cannot be seen by the senses, to be a truthful witness. The spiritual progression from the state of simple believers to the mystic state is accomplished through an increasing capacity for making oneself present to the vision by the Imagination :progressing from mental vision by typification . . . by way of dream vision . . . to verification in the station of imaginative witnessing vision [which] . . . becomes vision of the heart, that is to say, vision through the inner eye . . . which is the vision of God by Himself, the heart being the organ, the ‘eye’ by which God sees Himself*” (H. Corbin, *Ibid.*, 2014, p. 213). Sobre el papel de los sueños en la obra de Ibn ‘Arabi véase además W. C. Chittick, *Ibid.*, 1989, p. 22; F. R. Halligan, *Ibid.*, 2001, pp. 275–87.

<sup>267</sup> L. López-Baralt, “La oniromancia morisca”, *Ibid.*, 2009, pp.293-346.



revelada a él en un sueño.<sup>268</sup> Este recurso a los sueños como forma de legitimación textual parece haber perdurado entre los musulmanes ibéricos hasta el siglo XVI, como evidencian no sólo su uso en obras mudéjares como el *Libro de las luces*,<sup>269</sup> sino además su aparición en obras más tardías como el manuscrito aljamiado (ms. RESC/55) de la Biblioteca del CSIC, en el cual se narra el sueño que un *ṣāliḥ* de Túnez tuvo con el profeta Mahoma, en el que este afirmaba que todos los musulmanes serían salvados en el juicio final.<sup>270</sup> Asimismo, en su obra *Los Engarces de la Sabiduría*, Ibn ‘Arabi proponía una concepción femenina de la teofanía divina,<sup>271</sup> representada en ocasiones de forma abstracta por Sophia o la fuerza creadora “femenina”, en otras de forma concreta en la bella Nizam o en la propia Maryam.<sup>272</sup> En esta misma obra, Ibn ‘Arabi afirmaba el acceso privilegiado de Maryam a la revelación divina, mostrándola como ejemplo devocional para el místico.<sup>273</sup> En su obra, como en los milagros, se aprecia además una comprensión similar de la manifestación femenina de la revelación divina, Sophia, como una presencia nocturna y luminosa que se aparecía al místico para “alumbrarlo”, abandonándolo al despertar.<sup>274</sup> La enorme influencia de Ibn ‘Arabi a lo largo del mundo islámico,<sup>275</sup> condicionó su popularidad no sólo entre los musulmanes hispanos,<sup>276</sup> sino además entre algunos autores cristianos como el misionero Ramón Llull,<sup>277</sup> cuya obra estaba especialmente presente en la biblioteca del monasterio extremeño y constituía una de las principales influencias de la espiritualidad jerónima.<sup>278</sup>

La obra de Llull, de hecho, pudo ser la vía por la que los jerónimos entraron en contacto con estos motivos, siendo conscientes de su uso en la tradición devocional sufi. En su *Libro del Amigo y el Amado*, el propio Llull reconocía su influencia sufi, afirmando cómo este breve tratado devocional

---

<sup>268</sup> “I saw the Apostle of God in a visitation granted to me ... He had in his hand a book and he said to me, ‘This is the book of The Bezels of Wisdom; take it and bring it to men that they might benefit from it.’ I said, ‘All obedience is due to God and His Apostle; it shall be as we are commanded.... He says, ‘In what I have written, I have never had a set purpose, as other writers. Flashes of divine inspiration overwhelm me, so that I could only put them from my mind by committing to paper what they revealed to me. Some works I wrote at the command of God, sent to me in sleep or through mystical revelations’.” (Ibn ‘Arabi. *The Bezel of Wisdom*. Traducción de R. W. Austin, Paulist Press, Mahwah, 1980, p. 45, 13)

<sup>269</sup> M. L. Lugo Acevedo, “Cuando los profetas sueñan: estudio de los sueños premonitorios y visionarios en el “Libro de las luces”, leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma”, A. Temimi (ed.), *Les actes du XIIIe Symposium International d’Etudes Morisques. Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Serie 4, Etudes d’Histoire morisque, N° 28, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information Scientifique, Tunes, 2011, pp. 319-342.

<sup>270</sup> M. A. Vázquez, “Legitimación textual a través de los sueños: El caso del sueño del *ṣāliḥ* de Túnez (ms. RESC/55 del CSIC)”. *Al-Qantara: Revista de Estudios árabes*, Vol. 37, 2016, pp. 233–68.

<sup>271</sup> M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints. Sainteté et Prophétie dans la Doctrine d’Ibn ‘Arabi*, Gallimard, Paris, 1989, p. 127.

<sup>272</sup> H. Corbin, *Ibid.*, 2014, p. 196.

<sup>273</sup> H. Corbin, *Ibid.*, 2014, pp. 194 - 95.

<sup>274</sup> H. Corbin, *Ibid.*, 2014, pp. 196, 326-27.

<sup>275</sup> Véase J. W. Morris, *Ibid.*, 1986, pp. 733-756; Vol. 107, No. 1, 1987, pp. 101-119; “Ibn ‘Arabī in the ‘far west’: Visible and invisible influences”, *Journal of the Muhyiddīn Ibn ‘Arabī Society*, Vol. 29, 2001, pp. 87-121; A. D. Knysh, *Ibid.*, 1999, pp.167–200 y M. Chodkiewicz, *Ibid.*, 1991, pp.36-57;

<sup>276</sup> Dada la difusión de la obra de Ibn ‘Arabi cabría preguntarse hasta qué punto los autores de la colección de milagros extremeña pudieron conocer estos motivos y su significado en la tradición mística islámica a través de su difusión oral o escrita entre la población mudéjar. Ciertamente, los escritos aljamiados preservados, que recogen obras polémicas o devocionales escritas por y para la población mudéjar evidencian que estos motivos persistieron en el imaginario mudéjar hasta el siglo XVI. Véase al respecto M. L. Lugo Acevedo, *Ibid.*, 1999; *Ibid.*, 2011; M. T. Narváez Córdova, *Ibid.*, 2001; M. A. Vázquez, *Ibid.*, 2016; L. López-Baralt, *Ibid.*, 2009.

<sup>277</sup> Véase D. Urvoy, *Ibid.*, 1980; S. Garcías Palou, *Ramón Llull y el Islam*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Palma de Mallorca, 1981; F. Maillo Salgado, *Ibid.*, 1992, pp.189–216; M. A. Roque (ed.), *Ramón Llull Y El Islam: El Inicio Del Diálogo*, Quaderns de la Mediterrània. Instituto Europeo del Mediterráneo, Barcelona, vol. 9, 2008.

<sup>278</sup> J. C. Vizuete Mendoza, *Ibid.*, 1986.

había sido ideado por el abad Blanquerna, tras ser elevado por Dios, y que con este pretendía imitar la retórica del amor de la literatura devocional sufi:

*“Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà com una vegada, com era apostoli, li recomptà un sarrai que los sarraïns han alguns hòmens religiosos, e, enfre los altres e aquells qui són més preats enfre ells, són unes gents qui han nom `sufies”, e aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han mester esposició, e per l'esposició puja l'enteniment més a ensús, per lo qual pujament muntiplica e puja la volentat en devoció. On, com Blanquerna hac haüda aquesta consideració, ell proposà a fer lo llibre segons la manera damunt dita, e dix a l'ermità que se'n tornàs a Roma, e que en breu de temps li trametria, per lo diaca, lo Llibre d'Amic e Amat, per lo qual poria muntiplicar frevor e devoció en los ermitans, los quals volia enamorar de Déu.”<sup>279</sup>*

Diferentes pasajes de esta obra reflejaban la concepción mística del sueño, típica de la tradición devocional sufi. En un pasaje que evocaba los trabajos del camino místico, el amigo se encontraba con un ermitaño, al que por su vida ascética le suponía un mayor desarrollo espiritual, y le preguntaba si había visto a su amado en sueños:

*“Anava l'amic per munts e per plans, e no podia trobar portal on pogués eixir del carçre d'amor qui llongament havia tengut en presó son cors, e sos pensaments e tots sos desirers e plaers. Dementre que l'amic anava enaixí treballant, atrobà un ermità qui dormia près d'una bella font. Despertà l'amic l'ermità, dient si havia vist, en somniant, son amant. Respòs l'ermità, e dix que egualment eren encarcerats sos pensaments en lo carçre d'amor, en vetlant e en dorment. Molt plac a l'amic com havia trobat companyó de presó; e ploraren ambdós, cor l'amat no havia molts d'aitals amadors.”<sup>280</sup>*

De forma similar, en otros pasajes, el sueño y la noche<sup>281</sup> eran concebidos como medios por los cuales el Amado se comunicaba con el amigo, transmitiéndole serenidad<sup>282</sup> e iluminación espiritual.<sup>283</sup> Este uso del sueño como medio por el que los fieles entraban en contacto con lo divino, se aprecia asimismo en su obra de temática mariana el *Llibre d'Ave Maria*, concebido igualmente como parte de su novela Blanquerna, en la que la Virgen se aparecía en sueños a un pastor, al que esta “iluminaba” mostrándole como por su vida pecaminosa, su nombre estaba ausente de un libro en el que esta inscribía los nombres de aquellos por los que rogaba a su hijo.<sup>284</sup> En este mismo milagro, el pastor recibía en sueños la revelación de que sería ahorcado, pero que su alma sería salvada por la Virgen.<sup>285</sup> En el *Libro del Amigo y del Amado*, Llúll mostraba una concepción mística de la luz que igualmente evocaba al imaginario sufi. En un pasaje, cuya

<sup>279</sup> Ramon Llúll, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Edición de Lola Badia Pàmies y María Josepa Gallofré Virgili, Edicions 62, Barcelona, 1982, p.273.

<sup>280</sup> Ramon Llúll, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Edición de Lola Badia Pàmies y María Josepa Gallofré Virgili, Edicions 62, Barcelona, 1982, p.286.

<sup>281</sup> “*Creada ha Déus la nit a cogitar e a vetlar l'amic en les noblees de son amat; e cuidava's l'amic que l'hagués creada a reposar e a dormir aquells qui són treballats per amor.*” (Ramon Llúll, *Ibid.*, 1982, p.289)

<sup>282</sup> “*Enfre treball e plaer era lo llit de l'amic: ab plaer s'adormia, e ab treball se despertava. E és qüestió a qual d'aquests dos és pus prop lo llit de l'amic. En ira s'adormí l'amic, cor temia lo blasme de la gent; e despertà's en paciència, com remembrà llaors de son amat. E és qüestió l'amic de qui hac major vergonya: o de son amat, o de les gents.*” (Ramon Llúll, *Ibid.*, 1982, p.309)

<sup>283</sup> “*L'amat e amor vengren veer l'amic qui dormia. L'amat cridà a son amic, e amor lo despertà. E l'amic obeí a amor, e respòs a son amat. Dormia l'amic considerant en los treballs e els empatxaments los quals ha en servir son amat, e hac paor que ses obres no perissen per aquells empatxaments. Mas l'amat li tramés consciència que el despertà en sos mèrits e en los poders de son amat.*” (Ramon Llúll, *Ibid.*, 1982, p.31)

<sup>284</sup> Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Blanquerna, Ibid.*, 2009, Cap. 66, 14, p. 201

<sup>285</sup> Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 66, 19, pp. 202-203.

imaginería evocaba a la sura coránica de la lámpara y a la retórica devocional sufi por igual, el amigo exhortaba a otros en el camino de la revelación, afirmando “*Si vosaltres, amadors, volets foc, venits a mon cor e encenets vostres llàntees.*”<sup>286</sup> De forma similar, otro pasaje empleaba la metáfora de la luz que inundaba la habitación del amigo, es decir, su corazón, como medio para explicar cómo el amor a Dios exigía el despojo de todo lo mundano y el recibimiento del amor divino que disipaba la oscuridad: “*Lo llum de la cambra de l'amat venc inluminar la cambra de l'amic, per ço que en gitàs tenebres e que l'omplís de plaers, e de llangors e de pensaments. E l'amic gità de sa cambra totes coses, per ço que hi cabés son amat.*”<sup>287</sup> Esta concepción mística de la luz estaba presente además en su obra mariana, el *Libro de Sancta Maria*, en la que los milagros, más allá de su condición maravillosa medieval, se centraban en el modo en el que María “iluminaba” el pensamiento de sus devotos, haciéndoles comprender de forma didáctica la primera intención que debía mover sus acciones: la absoluta devoción por la Virgen.<sup>288</sup>

En la obra de Llúll los jerónimos pudieron encontrar además un uso didáctico y proselitista del milagro mariano,<sup>289</sup> especialmente concebido para convertir a los musulmanes al cristianismo, explotando su devoción compartida por la Virgen. En el prólogo de su *Libro del Ave María*, el abad Blanquerna rogaba a la Virgen en nombre de los “infieles” que le asistiese en su redacción de esta obra, concebida como un tratado en el que se desvelaban los principales misterios encerrados en el Ave María, con el que esperaba que María les llevase la iluminación.<sup>290</sup> En esta misma obra, Llúll narraba cómo un caballero “convertido” en un devoto de la Virgen María, tras abandonar el amor terrenal que le unía a su amada, marchaba en una cruzada personal por combatir el error de los infieles y predicar las excelencias de su nueva señora.<sup>291</sup> En su misión, el caballero llegaba a un reino islámico donde desafiaba al rey, puesto que los musulmanes negaban a María el honor de ser “*Madre de Dios y Hombre por gracia del Espíritu Santo*”<sup>292</sup>. Frente a esta declaración, el rey musulmán recordaba al caballero el lugar que Maryam poseía en la tradición islámica: “*El Rey moro respondió al caballero : « Que él no creía que Santa María fuese Madre de Dios , aunque bien creía que era mujer Santa y Virgen , y Madre de un hombre Profeta ; y que sobre esto no quería que él se combatiese con ninguno de su tierra , sino que le respondiese y se lo probase con razón a él mismo, que negaba a la Virgen Maria, el honor que él le decía.*”<sup>293</sup> Debido a su desconocimiento de la lógica y la lengua árabe, el caballero decidía en cambio demostrar con su espada la superioridad de la María cristiana, entablando un combate con un caballero musulmán que se prolongaría varios días:

*“Al día siguiente volvieron otra vez los dos caballeros a entrar en el campo de batalla para combatirse ; y al tiempo que el caballero cristiano iba ya con la espada en mano a descargar*

---

<sup>286</sup> Ramon Llúll, *Ibid.*, 1982, p. 292.

<sup>287</sup> Ramon Llúll, *Ibid.*, 1982, p. 285.

<sup>288</sup> Véase J. Aragüés, “Ramon Llúll: la invención del milagro mariano”, en I. Ruiz Arzalluz (ed.), *Estudios de Filología e Historia en honor del Profesor Vitalino Valcárcel*, Universidad del País Vasco, V. Gasteiz, 2014, Vol. 1, pp. 91-109.

<sup>289</sup> Sobre el uso particular de Llúll del milagro mariano véase P. Bétérous, “Ramon Llúll et le renouvellement du thème des miracles Mariaux au XIIIe siècle”, *Cultura Neolatina*, Vol.38, 1978, pp. 37-47; D. J. Viera, *Ibid.*, 1990, pp. 221-231; J. Aragüés, *Ibid.*, 2014 y *Ramon Llúll y la literatura ejemplar*, Universitat d'Alacant, Alicante, 2016.

<sup>290</sup> Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 61: 4, 5, pp. 179-180.

<sup>291</sup> “*No soy yo sabio ni entiendo en las lenguas con que yo pudiese con palabras decir alabanzas de esa Virgen Santa Maria a los infieles; pero yo con armas quiero ir a honrarla y tenerla por mi señora, pues la honrado Dios a ella sobre todas las mujeres. Un nuevo modo quiero emprender en honrar a la Virgen Santa Maria, y habiendo vencido a uno, pase a vencer a otro. – Habiendo dicho el caballero estas palabras, se despidió del abad, y este le dio su bendición y puso por nombre a aquella nueva regla que el caballero había tomado Benedicta tu in mulieribus*” (Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap.64, 12, p. 193)

<sup>292</sup> Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 64, 13, p. 194.

<sup>293</sup> Ramon Llúll, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 64, 14, pp. 194-195.

sobre el caballero moro , éste se dió por vencido y confesó que la Virgen María era digna de ser loada con aquella alabanza , por la cual la loaba el cristiano ; y en presencia de todos dijo estas palabras : « Yo quiero ser cristiano de la regla y Orden de BENEDICTA TU IN MULIERIBUS , y estoy pronto y aparejado á combatir con otro moro que negase su honor a la Virgen Santa María. »<sup>294</sup>

De esta forma, la obra de Lluíl no sólo codificaba una concepción del milagro mariano como medio por el cual los “infielos”, y en especial los “sarracenos”, podían comprender la verdad cristiana, sino que además presentaba la devoción mariana compartida por cristianos y musulmanes, como la vía por la que esta transformación era posible. Estas nociones se combinaban en su obra con una concepción didáctica del milagro mariano, presente en su *Llibre de Sancta María* y en el *Libro del Ave María*, que permeaba igualmente los milagros de la Virgen de Guadalupe. De esta forma, los jerónimos podían haber extraído de la obra de Lluíl no sólo el uso devocional de los motivos de la luz y el sueño, conscientes de su uso en la literatura devocional sufi, sino además una concepción del milagro mariano como medio por el cual la verdad cristiana podía ser fácilmente revelada a los musulmanes, dos factores que habían configurado de forma decisiva las características de las historias de conversión mariana que recorrían la colección de milagros extremeña.

Otras de las vías de transmisión de estos motivos, pudo ser el desarrollo de la orden Shadhili en la península, cuya influencia en la literatura devocional mudéjar aljamiada ha sido notada por Gerard Wiegers<sup>295</sup> y Xavier Casassas Canals.<sup>296</sup> Prueba de ello es la conservación en varios devocionarios aljamiados de la plegaria de *Los Más Hermosos Nombres de Dios*, escrita por el maestro shadhili Ibn Abbad al-Rundi,<sup>297</sup> o de la famosa letanía shadhili *Hizb al-bahr*.<sup>298</sup> Asimismo, Wilhelm Hoenerbach ha señalado cómo la difusión de la obra de al-Ghazali entre los musulmanes hispanos sugiere que las ordenes sufíes, como la Shadhili, se habían extendido ampliamente entre estos.<sup>299</sup> De forma similar, Gerard Wiegers ha sugerido que algunos de los líderes religiosos más prominentes entre los mudéjares castellanos, como el conocido Yça Gedelli, podían haber pertenecido a esta orden sufi,<sup>300</sup> como sugieren algunas de las características de su *Breviario Sunni*.<sup>301</sup>

### 2.3. Éxtasis y salvación en Guadalupe:

Más allá de la colección de milagros, los jerónimos procuraron recrear una imagen similar de la Virgen de Guadalupe en su monasterio, mostrando a los miles de peregrinos que se acercaban a su santuario una imagen de la Virgen extremeña que evocaba la visión luminosa y mística que de esta transmitían sus milagros. En un milagro relativo a la redención de un cautivo en la ciudad de Túnez, la Virgen de Guadalupe se había aparecido a este en sueños “con unas blancas vestiduras

<sup>294</sup> Ramon Lluíl, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 64, 16, pp. 194-195.

<sup>295</sup> Véase G. Wiegers, “Isà B. Yabir and the origins of Aljamiado literature”, *Al-Qantara*, Vol. 11, fasc. 1, 1990, p. 155-191 y *Ibid.*, 1994.

<sup>296</sup> Véase X. Casassas Canals, *Ibid.*, 2007; e *Ibid.*, 2009, pp. 63-69

<sup>297</sup> Entre los ejemplares conservados de este tipo de devocionarios se encuentran los manuscritos J-44 y J-56 de la Biblioteca de la Junta; los manuscritos Mss. 5.378 y Mss. 5.380 de la Biblioteca Nacional de Madrid; y T-1 y T-3 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Véase X. Casassas Canals, *Ibid.*, 2007, p.33.

<sup>298</sup> Véase W. Hoenerbach, “Los Moriscos a la luz de sus documentos”, en A. Galmés (coord.), *Actas coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 49-68.

<sup>299</sup> Véase P. Van Koningsveld, “Andalusian Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach”, *Israel Oriental Studies*, Vo.12, 1992, pp.75-110, Apéndices 7, 14, 33, 55, 57, 62, 66; y W. Hoenerbach, *Ibid.*, 1978, p. 57.

<sup>300</sup> G Wiegers, *Ibid.*, 1994, pp.146-47

<sup>301</sup> Véase A. Schimmel, *Ibid.*, 1975, p. 415.

en forma como esta la su imagen pequeña q esta en el retablo del altar mayor”.<sup>302</sup> Esta descripción correspondía no a la imagen original de la Virgen de Guadalupe que, como contaba el padre Diego de Écija en su obra, se situaba en la parte alta del altar mayor, sino a una copia de la misma que se situaba en el retablo de este altar (Fig.2.2), con la que los fieles podían comunicarse en sus oraciones de forma más cercana. Ambas imágenes estaban igualmente ataviadas de vestiduras blancas que contrastaban con la tez morena de la Virgen extremeña. En su análisis de la imagen original de la Virgen de Guadalupe, fray Sebastián García Rodríguez describía las vestiduras de la misma, afirmando cómo esta tenía “los pies calzados con zapatos puntiagudos de color negro, pisando, no el estrado de su sede, sino una pradera o huerto cerrado, de verde frescor símbolo de su vida interior, mística” y ostentaba “un velo o toca de color blanco, con vueltas en bermellón, que desde la cabeza baja a los hombros.”<sup>303</sup> De esta forma, la presentación pública de la imagen de la Virgen de Guadalupe emulaba su representación en los milagros, como una entidad luminosa y onírica, cuyo resplandor reflejaba no solo sus capacidades milagrosas, mediante las cuales esta prometía salvar de todo mal a sus devotos, sino además su capacidad como “alumbadora” para conducir a sus fieles por el camino de la revelación y “consolar sus corazones”, de forma similar a como lo había hecho en el milagro del cautivo antes mencionado.<sup>304</sup>



**Fig.2.2. Copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe en el altar mayor de la Basílica, Monasterio de Santa María de Guadalupe, Extremadura.**

Esta visión de la imagen de la Virgen extremeña concuerda con la interpretación que Cynthia Robinson ha propuesto del llamado Claustro “mudéjar” del monasterio, igualmente llevado a cabo bajo el gobierno de los jerónimos, cuya construcción, como ha señalado esta autora, pudo haber sido pensada para despertar experiencias místicas semejantes a las que la literatura devocional de cristianos y musulmanes castellanos atribuían a María. El claustro cumplía una función práctica como huerto donde se cultivaban las hierbas medicinales para proveer a los hospitales del santuario, pero también servía como un lugar que ofrecía sombra y tranquilidad a los peregrinos, rodeado de fuentes y plantas aromáticas que refrescaban el ambiente. A lo largo del siglo XV, tal y como revelan diferentes fuentes jerónimas, el claustro principal fue completado con la colocación de varias fuentes, que marcaban el espacio ritual donde muchas de las procesiones de

<sup>302</sup> A. M. G, Códice C3, Milagro 37, fol. 28r

<sup>303</sup> Citado en J. Guayerbas Fernández, *La Virgen de Guadalupe*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2020, p. 30.

<sup>304</sup> “Pues dichas estas palabras .... en la noche siguiente vido en la casilla donde durmia dentro en la mazmorra una gran claridad en la ql le apareció nra señora la virgen maria con unas blancas vestiduras en forma como esta la su imagen pequeña q esta en el retablo del altar mayor y estando assy por algún espacio luego en silencio desaparecio de la ql visión fue assy consolado” (Códice C3, Milagro 37, fol. 28r)

la comunidad y ceremonias dedicadas a los peregrinos tenían lugar.<sup>305</sup> En este sentido, esta autora ha propuesto que la inclusión de esta serie de fuentes en el claustro monástico estaba pensada para dotar de un sentido místico la experiencia de deambular por el claustro de Guadalupe. Para los peregrinos familiarizados con la tradición religiosa islámica, este itinerario podía evocar el modo en que los textos devocionales sufíes, como el breve tratado del siglo XIV, *The Book of Certainty*,<sup>306</sup> imaginaban el viaje espiritual ascendente de los discípulos por una serie de espacios, que representaban diferentes estadios místicos o *Maqaam*, en los cuales las fuentes funcionaban como espejos del alma del místico, revelando diferentes niveles de conocimiento de lo divino.<sup>307</sup>

Esta concepción de las fuentes como metáforas del estado espiritual del corazón del místico era característica del imaginario devocional sufí. Ya en el siglo XI, Nuri de Bagdad afirmaba, en el Tratado VII de su *Maqamat al-qulub*, que el agua que fluye en el corazón del gnóstico implicaba el conocimiento de los secretos de un Dios eterno y simbolizaba la certeza de ese conocimiento de Dios.<sup>308</sup> En su *Nicho de las luces*, al-Ghazali comenta la sura coránica 13:19, señalando cómo "*the water here is knowledge*".<sup>309</sup> Esta concepción simbólica de las fuentes estaba asimismo presente en los escritos del murciano Ibn 'Arabi, en cuyo *Futūhāt* describía la fuente como un espejismo (*sarāb*) que el místico sediento cree ver, y, al advertir su error, descubre en cambio a Dios y a sí mismo.<sup>310</sup> De forma similar, en sus escritos Ramón Llull hablaba de una fuente que reflejaba el grado de contemplación que el alma tiene de Dios.<sup>311</sup> Como ha señalado al respecto Luce López Baralt, esta concepción de la fuente interior del alma como un símbolo de iluminación mística y de la recogida certitud de la fe que recorrería el imaginario místico castellano hasta la obra de San Juan de la Cruz, tiene su raíz en el lenguaje místico sufí, particularmente en el de la escuela Shadhili.<sup>312</sup> A la simbología de la fuente se unía la estructura del jardín del claustro, dividido en cuatro partes iguales, en cuyo centro se situaba un pabellón, hoy conocido como "pabellón mudéjar". Esta estructura, de origen persa-islámico, correspondía al diseño de *Chahar Bagh*, una configuración típica de los jardines islámicos que remitía al paraíso vegetal coránico y al *Jardín de las Delicias* del Génesis. Estos estaban divididos por cuatro ríos, en los que fluía agua, vino, miel y leche, y en su centro se situaba el árbol celestial Tubà, cuya visión solo alcanzaban aquellos elegidos por su elevado estado espiritual. Este árbol era representado tradicionalmente como una pabellón-palacio en el que el viajero podía detenerse para contemplar los misterios de Dios.<sup>313</sup> De esta forma, los jerónimos podían haber utilizado las fuentes instaladas en el "claustro mudéjar" como un medio por el que reafirmar la capacidad de la Virgen de Guadalupe para guiar a sus devotos en un viaje hacia las ascensión espiritual y la salvación, similar al que describían los manuales devocionales sufíes.

Para los peregrinos cristianos, las fuentes simbolizaban de modo similar la habilidad de María para iniciar a sus devotos en los misterios de la fe cristiana y para guiarles en un viaje ascendente hacia la revelación. Desde la antigüedad, los textos exegéticos de los Padres de la Iglesia identificaban a la Virgen como la "fuente sellada" del Cantar de los Cantares, apareciendo en las obras de San Jerónimo y San Ambrosio como una figura no solo de la pulcra virginidad de la

<sup>305</sup> P. Andrés, *Ibid.*, 2001, pp. 111-18

<sup>306</sup> A. B Ad-Din Siraj, *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2010. Este tratado, se basa en un *tafsir* inicialmente atribuido a Ibn 'Arabi, pero ahora vinculado a la figura de su discípulo Abd al-Razzaq al-Qashani. Véase al respecto J. Winston Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part II (Conclusion): Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 107, 1987, pp. 101-119.

<sup>307</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 142

<sup>308</sup> P. Nwyia (ed.), *Maqamat al-Qulub*, Beirut, 1968, p. 135.

<sup>309</sup> Shaikh Muhammad Ashraf, *Al-Ghazzali's Mishkat Al-anwar: (The Niche for Lights)*, Ashraf Press, Lahore, 1952, p. 77.

<sup>310</sup> Citado en M. Asín Palacios, *Ibid.*, 1990, p. 497

<sup>311</sup> Véase H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Credos, Madrid, 1955, pp. 55-61

<sup>312</sup> L. López-Baralt, *Ibid.*, 1981, pp.54-55.

<sup>313</sup> J. M. Bermejo, *Paraísos de Al Andalus: el jardín hispano árabe*, Artec, Segovia, 2002, pp. 16-17.

Virgen sino además de su inmaculada concepción.<sup>314</sup> En el claustro de Guadalupe, formado por un jardín en cuyo centro se alzaba una fuente cubierta por un templete, diferentes símbolos marianos se superponían: el “hortus conclusus”, la “fuente sellada” y el templo del Cantar de los Cantares, todos metáforas de la pureza de María y de sus dones divinos. En los escritos de San Ambrosio este describía la “fuente sellada” como un medio por el que los pecadores podían lavar sus pecados y conocer a Dios, gracias a sus aguas que reflejaban las cualidades divinas, dotando así a este símbolo mariano de propiedades salvíficas. Esta función salvífica de la fuente mariana estaba igualmente presente en la poesía hispana devocional tardomedieval. En un poema del Márquez de Santillana, Íñigo López de Mendoza denominaba a la Virgen como “*fontana de salvación*”<sup>315</sup>. Asimismo, en otra de sus composiciones, compuesta durante su peregrinación al monasterio extremeño de la Virgen de Guadalupe, este describía a María como una “*fontana de agua bendita*.”<sup>316</sup> A través de este tipo de metáforas, las fuentes de Guadalupe pudieron ser percibidas como lugares de renovación espiritual o iniciación religiosa. En la literatura castellana medieval, la fuente sellada bíblica servía igualmente como una metáfora de las habilidades de la Virgen para reflejar la luz divina, haciendo a sus fieles accesible la sabiduría divina mediante sus aguas beneficiosas. En el capítulo XXI de la versión castellana del *Mariale* de Pseudo Alberto Magno, antes mencionado, el autor comparaba a María con una fuente basándose en el Génesis y el Cantar de los Cantares.<sup>317</sup> Para ello enumeraba las doce propiedades de la fuente mariana, útiles para aquellos que llevan una vida contemplativa: su privacidad (*privitatem*), su pureza (*puritatem*), su tranquilidad (*tranquilitatem*), su frescura (*frigiditatem*), su dulzura (*dulcedinem*). Reflexionando sobre las cualidades medicinales de las aguas marianas, el compilador anónimo afirmaba: “*¡Que podría ser más sabroso para el alma sedienta que una fuente fría como esta [la Virgen], agua fresca para el alma sedienta!*”<sup>318</sup> El autor del *Mariale* culminaba su reflexión confirmando a sus lectores cómo las aguas de la fuente mariana podían conducirles por el camino directo al reino de Dios (*vias rectas usque ad regnum dei*).<sup>319</sup> Las fuentes ubicadas en el claustro monástico de Guadalupe podían funcionar así, no sólo como metáforas de la Virgen, sino también como símbolos de su condición de transmisora del conocimiento divino. En un capítulo de su *Vita Christi*, titulado “*Que tal fue aquel preñado dela gloriosa y que bienes alcanzo ella del dicho concebimiento*”, Eiximenis reflexiona sobre el denominativo bíblico “*mater agnitionis*” (Madre de Conocimiento) de Ecclesiasticus 24:24: “*que quiere dezir que ella es madre y fuente y abismo del soberano conoscimiento después de dios.*”<sup>320</sup> De forma similar, en su *Vida de la Virgen*, López de Salamanca dedicaba el “cuarto rayo” a explicar las visiones celestiales que la Virgen había recibido en su vida, describiéndola como receptáculo y fuente de conocimiento divino.<sup>321</sup>

El propósito proselitista de estas fuentes se hace más claro si tenemos en cuenta el significado que las fuentes poseían en el imaginario religioso islámico en relación con la conversión religiosa, pues en la historia coránica de la epifanía y conversión de la Reina de Saba (Sura 27: 15-47), era una fuente lo que había desencadenado la revelación recibida por esta.<sup>322</sup> De esta manera, la

<sup>314</sup> Véase L. K. Twomey, *The Sacred Space of the Virgin Mary in Medieval Hispanic Literature: From Gonzalo de Berceo to Ambrosio Montesino*. Tamesis Books, Woodbridge, 2019.

<sup>315</sup> Marqués de Santillana, *Poesías Completas*, Vol. II, Edición de M. Á. Pérez Priego, Alhambra, Madrid, 1983, p. 277

<sup>316</sup> Marqués de Santillana, *Ibid.*, 1983, p. 279

<sup>317</sup> *Mariale sive de laudibus Beatae Virginis Mariae*, s. XIV, Catedral de Ávila, (BNE Mss. 8952), fol.44r.

<sup>318</sup> “*dico quod anime vehementissime sitiendi nichil ita sit sapidum ut fans frigidus secundum illud, aqua frigida anime sitiendi*” (BNE Mss. 8952, fol. 44r)

<sup>319</sup> BNE Ms 8952, fol. 44r.

<sup>320</sup> BNE INC-1126, fol. 74r.

<sup>321</sup> BNE MS 103, fol. 101r-v.

<sup>322</sup> Este relato presente en el Corán (Sura 27. 15-47), narra cómo Salomón urde un engaño contra la reina de Saba, quien se había negado a convertirse al islam y por lo tanto a su pueblo, construyendo un pavimento de cristal que se asemejaba al agua. Este la invita a pasar y ella creyendo que era agua sube su falda para evitar mojarse, lo que le lleva a recapacitar sobre su capacidad para juzgar la realidad, y decide obedecer a



**Fig.2.3. Fuente de los Milagros, Claustro del Monasterio de Santa María de Guadalupe, h. 1405, Extremadura.**

promesa de la iluminación espiritual que ofrecían las fuentes del claustro, podía deberse a los deseos proselitistas de los jerónimos, alimentados por una concepción extática de la conversión, similar a la que aparecía en el *Libro de los tres sabios* de Ramón Llull. En esta obra, como ha sugerido Harvey J. James, “*the narrative is not just a literary device for the disputation between three wise men, but is an allegorical and symbolic representation of the via mystica*”,<sup>323</sup> que conduce finalmente al protagonista a una experiencia mística, en la cual le es revelada la religión correcta que debe elegir. Esta simbología estaba presente en algunos de los milagros en los que la Virgen de Guadalupe propiciaba la conversión de personajes musulmanes, en los que la fuente servía para representar la sed de los conversos por la revelación cristiana. Este es el caso de Riduan y Alida, un matrimonio granadino que, en su larga travesía por el desierto para llegar a tierra cristiana, buscaban una fuente con la que saciar su sed, encontrando finalmente una fuente que representaba sus deseos por saborear las dulces aguas de la fuente mariana:

*“E Riduan tan grande tomo la tristeza y congoja desq vido la muger amortecida q la dexo allí asi como traspasada y se fue a buscar agua. E plugo a nro señor y a la su gloriosa madre por cuyo amor y devoción tanto trabajo sufría q yendo Riduan a buscar agua, vido estar verde de gueado un poco de yerva assi como prado el qll se demostrava en cumbre de un cerro ... [y] fallo una fontexuela ... tanto fue alegre por la fallar q dio muchas gracias a nro señor y a la su sta madre y torno muy apriessa a su muger y dixole vamos amiga: q allí esta agua. E levantándola de tierra tomola a cuestras y levola poco a poco fasta q llegaron a la fontesuela. E tomada alguna recreación y consolado su spu con el agua q avia bebido: la qual fallaron tan fría y suave q según el fervor del sol q fasia era maravilla de cree q tan fría estoviesse”.*<sup>324</sup>

---

Salomón y profesar su fe por Ala: *Se le dijo: “¡Entra en el palacio!” Cuando ella lo vio, creyó que era un estanque de agua y se descubrió las piernas. Dijo él: “Es un palacio pavimentado de cristal”. Dijo ella: “¡Señor! He sido injusta conmigo misma, pero, como Salomón, me someto a Alá, Señor del universo”.* (Sura 27:44). Véase J. Cortés (ed.), *Ibid.*, 2005. p.27.

<sup>323</sup> H. J. Hames, “Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*”, *Viator*, Vol. 30, 1999, pp. 181-200.

<sup>324</sup> A.M.G., Códice C4, Milagro 5, fol. 8v- 9r.

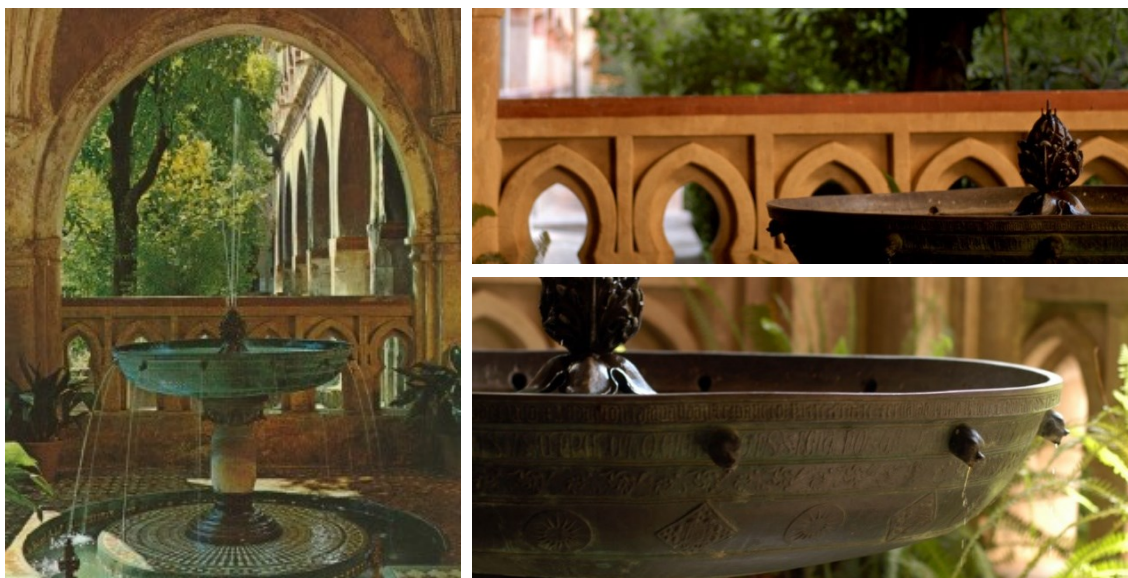


Tras beber de esta fuente, Riduan y Alida conseguían llegar finalmente a tierra cristiana, donde, “saciados” de su sed física y espiritual, enfrentaban la difícil tarea de reafirmar su nueva fe, ante la suplicas de sus padres, dolidos por su renuncia a su fe original.

Una de las fuentes más destacadas por los comentadores jerónimos estaba colocada bajo un pabellón, conocido como el templete, en el centro del patio del claustro y era conocida con el nombre de “fuente de los milagros” (Fig.2.3). La taza de la fuente no se ha conservado, pero sabemos por el *Libro de los Caños* y por el padre Francisco de San José, que su autor fue Juan de Sevilla y su fecha, 1405. Según las descripciones, esta estaba cubierta originalmente con baldosas y estaba adornada con la cara esculpida de doce niños, de cuyas bocas salía el agua, llenando la fuente inferior. La fuente poseía asimismo una inscripción formada por “una copia en castellano de todas las alabanzas de Nuestra Señora”:<sup>325</sup>

*“Gocate Señora Virgen y Madre de christo que por celestial y soberano secreto concebiste a tu criador; gocate pues abundantisima en gracia pariste al autor della sin dolor, conservando la pristina entereca: gocate pues tubiste hijo que los Angeles adoran (...) Alegrate Señora que mereciste embajada celestial: Regocíjate pues fuiste la nube que cubrió el sol de justicia. Alégrate pues fuisteis madre siendo Virgen, y sola entre las mujeres subiste hijo guardando tu enterísima pureza: loente las criaturas madre de luz: celébrate el cielo suplicándote todos nos seas intercesora, amparo y refugio de nuestras necesidades”*<sup>326</sup>

Como señala la inscripción, la fuente se constituía como una forma de alabanza mariana, plagada de metáforas comunes que, como los tratados devocionales marianos de influencia escolástica, comparaban a la Virgen con cuerpos celestiales, joyas, flores, plantas, árboles y por supuesto, fuentes. Otra de las fuentes instaladas en el claustro del monasterio, a principios del siglo XV, fue realizada por Juan Francés en 1402, y pagada por Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo a instancia del rey Juan II, durante el priorato de Don Toribio Fernández.<sup>327</sup> Esta fuente (Fig.2.4), a la que el *Libro del Arca del Agua*<sup>328</sup> se refiere como una capilla, fue colocada en la entrada del refectorio



**Fig. 2.4. Fuente del lavatorio o de la cervatilla, Claustro del Monasterio de Santa María de Guadalupe, h. 1402, Extremadura.**

<sup>325</sup> Véase F. G. de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565), fols. 196r-v,

<sup>326</sup> Citado en José Antonio Ruiz Hernando, *Ibid.*, 1993, p.145.

<sup>327</sup> P. Andrés, *Ibid.*, 2001, pp.114-16, 118,

<sup>328</sup> P. Andrés, *Ibid.*, 2001, pp.193-94.

monástico. En las fuentes contemporáneas esta es descrita como “una capilla cuadrada”, sostenida por cuatro elegantes pilares, bajo la cual fluía una pequeña fuente “con su pilar de jaspe blanco”, cubierta “del natural verde dosel de un parral muy hermoso”.<sup>329</sup> La fuente era asimismo descrita como una “copiosa fuente, cuyos puros cristales recibe en sus entrañas una columna de mármol blanco, y vierte en un pilar chivado, que remata el mismo mármol, por las bocas de muchos Leoncillos que tiene el capitel, todo de bronce, en su circunferencia”.<sup>330</sup> El templete estaba pavimentado con fina labor de alicatado, en cuyo centro un canal circular recogía el agua que gotea de la pila. Alrededor de la pila, nuevamente una inscripción alababa la grandeza de la Virgen, esta vez en latín, y en la cima de la fuente se encontraba una escultura de bronce de una cierva, en cuyo lomo un niño pequeño desnudo se galopaba, surtiendo de su boca cuatro chorros de agua. La escultura de la cierva (Fig.2.5), tenía una filiación andalusí, pues, como describía el comentador, había sido encontrada en las ruinas de Córdoba la Vieja, refiriéndose probablemente a la ciudad-palacio omeya de Madinat al-Zahra.

Esta fuente se utilizaba en el despliegue del espectáculo del claustro para los peregrinos que visitaban el monasterio, corriendo para recreo de estos, en especial con ocasión de la festividad de Nuestra Señora de Guadalupe, en el 8 de septiembre, día en el que se hacía solemne procesión por el claustro: “... es ansi mesmo de saber que a esta fuente del lavatorio de la cervatilla, ni a la fuente que esta en medio del zimbório del naranjal no se las ha de echar agua a la continua porque si la echaren para que corrieran continuo haria falta el agua en todos los officios y ansi nunca se las a de echar agua sino quando la quieren ver correr los peregrinos que acuden a ver la casa, o quando hay huespedes en el refectorio porque se laven las manos.”<sup>331</sup>

En estas procesiones la arquitectura del claustro y las fuentes se complementaba con los árboles del jardín sembrado de naranjos y cipreses, recreando para los peregrinos un vergel en el que se materializaban todos los epítetos que la literatura devocional atribuía a María: la fuente, el templo, las plantas, las aguas cristalinas como piedras preciosas o la luz. De esta forma, a través del prisma de la literatura devocional sufi o de la poesía y los manuales devocionales castellanos contemporáneos, los peregrinos que llegaban a Guadalupe podían ver en estas fuentes un símbolo de las capacidades marianas, que sus propias inscripciones exaltaban, constituyéndose como una promesa de la habilidad de María para iniciar a sus devotos en los misterios de la fe, guiarlos en el camino de la revelación y conducirlos hacia la salvación final. Mediante estas los jerónimos presentaban a María como la vía por la que sus devotos, de cualquier confesión, podían salvarse de su “error”, mediante los efectos beneficiosos de sus aguas “bautismales” o incluso alcanzar la iluminación espiritual.



**Fig. 2.5. Boca de fuente en forma de ciervo, Madinat al-Zahra, segunda mitad del siglo X, Museo Arqueológico y Etnológico, Córdoba.**

<sup>329</sup> F. de San José, *Historia universal de la primitiva y antigua imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1973, Vol. 1, p. 112.

<sup>330</sup> F. de San José, *Ibid.*, 1973, pág. 112.

<sup>331</sup> Archivo del Ayuntamiento de Guadalupe, Fray Francisco Solano y Fray Jesús Ugarte, *Transcripción del códice del s. XVI “Libro de los Caños del Agua de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe”* (1507). Existe otra transcripción de 1915 en el Archivo del Monasterio de Guadalupe (AMG), Códice 115. Citado en J. A. Ruiz Hernando, *Ibid.*, 1993, pp. 144-145.

## 2.4. La Virgen de Guadalupe y la empresa imperial castellana:

Desde sus orígenes, las tierras castellanas del sur peninsular se habían configurado como una región fronteriza, marcada por el contacto constante con las tierras islámicas y sus habitantes.<sup>332</sup> Desde su conquista en el siglo XIII, la frontera apenas había sufrido modificaciones significativas con la excepción del triunfo de Alfonso XI en la batalla del Salado (1340) y la toma de Antequera (1410) por el infante Don Fernando.<sup>333</sup> Pese a la ausencia de grandes campañas reales contra el emirato nazarí, la vida en la frontera estaba marcada por los enfrentamientos intermitentes entre la Corona castellana y sus vasallos granadinos,<sup>334</sup> así como por la práctica sistemática de cabalgadas, saqueos o escaramuzas a uno y otro lado de la frontera, constituida progresivamente como un medio de vida para sus habitantes.<sup>335</sup> De esta forma la tensión militar de la frontera iba más allá de los periodos de guerra y tregua que marcaban el enfrentamiento entre ambos reinos, extendiéndose y disolviéndose en función de las relaciones entre los habitantes y poderes locales a ambos lados de la misma. En este sentido, como ha señalado Manuel García Fernández, “*las llamadas “guerras oficiales”, impuestas por Castilla en Andalucía frente a Granada, solo venían a alterar de forma artificial una práctica bélica, una forma de vida, tradicional en la frontera en donde alternaban ejemplos de una violencia irreversible hacia el vecino granadino con la coexistencia pacífica e incluso la amistad local y la colaboración transfronteriza entre nobles y ciudades.*”<sup>336</sup> Esta ambigüedad de las relaciones fronterizas, así como la “permeabilidad” de la frontera granadina, condicionó decisivamente la formación de las “sociedades fronterizas” del sur peninsular,<sup>337</sup> que se configurarían progresivamente como un “*middle ground*”<sup>338</sup>, donde emergerían nuevas instituciones, modos de vida, expresiones culturales y formas de religiosidad.<sup>339</sup>

---

<sup>332</sup> Véase M. García Fernández, *Andalucía, guerra y frontera (1312-1350)*, Fondo de Cultura Andaluza, Sevilla, 1990.

<sup>333</sup> Véase M. González Jiménez, “La Castilla del Guadalquivir y de ultramar”, J. J. García González y J. A. Lecanda Esteban (coord.), *Introducción a la historia de Castilla*, Ayuntamiento de Burgos, 2001, p. 182

<sup>334</sup> Véase J. Torres Fontes, “Las relaciones castellano-granadinas desde 1416 a 1432. Las treguas de 1417 a 1426”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, Vol. 6-7, 1978-1979, pp. 297-311; “Las treguas con Granada de 1469 y 1472”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, Vol. 4-5, Granada, 1976-1977, pp. 211-236; “Las treguas con Granada de 1462 y 1463”, *Hispania*, Vol. 90, 1963, pp. 163-199.

<sup>335</sup> Véase M. González Jiménez, “La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socioeconómicas y culturales”, en M. Ladero Quesada (ed.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Diputación Provincial, Granada, 1993, pp. 87-145; *Ibid.*, 2001, p. 182 y J. Torres Fontes, “La frontera de Granada en el siglo XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos”, en AA.VV., *Homenaje a José María Lacarra de Miguel*, IV, Zaragoza, 1977, pp. 191-212; *La frontera murciano-granadina*, Real Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 2003.

<sup>336</sup> M. García Fernández, “Sobre la alteridad en la frontera de Granada. (Una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV)”, *Revista da Faculdade de Letras*, Vol. 6, No.1, 2005, p. 227.

<sup>337</sup> I. Ruiz de la Peña. “Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250 circa)”. en *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993. p.83. Sobre el papel de los judíos en esta “sociedad fronteriza” del sur véase Jonathan Ray, *Ibid.*, 2006.

<sup>338</sup> Como lo ha definido R. White para el contexto colonial americano, en la frontera granadina, el concepto de “*middle ground*” alude igualmente a la emergencia de pautas culturales comunes entre dos sociedades, que favoreció la aparición de nuevos espacio, instituciones, costumbres y formas de comunicación compartidas. Véase R. White, *The Middle Ground Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Sobre la aplicación de esta noción a la frontera granadina véase J. Cruz Fernández, “Los estudios fronterizos en la historiografía americana. Aportes al análisis de la frontera castellano-granadina (1405-1492)”, en G. Rodríguez (dir.), *Historia, Literatura y Sociedad: aproximaciones al mundo medieval desde el siglo XXI*, Mar del Plata, Bahía Blanca, 2011, pp. 285-318 y G. Rodríguez, *Ibid.*, 2012, pp. 100-101.

<sup>339</sup> M. González Jiménez, “Fuentes para la historia de la frontera castellano-granadina”, en: M. A. Rodríguez de la Peña (dir.), *Hacedores de frontera estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*, Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2009, pp. 15-26.

No obstante, el fin de la guerra civil castellana y la ascensión al trono de los Reyes Católicos favoreció, hacia 1480, la revitalización del ideal cruzado de la “Reconquista” y el desarrollo entre 1482 y 1492, de una campaña granadina en la que la nobleza andaluza y los habitantes del sur jugarían un papel decisivo.<sup>340</sup> A lo largo de la guerra de Granada, la nobleza andaluza ayudó a reclutar y financiar las milicias, recopilar armas y pertrechos, participó activamente en las operaciones militares, con el propósito de recibir como recompensa cargos, títulos y territorios en las tierras recién conquistadas. Entre 1482 y 1490, la guerra se centró en el asedio y toma de lugares estratégicos como Ronda (1485), Málaga (1487) y Almería (1489), consolidándose progresivamente el avance castellano a la ciudad de Granada, cuyo asedio y cerco se desarrollaría en 1488 y 1491, con las conquistas entre 1488 y 1490 de Baza, Almería, Guadix y Almuñécar. Aunque envuelta en un velo de “mesianismo” que buscaba sacralizar la lucha contra el “enemigo” islámico, la guerra debía servir además para calmar las tensiones entre la Corona y la nobleza andaluza tras la guerra civil, ofreciendo, mediante esta, nuevas oportunidades de ascenso social a una nobleza “fronteriza”<sup>341</sup> que había hecho del dominio de las armas y su participación en la guerra elementos constitutivos de su identidad.<sup>342</sup>

Tras la toma de Granada, que implicaba la clausura de la frontera medieval histórica que había marcado el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes en el territorio peninsular, emergió una “nueva frontera”,<sup>343</sup> la que separaba la Península del Norte de África, en la que convergían los

---

<sup>340</sup> El proyecto de conquista de Granada, parece haberse planificado antes del ataque nazarí a la villa de Zahara que desencadenó la contienda. Así lo indica la carta de los Reyes Católicos al concejo sevillano poco tiempo después de los hechos o las misivas destinadas a los reyes por mosén Diego de Valera, alcaide del Puerto de Santa María, a lo largo de 1482. Como ha señalado Peinado Santaella “*estas cartas advierten y revelan también el interés de la nobleza andaluza por la guerra: ¿acaso el éxito no les abría las puertas más lógicas y naturales para la reproducción ampliada de sus intereses de clase?*” (R. G. Peinado Santaella, “El reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos”, *Revista de la Asociación Europea de Profesores de Español*, Vol. 40-41, 1992, p.13). La participación de Andalucía en la guerra fue tal, que historiadores como González Jiménez, han denominado la campaña granadina como “*una guerra andaluza*”, cuyo fin clausuró “*la larga etapa de más de dos siglos durante la cual el valle del Guadalquivir fue la "frontera" entre dos mundos y civilizaciones*”. (M. González Jiménez, “La guerra en su vertiente andaluza: Participación de las ciudades, villas y señoríos andaluces”, en M. Ladero Quesada (ed.), *Ibid.*, 1993, p. 651)

<sup>341</sup> Sobre la relación de la nobleza andaluza con la frontera véase Rafael Sánchez Saus, “La Frontera en la caracterización de la aristocracia andaluza. El memorial de servicio de los Orbaneja de Jerez (1488)”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol. 13, 1986, pp.1-3; M. Rojas Gabriel, “En torno al «liderazgo» nobiliario en la frontera occidental granadina durante el siglo XV”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol.20, 1993, pp. 499-522; “La capacidad militar de la nobleza en la frontera con Granada. El ejemplo de don Juan Ponce de León, II conde de Arcos y señor de Marchena”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol.22, 1995, pp. 497-532; “Aristocracia y frontera en la Andalucía Medieval”, *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, Vol.9, 1996, pp. 191-215.

<sup>342</sup> Sobre la participación de la población y la nobleza andaluza en la guerra de Granada véase M. González Jiménez, *Ibid.*, 1993, pp. 651-674, M. A. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1967 y “La guerra de Granada”, en L. Vallejo (ed.), *Los Reyes Católicos y la Monarquía de España*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp.269-286; J. J. Iglesias Rodríguez, “Andalucía y los orígenes del estado moderno en tiempos de los Reyes Católicos”, M. García Fernández y C. A. González-Sánchez (ed.), *Andalucía y Granada en tiempos de los Reyes Católicos*, Universidad de Sevilla, Universidad de Granada, 2006, pp. 111-128; R. Sánchez Saus, “El fin de una época. La nobleza andaluza y la frontera en el reinado de los Reyes Católicos”, en M. García Fernández y C. A. González-Sánchez (ed.), *Ibid.*, 2006, pp. 41-54. Esta preminente participación andaluza reportó importantes beneficios a las élites locales una vez finalizada la guerra. Véase al respecto M. C. Gerbet, “Les guerres et l'accès à la noblesse en Espagne de 1465 à 1592”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol.8, 1972, pp. 295-326 y M. A. Ladero Quesada, “Mercedes reales en Granada anteriores al año 1500”, *Hispania: Revista española de historia*, Vol. 112, 1969, pp. 355-424

<sup>343</sup> M. Barrios Aguilera, “La nueva frontera el Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”, en P. Segura Artero (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Inst. de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp.583-612

deseos históricos de expansión castellanos con el enfrentamiento con el Imperio Otomano por el control del Mediterráneo. Desde las grandes conquistas castellanas del siglo XIII, los monarcas castellanos habían imaginado la conquista del Norte de África como la extensión de la empresa “reconquistadora”, mediante la cual esperaban “recuperar” los antiguos dominios romanos y visigodos de la Hispania Transfretana, situados al otro lado del estrecho.<sup>344</sup> Este deseo se había manifestado a lo largo de la Baja Edad Media en las políticas de Fernando III tras la conquista de Sevilla, en la Cruzada africana de Alfonso X el Sabio, en el Tratado de Monteagudo (1291), en el que Sancho IV (1284-1295) y Jaime II de Aragón (1285-1302) se habían repartido el territorio norteafricano entre las dos coronas hispánicas, o en el enfrentamiento entre Alfonso XI y los meriníes en la batalla de El Salado;<sup>345</sup> pero no se materializó claramente hasta el desarrollo de la política expansionista de los Reyes Católicos,<sup>346</sup> con la que estos pretendían, no sólo “recuperar” el territorio perdido en manos de los enemigos religiosos, sino además hacerse con posiciones estratégicas para la defensa de sus dominios en el Mediterráneo frente a la progresiva ofensiva otomana.<sup>347</sup> Esta ambición, alimentada por los escritos de pensadores, que como el obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, defendían los derechos expansionistas de la corona castellana en África,<sup>348</sup> se combinó con otros factores económicos y políticos que hacían de la empresa norteafricana un proyecto atractivo, cuando no necesario para garantizar la seguridad de los nuevos territorios castellanos.<sup>349</sup> En primer lugar, la incorporación de Granada a Castilla había

---

<sup>344</sup> Véase B. Alonso Acero, “Allende el Estrecho”: razones para la presencia española en el Norte de África”, *España y el norte de África en los siglos XVI y XVII*, Síntesis, Madrid, 2017, pp. 44-47.

<sup>345</sup> M. Á. De Bunes Ibarra, “La presencia española en el norte de África: las diversas justificaciones de las conquistas en el Magreb”, *Aldaba*, Vol.25, 1995, pp.13-34.

<sup>346</sup> Como ha señalado Suárez Fernández en la política de los R.R.CC “sobre todo, se busca la expansión, el crecimiento: es el impulso hacia fuera que, tras el éxito de Granada, deseaba continuar. Por eso se hacen simultáneamente preparativos para tomar algunas plazas en Tremecén o Fez, envíos de refuerzos para concluir la conquista de las Islas Canarias y contactos con los musulmanes de las costas saharianas para inducirles a reconocer a los monarcas españoles” (L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Rialp, D.L., Madrid,1990, p. 203). El interés de los Reyes Católicos por el Norte de África se remonta a antes de 1492, cuando las costas norteafricanas se convirtieron en objeto de disputa entre Castilla y Portugal como resultado de la guerra sucesoria castellana, que enfrentó a Isabel con Juan la Beltraneja, apoyada por la corona portuguesa. Prueba de ello es la expedición a la isla de Gran Canaria en 1478, los ataques a territorios norteafricanos dependientes de Portugal en Guinea y Fez, el sitio de Ceuta en 1476 o el establecimiento de la Torre de Santa Cruz de la Mar Pequeña en 1476. La disputa se cerró con la firma del Tratado de Alcaçovas en 1479 con el que se regularizaría la distribución del territorio norteafricano entre ambas coronas. Sobre las etapas de la expansión castellana en el Norte de África véase D. Téllez Alarcía, “El papel del norte de África en la política exterior hispana (1474-1598)”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 1, Nº. 1, 2000.

<sup>347</sup> Sobre los condicionantes de la política norteafricana de los Reyes Católicos véase F. Braudel, “Les espagnols et l’Afrique du Nord de 1492 a 1577”, *Revue Africaine*, Vol. 69,1928, pp. 184-233, 351-428; Antonio Rumeu de Armas, *España en el África Atlántica*, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956; A. C. Hess, *The forgotten frontier. A history of the Sixteenth Century Ibero-African frontier*, Chicago University Press, Londres, 1978; M. García-Arenal Rodríguez y M. A. de Bunes Ibarra, *Los españoles y el norte de África siglos XV-XVIII*, Fundación MAPFRE, Madrid, 1992; R. Gutiérrez Cruz, *La presencia española en el norte de África: el sistema de presidios en la época de los Reyes Católicos (1497-1516)*, Universidad de Málaga,1994; D. Téllez Alarcía, *Ibid.*, 2000; E. Aznar Vallejo, “África en la política de Isabel la Católica”, en L. A. Ribot García, J. Valdeón Baroque y E. Maza Zorrilla (coord.), *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional. Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004*, Universidad de Valladolid, Vol. 1, 2007, pp. 591-610; J. J. Iglesias Rodríguez, “Las entradas de cristianos en Berbería (siglos XV-XVI): relaciones pacíficas y violentas”, *Revista de historia de El Puerto*, Vol.50, 2013, pp.9-34; B. Alonso Acero, *Ibid.*, 2017, p. 47.

<sup>348</sup> Véase B. Alonso Acero, *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2006, pp. 48-50.

<sup>349</sup> Como ha señalado Leandro Martínez Peñas “el análisis de la documentación castellana en la que se estudia, se debate y se planifica la acción que acabará llevando a la conquista de Melilla desvela que en ningún momento los dirigentes cristianos fijaron su atención en aquella plaza por razón religiosa alguna”,

supuesto la exposición de amplias zonas del litoral meridional, hasta entonces resguardadas por el reinado granadino, a los ataques de los corsarios norteafricanos y a la amenaza de un incursión islámica. Un problema de seguridad acuciado por la desconfianza que generaba la población granadina recién conquistada, que, a pesar de ser ahora súbditos castellanos, tenían la misma religión que los “agresores” del otro lado del estrecho.<sup>350</sup> La expansión castellana hacia el norte de África debía además satisfacer las demandas de los comerciantes del sur y de la nobleza andaluza, cuya mentalidad “fronteriza” había impulsado la búsqueda de una nueva frontera, cuando los reinos cristianos habían dominado todo el territorio peninsular.<sup>351</sup> De esta forma, como ha señalado Beatriz Alonso Acero, “*para contentar a una nobleza sin función militar tras la toma de Granada y potencial nueva fuente de conflictos para el poder real, la Corona valora la opción de continuar la pugna contra el islam en el norte de África, [de este modo] la nobleza podría continuar desempeñando un papel militar fundamental, aquel que justificaba su propia existencia y pervivencia, al tiempo que se garantizaba su influencia política y su poder económico, junto a la posible obtención de nuevos títulos y prebendas.*”<sup>352</sup> Estas circunstancias condicionaron que

---

en cambio en estos aparecen una multitud de razones prácticas entre las que destacaban “*sus defensas, su situación estratégica en el comercio, su posición geográfica al final de las rutas caravaneras de África, lo disputado de su soberanía entre los poderes locales, el apoyo que la población parecía estar dispuesta a dar a una ocupación castellana, lo relativamente fácil que resultaba de aprovisionar desde la costa andaluza, las condiciones defensivas que brindaba su orografía*” (L. Martínez Peñas, “Consideraciones estratégicas en la expansión africana en el tránsito a la Modernidad”, en L. Martínez Peñas, M. Fernández Rodríguez, D. Bravo Díaz (coord.), *La presencia española en África: del "Fecho de allende" a la crisis de perejil*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2012, pp.51-52). En esta misma línea M. A. de Bunes Ibarra ha propuesto que la expansión norteafricana se vio condicionada por razones de carácter económico, como el tráfico mercantil o el rescate de cautivos, razones de carácter político, como la necesidad de defenderse del avance berberisco y turco y razones de carácter religioso, como la reemergencia del ideal de la cruzada a raíz de la Guerra de Granada. Véase M. A. De Bunes Ibarra, *Ibid.*, 1995, pp.13–34;

<sup>350</sup> Como han señalado Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez “*el desenlace de la guerra granadina vino a alterar sustancialmente el papel que jugaba África en la economía y la política defensiva de la monarquía de los Reyes Católicos (...) La caída de Granada trajo consigo que la frontera entre el Islam y la Cristiandad pasara de ser una frontera terrestre a ser una frontera marítima. No es casual que los primeros ataques corsarios en las costas de lo que fuera el reino nazarí se verificaran en el año 1490, cuando gran parte de la costa ya estaba en manos cristianas*” (L. Martínez Peñas y M. Fernández Rodríguez, “Consecuencias de la guerra de Granada”, *La guerra y el nacimiento del Estado Moderno. Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos*, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, Valladolid, 2014, pp.119-120). En este sentido, el fin de la guerra de Granada produjo una situación de inestabilidad en todo el sur peninsular, condicionada no sólo por la población granadina islámica, sino además por el modo en que el paso a dominio cristiano de la costa granadina, la transformó en un atractivo objetivo para la nobleza norteafricana, que al igual que sus equivalentes castellanos organizaban expediciones que atravesaban el estrecho con el fin de beneficiarse del suculento botín que suponía los saqueos y la captura de cautivos. Véase J.M. Bello León, “Apuntes para el estudio de la influencia del corso y la piratería en la política exterior de los Reyes Católicos”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol.23, 1993, p. 63-97; E. Aznar Vallejo “Curso y piratería en las relaciones entre Castilla y Marruecos en la Baja Edad Media”. *La España medieval*, Vol. 20, 1997, pp. 407-419; J. E. López de Coca Castañer, “El corso en Andalucía en la Edad Moderna”, en M.R. García Hurtado, D. L. González Lopo y E. Martínez Rodríguez (ed.), *El mar en los siglos modernos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, Vol.2, p. 293-304.

<sup>351</sup> Como ha señalado B. Alonso Acero “*si algo había conformado en España la esencia de los bellatores desde sus orígenes medievales era la guerra contra el islam, tarea en la que habían escrito sus principales hazañas y páginas más gloriosas. La alta nobleza se siente portadora de los valores morales y religiosos necesarios para defender al Viejo Mundo de la amenaza de la nueva religión profética. En una línea de continuidad con lo que había conformado su tarea principal durante los ocho siglos anteriores, asume su destino en las tierras del norte de África como deber y obligación de luchar contra el adversario político, además de cultural y religioso, en una época en que vuelve a sentirse el temor de una nueva expansión islámica*” (B. Alonso Acero, *Ibid.*, 2017, p. 52)

<sup>352</sup> B. Alonso Acero, *Ibid.*, 2017, pp. 49-51.

fueran la nobleza andaluza, junto con los consejos de las grandes ciudades, quienes encabezasen la ofensiva norteafricana, iniciada con la toma de Melilla en 1497 a manos del duque de Medina Sidonia y seguida por las campañas organizadas bajo el mando del cardenal Cisneros, con las que se conquistarían Mazalquivir (1505), el Peñón de Vélez (1508), Orán (1509), Bujía (1510), Argel (1510) y Trípoli (1511).<sup>353</sup> Estas conquistas no sólo respondían a los intereses comerciales, territoriales y estratégicos de la monarquía hispana, sino que además buscaban establecer una serie de presidios fortificados que debían frenar el corsarismo berberisco y la expansión turca en el Mediterráneo.<sup>354</sup>

En el desarrollo de esta nueva empresa bélica castellana jugarían un papel fundamental los pobladores del litoral meridional, los cuales se convertirían en la punta de lanza del expansionismo castellano, primero en su vertiente atlántica, con la exploración y conquista de las islas Canarias (1478-1496), y luego con el desarrollo de las campañas norteafricanas desde la década de 1490. Esto se debía en buena medida a que era entre los pobladores de la Baja Andalucía, y en especial entre los habitantes de Jerez, Palos de la Frontera, el Puerto de Santa María y Cádiz,<sup>355</sup> donde se encontraban aquellos que contaban con mayor experiencia en la realización de cabalgadas e incursiones del otro lado del Estrecho, mediante las cuales estos atacaban los puertos norteafricanos en busca de botín, mercancías o cautivos.<sup>356</sup> Prueba de ello es un memorial sobre las campañas africanas del cardenal Cisneros, en el que este aconsejaba que se reclutasen específicamente a los pobladores del sur peninsular:

*“Otro sí, que la gente que ha de ir en esta armada, es necesario que sea de Xerez de la Frontera y del Puerto de Santa María y de Cádiz y de San Lucar y del ducado de Medina Çidonia y de Gibraltar y de Cartagena y de Lorca y de la costa de la mar, porque en estos dichos logares lo tienen por uso ir á África y saltar y correr la tierra y barraear aduares y aldeas y tomar navíos de los moros en la mar; entre los cuales hombres y gentes en los dichos lugares hay adalides que desde Bugia hasta la Punta de Tetuan, ques cabe Çebta, no hay lugar cercado ni aldea ni actuares ni valles ni sierras ni puertos ni desembarcaderos ni atalayas ni ardiles dispuestos adonde puedan ofender y hacer guerra que ellos no lo sepan como se ha de saber;*

---

<sup>353</sup> Véase B. Alonso Acero, *Ibid.*, 2006.

<sup>354</sup> Véase R. Gutiérrez Cruz, *Ibid.*, 1994.

<sup>355</sup> Véase al respecto Tomás García Figueras, “Cabalgadas, correrías y entradas de los andaluces en el litoral africano en la segunda mitad del siglo XV”, *Revista de Historia Militar*, 1, 1957, p. 51-79; J. Sánchez Herrero, “Corsarios y piratas entre los comerciantes gaditanos durante la segunda mitad del siglo XV”, *Estudios de historia y de arqueología medievales*, Vol. 3-4, 1984, pp. 93-108; E. Aznar Vallejo, *Ibid.* 1997, pp. 407-418; J. J. Iglesias Rodríguez, *Ibid.*, 2013, pp.9-34.

<sup>356</sup> Según un documento fechado en 1506, recogido por Rafael Altamirano en su *Historia de España*, se mencionan varias expediciones a las costas norteafricanas organizadas desde el litoral andaluz: “Entre las expediciones que menciona el documento, están: la del alcaide de Rota, que en 1480, con otros caballeros y 15<sup>o</sup> velas, se apoderó de Azamor; la de varios nobles de Jerez, que se apoderaron de la Casa del Caballero; la de Francisco de Estupiñán y otros, que en 1487 asaltaban las costas marroquíes de Poniente; la del alcaide de Gibraltar, Pedro de Vargas, que en 1497 asaltó a Tárraga; la de don Fernando Meneses y su hermano, en 1490; la de las islas Bucima /Alhucemas) y Fadala , con otras muchas más, ya de españoles solo, ya de españoles con portugueses; todo ello consentido y aun alentado por los reyes, como base para futuras empresas” (R. Altamirano y Crevea, *Historia de España y de la civilización española*, Juan Gili, Barcelona, 1900, Tomo II, p. 392). En la práctica del corso marítimo, practicado por marinos andaluces, vascos y portugueses, destacaban especialmente los de Palos de la Frontera, así como los de Huelva, El Puerto de Santa María y Cádiz. Los ataques en las costas norteafricanas se concentraban en el cabo de Aguer y Mazagán, aunque también se producían en otras localidades como Arcila, Fadala, Tánger y Safí. Los beneficios del corso para los habitantes del sur eran considerables. En un documentos de cuentas de la ciudad de Cádiz, se registraron los ingresos de siete saqueos que se había realizado al otro lado del Estrecho durante ese año, los cuales habían reportado la captura de casi doscientos cautivos, cuatro naves y diversas mercancías. Véase M. A. Ladero Quesada, “Unas cuentas en Cádiz (1485-1486)”, *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas*, Vol. 2-3, 1974-1975, pp. 85-120.

*y son tan diestros, que muchas veces saltan en la tierra de los moros á tentar y á espiar, y están dos días y dos noches con concierto de su navio ó navíos, y después los tornan á recoger á su salvo con toda discreción.*"<sup>357</sup>

Estas operaciones destinadas a "barajar" las costas norteafricanas eran, como ha señalado Juan-José Iglesias Rodríguez, "*la continuación al otro lado del Estrecho de Gibraltar de una vieja tradición fronteriza peninsular medieval.*"<sup>358</sup> Este tipo de expediciones "allende", organizadas por los principales señores y los municipios de realengo andaluces, se vieron reforzadas desde la década de 1490 por el aumento en la concesión de licencias reales<sup>359</sup> y la conquista de Granada, que no solo había hecho desaparecer el territorio granadino, hacia el cual se dirigían anteriormente muchos de estos saqueos, sino que además había proveído a los habitantes del sur con nuevas bases marítimas en las costas del mar de Alborán desde las cuales organizar sus ataques contra el Norte de África.<sup>360</sup> De esta forma, la conquista de Granada, lejos de disipar la frontera con las tierras islámicas, y los peligros que esta conllevaba, reforzó la interacción entre los pobladores del sur y sus vecinos del otro lado del estrecho, sobre el que se proyectaban ahora los deseos proselitistas y de expansión territorial, así como el miedo al cautiverio y la apostasía, que hasta entonces había caracterizado la frontera granadina.

Este desplazamiento de los intereses de la monarquía castellana, la nobleza andaluza y los pobladores del sur, desde el territorio granadino hacia las costas norafricanas, se aprecia asimismo en la evolución de los códigos de los milagros de la Virgen de Guadalupe. En los códigos C2 y C4, en los que se recopilaban los milagros acaecidos entre 1412 y 1490, producidos antes de la conquista castellana de Granada, los milagros de conversiones y redención de cautivos están situados mayormente en el reino nazarí. Esta tendencia se aprecia ya en el código C2 (1412-1460) en el que, de 8 milagros de conversión, 6 transcurren en territorio granadino, y se consolida en el código C4 (1460-1590), creado en el transcurso de la campaña granadina, en el que los 5 milagros de conversión recogidos se sitúan en el reinado nazarí. Sin embargo, en los códigos C3 y C1, producidos tras la toma de Granada, en los que se recogen mayormente milagros acaecidos entre 1490 y 1500, la mayoría de los milagros de conversión y redención de cautivos se sitúan en el Norte de África, apareciendo, a su vez algunos milagros ambientados en Turquía.<sup>361</sup> El código C3, realizado en su mayor parte tras la toma de Granada, muestra un cambio significativo en la dirección de la colección, situando 5 de los 6 milagros de conversión que recoge en el Norte de África y sólo uno en Granada. Este interés por el territorio norteafricano se aprecia asimismo en los milagros relativos a la redención de cautivos cristianos por la Virgen de Guadalupe, pues de los 49 que abordan este tema, más de 30 se sitúan en este territorio. Asimismo, en el código C1, que, aunque recoge milagros acaecidos a lo largo del siglo XV, parece haber sido producido después de 1490, como sugiere el mayor protagonismo de los milagros acaecidos en la década de 1490 y 1500,<sup>362</sup> tanto los milagros de conversión como los relativos a la redención de cautivos

---

<sup>357</sup> Se trata de un memorial bajo el título de "Memorial para la guerra de allende." o "Año de 1506. Memorial que toca a la conquista de Jerusalén que emprendía nuestro Santo Cardenal", copiado por P. Quintanilla. Citado en M. Jiménez de la Espada, "La guerra del moro a fines del siglo XV", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 25, 1894, p. 175 y en H. Sancho Mayí, *Historia del Puerto de Santa María desde su incorporación a los dominios cristianos en 1259 hasta el año mil ochocientos*. Cádiz, Escelicer, 1943, pp.59-60.

<sup>358</sup> J. J. Iglesias Rodríguez, *Ibid.*, p.16.

<sup>359</sup> E. Aznar Vallejo, *Ibid.*, 2007.

<sup>360</sup> M. T. López Beltrán, "Cabalgadas" en el mar de Alborán en tiempos de los Reyes Católicos", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 50, 2001, pp. 169-186.

<sup>361</sup> Encontramos 3 milagros situados en Turquía en el código C3 (milagros 41 (fol.33v), 75 (fol.64v) y 91 (fol. 76v)) y otros 3 en el código C1 (milagros 74, 113 y 149)

<sup>362</sup> La producción tardía del código C1 se aprecia con claridad en la distribución temporal de los milagros recogidos en éste mientras los milagros sucedidos en las 8 décadas entre 1412 y 1492, suman 111, los milagros acaecidos en la década entre 1492 y 1503 suman 133 milagros. Asimismo, a lo largo del siglo



transcurren mayoritariamente en el territorio norteafricano. En este de los 4 milagros de conversión recopilados, 3 transcurren en el Norte de África y solo uno en el reino de Granada, mientras que, de los 40 milagros sobre la redención de cautivos registrados, 23 transcurren en el Norte de África y Turquía y 16 en el territorio del antiguo reino nazarí. Lo que sugiere la evolución de los códices de los milagros de la Virgen de Guadalupe es que la colección pasó de un interés por los milagros relativos a la conversión de musulmanes granadinos y la redención de cautivos en el reino nazarí, hacia el interés progresivo por la redención de cautivos y la conversión de los musulmanes en territorio norteafricano y en menor medida en Turquía, los nuevos frentes de la monarquía castellana tras la conquista de Granada en 1492. Este nuevo interés geográfico, que desvelan estos dos últimos códices, se aprecia además en una mayor preocupación por la localización de los milagros de conversión y redención de cautivos, incluyéndose la localización de los mismos en el título de cada milagro y añadiéndose en el conjunto del códice una tabla de clasificación de los milagros en función de su localización.

Esta expansión hacia el Norte de África, y en menor medida Turquía, de los milagros operados por la Virgen de Guadalupe, quien demostraba su poder para rescatar a los cautivos cristianos y convertir a la población musulmana del territorio islámico, sugiere un deseo creciente por reafirmar la capacidad de la Virgen para manifestarse y controlar incluso lo que sucedía en el territorio enemigo. Esta representación de la Virgen sugiere que la expansión de los milagros era reflejo de la expansión de las ambiciones territoriales de los Reyes Católicos, que, tras la toma de Granada, centraron su atención en la expansión hacia el Norte de África y en el enfrentamiento con el Imperio Otomano por el dominio del Mediterráneo. Desde sus orígenes la Virgen de Guadalupe se había configurado como “patrona” de la lucha física y espiritual contra el Islam. Al origen preislámico de su imagen, que había resurgido para reivindicar el carácter cristiano de las tierras conquistadas a los musulmanes, se unía su progresiva asociación con las principales victorias militares contra los musulmanes, como la Batalla del Salado (1340) y la conquista de Granada (1492). A lo largo de la colección de milagros, la Virgen de Guadalupe se presentaba de forma similar como garante del triunfo cristiano en su lucha contra el Islam, asegurando la liberación de cautivos en territorio islámico, protegiéndolos de la tentación de la apostasía, salvaguardando a los pobladores de la frontera de los ataques de los corsarios norteafricanos o propiciando la conversión de diferentes personajes musulmanes. Como ha señalado Gretchen Starr LeBau, “*for early modern Spaniards, the Virgin of Guadalupe provided a link to a Spanish Christian past antecedent to Muslim control of Iberia, while simultaneously allowing her followers to confront North Africans and Ottomans in a context of divinely inspired and remembered reconquest of Iberia (...) At the same time, the Virgin’s narrative of captivity, redemption, and reinstallation as an object of veneration foretold a divinely guided, triumphant Christian future for her followers.*”<sup>363</sup> A través de las historias en las que la Virgen de Guadalupe procuraba la redención de los cautivos en territorio islámico o la conquista “espiritual” de la población nativa, los castellanos podían imaginar más fácilmente la conquista de estos territorios, con el apoyo infalible de la Virgen extremeña. Cada nuevo milagro afirmaba la protección guadalupense de la empresa imperial castellana, de sus intereses “allende” y de los soldados que

---

parecen despertar más interés los milagros sucedidos durante la segunda mitad del siglo, pues los milagros sucedidos entre 1412 y 1450, son 45, mientras que los sucedidos entre 1450 y 1503 ascienden a 199, entre estos destaca los 39 milagros acaecidos en la década de la campaña granadina, entre 1482 y 1492, a los que habría que sumar los 14 milagros acaecidos en 1492. Estos datos sugieren que resultaban de especial interés la década de los 90 que acumula 112 milagros, seguida de la década de principios de siglo XVI con 30 milagros y la década de 1480 con 27 milagros, por lo que la compilación del códice debió realizarse hacia finales del siglo XV cuando el conflicto de la guerra de Granada y en especial la expansión castellana al Norte de África resultaban más próximos en el tiempo y por lo tanto de mayor interés y actualidad para la audiencia de los milagros.

<sup>363</sup> G. Starr- LeBeau, *Ibid.*, 2002, pp. 192, 206-207.

llevaban a cabo las avanzadas militares, al tiempo que daba legitimidad a su causa, mostrándola como guiada por la providencia divina.<sup>364</sup>

A lo largo de los diferentes códices, los *Milagros de la Virgen de Guadalupe* recogen varias historias en las que la Virgen buscaba la conversión al cristianismo de personajes musulmanes, en su mayoría procedentes primero del reino islámico de Granada y luego de los territorios del Norte de África. En los códices C2 y C4, producidos antes de la conquista de Granada, encontramos mayormente historias de musulmanes granadinos que como Xayo,<sup>365</sup> Cayde Calabri,<sup>366</sup> Maçote,<sup>367</sup> se convierten al cristianismo “inspirados” por la Virgen de Guadalupe. En este sentido, es especialmente significativo cómo en el código C4, producido en plena campaña granadina, es donde encontramos las historias de conversión de musulmanes granadinos desarrolladas con más detenimiento, como la historia de Riduan y Alida, un matrimonio en el que ambos cónyuges desean secretamente convertirse al cristianismo y a los cuales la Virgen les ayuda a reunir el valor para escapar de la “prisión” del Islam.<sup>368</sup> En cambio los códices C3 y C1, producidos tras la toma de Granada, reunían en su mayoría historias en las que musulmanes provenientes del Norte de África como Mahoma Xayr,<sup>369</sup> o Alí,<sup>370</sup> expresaban sus deseos de convertirse al cristianismo, inspirados por su devoción a la Virgen de Guadalupe. Estas historias evidenciaban un interés por la conversión de los musulmanes norteafricanos, que aunque estaba presente desde los primeros códices de la colección, como evidencian las historias de Fátima<sup>371</sup> o Cay de Ataban y Amet Benzequem,<sup>372</sup> se hizo más claro en los códices producidos hacia finales de siglo, en los que no sólo la mayoría de los milagros de conversión estaban ambientados en el

---

<sup>364</sup> Como ha señalado Starr- LeBeau: “*For Castilians at the dawn of the modern era, the Virgin of Guadalupe both provided Christian underpinnings to the task of reconquest and imperial expansion and also spiritually authorized a memory of an unbroken Christian history in Iberia (...) All the elements which comprised her history and her miracles - association with Spain’s pre-conquest Christian past, flight before the Muslims, and miracles that especially benefited those participating in the reconquest or battles with the [muslims]- made the Virgin of Guadalupe a means by which Spaniards could understand the relationship between their past, present, and future in a context of divinely mandated conquest.(...) Each prisoner rescued and each Muslim converted to Christianity by her power was a new recruit in the spiritual battle against the Muslim foes who had forced her into hiding for so many centuries. What better success could the Virgin wish for in her ongoing conflict with her Muslim captors than to effect their complete defeat and even disappearance through conversion and assimilation into a Christian world?*” (G. Starr- LeBeau, *Ibid.*, 2002, pp. 215-16, 204)

<sup>365</sup> A.M.G, Códice C2, Milagro 128, fol. 149r: “*De como aparecio nra señora santa maria aun mancebo moro q se llamava Xayo el qual estava en la ciudad de ronda y le dixo que saliese de allí y se fuesse a tierra de xpianos y resabiesse la santa fe y fisolo assy sacando consigo a un xpiano q ally estava captivo.*”

<sup>366</sup> A.M.G, Códice C2, Milagro 126, fol. 147r: “*De como se torno um moro a la fe de nro señor ihu xpo, y por reverencia de nra señora santa maria a la qual un xpiano captivo se recomendava lo saco de captiverio, aviendo compasión de los tormentos que le via pasar.*”

<sup>367</sup> A.M.G, Códice C4, Milagro 32, fol.34v: “*Otro miraglo de como un moro negro q era esclavo saco a otro xpiano q estava captivo y después de salidos el moro se torno xpiano por q se recomendó a nra sra.*”

<sup>368</sup> A.M.G, Códice C4, Milagro 5, fol.5v: “*Otro miraglo. De como un moro y una mora q estaban casados en la cibdad de granada por gracia de nro señor se convirtieron a la su fe verdadera: y salieron de tierra de moros por q se recomendaron a nra señora scta ma de guadalupe.*”

<sup>369</sup> A.M.G, Códice C3, Milagro 5, fol. 5r: “*De cómo salio uno de captivo y convertio a su hamo con el ave maria*”. Según el código este milagro había ocurrido en 1490 entre Vélez de la Gomera, Fez y Tanger.

<sup>370</sup> A.M.G, Códice C3, Milagro 119, fol. 97v: “*Otro miraglo. De como parecio nra señora a un moro allende y lo convirtió y traxo a tierra de xanos con su muger y dos hijos suyos.*”

<sup>371</sup> A.M.G, Códice C2, Milagro 92, fol. 92r: “*De cómo una mora que se llamaba fatima saco a dos captivos xpianos de la cibbat de Tanjer (Tajar) y abordaron a tierra de xpianos por manera muy maravillosa por que se recomendaron a nuestra señora santa maria de Guadalupe.*”

<sup>372</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 126r: “*De cómo Cay de Ataban y Amet Benzequem q eran moros naturales de la ciudad de Tanjar sacaron quatro xpianos captivos que en esta ciudad estaban y fueron ayudados a salir syn peligro por gracia de nuestra seora a la que con gran devoción devotamente se encomendaron*”

norte de África,<sup>373</sup> sino que además algunas historias como la de Alí, fueron registradas múltiples veces, convertidas en un símbolo de las habilidades evangélicas de la Virgen extremeña.<sup>374</sup>

La vocación proselitista de los milagros se hace explícita en la facilidad con que los protagonistas musulmanes reconocían la verdad de la fe católica y renunciaban a su anterior fe, quebrando sin grandes contemplaciones los lazos familiares y culturales que les unían a esta.<sup>375</sup> Como ha señalado Gerardo Rodríguez, en estos milagros el bautismo suponía no solo la adherencia al mensaje cristiano evangélico, sino además una transformación total de la vida de los conversos. De esta forma, en estas narraciones se exaltaba la conversión radical y el despojo como reflejo de la auténtica vocación espiritual de los conversos, dispuestos a renunciar a todo por su devoción guadalupana. “*Seguir a [la Virgen de Guadalupe] por vía del bautismo implica para Fátima abandonar a los suyos en Tánger, para Alí huir con su mujer e hijos de allende el Mediterráneo (probablemente de Orán) y para Mahoma Xayr engañar a los suyos en Tézar. En los tres casos, dejan atrás familia, tradiciones, posesiones y riquezas, asumiendo una actitud verdaderamente apostólica (Mt 19, 27-30; Mc 10, 28-31; Lc 18, 28-30).*”<sup>376</sup> El carácter proselitista de estas historias de conversión se aprecia, además, en la voluntad didáctica con la que los cautivos cristianos procuran introducir a sus amos o compañeros musulmanes a la fe católica, exponiendo los principales principios de la fe, así como la buena voluntad con la que los protagonistas musulmanes reciben el mensaje evangélico. Este es el caso de Alí, quien recibe, primero de su esposa cristiana y después de un monje etíope que conoce en Jerusalén, una instrucción completa en los principios de la fe cristiana y en las maravillas de la Virgen de Guadalupe:

*“Por lo cual preguntó Halí qué cosa era esta santa María de Guadalupe. Al qual su mujer le respondió que era una casa sancta de devoción a do sancta María, Madre de Jhesú Christo, Dios de los Christianos, era dellos avida en especial reverença e devoción, que se llamava de Guadalupe. E fablando con él algunas cosas de las que los christianos creen, tráxolo e tanto que le prometió ir a la santa çibdad de Jherusalén para se informar más complidamente de la verdad de la sancta fe.*

*E allí estovo con un monje negro etiopiano, de tierra de preste Juan de Indias, el qual por entonces estaba en el sancto sepulcro e le enseñó las letras caldeas, porque en saber estas cosas Halí era muy curioso e solícito e allegado mucho a razón. E aquel monje, por los miraglos que oía decir de sancta María de Guadalupe, propuso venir a la visitar a España. (...) Pues bolviendo del sancto sepulcro, dixo a su mujer, Mayor Gonçalez: ¿Quieres ir a tierra de christianos? (...) E entonces le descubrió el secreto de su coraçón, diziéndole que su voluntad era venir a tierra de christianos e se tornar christiano. Lo qual como su mujer oyese, fue por ello muy alegre e entendió su petición e deseo ser reçevido e cunplido[confesandole]cómo siempre deseava ella aquello, por quanto su madre, a la hora que finara, le dixera que por cosa deste mundo non desanparasse la fe de Jhesú Christo e que siempre se encomendase a la Virgen María de Guadalupe. E que le parecía que, para salir con lo que querían començar, se deberían encomendar a ella que les endereçasse su*

<sup>373</sup> Véase Códice 1, fol. 145v, 155v, 227r; Códice C2, fol. 92r, 126r; Códice C3, fol. 5r, 68v, 97v, 102r, 164r.

<sup>374</sup> La historia de Alí fue copiada dos veces, una en el códice C1 (fol.145v) y otra en el códice C3 (fol. 97v), ambos producidos hacia finales del siglo XV, muy cercanos en el tiempo, por lo que sugiere que había un especial interés en preservar esta historia.

<sup>375</sup> Tal es el caso de Xayo (C2, fol. 149r; C1, fol.43v), Alí (C1, fol.145v; C3, fol. 97v), Fátima (C2, fol. 92r), Cay de Ataban y Amet Benzequerin (C2, fol.126r), Mahoma Xayr (C3, fol.5r), o del dos musulmán granadino anónimos (C2, fol.136r, fol.162r) y de un “moro” anónimo de Tetúan (C1, fol.155v). De forma significativa las conversiones relatadas en el códice C4, producido durante la campaña granadina, como la de Riduan y Alida (C4, 5, fol.6v) o el renegado Francisco (C4, 12, fol.15r), muestran en cambio el drama y la complejidad que suponía la ruptura de los lazos familiares que le unían a su previa fe o, en el caso de Francisco, el modo en que estos lazos familiares podían impulsar el retorno a la fe original de los conversos.

<sup>376</sup> G. Rodríguez, “Elaboración doctrinal de una devoción popular. Presencia bíblica en Los Milagros de Guadalupe (España, siglo XV)”, *Mirabilia*, No. 3, 2003, p. 198.

*camino en buena fortuna. E, oyendo Halí todas aquellas buenas palabras de su mujer, con mucha devoción alçó las manos al çielo, e dixo: Yo me encomiendo a sancta María de Guadalupe, que es mayor de todas las sanctas Marías del mundo, que endereçe mi camino. E yo le prometo ir a la su sancta casa de Guadalupe (...) Pues llegando a tierra de christianos, recibió luego el sancto baptismo e tomó por nombre de su padrino.*<sup>377</sup>

Esta voluntad didáctica por parte de los cristianos y receptividad por parte de los protagonistas musulmanes de los milagros se aprecia asimismo con claridad en una serie de extensos relatos desarrollados en el norte de África,<sup>378</sup> en los que los cautivos cristianos exponen los principios y preceptos básicos de su fe ante los musulmanes nativos.<sup>379</sup> Uno de estos milagros narra cómo Rodrigo, cautivo “allende el mar”, le explica a su amo musulmán la función de las imágenes religiosas, de la Trinidad y del credo:

*“E dijole el moro: “Rodrigo muy locos soys los xianos “. E dixo el xiano: “Señor por q aquello”, dixo el moro su señor: “teneys muchos dioses, ca tenys a ihu x, a dios, y a todos llamays dioses, ca adoraes muchas ymagenes”. E el xano le respondyo: “Sennor, non vos ma-rauillades, que sólo nuestro Sennor Ihesu Christo tyene sesenta e tres nonbres. E sy adoramos a la ymagenes, adorámoslas enderesçando nuestra entençión e fe a Dios Padre e Fijo e Spiritu Sancto un solo Dios verdadero en essentia, que crió el çielo e la Tierra, e nuestro Sennor Ihesu Christo creemos ser fijo de Dios, nascido de la Virgen María, Dios e onbre verdadero”.*<sup>380</sup>

En otro milagro, un clérigo, en poder de un musulmán llamado Alibuzeith, impartía una misa por petición de su amo, quien, incluso, le ofrecía todo lo requerido para desarrollar el oficio:

*“E demandole el rey q cosa era missa. E el clérigo le dixo q le fiziesse traer las cosas necesarias pa ella y el la diría ante el. ... E el clérigo fecho su altar revistiose delante del rey y començo su confesión, la ql acabada miro al altar y vido q estava sin cruz y no çiso mas proceder, fincose de rodillas delante del altar, lo ql como el rey viesse dixole, q porq no fazia lo q avia de fazer. E el clérigo le respondió q le falta lo mejor: E dixole el rey “E que es lo q te falta”. E el clérigo dixo q la cruz. E luego vido el rey con qntos ally estaban como dos manchas muy resplandescientes hizieron una cruz y pusieronla sobre el altar y fueron se. E entonces dixo el rey al clérigo: “Cata lly lo que demandas por ende faze tu officio”. E el clérigo faziendo su officio de la myssa rogo por el rey y por todos qntos ally estaban y fueron todos convertidos a la verdadera creentia y bautizados con el rey por manos del clérigo.”*<sup>381</sup>

Otro de los milagros en los que cautivos cristianos instruyen a musulmanes en las verdades de la fe de Cristo es el caso de Juan Pérez de Urriate y Juan Sánchez, quienes habían pasado cinco años cautivos en Tánger, bajo el poder de Mosta, tío de Fátima. Según el relato jerónimo, la pequeña mostraba compasión por los cristianos, quienes la habían educado, inspirados por Dios:

*“E todo su goso era seyendo una niña de seis años pospuesta toda afecçion y amor de los parientes moros y estar quando podía con los xpianos preguntándoles muy a menudo de la nuestra fe y de lo que ella pertenecia. E los captivos conociendo su deseo y fervor enformavanla según Dios les aministrava. E bien parece por el fruto que se figuro adelante que la simiente de la palabra de Dios que ella con devoción oya de la boca de ellos çayo en tierra muy buena y fructífero. Cultivando Dios dentro en su corazón y mediante el rosario*

<sup>377</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 167, fol. 144r-145v.

<sup>378</sup> Véase Códice C2 (fol. 92r, fol. 126r), Codice 3 (fol. 5r, fol. 8v, fol.97v), Códice C1 (143r).

<sup>379</sup> G. Rodríguez, “Elementos de la doctrina cristiana presentes en "Los milagros de Guadalupe". España, siglos XV y XVI”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 2003, Vol. 30, pp. 505-6.

<sup>380</sup> A.M.G, Códice C3, Milagro 5, fol. 5r.

<sup>381</sup> A.M.G, Códice C3, fol. 8v.

*de la Virgen, así recibía las dichas palabra de nuestra fe q aborreciendo la malvada secta de Mahoma en que avia nacido deseaba con uy grand fervor recibir el bautismo.*"<sup>382</sup>

Junto a los cautivos aprende a recitar el padrenuestro y el avemaría, a respetar el signo de la cruz<sup>383</sup> y la Pasión de Cristo,<sup>384</sup> y a comprender los motivos de ciertas prácticas y celebraciones cristianas, como los ayunos rituales,<sup>385</sup> el acto de bendecir la mesa<sup>386</sup>. A lo largo de su infancia, la pequeña Fátima se muestra como ejemplo de devoción: "*Ca leuantándose de mañana fyncaua las rodillas en tierra e ofrescía al Sennor tres veces el pater noster a reuerencia de la Santa Trinidad, e nueve veces el ave maría a la gloriosa Virgen María nuestra Sennora, e asy fasía en la noche quando se quería acotar a dormir, suplicándole con muchos sospiros que en breue le cumpliesse su santo deseo*".<sup>387</sup> Finalmente, sus clamores son escuchados y la Virgen de Guadalupe la ayuda a huir junto con los dos cautivos y a alcanzar sanos y salvos el puerto de Cádiz. En su llegada a Vejer, Fátima consigue finalmente ser bautizada: "*E commo fuesse otrosy preguntada qué nonbre quería, e algunos le dixessen que se llamase María, respondió con mucha humildat que ella non era digna nin merescía tal nonbre, nin era razón que la syruienta ouiesse el nonbre de la sennora, más que la llamasen Ysabel, por quanto auía días que aquel nonbre tenía escogido en su voluntad.*"<sup>388</sup>

El recorrido espiritual de Fátima mostraba todo aquello que la Iglesia exigía a todo "buen cristiano".<sup>389</sup> En este sentido, la educación religiosa que Fátima y otros musulmanes norteafricanos habían recibido de los cautivos cristianos de su casa exhibía no solo las principales prácticas y devociones que caracterizaban la religiosidad popular del sur peninsular,<sup>390</sup> sino además los aspectos fundamentales que, según la literatura catequética contemporánea, debía aprender todo cristiano: la práctica de rezos diarios como el *pater noster* o el *ave María*, el uso de la señal de la cruz para signarse o bendecir los alimentos, la asimilación de los principios del Credo y el sentido de la Pasión de Cristo.<sup>391</sup> Como la religiosidad popular andaluza, la práctica devocional de la "*buena cristiana*" era fundamentalmente mariana, puesto que no sólo había sido su devoción por la Virgen de Guadalupe lo que la había ayudado a persistir en su fe y reunir

---

<sup>382</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 97r-97v.

<sup>383</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 99v.

<sup>384</sup> "*E por reverencia de la pasión del señor quando ella estaba en Tanjar nunca quería cantar el dia del viernes, segundo que primeramente acostumbrava a faseren señal y compasión del crucificado no quería peynarse ni lavar su cabeza. Pues como ella aprendiose de los xpianos captivos a faser la señal de la cruz cuando comía apartada de los moros fasía primeramente la señal de la cruz sobre la vianda que avia de comer*" (A.M.G, Códice C2, fol. 98r)

<sup>385</sup> "*E como ella preguntase al dicho xpiano Peres por que no avia querido comer carne en tal dia pues que los otros xpianos lo hacia, el le respondió que lo fasía por reverencia de la pasión de ihu xpo nuestro señor que ental dia la avia recibido por redempcion del mundo. Ella tan grand devoción conabio en su corazón que desde aquel dia propuso de nunca comer carne en viernes. E como oyesse otrosy que los xpianos non acostumbraban comer carne en la cuaresma ella quando buenamente podía no la comia en aquel tiempo. Pero por quanto del todo non lo podía assy guardar por no ser barrutada de sus parientes a los menos guardaba se de no comer carne los miércoles, viernes, y sábado de la cuaresma y fingiendo a las veces que le dolía la cabeza o las muelas, a las veces el vientre*" (A.M.G, Códice C2, fol. 98r).

<sup>386</sup> "*Pues como ella aprendiose de los xpianos captivos a faser la señal de la cruz cuando comía apartada de los moros fasía primeramente la señal de la cruz sobre la vianda*" (A.M.G, Códice C2, fol.98r)

<sup>387</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 99r

<sup>388</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 103v

<sup>389</sup> Especialmente si tenemos en cuenta que este relato se popularizó con el nombre de "la buena cristiana".

<sup>390</sup> Véase J. Sánchez Herrero, "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en M. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra y L. C. Álvarez Santaló (ed.), *La Religiosidad Popular*, Anthropos, Madrid, Vol. 1, 1989, pp. 268-307

<sup>391</sup> Véase J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1986, pp. 1051-1117 y "Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol.3, 1994, pp.179-195.

las fuerzas para escapar de su “cautiverio espiritual”,<sup>392</sup> sino que además esta se basaba en rezos como el Rosario, que como veremos en próximos capítulos codificaban una concepción mariana de la fe católica.<sup>393</sup>

Según el códice C2, en algún momento de la primera mitad del siglo XV, Fátima había llegado a la puebla de Guadalupe, donde se había quedado con el fin de servir al monasterio de Santa María de Guadalupe. Existen evidencias documentales que sugieren que esta “conversa”, en efecto, se había instalado en Guadalupe, donde parece haber recibido algunos beneficios del monasterio,<sup>394</sup> poseía varias casas y colaboró con la inquisición donándole algunas tierras de su propiedad.<sup>395</sup> Para preservar la memoria de esta historia milagrosa, la comunidad jerónima no solo había recopilado su historia en la colección de milagros de la Virgen de Guadalupe, sino que además, para finales del siglo XVI, habían instalado en el interior de la iglesia monástica su tumba, sobre la cual se encontraba inscrita en una lápida de mármol la historia de su milagrosa conversión a manos de la Virgen extremeña.<sup>396</sup> El deseo de la comunidad jerónima por preservar la historia de la “buena cristiana” sugiere que estas historias de conversión, basadas o no en eventos reales, empleadas como una lectura edificante entre los peregrinos, debían servir para confirmar las habilidades milagrosas de la Virgen de Guadalupe, y al tiempo, como modelo a seguir para los mudéjares castellanos. De esta forma, Fátima era dibujada como un modelo devocional perfecto frente a los mudéjares hispanos, de forma similar a como la legendaria Marisaltos, se convertiría a lo largo del siglo XV en un ejemplo para los conversos judíos. Décadas después de su conversión al cristianismo, la historia de la judía *Marisaltos*, recogida por Alfonso X en las *Cantigas de Santa María* y por Rodrigo Cerrato en su *Vitae Sanctorum*, pervivía en la memoria de los segovianos. Para el siglo XV, una serie de frescos narraban su historia en el interior de la catedral de la ciudad, circulaban historias sobre sus poderes proféticos adquiridos después de su conversión y los peregrinos asistían a Segovia para prestar sus respetos a sus restos mortales. Con la construcción de una nueva catedral a principios del siglo XVI, una nueva capilla fue construida para acoger sus restos y otra capilla consagraba el lugar en el acueducto donde había sido librada de la muerte por la Virgen. Con motivos de las celebraciones festivas, *tableaux vivants* conmemoraban las historias de conversión milagrosa de la famosa conversa y representaciones teatrales recreaban *in situ* el momento de la salvación mariana, en las alturas del acueducto segoviano.<sup>397</sup> Este tipo de relatos ejemplarizantes como los de Fátima o la judía Marisaltos, pensados para mantener viva la memoria de los milagros en los que la Virgen había propiciado la conversión religiosa de judíos y musulmanes, evidenciaban una clara voluntad proselitista, que concebía a la Virgen como el medio por el cual los no cristianos debían abrazar la fe cristiana.

---

<sup>392</sup> “E muchas veces desia ella con lagrimas a los captivos: 'Ay mes quina de mí, más captiva so yo que vosotros'. E ellos desíanle: Sennora por qué eres tú captiva'. E ella respondíales: 'Por que vosotros aún que estades de presente captiuos, sodes christianos e esperades redención, mas yo mes quina aún que non tengo fierros, esto entre estos moros perros renegados e non espero redención alguna sy non de la mano del Sennor'.” (A.M.G, Códice C2, fol. 99r-100v)

<sup>393</sup> Sobre la difusión del Rosario en Andalucía véase C. J. Romero Mensaque, “El Rosario y sus cofradías en Andalucía: una aproximación histórica”. *Hispania Sacra*, Vol. 62, No. 126, 2010, pp. 621-659.

<sup>394</sup> G. Rubio, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, o sea, Apuntes Históricos sobre el Origen, Desarrollo y Vicisitudes del Santuario y santa casa de Guadalupe*, Industrias Gráficas Thomas, Barcelona, 1926, p. 219.

<sup>395</sup> D. de Écija, *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe y de la Erección y Fundación de este Monasterio y de Algunas cosas Particulares y Vidas de Algunos Religiosos de él*. Edición de Ángel Barrado Manzano, Publicaciones del Departamento provincial de seminarios de F.E.T. y de las J.O.N.S., Cáceres, 1953, p. 345.

<sup>396</sup> F. G. De Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565), fol. 233r

<sup>397</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p. 180.

En este sentido, en el contexto de la expansión territorial castellana, cobran especial relevancia en los milagros historias como las de Fátima o Alí, que evidenciaban la capacidad de la Virgen para quebrar la alianza de la población nativa norteafricana con su antigua fe islámica y atraerla a territorio cristiano. A lo largo de los milagros la concepción del Islam como un tipo de “cautiverio espiritual” se combinaba con múltiples milagros en los que los protagonistas musulmanes evidenciaban un deseo oculto por la verdad evangélica, especialmente claro en historias como las de Fátima, Alí, Riduan y Alida o Xayo, en los que la “inspiración” mariana apenas era necesaria para desvelar sus verdaderos deseos espirituales.<sup>398</sup> Este deseo se expresaba con claridad en la historia de Diego de Sainote, quien cautivo en Granada, era liberado por una joven musulmana hija de su amo, quien le había confesado su deseo de convertirse al cristianismo, afirmando “*q muchas doncellas moras de las moras tienen aquel mesmo deseo de ser venir a trra de xanos y se tornar xanas*”.<sup>399</sup> De forma similar, en el milagro que narra la liberación de Pero Fernández, a manos de su propio captor musulmán, el futuro converso revelaba al protagonista su deseo oculto por alcanzar el bautismo:

*“E, fecho así su voto, acaesció cosa maravillosa de Nuestra Señora que non aluenga mucho sus benefiçios de aquellos que con fe ge los demandan. Y, añadiendo gracia a gracia, inspiró en el moro que lo ençerrava y dél tenía cuidado que se tornase christiano y sacase consigo a Pero Fernandez, porque luego de mañana que vino a la mazmorra fabló alegremente al christiano, diziendo:*

*-Pero Fernández, ¿quieres que te saque de aquí?*

*E él le respondió:-¿Cómo me sacarás tú pues me tienes guarda?*

*E luego le dixo el moro: Sabé que quiero ser christiano, por ende, si tú eres onbre, yo te ayudaré a salir a tierra de christianos. (...)*

*E luego el moro demandó el sancto baptismo con tanta fe y afinco que era maravilla a todos quantos lo oían. E rogava al christiano que sin tardança lo traxese a Guadalupe. E baptizolo un cura e informolo en la fe de Nuestro Señor Jhesú Christo.”<sup>400</sup>*

A lo largo de la colección de milagros, no obstante, este deseo oculto por la fe cristiana era especialmente estimulado por la devoción mariana, expresándose en ocasiones en historias que evocaban algunos de los tópicos de la literatura misional contemporánea. En el milagro sobre un cautivo llamado Rodrigo Alonso Avilés, cautivo en la ciudad de Tánger, este se esforzaba en obtener la conversión de su amo Mahoma Xayr, debatiendo con él, usando la lógica y su dominio del árabe, pues conocía bien la lengua por haber “*sido criado en la frontera*”, consiguiendo finalmente su conversión mediante la acción milagrosa del rezo del *Ave María*:<sup>401</sup>

*“E dixo el moro: Pues Rodrigo q es locura dezyr dios tener madre “ el ql dixo el xano: “Pues si dios no tiene madre de donde es q dixo el moro q los elementos tenia principio” y dixole el amo: “Yo no quiero pensar como dios tiene madre” e comenzó a decir el xano el ave maria gracia plena ... scta maria madre de dios. E luego: “pues ya veo que dios tiene madre”. Fue cosa de grand maravilla q oyendo el moro el ave maria súbitamente inspiro nro señor en el y fue alumbrado su coraçon de la claridad de la fe por vitrio de aquellas setas palabras”<sup>402</sup>*

<sup>398</sup> Véase Códice C1 Milagros 156, 167, 176, 197; Códice C2, Milagros 92, 110, 113, 115, 126, 128, 140; Códice C3, Milagros 5, 10, 80, 119, 126, 204; Códice C4, Milagros 5, 12, 32, 48, 110.

<sup>399</sup> A.M.G, Códice C4, Milagro 110, fol. 124v.

<sup>400</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 197, fol. 155v, 157r-157v y Códice C3, Milagro 126, fol. 102r.

<sup>401</sup> Este uso proselitista del Ave María aparece asimismo en la versión de los milagros de la Virgen de Guadalupe de Fray Gabriel de Talavera. Véase F. Gabriel De Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565), fol. 234v-235r.

<sup>402</sup> A.M.G, Códice C2, Milagro 5, fol. 5v-6r.

Como en este milagro, tanto el potencial proselitista del uso dialéctico de la lógica, como el empleo del árabe, formaban parte de la estrategia misional de misioneros y teólogos que, como Raimundo de Peñafort, Raymond Martí, Ramón Llull, Juan de Segovia o Nicolás de Cusa, creían en la posibilidad de convertir a los musulmanes mediante el uso del razonamiento lógico y del vehículo de la lengua árabe. Esta estrategia misional se retrotraía a la primera mitad del siglo XIII, cuando franciscanos y dominicos habían promovido la fundación de escuelas en Játiva, Murcia, Barcelona, Valencia y Mallorca destinadas al estudio del árabe, el hebreo<sup>403</sup> y los textos sagrados islámicos y judíos,<sup>404</sup> con el fin de formar a sus miembros en la práctica de la predicación y la polémica teológica.<sup>405</sup> Desarrolladas a lo largo de la segunda mitad de esta centuria, estas escuelas debían servir como soporte de la labor misional mendicante en regiones con una gran población mudéjar como Valencia y Murcia. En estas escuelas los misioneros debían formarse, además, mediante la lectura de obras apologéticas y polémicas, como *Summa contra gentiles* (1261-64), de Santo Tomás de Aquino, el *Libre del gentil e los tres savis* (1274-1276), de Ramón Llull o *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* (1278), de Raymond Martí, en las que se exponían los principales argumentos para una “cruzada filosófica”, que debían conducir a musulmanes y judíos a la conversión a través de la razón.<sup>406</sup> Esta doble estrategia debía garantizar la formación de individuos como Raymond Martí, un “*philosophus in arabico*”<sup>407</sup>, versado en la lengua y la tradición teológica y filosófica islámicas, capaz de promover la conversión, especialmente de las élites islámicas locales, a partir de la cual debía precipitarse la conversión de grandes masas de población autóctona.<sup>408</sup> Esta estrategia resurgió a lo largo del siglo XV en los escritos de Juan de Segovia y Nicolás de Cusa, en los que rebozaba un claro optimismo en torno a las capacidades

---

<sup>403</sup> J.M. Coll, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol. 18, 1945, p. 78.

<sup>404</sup> Esta labor fue facilitada por la legislación real que obligaba a musulmanes y judíos a proporcionarles copias de estos textos sagrados cuando los misioneros lo requiriesen, los misioneros debían examinar los mismos de manera que “*facta eis scripturarum ostensione et collatione super hiis habita in communi, veritas agitata melius et facilius splendescat in lucem*” (Privilegio de Jaime II firmado en Valencia en 1297. Citado en L. Alanya, *Aureum opus regalium privilegiorum civitatis et regni Valentie*, Anubar, Valencia, Textos Medievales, Vol. 33, 1972, p. 140.)

<sup>405</sup> Véase al respecto R. I. Burns, “Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion”, *The American Historical Review*, Vol. 76, No. 5, 1971, pp. 1386-1434; M. Barceló, “Per sarraïns a preïcar o l’art de predicar a audiències captives”, *Estudi General*, Vol. 9, 1989, pp. 117-32; Robert Vose, “Muslims in the Thirteenth-Century Realm of Aragon Interaction and Reaction”, J.M. Powell (ed.), *Muslims under Latin Rule. 1100-1300*, Princeton University Press, 1990, pp. 57-102 y *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Cambridge University Press, New York, 2009.

<sup>406</sup> Con este fin Humberto de Romans, maestro general de la orden dominica, explicaba en su “*De Officiis Ordinis Praedicatorum*” en 1269 había de procurarse que hubiese siempre a disposición de la orden algunos tratados contra los errores de los infieles, que sirviesen adecuadamente para ejercitarse en ellos; y que algunos frailes idóneos se afanasen en aprender la lengua árabe, el hebreo, el griego, etc.; y que se incitasen a ello a los frailes de las provincias más aptas. (J.J. Berthier (ed.), *Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, 2 vol., Roma, 1889, pp. 187-188)

<sup>407</sup> Sobre el conocimiento de Martí de la filosofía islámica véase A. Cortabarría, “La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin, et sa position en face de l’Islam”, *Cahiers de Fanjeaux*, Vol. 18, 1983, pp. 279-300 y “Fuentes árabes del Pugio fidei de Ramón Martí”, *Ciencia tomista*, Vol. 112, 1985, pp. 581-98; A. Rodríguez Bachiller, *Influencia de la filosofía árabe en el Pugio de Raimundo Martí*, Madrid, 1969.

<sup>408</sup> Como ha señalado Maribel Fierro respecto a la presencia de estas consideraciones en los escritos de los misioneros y teólogos cristianos, como Ramón Llull, características del periodo de declive del poder almohade: “*Given that the elites of the Muslims were versed in philosophy and were rational peoples, and given that, for Llull, reason was the innate capacity that permits human beings to find truth, the debate was the only way of being able to convert these elites, those who the rest of the population would follow.*” (M. Fierro Bello, “Notes on Reason, Language and Conversion in the 13th Century in the Iberian Peninsula”, *Quaderns de la Mediterrània*, N° 9, 2008, p.57-58). Sobre creencias análogas para el caso judío véase H.J. Hames, *Ibid.*, 2000.



proselitistas de la apelación a la razón de los musulmanes<sup>409</sup> y una preocupación por armarse con las herramientas lingüísticas para poder dialogar adecuadamente con los mismos, como denotan los empeños de Juan de Segovia por conseguir una traducción acertada del Corán.<sup>410</sup>

Al mismo tiempo, desde la novela *Blanquerna* del siglo XIII<sup>411</sup> hasta la obra teatral del siglo XVII, *El triunfo del Ave María*,<sup>412</sup> los cristianos hispanos configurarían progresivamente una concepción del rezo del Ave María, que funcionaba simultáneamente como objeto del enfrentamiento polémico con los musulmanes y como un medio por el cual estos podían reconocer las verdades fundamentales de la fe cristiana.<sup>413</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, este potencial del Ave María se debía al carácter polémico de “[a] prayer whose closing line succinctly summed up the Marian doctrine Muslims so abhorred. “Holy Mary, Mother of God, pray for us sinners”—every time Christians intoned these words that had been added to the Ave Maria in the late fifteenth century, they affirmed their belief that the Virgin had given birth to the son of God.”<sup>414</sup> De esta forma, a ojos de los cristianos castellanos, el rezo del Ave María, una de las oraciones básicas que según la literatura catequética contemporánea todo cristiano debía conocer, podía no sólo reivindicar el dogma cristiano de la maternidad divina de María, sino además revelarlo ante los musulmanes que tan ardientemente lo negaban. Asimismo, tal y como dictaba la doctrina oficial, pese al papel de los cautivos cristianos en estas historias de conversión, la iluminación final por la que los musulmanes alcanzaban la revelación se muestra como un acto que sólo se deriva de la voluntad divina, expresada en este caso a través de las acciones de la Virgen de Guadalupe. Esta vocación proselitista se hace evidente, además, en el hecho de que los milagros de la Virgen de Guadalupe, no solo incluyen un número mayor de historias de conversión a las incluidas en otras colecciones de milagros marianas, como las *Cantigas de Santa María*, sino además una nueva concepción del proceso por el que los personajes musulmanes abrazaban la fe cristiana siguiendo la guía de María. Mientras en las cantigas alfonsíes la veneración islámica de *Maryam* es reconocida en múltiples ocasiones y en algunas cantigas los musulmanes recibían la asistencia mariana sin renunciar a su fe,<sup>415</sup> en los milagros de la Virgen de Guadalupe, la memoria del culto islámico a *Maryam* ha sido borrada y los protagonistas musulmanes son iniciados en la devoción mariana por personajes cristianos, recibéndola como un elemento extraño a su fe, cuya aceptación marcaba irrevocablemente su conversión final. Esta transformación es parte de una tendencia que, como ha evidenciado Amy Remensnyder, se acentuaría a lo largo del siglo XVI, por la cual los cristianos hispanos buscaban definir la devoción mariana como una prerrogativa cristiana, con el fin de diluir la ambigüedad que conllevaba el culto compartido a la Virgen.<sup>416</sup>

La voluntad proselitista que recorría la colección de milagros extremeña es reflejo, no sólo de una nueva preocupación por regular la educación espiritual de los creyentes cristianos, en especial de los neófitos, evidente en el desarrollo desde inicios del reinado de los Reyes Católicos de una

---

<sup>409</sup> Véase V. Sanz Santacruz, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de historia de la Iglesia*, Vol. 16, 2007, pp. 181-194.

<sup>410</sup> Véase D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1951, pp.127-164.

<sup>411</sup> Véase Ramon Llull, “Libro del Ave Maria”, *Ibid.*, 2009, Cap. 64, 13-16, p. 194-195.

<sup>412</sup> Esta obra consistía en una reelaboración anónima de dos obras anteriores de Lope de Vega, “*Los Hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe*” (ca.1579 - 1583) y “*El Cerco de Santa Fe*” (ca. 1596-1598), en las que una hoja en donde se había escrito el rezo del Ave María, era empleada como símbolo de la victoria cristiana sobre el Islam, como reflejo de los aspectos polémicos que separaban a ambas fes y como medio por el que los musulmanes podían aceptar la verdad cristiana. Véase al respecto M. S. Carrasco Urgoiti, *Ibid.*, 2003, pp. 25-44.

<sup>413</sup> Véase A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, pp. 170, 172-174, 190.

<sup>414</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.172

<sup>415</sup> Véase CSM 165, 169, 185, 215, 329. Sobre las particularidades de esta concepción de la conversión “mariana” presente en las cantigas alfonsíes véase A. Cuffel, *Ibid.*, 2003, pp. 37-60.

<sup>416</sup> A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, pp. 642-677.

literatura catequética más rica y abundante,<sup>417</sup> sino además de un resurgimiento de los esfuerzos proselitistas por asimilar a la población mudéjar castellana. En el siglo XV, especialmente durante el reinado de Enrique IV, se produjo un renacimiento del interés por las prácticas religiosas y creencias de la población mudéjar entre las élites civiles y eclesiásticas castellanas. Prueba de ello es la presencia de traducciones latinas y castellanas de obras, como el *Breviario Sunni* de Yça Gedelli, en bibliotecas nobiliarias y eclesiásticas castellanas,<sup>418</sup> o el florecimiento experimentado por la literatura polémica a lo largo de este siglo,<sup>419</sup> que, en ocasiones, como la respuesta polémica de Juan López de Salamanca a la obra de Yça Gedelli, partían de la consulta directa de fuentes islámicas.<sup>420</sup> Este interés estaba asociado a un fin claramente proselitista, como sugiere la correspondencia y colaboración entre el teólogo Juan de Segovia y el alfaquí Yça Gedelli, mediante la cual el catedrático de la Universidad de Salamanca pretendía adquirir los conocimientos necesarios de la doctrina islámica para desarrollar su método misional.<sup>421</sup> Diferentes factores estimularon este interés. Entre ellos destaca la presencia de un número significativo de musulmanes o conversos del Islam como parte de la guardia morisca de Enrique IV y el debate que esto desató sobre el supuesto favoritismo del rey hacia sus súbditos mudéjares.<sup>422</sup> Este interés se vio también alimentado por el desarrollo de un nuevo modelo misional “pacífico” por parte de teólogos como Juan de Segovia y Nicolás de Cusa, que habían propiciado un debate a nivel europeo sobre los medios por los que se debía procurar la conversión de los musulmanes, debido a su cuestionamiento abierto del enfrentamiento bélico como un medio legítimo para luchar contra el Islam.<sup>423</sup> Asimismo, este interés había aumentado como respuesta a las circunstancias internas de Castilla durante la campaña militar con el reino nazarí de Granada<sup>424</sup> y el proyecto de evangelización de la población granadina liderado por el confesor de la reina Isabel I, Fray Hernando de Talavera.<sup>425</sup>

Significativamente, frente al interés por la asimilación religiosa de la población islámica, incluso más allá de las fronteras castellanas, sólo un milagro de la colección relatada la conversión de un personaje judío,<sup>426</sup> Francisco, un *moço* de diez años de Pastrana, una localidad de Guadalajara, al cual la Virgen de Guadalupe, como a otros conversos, se le había aparecido en sueños exhortándolo a abandonar su fe y a “tornarse” a la fe cristiana.<sup>427</sup> A diferencia de las *Cantigas* alfonsíes, los milagros de la Virgen de Guadalupe evidenciaban una clara desproporción en las historias de conversión, en las que la conversión de judíos estaba apenas representada. Esta

<sup>417</sup> J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1986, pp. 1051-1117.

<sup>418</sup> M. A Ladero Quesada y M. C Quintanilla Raso, *Ibid.*, 1981, pp.45-49.

<sup>419</sup> Véase A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 1999.

<sup>420</sup> Véase G. Wiegers, *Ibid.*, 1994, pp. 134-142 y C. Robinson, 2013, pp. 209-211.

<sup>421</sup> Véase D. Cabanelas, *Ibid.*, 1951 y L. Rouhi, “A Fifteenth-Century Salamancan’s Pursuit of Islamic Studies”. en C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Ibid.*, 2005, pp. 67-100 .

<sup>422</sup> A. Echevarría Arsuaga, *Caballeros en la Frontera: La Guardia Morisca de los Reyes de Castilla (1410–1467)*, UNED, Madrid, 2006.

<sup>423</sup> V. Sanz Santacruz, *Ibid.*, 2007, pp. 181-194

<sup>424</sup> A. Echevarría Arsuaga, *Ibid.*, 1999.

<sup>425</sup> Véase F. Pereda, *Ibid.*, 2007 y J. V. García Ferrer, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2007.

<sup>426</sup> A.M.G, Códice C4, Milagro 77, fol.76v: “Otro miraglo de como aparescio en sueños nra señora santa maria a un moço de diez años q era judío y le mando q se tornasse xpiano y dxo en el cierta señal por q conosciere ser verdadera aqlla visión.”

<sup>427</sup> “E recontando como fue convertido a nra santa fe dixo: q seyendo el moço judío de diez años y fijo de judíos q le llamava Abraham. Estando durmiendo una noche en su cama, soño q llegaba a el una muger muy honesta y paresciole q le ponía la mano en los pechos q estava desnudo en carnes y en seyendo tocado de la mano de aqlla muger luego de spto y aunq no la vio oyo una vos q le dixo: “Fijo sal deste mal venir en q estas y tornate a la fe de los xpianos y sirve a mi precioso fijo ihu xpo y fallarte has bien dell”. E luego el moço Abrahm fuesse a la iglesia de la villa de Pastrana do morava y fallo en ella al sacristan q se llamava Marcos y dixole: “Señor dadme vida perdurable y dadme confeso y llamad me a un abad q me de fe de xpiano”. (A.M.G, Códice C4, fol. 76r-76v)

transformación pudo verse influida por la emergencia del “problema converso”, derivado de las conversiones masivas de 1391, cuyas consecuencias habían empezado a expresarse con claridad para mediados del siglo XV, con la aparición de los estatutos de limpieza de sangre y la instauración en 1478 de la Inquisición. Como han evidenciado los estudios de Gretchen Starr-LeBau, la polémica en torno al estatus de los conversos y la instauración del Santo Oficio habían sacudido especialmente a Guadalupe, no sólo por la existencia de un grupo significativo de conversos entre los habitantes de la Puebla y entre los jerónimos encargados de gestionar el santuario de Guadalupe, sino además por el modo en que el nuevo tribunal inquisitorial sería utilizado por los monjes y pobladores por igual para alcanzar sus fines políticos, convirtiendo en blanco a aquellos conversos, civiles o eclesiásticos, que se oponían a las transformaciones internas que estaba sufriendo la comunidad extremeña.<sup>428</sup> El proceso inquisitorial establecido en Guadalupe en 1485 culminaría con el escándalo de la condena de varios frailes jerónimos,<sup>429</sup> que estimularía que la orden jerónima, pese a sus reticencias iniciales a la persecución de los conversos y la instauración de la institución inquisitorial,<sup>430</sup> terminara por ser la primera en regular el ingreso mediante estatutos de limpieza de sangre en 1486.<sup>431</sup> En este sentido, la escasa representación de la conversión de judíos a manos de la Virgen de Guadalupe, estaba profundamente condicionada no sólo por la polémica local en torno a los conversos y el tribunal inquisitorial, sino también por una creciente desconfianza en la capacidad de redención espiritual de los judíos, sedimentada en el imaginario hispano en la medida en que la evolución del “problema converso” y la persecución inquisitorial de estos habían puesto en duda su identidad cristiana y deteriorado la fe en la efectiva asimilación religiosa de los judíos.<sup>432</sup>

De esta forma, las historias de conversión incluidas en los milagros reflejaban los deseos y ansiedades de la Castilla contemporánea. En este contexto, las conversiones de personajes musulmanes de Granada y el Norte de África debían servir para satisfacer las aspiraciones proselitistas que misioneros y teólogos cristianos tenían respecto a la conversión de los musulmanes que habitaban dentro y fuera de las fronteras castellanas, imaginando su “conquista espiritual” como un acto que prefiguraba la conquista castellana del territorio islámico y reafirmaba la superioridad de la fe cristiana frente a la islámica. Significativamente, un número

---

<sup>428</sup> G. Starr-LeBeau, *Ibid.*, 2003.

<sup>429</sup> Sobre la situación de los conversos dentro de la orden y el proceso inquisitorial de Guadalupe véase H. Beinart, “The judaizing movement in the Order of San Jerónimo in Castile”, en *Studies in History. Scripta Hierosolymitana*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Tomo 7, 1961, pp. 167-192; A. A. Sicroff, “Clandestine judaism in the Hieronymite monastery of Nuestra Señora de Guadalupe”, en I. A. Langnas y B. Sholod (ed.), *Studies in honor of M. J. Benardete*, Las Américas Publishing Company, New York, 1965, pp. 89-125; F. Fita, “La Inquisición en Guadalupe”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 23, 1893, pp. 283-341; S. Coussemacker, “Convertis et judaïsants dans l’Ordre de Saint-Jérôme. Un état de la question”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. 27, No.2 1991, pp. 12-15; E. Llopis Agelán y E. Ruiz García, *El monasterio de Guadalupe y la Inquisición*, Ediciones Complutense, Madrid, 2019.

<sup>430</sup> En este sentido frente a la corriente de pensamiento que defendía radicalmente la legitimidad de la institución inquisitorial, representada por el  *Fortalitium Fidei* (1460) de Alonso de Espina, otra corriente representada de forma significativa por jerónimos como fray Alonso de Oropesa o fray Hernando de Talavera, quienes en sus respectivas obras, el *Lumen ad revelationem Gentium* (1465) y *La Católica Impugnación* (1481), cuestionaban la idoneidad del proceso inquisitorial como medio para gestionar a la población conversa, proponiendo en cambio una opción “paulina” preocupada más por la educación y guía espiritual de los conversos que en su vigilancia y juicio. Véase D. Moreno Martínez, *La invención de la Inquisición*, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004, pp.95-97.

<sup>431</sup> A. A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus, Madrid, 1985, pp.105-116.

<sup>432</sup> Parte de esta desconfianza en la identidad religiosa de los conversos se había visto alimentada no sólo por la retórica anticonversa, sino además por la precaria situación espiritual en la que se encontraban muchos conversos que, a pesar de varias campañas e intentos proselitistas, en muchos casos desconocían los principios y dogmas básicos de su nueva fe. Véase al respecto M. P. Rábade Obradó, “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, En *La España medieval*, Vol. 22, 1999, pp. 369-393.

considerable de estos personajes reciben el bautismo en diferentes ciudades cristianas del sur peninsular: Mahoma Xayr<sup>433</sup> y Xayo son bautizados en Cádiz, donde este último adopta el nombre de su padrino Juan;<sup>434</sup> Fátima es bautizada con el nombre de Isabel en la Iglesia de San Salvador de Vejer;<sup>435</sup> Cay de Ataban y Amet Benzequerin, tras huir de Tánger junto a unos cristianos cautivos, reciben el bautismo en Jerez, apadrinados por el mismo duque de Medina Sidonia,<sup>436</sup> y el moro granadino que huye hacia Huelma, lo recibe en Jaén; siendo sus padrinos Luis González, corregidor de Jaén, y Diego Vaca, alcaide de Huelma<sup>437</sup>. La implicación de los habitantes del sur en el recibimiento y acogida de estos conversos, alejados del recelo con el que los conversos reales eran recibidos a menudo, evidenciaba el modo en el que estas conversiones poseían en el imaginario popular un valor simbólico que confirmaba las capacidades de la Virgen para extender su área de influencia, incluso al otro lado del estrecho de Gibraltar, donde las aspiraciones imperiales castellanas estaban ahora depositadas.

Ante los musulmanes norteafricanos como Fátima o Alí, la Virgen de Guadalupe, se presentaba igualmente como un presencia onírica y luminosa, que no solo emulaba el modo en el que eran presentados a menudo los santos cristianos en la literatura hagiográfica,<sup>438</sup> sino además el modo en que eran representadas las santas islámicas norteafricanas, cuyo culto estaba igualmente basado en su popularidad entre todas las clases y en la exaltación de sus cualidades “carismáticas”.<sup>439</sup> Al igual que en la hagiografía de estas santas, como la santa tunecina shadhili Aisha al-Manubiyya,<sup>440</sup>

<sup>433</sup> A.M.G, Códice C3, fol. 7v.

<sup>434</sup> A.M.G, Códice C2, fol. 150v

<sup>435</sup> “E otro dia de mañana llegaron a la villa de Vejer. E como qe muchas buenas personas veyendo tan grand maravilla como era esta dellos nro señor avia fecho los convidaban para sus poblados, porque la mora como aquella que tanto tiempo avia que tenia la fe buena en su coracon no quiso ir a casa de ombra mortal mas fuese directamente a la iglesia de sant salvador que era en aquella vida. Demandando con grand sustancia y fervor el santo baptismo” (A.M.G, Códice C2, fol. 103v)

<sup>436</sup> “...y assy con la ayuda de nuestro señor Dios y de la su bendita madre llegaron a Tarifa, donde vinieron a Xeres de la Frontera donde estaba el Duque de Medina. El qual como supiese dellos y este maravillos fecho con los qe ende estava fueron muy gososos. E luego Cayde y Amete con la mucha devoción y ferviente deseo que tenían demandaron el santo baptismo, que el mismo señor duque fue padrino con otros caballeros que ende se acercaron. Mas como Cayde dijese que quería aver nombre Juan Rodriguez por q asi llamva a su amo, el señor duque respondió que quería que tomase su propio nombre lo llamasen Juan de Guzman, fue asi hecho y al otro sobrino non le quiso mudar el nombre q el avia escogido, conviene saber Juan de Santa Maria. E asi el señor Duque los expidió de sy con mucha benignidad y caridad.” (A.M.G, Códice, C2, fol. 129v)

<sup>437</sup> “Q las entrando n Huelma levo Pedro al moro a la iglesia y dixole que se quería ser xpiano rogandose lo asyuradamente. Respondio el moro q le plasia y por que non avia clérigo en aquel lugar que lo baptisase fueron a Jahen y como viese el moro la grandesa de la iglesia de la ciudad y las imágenes de los santos e enlla estaban, especialmente la imagen de nra señora ma y de nro señor, demando con mucho afynco ser tornado xpiano y ally fue pripitizado y a la fe de nro señor convertido. Los padrinos del qual fueron el corregidor de Jahen y Luys Goncales y Diego Unca alcaide de Huelma.” (A.M.G, Códice C2, C2, fol. 135v-136r)

<sup>438</sup> Véase L. M. Bitel, “‘In Visu Noctis’: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900”, *History of Religions*, Vol.31, 1991, pp. 39-59; P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1994; I. Moreira, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, Sage House, 2000; Margaret W. Lynch, *Ibid.*, 2004.

<sup>439</sup> Véase E. Sirriyeh, *Ibid.*, 2015, p.172 y J. G. Katz, “Visionary Experience, Autobiography, and Sainthood in North African Islam”, *Princeton Papers in Near East Studies*, Vol.1, 1992, pp. 85–118.

<sup>440</sup> La influencia *shadhili* pudo ser el medio por el que la vida de la santa tunecina Aisha al-Manubiyya alcanzó la península, pues esta afirmaba ser una de las discípulas de Abu al-Hasan ash-Shadhili, fundador de esta tariqa, de quien aspiraba a ser su sucesora espiritual: “Je suis la shadhili de mon temps et le pole de mes contemporains, Je suis l'unique de mon époque, j'embellis et n 'ai guère besoin de parure” (N. Amri, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, Collection «La Bibliothèque de l'islam», Sindbad, Arles, 2008, p.116). Pese a que resulta complejo identificar una vía para la influencia de esta hagiografía en la península, la relevancia de esta obra pudo favorecer que esta

la Virgen de Guadalupe se aparece en sueños a sus fieles tras una invocación, operando mediante esta aparición un milagro que satisfacía sus peticiones.<sup>441</sup> Estas similitudes son especialmente significativas en la medida en que la santa, como la Virgen de Guadalupe, operaba en sus milagros mediante su aparición en sueños la conversión al camino ascético sufi de algunos de sus fieles. En uno de sus milagros, Aisha aparecía en forma de una visión en sueños o *ru'ya* a uno de sus devotos, quien había acudido a la necrópolis de Manuba, donde se hallaba su tumba, en busca de guía espiritual:

*“Je me retournai et aperçus Sayyidatî ‘Āisha al- Manūbiyya – Dieu l’agréé... Elle me dit: «Ne bouge pas [de ta place] mais abolis de ton cœur l’attachement au monde d’ici-bas. Je suis qu’elle partie des Amis de Dieu – exalté soit-il. » Je lui demandai: «Quel este le meilleur remède pour cela?» «La mort des sens, dit-elle, extérieurement et intérieurement ; et crains Dieu dans le secret de ton cœur et dans ton comportement extérieur. » Il dit: “Par Dieu, a dater de ce jour, il n’y eut plus de place dans mon coeur pour ce bas-monde et je tirai grand profit de son regard et de sa parole ; j’invoquais souvent Dieu par sa médiation et tous mes vœux étaient exaucés grâce à sa baraka - puisse Dieu être satisfait d’elle et nous faire crédit de ses bénédictions, ici-bas et dans l’au-de là. ”<sup>442</sup>*

En ambos casos es evidente además una concepción de lo milagroso, típica de la literatura devocional sufi norteafricana contemporánea, que daba mayor importancia a la transformación interior de los fieles y al papel de los milagros en su formación espiritual.<sup>443</sup> La presencia luminosa de la Virgen de Guadalupe remitía igualmente a los modos de legitimación de la hagiografía femenina sufi contemporánea. Tanto la santa tunecina, Aisha al-Manubiya, como la Virgen de Guadalupe son presentadas como elegidas de Dios, cuyo recibimiento privilegiado de la verdad mística y la gracia divina, no sólo rivalizaba con el del Profeta, sino que además emanaba al mundo exterior mediante su *baraka* o habilidades milagrosas, prometiendo a sus fieles asistirles en los momentos de mayor adversidad tras encomendarse a ella o visitar su tumba: *“Je suis ‘Aisha al-Mannūbiyya, bienheureux celui qui me rend visite, me sollicite dans l’adversité, se recueille sur ma tombe, vient à moi et me parle (...) Je suis une sécurité pour quinconque me visite et s’en remet à moi dans l’adversité. Je suis la Dame des hommes spirituels.”<sup>444</sup>* En los milagros de conversión, tanto la Virgen de Guadalupe como Aisha actuaban como una extensión de la revelación divina capaz de generar una transformación en el interior de sus fieles, “alumbrándolos”.

A través del modelo de estas santas norteafricanas, los jerónimos pudieron haber moldeado no sólo la imagen de la Virgen de Guadalupe, sino además la representación de las musulmanas convertidas al cristianismo, como la joven Fátima, cuya santidad emulaba no solo la de las santas norteafricanas, como Aisha,<sup>445</sup> sino además la concepción particular de la Virgen que proliferaba

---

fuera conocida al otro lado del estrecho, como un modelo relevante, a la hora de configurar la santidad de la Virgen de Guadalupe, puesto que esta biografía de la santa compuesta en el siglo XIV por un imán anónimo de la mezquita de Manuba, es la única muestra de la literatura *manāqib* dedicada a una santa norteafricana en la época medieval. Véase N. Amri, “Les sâlihât du Ve au IXe siècle/XIe-XVe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques”, *Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes*, Vol. 21, 2000, pp. 481–509 y “Entre hagiographie, hagiologie et histoire: La place des femmes dans le soufisme à travers quelques sources du Maghreb médiéval”, en Ahmad Al-Alawi (ed.), *Graines de Lumière. Héritages du cheikh al-‘Alawî*, Editions Albouraq, Paris, 2010, pp. 398–424.

<sup>441</sup> Véase ejemplos en N. Amri, *Ibid.*, 2008, pp.191, 198, 205, 206-207, 219, 227, 236, 239.

<sup>442</sup> N. Amri, *Ibid.*, 2008, pp.215-216

<sup>443</sup> J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y Poder en Marruecos. Milagros de Abū-Ya.zzâ*, Quorum Editores, Cádiz, 2004, p.99.

<sup>444</sup> N. Amri, *Ibid.*, 2008, pp.166-167

<sup>445</sup> Véase N. Amri, “Entre Orient et Occident musulmans: Retour sur la sainteté féminine (IIIe/IXe siècle— fin du IXe/XVe siècle): Modèles, formes de l’ascèse et réception”, en *Figures de Sainteté Féminine, Musulmane et Chrétienne, en Afrique du nord et au Proche-Orient: Actes du Colloque International*

en la literatura devocional castellana.<sup>446</sup> En los milagros Fátima es representada como una “nueva” María siguiendo la tradición de las vidas de las santas islámicas, como Rabi‘al-‘Adawiyya<sup>447</sup> o Aisha al-Manubiyya.<sup>448</sup> Como las habilidades milagrosas de Aisha,<sup>449</sup> o la elevada inteligencia de la Virgen, la piedad y compasión de la buena cristiana son presentadas como innatas<sup>450</sup> y como la santa tunecina,<sup>451</sup> esta parece haber sido elegida por Dios y dotada de una habilidad espiritual excepcional entre sus congéneres.<sup>452</sup> Al igual que Aisha había recibido en su juventud la visita iniciática de al-Kidhr,<sup>453</sup> la “buena cristiana” recibe en sueños la visión de la Virgen de Guadalupe.<sup>454</sup> Por último, como la santa sufi,<sup>455</sup> la “buena cristiana” recibe su conocimiento de la doctrina cristiana de la propia divinidad, mostrándose, igual que María y su discípula tunecina, como una “alumbrada”.<sup>456</sup> A través de estos recursos, los milagros de la Virgen de Guadalupe codificaban la santidad de Fátima según los parámetros de la literatura devocional sufi, al tiempo que la asimilaban a la visión “islamizada” de la Virgen María que recorría la literatura devocional castellana contemporánea.

---

*Organisé par le Centre d'études et d'interprétation du fait Religieux de la Faculté des sciences Religieuses. February 20–21, Université Saint-Joseph, Beirut, 2015, pp. 13–86 y M. Chodkiewicz, “La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique”, en D. Aigle (ed.), Saints Orientaux, De Boccard, Paris, 1995, pp.99-115.*

<sup>446</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013.

<sup>447</sup> Véase R. Elaroui Cornell, *Rabi‘a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi‘a al-‘Adawiyya*, Oneworld Publications, Londres, 2019, pp. 284-294 y Jean Annestay, *Une femme soufie en Islam. Rabi‘a Al-‘Adawiyya*, Entrelacs, Paris, 2009, p. 18.

<sup>448</sup> “J’ai hérité de marie - paix sur elle - trois traits: le premier, la parole divine : « Car Die gratifie qui il veut sans compter [Cor :III :37]; le deuxieme, cet autre verset : «O Marie d’où cela te vient-il? Cela vient de Dieu, dit-elle » [III :37] et le troisième ce propos de Die – exalté soit-Il : « Lors les anges dirent : «Marie, Dieu t’a élue et t’a purifiée: Il t’a élue sur les femmes des univers. ” (N. Amri, *Ibid.*, 2008, p.165-166.

<sup>449</sup> “On rapporte que lorsque Sayyidatī (ma dame) ‘Āisha al-Manūbiyya était encore dans le seins de sa mère, elle réalisa quatre-vingts prodiges dont on fit l’expérience et dont furent témoins quarante maîtres parmi les savants ” (N. Amri, *Ibid.*, 2008, p.158).

<sup>450</sup> “Pues que allí es esta mora ayudaba a encerrar algunas noches los captivos con la qual desde su niñez recibió la piedad del vientre de su madre salio conella que avia mucha compasión de la aflicion que pasavan los captivos a los quales fasia quanto bien podía” (A.M.G. Códice C2, fol. 97r)

<sup>451</sup> “Die m’a aimée ; Il m’a choisie ; Il m’a élue. Il m’a parée, abreuvée et soutenue. Die fait de moi la parure des saints, le Pôle des pôles ” (N. Amri, *Ibid.*, 2008, p. 161).

<sup>452</sup> “E por ende nuestro señor dios padre de mjas acatando a las limosnas y obras caritativas que con los xpianos aquesta mora fasia y conociendo el fervor de su corazón y la pureza de la su santa enteaon con que lo fasia y la devoción que del avia, quiso aver de ella piedad llamándola a la suya fe, escogiéndola entre tantos millares de infieles asy como rosa entre las espinas” (A.M.G. Códice C2, fol. 99v)

<sup>453</sup> “On rapporte qu’âgée de douze and, alors qu’elle errait dans les rues de Mannūba, elle fut abordée par al-Khadir -paix soit sur lui- sous l’aspect d’une jeune homme ” (N. Amri, *Ibid.*, 2008, p.159)

<sup>454</sup> “E acaecio una cosa maravillosa que yasiendo ella una noche durmiendo, una su tia que en otra cama cerca de ella dormia, a desora despertó y vio una grand claridat sobre la cama en q yasia la mora, la qual resplandecia mucho mas q quanto mil velas pudiesen ally estar encendidas y aun mas q el sol y duro assy por espacio de dos oras. E la tia en este estado asy estaba espavorida que temblaba como asustada , ca no osava de levantarse y no podía hablar por el espanto que avia de tan gran claridat como veyá. E otro dia dijo la tia aquesta visión a la dicha mora y a su madre...la moca oyéndolo sintió luego en su corazón muy grand alegría que creya que era señal de la iglesia de ihu sto que en su corazón avia el señor infundido” (A.M.G. Códice C2, fol. 99r)

<sup>455</sup> “Cornard, va! Cést Die qui m’a appris le Coran : Mikâyil et al-Khadir sont venus à moi portant un bocal rempli d’un breuvage paradisiaque et m’on dit : « Bois, ô ‘Āisha, ô Mannūbiyya », par cette boisson, je fu abreuvée de science, de longanimité, de certitude, de recueillement, d’humilité, de baraka, de tendresse du cœur, de chasteté et de préservation ». (N. Amri, *Ibid.*, 2008, p. 164-5).

<sup>456</sup> “Demandando con grand sustancia y fervor el santo baptismo. Pues como ella fuese preguntada por los clérigos que al su baptismo estaban presentes de las cosas que pertenecen a nuestra fe según es costumbre ella alumbrada del espíritu santo respondia tan complacida y abiertamente como si luengo tiempo en la santa fe fuera adoctrinada” (A.M.G. Códice C2, fol. 103v).

Las similitudes entre el discurso devocional sufi, en especial de la orden Shadhili, la hagiografía de la santa Aisha al-Mannubiya y los milagros de la Virgen de Guadalupe evidencian cómo la colección jerónima, como otras producciones devocionales castellanas contemporáneas, aspiraba a apelar a una audiencia multiconfesional, explotando para ello los motivos que como el de la luz y el sueño poseían un significado similar en la tradición mística de ambas religiones. La difusión de estas historias milagrosas de conversión mariana debía servir para consolidar la identidad emergente de los repobladores castellanos del sur y al tiempo para asimilar a los musulmanes que habitaban dentro y fuera de las fronteras castellanas, en una época de creciente confesionalización de la sociedad castellana.<sup>457</sup> Pero la inclusión en los milagros de elementos que evocaban el lenguaje devocional de la tariqa Shadhili o las cualidades espirituales de las santas norteafricanas carismáticas, como la santa tunecina, sugiere que los jerónimos pudieron servirse de modelos devocionales norteafricanos para configurar una imagen particular de la Virgen de Guadalupe, capaz de atraer al cristianismo a los musulmanes norteafricanos y que esta fue desarrollada a medida que se expandían las ambiciones coloniales de la corona castellana del otro lado del estrecho. Esto se aprecia, igualmente, en la preeminencia de las historias de conversión de personajes norteafricanos, especialmente en los códices C3 y C1, producidos después de la toma de Granada, así como en el interés por la geografía norteafricana que desvelaban los milagros, en los que, como ha sugerido Gerardo Fabián Rodríguez, las aspiraciones proselitistas y militares castellanas parecían imbricarse.<sup>458</sup> La representación de la Virgen de Guadalupe de esta manera, en las historias en las que cautivos cristianos, en el Norte de África, eran salvados y consolados por ella en tiempos de crisis espiritual, podría haber tenido la intención no solo de apaciguar las ansiedades de los cristianos castellanos hacia el cautiverio y la desviación religiosa. Tales historias debían además apuntalar la fe de aquellos hombres y mujeres cautivos más allá del mar, adonde se suponía que llegaban las maravillosas historias milagrosas de la Virgen extremeña. En la historia de Alí, uno de los conversos norteafricanos más importantes de la colección, el narrador aseguraba:

*“Como la fama de scta ma de guadae mucho sonase en aqlla tierra por los captivos q de cada dia maravillosamente sacava por q por esperceria cierta era avido assi entre los moros como entre los xanos q ql qez captivo q con fe y devoción se encomendava a scta ma de guadae q tarde q cedo de salir avia de entre ellos. Y por esta razón si el perro del moro sabia q su captivo se avia encomendado a scta ma de guadae o lo avia de matar o vender lo q ya no lo osava retener.”*<sup>459</sup>

En este sentido, el uso de modelos devocionales norteafricanos, como el de la santa tunecina shadhili Aisha al-Manubiyya en la caracterización de la Virgen de Guadalupe, puede haber servido para transformar el santuario extremeño en un centro devocional mediterráneo, y la Virgen de Guadalupe en una potente figura devocional capaz de atraer devotos de las aljamas castellanas, del reino nazarí de Granada e incluso, como era el caso de Fátima o Alí, del otro lado del Estrecho.

Las acciones de la Virgen de Guadalupe en el reino nazarí de Granada y el Norte de África debían servir además para calmar los miedos y ansiedades de los pobladores de la frontera castellana, cuya participación primero en la campaña granadina y luego en la empresa norteafricana resultaría decisiva.<sup>460</sup> A lo largo de los códices de los milagros, la Virgen de Guadalupe salvaba a sus devotos de las cuestiones que más preocupaban a los pobladores del sur peninsular, los peligros de la mar,

---

<sup>457</sup> G. Rodríguez, “La Corona de Castilla: Fronteras, milagros y confesionalización”, *Revista Signum*, Vol.14, 2013, pp. 234–49.

<sup>458</sup> G. Rodríguez, *Ibid.*, 2010, pp. 447–65.

<sup>459</sup> A.M.G, Códice C3, 97r.

<sup>460</sup> Tal y como ha señalado M<sup>a</sup> Eugenia Díaz Tena, entre los peregrinos que llegan a Guadalupe, predominaban los procedentes del reino castellano, y en especial aquellos que provenían del entorno del santuario de Guadalupe: extremeños, andaluces, castellano-manchegos y castellano-leoneses. Véase M. E. Díaz Tena, *Ibid.*, 2018, p. 63.

la amenaza de la guerra o el enfrentamiento con los musulmanes, y sobre todo el miedo al cautiverio y a la apostasía.<sup>461</sup> El temor al cautiverio era uno de los que más inquietaban a los pobladores de la frontera, pues a las malas condiciones de las mazmorras granadinas y norteafricanas, los maltratos sufridos por sus amos y el miedo a la apostasía, se añadía la vulnerabilidad ante los asaltos musulmanes en busca de cautivos, que a menudo atacaban a pescadores o campesinos desarmados y sin preparación para la guerra.<sup>462</sup> En este sentido, resulta significativo cómo la colección de milagros extremeña no sólo relataba el rescate de los cautivos a manos de la Virgen de Guadalupe, sino que además se detenía en la narración de las realidades del cautiverio, las penurias por las que pasaban los cautivos y el modo en que estos eran capturados, ahondando en los temores, que para los habitantes del sur, envolvían al cautiverio.<sup>463</sup> Como sugieren los estudios de Ellen Friedman, este miedo al cautiverio no desapareció con la conquista de Granada, sino que por el contrario aumentó a medida que los castellanos y en especial los pobladores del sur veían acercarse la amenaza de los ataques de los “estados corsarios” del Norte de África y la rápida expansión del Imperio Otomano.<sup>464</sup> A medida que aumentaba esta preocupación en torno al cautiverio, especialmente presente entre los pobladores del sur, más expuestos a ser capturados, la Virgen de Guadalupe se asoció progresivamente con su labor redentora, atrayendo a miles de cautivos que tras su liberación, llevaban sus hierros al monasterio, con el fin de agradecer a la Virgen extremeña por su intercesión, al tiempo que los jerónimos se implicaron directamente en la labor de redención de cautivos, consagrando grandes sumas de dinero a esta empresa.<sup>465</sup> Para finales del siglo XV, incluso los Reyes Católicos buscaban presentarse como benefactores de la liberación de cautivos, como modo para apelar a una preocupación social, que se había extendido como consecuencia, primero de la campaña granadina, y luego de la empresa norteafricana.<sup>466</sup> En un milagro recogido en el código C1, recopilado hacia finales de siglo,<sup>467</sup> se narra cómo un ministro de la orden redentora de los

---

<sup>461</sup> Sobre la ansiedad hispana en torno al cautiverio y la preocupación por las condiciones de los cautivos véase E. G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, University of Wisconsin Press, Madison, 1983, pp. 55-90 y J. A. Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004.

<sup>462</sup> J. E. López de Coca Castañer, “Andalucía y el norte de África: la redención de cautivos a fines de la Edad Media”, *Andalucía medieval. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Cajastur, Obra Social y Cultural, Córdoba, Vol. 5, 2003, pp. 252-292.

<sup>463</sup> En este sentido, la veracidad con la que, como han evidenciado los estudios de Gerardo Fabián Rodríguez, los milagros de la Virgen de Guadalupe retratan la vida en la frontera y los detalles de la vida cotidiana de los cautivos, sugiere que estos estaban pensados para apelar no sólo a los habitantes del sur, familiarizados con el fenómeno del cautiverio, sino además a aquellos que habían vivido en carne propia la realidad del cautiverio, apelando incluso a las sensaciones, sonidos o experiencias que conformaban el trauma individual y colectivo del cautiverio. Véase al respecto G. Fabián Rodríguez, “Como passase tan mala vida: Cautiverio y vida cotidiana vistos a través de Los Milagros de Guadalupe (España, siglos XV y XVI)”, *Fundación VI: Actas de las Terceras Jornadas Internacionales de Historia de España*, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2002-2003, pp.153-163; “Los Milagros de Guadalupe como fuente histórica para la reconstrucción de la vida en la frontera (España, siglos XV y XVI)”, *Estudios de Historia de España*, Vol.7, 2005, pp.181-212; *Ibid.*, 2012; “Bodies, Objects, Sensorialities: the Record of Christian Captivity in the Hands of Muslims in the Western Mediterranean (15th to 17th centuries)”, *Digithum*, 2020, Vol. 25.

<sup>464</sup> E. G. Friedman, *Ibid.*, 1983, pp. 18-19.

<sup>465</sup> Véase C. G. Villacampa, *Grandezas de Guadalupe. Estudios sobre la historia y las bellas artes del gran monasterio extremeño*, Editorial Maxtor, Madrid, 2006, p.300.

<sup>466</sup> Pese a la imagen que de este asunto proyectan los milagros, sólo en dos ocasiones los RR.CC se ocuparon directamente de la redención de cautivos: en 1496 destinaron 15.000 maravedíes a la liberación de un hermano de Juan de Vergara, secretario del cardenal Cisneros y en su testamento la reina Isabel, ordenó que “dentro del año que yo falleciere sean redimidos dozentos captivos de los necessitados” (M. Fernández Álvarez, *Isabel la Católica*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, p. 437).

<sup>467</sup> A.M.G, Código C1, fol. 227r y 229v. Sobre el papel de los RR.CC en este milagro véase M. E. Díaz Tena, “Los Reyes Católicos y la redención de cautivos en un milagro mariano de finales del siglo XV”, en



Trinitarios viajaba desde Málaga hasta el reino de Fez, con el fin de redimir a Alonso Pérez de Estarçena y a un portugués llamado Pedro, que llevaban más de diez años cautivos. El ministro trinitario había iniciado su misión contando no solo con los donativos de algunos caballeros andaluces, sino además con la donación de la reina Isabel, quien le había cedido lo recaudado mediante el impuesto que, desde 1495, recaía sobre los varones musulmanes de la serranía de Ronda para sufragar la defensa de las costas frente a los ataques norteafricanos:<sup>468</sup>

*“E acaesçió después deste largo tiempo que dixe, que un Ministro de Málaga de la horden de la Trinidad passó allende a sacar captivos con quantía de un cuento, del qual las seteçientas mill dio la christianíssima reina doña Isabel, nuestra señora, que fueron de un pecho que hizo echar en la serranía de Ronda, a causa que le dixeron que por aquella costa se hazian muchos daños en los christianos de los moros de allende. Los quales hurtos pudieran estorvar muchas vezes los de la Serranía e porque se escarmentasen mandó, como dixe, echarles aquel pecho y diole para la redempçión de captivos. E las otras trezientas mill dieron çiertos cavalleros del Andaluzia.”*<sup>469</sup>

Sin embargo, el alto precio puesto a los dos protagonistas cautivos había hecho imposible al ministro trinitario rescatarlos, y, en su lugar, este decidía invertir el dinero en rescatar a un mayor número de cautivos cuya liberación era menos costosa.<sup>470</sup> No obstante, los protagonistas eran finalmente rescatados por la acción milagrosa de la Virgen de Guadalupe. De esta forma, los Reyes Católicos, como lo harían sus sucesores, buscaban no sólo dar respuesta a una cuestión cada vez más central en el desarrollo del enfrentamiento entre la monarquía hispana y sus enemigos, turcos y norafricanos,<sup>471</sup> sino además utilizar políticamente la devoción a la Virgen extremeña, asegurando que si la redención no era posible mediante la labor de las órdenes redentoras, que ellos mismo habían promovido y financiado,<sup>472</sup> la salvación podía siempre llegar de manos de la providencial aparición de la Virgen de Guadalupe.

En este contexto, los milagros que prometían la acción redentora de la Virgen de Guadalupe debían servir para calmar las ansiedades en torno al cautiverio de los habitantes del sur peninsular, así como consolar a los cautivos cristianos durante la dura experiencia del cautiverio. En este sentido, en los milagros, la Virgen rescataba de su cautiverio a cristianos del sur que habían sido capturados realizando actividades típicas de la vida en la frontera, como “atajar”<sup>473</sup> la tierra,<sup>474</sup>

---

N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (coord.) *Literatura medieval y renacentista en España*, Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2012, pp. 239-249.

<sup>468</sup> Véase J. E. López de Coca Castañer, “Financiación mudéjar del sistema de la vigilancia costera en el reino de Granada (1492-1501)”, *Historia, instituciones, documentos*, Vol. 3, 1976, pp. 399-415.

<sup>469</sup> A.M.G, Códice C1, fol. 227r - 228r.

<sup>470</sup> “Y acaesçió que estando allí los captivos descansando, llegó el Ministro de Málaga, que sacava treze captivos para los poner allí mientras tornava por más” (A.M.G, Códice C, fol. 229r - 229v)

<sup>471</sup> Sobre los cambios en la percepción social del cautiverio en el cambio de siglo y la implicación de la monarquía en la redención de cautivos a lo largo del siglo XVI véase J.A. Martínez Torres, *Ibid.*, 2004, pp. 77- 81.

<sup>472</sup> Los Reyes Católicos protegieron y promovieron el desarrollo de la orden trinitaria en Andalucía, al tiempo de que se sirvieron de esta para recaudar limosnas que en parte debía destinar a la guerra de Granada. Asimismo, los reyes concedieron desde 1475 prebendas y exenciones a los seglares que colaboraban en la recaudación de limosnas en aquellas localidades en las que las órdenes no tenían un convento y en la medida que avanzaba la conquista del territorio granadino, promovieron la fundación de nuevos conventos trinitarios en las sedes conquistadas, como Marbella (1486), Málaga (1488) o Ronda (1505). Véase B. Porres Alonso, J. L. Aurrecoechea y A. Moldón (ed.), *Fuentes históricas de la Orden Trinitaria (s. XII-XV)*, Secretariado Trinitario, Córdoba, 2003, pp. 27, 30-31.

<sup>473</sup> Recorrer la tierra para explorarla y ver si se han producido entradas de enemigos.

<sup>474</sup> “El captivado en Huelma un ombre que se llamava Pedro de Valdebieso al qual los moros tomaron saliendo a atajar la tierra y fue levado al coral de granada...” (A.M.G, Códice C2, Milagro 115, fol. 135r)

participar en pequeñas escaramuzas o ataques en territorio islámico<sup>475</sup> o asistir los saqueos y capturas de cautivos en Granada<sup>476</sup> y el Norte de África.<sup>477</sup> En muchos milagros la Virgen de Guadalupe servía como el sustento espiritual que permitía a los cautivos no perder la fe en la extrema dureza del cautiverio, apareciéndoseles en sueños,<sup>478</sup> susurrándoles palabras alentadoras mientras dormían,<sup>479</sup> o brindándoles sueños premonitorios de su liberación<sup>480</sup> o de su llegada a su santuario en Guadalupe.<sup>481</sup> El modo en que la Virgen de Guadalupe servía a los cautivos como un apoyo espiritual en los tiempos más difíciles del cautiverio, disuadiéndolos de la conversión<sup>482</sup> o

---

<sup>475</sup> “E recordando la manera de lo uno y de lo otro dixo q como el otro compañeros suyos entrasen a tierra de moro por almogávares llegando a Almuñezar uno de los xpianos començo acantar por lo ql fueron sentidos de los moros” (A.M.G, Códice C3, Milagro 5, fol. 5r).

<sup>476</sup> “Y recontando la manera como avia salido dixo Asensio Garcia q algunos moros de granada avian entrado en tiempo de pases a tierra de Jhaen y fisieron salto en la sierra y levaron un xpiano captivo, lo qual veyendo Asensio garcia q era adalid tomo consigo tres compañeros y fue a entrar a tierra de moros para ver sy podría tomar otro moro para rescatar aquel xpiano: q assy avian captivado y llegado a la siera de cogollos a faser salto la qual es cerca de la cbdad de Guadix, toparon con otros quatro moros q entravan a tierra de xpianos y como los viesen los compañeros de Asensio Garcia ovieron miedo y dieron a fuyr y dexaron a Asensio Garcia solo por tal manera q luego fue preso de los moros ... y fue levado a Granada y vendido a un moro q llamava Abocacin Guadix” (A.M.G, Códice C4, Milagro 32, fol.34v).

<sup>477</sup> Este es el caso de “Pero Fernandes, natural de la ciudad de Eçija que es en el Andalucia...E contando la manera del su captiverio y librameinto: dixo que como por oydas supiesse que allende se fasia guerra contra los moros por el señor rey de portogal y que daban buen salario a los que alla pasavan fue movido con celo de la santa fe de y ralla y despende su mancebia en defendimiento de nra santa fe. Pues como aportase a una villa que es llamada Alcaçar que es allende en la frontera del noble señor rey de Portugal y faziendo de alli los moros unas entradas... E con la buena dicha que avia avido concertaron se otra ves para facer entradas a un lugar que cerca estava... [y] fueron sentidos de los moros de otros lugares que por ende cerca estaban: los quales salieron al atajo. E por que eran muchos fueron dellos vencidos: y algunos fintaron captivos entre los quales fue captivado este Pero Fernandes. El qual fue vendido a un moro de una villa que ellos llaman Tetuan.” (A.M.G, Códice C3, Milagro 204, fol.164r). En una expedición allende son igualmente capturado Rodrigo de Berrio y su hijo Francisco, quienes se habían embarcado en una expedición militar al Norte de África: “E tomando tierra en la villa del perexil q es dos leguad de cepta, salieron a nos dos fustas de moros, la una de la cibdad de tanjar, de los quales fuemos tomados y captivos y aquí levaron a Tanjar y a mi filo levaron a Malaga” (A.M.G, Códice C4, Milagro 12, fol.15r).

<sup>478</sup> Este es el caso del protagonista del milagro 133 del código C2, quien, tras encomendarse a la Virgen de Guadalupe, “e echo asi su voto desia q donde a poco tpo estando echado q seria media noche vido relumbrar toda la casa donde estava, de lo qual se maravillo mucho llamando a nra señora abogada de los pecadores vidola presente ante sy con unas vestiduras mas blancas que la nieve la qual luego desaparecio. E desq q vido aquesta visión tanta fortaleza en su espiritu syntio q se tento los fierros y falloze desserrado.” (A.M.G, Códice C3, Milagro 133, fol.157v)

<sup>479</sup> Ejemplo de esto es el milagro 122 del código C2, en el que los protagonistas tras encomendarse recibían la visita de la Virgen extremeña: “Pues acabada su oración y prometido su voto acostaronse a dormir: E desq ya estaban durmiendo parescioles q venia a ellos nra señora y que les desia amigos esford vos q en breve saldredes de aquí.” (A.M.G, Códice C2, fol. 144r)

<sup>480</sup> Este es el caso del protagonista del milagro 4 del código C3, cautivo en Fez, quien “acabada su oración y estando ni durmiendo, ni velando parecio le q estava en una iglesia muy clara a do[nde] estava tres altares y en el demedio vi a nra señora delante la ql se humillava y le fasia oración. E vista tan maravillosa visión fue su anima tanto consolada como si ya estoviera en tierra de xanos ca creya q nra señora a lo qria presto librar y traerlo a la xandad.” (A.M.G, Códice C3, Milagro 4, fol.5v)

<sup>481</sup> Ejemplo de ello es la historia de Juan de Medina, cautivo en Málaga, quien “paresciole una noche entre sueños, q se fallava oyendo missa en esta casa de nra señora de guadalupe. Y como despertasse a aqste sueño y se fallase con un nuevo esfuerço y alegría no pudo en todo aql dia pensar otra cosa sino en aql sueño. Pues venida la noche siguiente torno a soñar aqlo mesmo y eso mesmo soño por otras seis noches luego siguientes.” (A.M.G, Códice C4, Milagro 128, fol.149v)

<sup>482</sup> Véase A.M.G, Códice C1 milagros 1, 25, 35, 74, 113, 129, 167, 197, 235, 237; código C2 milagros 37, 57, 116, 126, 140, Códice C3 milagros 19, 119, 204; Códice C4 milagro 12.

reforzando su fe,<sup>483</sup> es una muestra clara de cómo estos milagros debían calmar el miedo de los habitantes de las zonas fronterizas castellanas, no sólo al cautiverio, sino además a la apostasía. Ejemplo de ello es la historia de Álvaro, cautivo en Ronda que, ante las insistentes presiones de su amo, Hamete, para que se convirtiera al Islam, respondía reafirmando su fe, confiado en las capacidades de la Virgen de Guadalupe para interceder por él y librarlo del cautiverio:

*“E su señor por q lo via ombre de buen cuerpo y mancebo desiale Alvaro tornate moro, y yo ye prometo de aver una mujer mucho fermosa con que te cases y de tener caballo y otros muchos dones y de te pivarraz en casa del rey de granada otras mercedes y muchos beneficios. Al qual respondió Alvaro disiendo assy Hamete non te trabajes en me amonestar estas cosas ca por muchas mas que me prometieses yo non dejaría la fe de mi señor ihu xpo q tengo. E por ello creo que yo enella y por ella entiendo de morir y ni las penas y mala vida que me das, ni los dones y casamiento que me prometes me apartara desta creencia que para esta fe que a Dios devo yo he tanta confianza en nuestra señora santa maria de Guadalupe q rogara por mi a su hijo, nuestro señor, que de aquí me saque.”*<sup>484</sup>

De forma similar, en el milagro 139 del código C1, por ejemplo, el cautivo Diego Bezerra recibía sueños en los que la Virgen de Guadalupe lo consolaba, mediante la visión de su casa en Guadalupe, tras los maltratos y amonestaciones con las que su amo le apremiaba para convertirse, con el fin de que este sucumbiese a la tentación de la apostasía:

*“E desde entonces muchas veces soñava que Nuestra Señora me librava de la persecuçion de mis enemigos e que me fablava dándome segurança y esforcándome que non oviesse temor. E como a este sancta casa de Guadalupe nunca oviesse venido aún vistola, una noche en sueños me fue demostrada (...) e que siendo corrido de mis enemigos, entrava por la iglesia y encomendándome a Nuestra Señora ella me fablava, diziendo que me llegase al su altar. Pues que así es, conosciendo yo por todas estas cosas que Nuestra Señora quería conmigo fazer misericordia e sacarme a tierra de christianos”*<sup>485</sup>

Unos días después, Diego recibía en sueños una visión luminosa de la Virgen de Guadalupe, para guiarle en su huida.<sup>486</sup> De igual modo, la Virgen de Guadalupe intervenía en los milagros cuando los cautivos, presionados para convertirse, rogaban a la Virgen que les protegiera de la tentación de la conversión,<sup>487</sup> ofreciéndoles reconfortantes visitas nocturnas<sup>488</sup> u operando milagrosamente

---

<sup>483</sup> Véase A.M.G. Código C1 milagros 1, 2, 19, 20, 22, 25, 35, 37, 41, 43, 44, 46, 49, 53, 61, 70, 71, 74, 100, 113, 129, 131, 147, 149, 167, 174, 176, 183, 184, 197, 200, 219, 235, 237, 238; Código C2 milagros 1, 4, 37, 44, 52, 55, 57, 62, 64, 65, 70, 71, 86, 90, 96, 111, 112, 117, 122, 124, 130, 133; Código C3 milagros 4, 6, 19, 27, 37, 43, 63, 71, 75, 91, 106, 118, 128, 179; Código C4 milagros 18, 26, 33, 75, 89, 128, 139, 146.

<sup>484</sup> A.M.G. Código C2, fol. 162v.

<sup>485</sup> A.M.G. Código C1, Milagro 129, fol. 105v.

<sup>486</sup> “E yo, despertando, vide una gran claridad en medio de la qual estava la bendita Virgen María Nuestra Señora, vestida con unas vestiduras blancas. E fablome otra vez, diziendo: Levantate y vete por aquel palenque de la huerta y lleva esos contigo” (A.M.G. Código C1, Milagro 129, fol. 106r-106v).

<sup>487</sup> Ejemplo de ello es la petición de un mercader gallego cautivo, quien rogaba a la Virgen extremeña recordándole: “O señora santa maria de Guadalupe sabes muy bien quanta es la mala vida que pasamos destos descreídos moros, sabes muy bien la desesperacion que tenemos q sy no nos acorres, non seria maravilla q segund los trabajos y tormentos q pasamos, q dejásemos la fe de tu fijo nuestro señor ihu xpo y nos tornásemos a la ley destos perros moros. Por ende señora mira bien lo que desimos ruega por nosotros a tu fijo que nos saque deste captiverio” (A.M.G. Código C2, Milagro 37, fol. 32v-32r).

<sup>488</sup> Ejemplo de ello es la historia de Bartolomé de Escobar, vecino de la ciudad de Antequera, que tras ser presionado insistentemente por su amo para “que se tornarse moro”, esta le ofrecía una visión premonitrice de su liberación: “Ca una noche según el soñaba avia soñado un sueño ensta manera: q se yva y non lo tomavan los moros que aportava a Antequera y que lo abrazaban todos los del lugar y que les desia que lo dejasen yr a faser oración a la iglesia que le parescia que veyra mucho alegra a la imagen de nuestra señora

la conversión de sus carceleros musulmanes, mediante la cual estos debían ser finalmente liberados de su martirio espiritual.<sup>489</sup> Así ocurría en la historia de Gonçalo de Madrigal, quien, desesperado, se había tornado a la Virgen extremeña, la cual, según los milagros, lo había visitado, liberándolo de sus cadenas:

*“E viendome assí aprisionado, desesperava de poder salir de allí por laguna ayuda e industria de los hombres. E, por otra parte, el moro mi señor non çessava de me atraher que renegasse la fe de Nuestro Señor Jhesu Christo, a lo qual yo nunca jamás consentí. Pues viendome puesto en tan gran aflicción e sin algún acorro humanal, torneme con gran devoción e muchas lágrimas a la reina del cielo, Madre de misericordia e abogada de los pecadores (...) E mi oración acabada, como fuesse de noche, vi muy gran claridad entrar por una ventana de la casa donde estava e vi una dueña muy fermosa e apostada, vestida de vestiduras blancas, que estava fuera de la casa donde yo estava”*<sup>490</sup>

Según los milagros, la Virgen podía salvar incluso a aquellos que habían cedido finalmente a las presiones de sus amos y aceptado la fe de Mahoma. Este es el caso de Andrea, un navegante veneciano que, tras ser capturado por los “moros”, se había hecho pasar por musulmán para salvarse, siendo condenado a muerte al descubrirse su mentira:

*“Por lo qual yo, temiendo tan cruel muerte, por cobrar la vida torneme moro, por solo miedo e non por voluntad, e dexeme circuncidar. E assí escapé la muerte. Pues como por la voluntad nunca dexé nuestra sancta fe quanto al corazón e intención, más solamente por palabras por escapar la muerte, sienpre – en tres años que en esto estuve- cada noche fazía oración a Nuestro Señor Dios con mucha fe e devoción (...) encomendeme muy devotamente e con muchas lágrimas a Nuestra Señora sancta María de Guadalupe. E estando assí muy fatigado dormime e vino luego allí la Virgen Nuestra Señora (...) E yo desperté como espantado e vi un resplandor (...) E entonces la vide visible e claramente, la qual venía vestida de unos paños blancos e muy resplandescientes.”*<sup>491</sup>

De modo similar, la Virgen de Guadalupe servía en los milagros como el soporte espiritual al que los cautivos que se habían “tornado” al Islam se aferraban para conservar su fe. Este se aprecia con claridad en historias como la de Mayor Gonçales, la mujer de Alí, que había sido capturada siendo aún una niña:

*“E como Mayor Goncales era niña amonestavale su señor el moro assi atrayéndola por temores y por falago q se tornase mora. Mas su madre amonestavala por otro cabo q por cosa alguna deste mundo no dexasse la fe de nro señor ihux<sup>o</sup> q en el baptismo avya recebido y q toviessse devoción en la vrge ma de guadalu<sup>e</sup> y a ella siempre se encomendase q poderosa era de la sacar d entre tan mala gente. E muerta la madre costríño su señor a la moça xana a casar con este su fijo Haly. Y assi la moça ni era xana ni mora porq en todas las cosas la fazia conformar con los moros y como xana quanto a lo de fuera como mora. Enpo la doctrina de la madre en la devoción de la vge ma de guada<sup>e</sup> assi mismo en el su coracon q de su boca nno se apartava el nombre de scta ma de guada<sup>e</sup> y fazia mucha limosna a los xanos captivos por q rogasen por ella a scta ma de gua<sup>e</sup>”*<sup>492</sup>

De este modo, a lo largo de la colección de milagros guadalupense, la vocación proselitista de la Virgen de Guadalupe se hacía presente no sólo en los milagros en que esta operaba la conversión

---

*q ally estava, que el niño que en los brazos tenia q lo llamava con la mano. E q quando despertó se sintió muy alegre y consolado”* (A.M.G, Códice C2, Milagro 116, fol. 137v).

<sup>489</sup> Véase Códice C2, Milagro 140, Códice C3, Milagros 119, 204, Códice C1, Milagros 167, 197.

<sup>490</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 1, fol. 13r.

<sup>491</sup> A.M.G, Códice C1, Milagro 35, fol. 36v.

<sup>492</sup> A.M.G, Códice C3, fol.97r

de personajes musulmanes, sino, además, en aquellos relativos a la redención de cautivos en el territorio islámico de Granada y el Norte de África, ante los cuales esta se aparecía igualmente como una visión luminosa<sup>493</sup> y onírica.<sup>494</sup> Como ha señalado Gerardo Fabián Rodríguez, en muchos milagros los cautivos sueñan, a veces reiteradamente, con “*imágenes nítidas de María, caracterizadas por su luminosidad, claridad y blancura*”, mediante las cuales “*reciben consolación y ánimo, lo que les da la fuerza suficiente para seguir adelante y acrecienta su religiosidad y devoción marianas*”.<sup>495</sup> Así había aparecido, como aseguraban los milagros, a Juan Gutiérrez, un vecino de Antequera que estaba cautivo en el reino nazarí:

*“Pues q assi estando una noche en su cepo durmiendo, oyo una vos en el ayre q le dixo: “Que fases aquí, sal y vete q mal estas” E como recordase espantado del sonido de aquellas vos vio la casa tan clara como sy en medio del día fuera de qual mucho consolado y entendio q era obra de nro señor y de la su bendita madre y muy gososo de aquesta visión tornose a recomendar a nra señora...E fecha su oración con la promesa de su voto vio esa noche aquella mesma claridad que de antes había visto y oyo la vos que le torno a desir: “Que fases aquí, sal y vete”*”<sup>496</sup>

Este tipo de historias en las que la Virgen se aparecía en sueños a sus devotos en cautividad como una aparición luminosa, liberándolos y guiándolos a tierras cristianas, eran típicas de las colecciones de milagros marianas producidas dentro y fuera de la Península Ibérica. En la cantiga 325, una joven cristiana de la villa extremeña de Tentudía, que estaba cautiva en Tánger, recibía en sueños la aparición de la Virgen, la cual, tras despertarse, la había hecho aparecer milagrosamente en el camino de vuelta a casa.<sup>497</sup> Esta concepción de la Virgen era asimismo típica de las historias contemporáneas de apariciones marianas que proliferaban a lo largo del sur peninsular. Ejemplo de ello es el testimonio de uno de los testigos de la aparición de la Virgen y la corte celestial en Jaén en 1430, según el cual este se había despertado, advertido por el resplandor que esta desprendía.

*“E que este firma que pensaba que era ya de día a tanto vido la claridad e que se levanto desnudo e abrió la puerta un poco, e que estuvo mirando de dentro de casa e la cabeza fuera para mirar por entre la puerta y la pared. (...) E que vido cinco cruces una tras otra como sueles venir en procesión, e que las traían cinco omes mancebos ... E que en fin de la procesión de las cruces iba una dueña vestida cobijada con ropas blancas ... E que salía desta dueña tanta claridad que resplandecía así como el día resplandece quando hace sol claro e está en su virtud, e así que se veía toda la calle”*<sup>498</sup>

Aunque esta imagen de la Virgen formaba parte de la cultura devocional cristiana castellana, la representación de la Virgen de Guadalupe como una aparición luminosa y onírica podía servir además para revestirla de las habilidades espirituales que la tradición religiosa islámica atribuía

---

<sup>493</sup> Véase A.M.G, Códice C1 milagros 1, 2, 19, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 53, 70, 71, 74, 100, 113, 129, 149, 167, 174, 197, 219, 237, 238, Códice C2 milagros 1, 4, 44, 52, 65, 86, 92, 96, 111, 112, 117, 122, 130, 133 ; Códice C3 milagros 4, 6, 10, 19, 27, 37, 43, 63, 71, 75, 91, 106, 118, 119, 128; Códice C4 milagros 5, 12, 17, 18, 26, 32, 48, 75, 76, 89, 139.

<sup>494</sup> Como ha señalado Gerardo Rodríguez, “[en] los códices, la invocación a la Virgen de Guadalupe logra la respuesta deseada, que llega a través de un milagro, que se manifiesta generalmente por medio del sueño: los carceleros moros se duermen y permiten la huida de los cristianos cautivos o bien éstos entran en un estado de ensoñación, estado en el cual se les presenta la Virgen y los libera. En otras ocasiones, tras el rezo, quedan adormecidos y, al despertar, se encuentran fuera de la prisión o incluso en tierras cristianas.” (G. Rodríguez, *Ibid.*, 2011, p. 208-209)

<sup>495</sup> G. Rodríguez, *Ibid.*, 2011, p. 210.

<sup>496</sup> A.M.G, Códice C2, fol.131r

<sup>497</sup> Véase CSM 325

<sup>498</sup> W. A. Christian, *Ibid.*, 1990, p. 58

al Profeta, los místicos sufíes o los santos carismáticos que dominaban la religiosidad de los territorios donde los cautivos cristianos estaban encarcelados. Esta ambigüedad de significados era reconocida en los propios milagros, en los que la aparición en sueños de la Virgen de Guadalupe, en ocasiones, generaba sospechas entre los cautivos. En uno de los milagros, un cautivo cristiano llamado Juan de Cifuentes había contado a su compañero de celda, Gil de Génova, acerca de su encuentro onírico con la Virgen, ante lo cual, el genovés le había advertido de los peligros de semejantes creencias, prohibidas por su fe:

*“E fecho así el voto con su muy devota porfía, la que fue reqüestada con devoçión apareçio a Juan de Cifuentes estando durmiendo e dieole señal de rescate con una nueva esperança: que saldría muy presto de do deseaba e vermía a la casa de Guadalupe. E, como otro día recordó, dixo a su compañero: “No sabes cómo he visto esta noche en sueños a nra señora e me dio su esperança con que esperace la libertad que deseamos, y en verdad más te digo, que me dixo que muy presto seríamos en su casa do prometimos, las qles cosas como Gil de Genova oyesse dixo: “Creo yo ser poderosa y que podrá lo que quisiere. Empero dezirme que la viste en sueños no lo creo, porque non hemos de creer enllos, pues nos es vedado segund nra fe”<sup>499</sup>*

Esto sugiere que, a través del empleo de los motivos devocionales del sueño y la luz, los jerónimos buscaban no sólo reafirmar la autoridad religiosa de la Virgen ante nuevos posibles conversos, sino además captar la atención de los cristianos cautivos, tentados, quizás, de abandonar su fe por los beneficios espirituales que ofrecían santos y maestros sufíes. De forma significativa, en varios milagros, la Virgen aparecía así ante sus devotos cautivos, cuando estos estaban siendo presionados para convertirse o cuando uno de sus compañeros de celda había sido finalmente persuadido para convertirse al Islam.<sup>500</sup>

El cautiverio suponía un problema añadido, la aparición del renegado o “helche”, que había accedido a la conversión religiosa, con el fin de liberarse del cautiverio, prosperar socialmente o por convicción religiosa, y cuya ambigüedad religiosa generaba recelo entre la población civil como lo haría en los tribunales inquisitoriales.<sup>501</sup> En este sentido, resulta significativo cómo en el código C4, culminado en los años candentes de la campaña granadina, encontramos por primera vez historias de cautivos que se habían convertido al Islam, de forma más o menos forzada, a quienes la Virgen de Guadalupe redimía de su cautiverio “espiritual”, abordando así la cuestión polémica de los renegados, que debió de haberse reavivado a medida que avanzaba la conquista cristiana del territorio granadino.<sup>502</sup> Ejemplo de ello son las historias de Ynes Gonçales<sup>503</sup> o el

---

<sup>499</sup> A.M.G, Códice C3, fol.145v

<sup>500</sup> Véase A.M.G, Códice C1 milagros 1, 25, 35, 74, 113, 129, 167, 197, 235, 237; código C2 milagros 37, 57, 116, 126, 140, Códice C3 milagros 19, 119, 204; Códice C4 milagro 12.

<sup>501</sup> Sobre la percepción social de los renegados véase M. García Fernández, *Ibid.*, 2005, p. 228-229.

<sup>502</sup> Sobre el desarrollo del problema de los renegados desde finales del siglo XV y a lo largo del siglo XVI véase B. Bennassar, “Renégats et inquisiteurs (XVIe-XVIIe siècles)”, en: A. Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Universidad de la Sorbonna, Paris, 1983, pp. 105-111 y B. y L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe – XVIIe siècles*, Perrin, Paris, 1989 y Andrew C. Hess, *Ibid.*, 1978.

<sup>503</sup> La historia de Ynes Gonçales, concebida originalmente como un personaje secundario de la historia de otro cautivo, Alonso Nieto, debió ser de especial interés, pues se recopiló en dos ocasiones dentro del mismo código, prestándose especial atención en la segunda de estas a la historia de su captura y conversión forzosa. Mientras la primera versión se centra en la historia de Alfonso Nieto relatando extensamente las circunstancias de su captura y cautiverio, para luego contar brevemente las circunstancias de Ynes Gonçales, la segunda versión inicia a la inversa con la historia de la captura y conversión forzosa de Ynes Gonçales, la muerte de su marido y su casamiento con el moro dueño de Alfonso Nieto. Véase A.M.G, Códice C4, Milagro 48, fol.48v -50v y Milagro 49, fol. 50v-51v.

joven Francisco,<sup>504</sup> que habían sido llevados como cautivos a las villas de Baza y Málaga respectivamente. En ambos casos la reconciliación de estos personajes era un evento público, celebrado en el caso de Ynes Gonçales en la villa de Cazorla y en el caso de Francisco en la villa de Antequera, donde residía su padre. En el camino de vuelta a casa, acompañado por un “moro” llamado *Bonbariq*, Francisco había recibido una aparición de la Virgen de Guadalupe similar a la que aparecía en otros milagros de cautivos:

*“E Francisco y el moro su compañero ovieron su acuerdo como se yria. E dixole el moro: “Como podemos salir ca las puertas del castillo están cerradas con llave”. E respondiolo Francisco: “Aqlla señora de guadalupe aqen yo me encomendé nos abrirá las puertas y nos guiara. E luego fueronse ambos a las puertas del castillo y fallaronlas abiertas y saliendo por ellas vieron adesora en el ayre a la gloriosa virgen nra señora muy resplandeciente vestida de vestiduras blancas y traya dos candelas blancas encendididad en las manos, de cuya, maravilla fueron espantados. Enpo mucho consolados de tan gloriosa visión y siguieronla por donde yva.”*<sup>505</sup>

De forma similar, la Virgen de Guadalupe se había aparecido a Ynes Gonçales y Alfonso Nieto en su huida, acompañándoles y guiándoles a lo largo del camino de vuelta a tierras cristianas: *“Y no fallaron rastro salvo de dos q dando ellos todavía con su porfia y disiendo q dos mujeres venian con aquel ombre y piadosamente creyeron q la bendita virgen de guadalupe a qen ellos venian ofrescidos y encomendados era la muger segunda q los guiava y los acompañaba.”*<sup>506</sup> A través de su presencia “luminosa” y onírica, la Virgen de Guadalupe apelaba así no sólo a los mudéjares castellanos crecientemente aculturados y a los habitantes nativos de los territorios islámicos de ambos lados del estrecho, sino además a la “lógica mestiza”<sup>507</sup> de cautivos y renegados, cuya experiencia personal entre el Cristianismo y el Islam les había permitido familiarizarse con ambas tradiciones religiosas. Por ello, estos motivos fueron incluidos de forma consistente en los milagros vinculados a la conversión de musulmanes y “helches” y a la liberación de cautivos cristianos en territorio islámico, tres casos en los que ambas tradiciones interactuaban entre sí. De esta forma, los milagros guadalupenses mandaban un claro mensaje de superioridad cristiana, que buscaba reafirmar las capacidades de la Virgen de Guadalupe para vencer la tentación espiritual del Islam, dentro y fuera de las fronteras castellanas, y que cobraría especial relevancia con la extensión de los deseos expansionistas de la Corona castellana a lo largo del siglo XV. En este sentido, la capacidad de la Virgen de Guadalupe para redimir cautivos en tierras islámicas funcionaba como símbolo de su habilidad para rescatar igualmente el territorio “cristiano” cautivo de los musulmanes, en Granada y el Norte de África y liberar a los musulmanes de su “cautiverio espiritual”. Al tiempo, la conversión de los musulmanes granadinos y norteafricanos por parte de la Virgen de Guadalupe permitía a los castellanos imaginar más fácilmente la conquista y evangelización de estos territorios bajo el auspicio de la acción mariana, en la medida en que esta evidenciaba no sólo un deseo oculto de los musulmanes por la fe cristiana sino además el modo en que la divina providencia propiciaría la conversión final al cristianismo de la población islámica.

---

<sup>504</sup> A.M.G, Códice C4, Milagro 12 (fol.15r): *“Otro miraglo de como un moço q llamava Fernandes fue captivado y tornado moro por su señor y después fue librado por q fue recomendado a nra señora y se torno a la nra sta fe catholica.”*

<sup>505</sup> A.M.G, Códice C4, fol.16v.

<sup>506</sup> A.M.G, Códice C4, fol. 51v.

<sup>507</sup> Empleo aquí este término empleado para el contexto colonial americano, para definir a un grupo social, el de los cautivos y renegados, que de forma similar estaba marcado no sólo por la familiaridad con prácticas culturales, creencias y lenguas diferentes, sino que además por la forma en que conceptualizaban su propia “alteridad ubicando el Otro en el centro mismo del dispositivo sociocultural”. Véase al respecto G. Boccara, “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en G. Boccara y S. Galindo, *Lógica mestiza en América*, Universidad de La Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, 2000, pp. 21-59.

La construcción de las características particulares de la Virgen de Guadalupe, aunque estaba influida indudablemente por la tradición literaria cristiana, tal y como aparecía en colecciones de milagros, hagiografías y manuales devocionales, estaba igualmente moldeada por una voluntad acomodaticia similar a la que había conformado la obra de Ramón Llull o la recepción castellana de la obra de Eiximenis, así como un por una vocación polémica semejante a la que había llevado a López de Salamanca a crear su respuesta a Yça Gedelli y a construir su particular visión de la vida de la Virgen. Como en estas obras, los jerónimos habían explotado la existencia de tendencias devocionales y cultos compartidos entre cristianos y musulmanes castellanos, con el fin de crear una imagen de María que podía no solo atraer a sus devotos de ambas confesiones, sino además superar, mediante sus capacidades espirituales excepcionales, a las principales figuras devocionales que dominaban la religiosidad popular islámica. Ante sus devotos islámicos, la Virgen de Guadalupe se presentaba no sólo como una figura devocional destacada, sino además como un medio por el que estos podían acceder a aspectos de la revelación que desconocían, desvelados, además, ante ellos mediante los medios que, según la tradición religiosa islámica, estos debían esperar nuevas muestras de la revelación divina. De este modo, mediante su configuración de la Virgen extremeña, los jerónimos buscaban con sus milagros expandir el alcance del poder persuasivo de la devoción mariana, en la medida que lo hacían las ambiciones coloniales hispanas. Con ello buscaban consolidar un modo de imaginar la “conquista espiritual” de la población nativa mediante la acción mariana, que resurgiría primero, en la asimilación castellana del territorio granadino y luego, de forma significativa, cuando la Virgen de Guadalupe se apareciese milagrosamente en el cerro del Tepeyac, a Juan Diego, un indígena mexicana. En estos nuevos territorios, como en los milagros ambientados en Granada y el Norte de África, la aparición de la Virgen debía convertirse progresivamente en un signo indudable de la capacidad de María para atraer al cristianismo a los pobladores de los territorios coloniales hispanos.



### 3. La misión granadina de *Maryam*: El papel del culto mariano en la “evangelización” de los musulmanes granadinos.

En 1492, un fraile jerónimo, Fray Hernando de Talavera, hasta entonces confesor de la reina Isabel la Católica, fue nombrado primer arzobispo de la recién conquistada ciudad de Granada. La elección estaba motivada en parte por su estrecha implicación hasta entonces en los asuntos de Estado, incluida la conquista de Granada, y a su cercanía a la reina católica.<sup>1</sup> Fray Hernando, de orígenes judeoconvertos,<sup>2</sup> se había formado entre 1445 y 1460 en Arte y Teología en la Universidad de Salamanca, donde luego ejercería como profesor de teología moral entre 1463 y 1466. En julio de este último año, Fray Hernando profesó como monje jerónimo, progresando dentro de la orden hasta convertirse en prior del monasterio de Nuestra Señora del Prado, de Valladolid, en 1470. En 1475, Talavera fue elegido por la reina Isabel como confesor, y desde entonces, se vio implicado en los asuntos de la corona, asesorando a la reina durante el conflicto sucesorio, entre 1475 y 1480, participando en la mejora de la administración de la corte y en la reforma política establecida en las Cortes de Toledo de 1480, y gestionando la deuda de la hacienda real y la recaudación de fondos para la toma de Granada entre 1486 y 1492. A lo largo de la campaña granadina, Talavera había además acompañado a la reina, asistiéndola en cuestiones que iban desde la logística militar a la propaganda de guerra.<sup>3</sup> A esta amplia experiencia administrativa, se sumaba su experiencia pastoral entre cristianos y no cristianos. Entre 1478 y 1480, a Fray Hernando de Talavera le había sido encomendada, por los Reyes Católicos, la misión de predicar a un grupo de judeoconvertos sevillanos acusados de “judaizar”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> M. Á. Ladero Quesada, “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, N° 34, 2008, pp. 249-275.

<sup>2</sup> Sugiere esto el hecho de que sus primeros biógrafos se muestran elusivos sobre el linaje de Fray Hernando de Talavera. Tanto la *Breve summa* de Jerónimo de Madrid (BNE, Mss. 9545) o la *Vida de fray Hernando de Talavera* de Alonso Fernández de Madrid (BNE, Mss. 2042) no dan mucha información al respecto. Ambas, no obstante, vinculaban al arzobispo con la Casa de Oropesa, llegando Fernández de Madrid incluso a modificar el apellido de Talavera, para que reflejase este parentesco. (Alonso Fernández de Madrid, *Vida de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, edición de Francisco Javier Martínez Medina, Universidad de Granada, Granada, 1992, p. 45; Jerónimo de Madrid, *Breve summa de la sancta vida del Religiosissimo y muy bien aventurado fray Hernando de Talavera*, Biblioteca Nacional de España, BNE Mss. 9.545, fol. 3r.) Asimismo, Fernández de Oviedo afirmaba: “*Quanto a su linaje, digo que él fue del linaje de todos los humanos, o de aquel barro y subcesión de Adán (...) Y si de sus parientes e predecesores no sabemos cuál es o fue el mejor dellos, e que sea común vicio o alabanza preciarse los hombres de linaje e generosos de sus antepasados...*” (Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Batallas y quinquagenas*, edición de J. Pérez de Tudela y Bueso, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, Vol. 3, p.354). Entre sus posibles familiares se ha considerado a los Contreras, judeoconvertos, por parte materna, así como a Fernando Álvarez de Toledo, señor de Oropesa, quien financió sus estudios siendo aún bachiller, y a fray Alonso de Oropesa, general de la orden de los Jerónimos, a cuyo parentesco se debería el ingreso de Fray Hernando en dicha orden. Las últimas investigaciones sugieren que Fray Hernando descendería por su rama materna de los Contreras, registrados por la inquisición como judeoconvertos y por su rama paterna de la casa de Oropesa, calificados por algunos historiadores como de origen converso. Con lo cual, como ha señalado Francisco Márquez Villanueva: “*no cabe hoy la menor duda del origen judío de fray Hernando*”. Véase al respecto J. Domínguez Bordona, “*Algunas precisiones sobre Fray Fernando de Talavera*”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, No. 144-145, 1959, pp.209-229; F. Márquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1960, p. 141; M. Á. Ladero Quesada, *Ibid*, 2008, pp. 253-254; I. Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009, p. 65; M. Morrás Ruiz-Falcó y C. Codet, “*Niñez y formación de fray Hernando de Talavera*”, ([http://www.cervantesvirtual.com/portales/fray\\_hernando\\_de\\_talavera/autor\\_nine](http://www.cervantesvirtual.com/portales/fray_hernando_de_talavera/autor_nine))

<sup>3</sup> M. Á. Ladero Quesada, *Fray Hernando de Talavera (1430-1507) la fe y las obras*, Dykinson, Madrid, 2020, pp. 19-21.

<sup>4</sup> Sobre la situación de los judeoconvertos sevillanos y el establecimiento del tribunal inquisitorial en Sevilla véase M. Á. Ladero Quesada, “*Sevilla y los conversos. Los habilitados en 1495*”, *Sefarad*, Vol. 52. No.2,

La presencia de Talavera en Sevilla estaban destinada no sólo a predicar entre los judeoconversos el mensaje de la superioridad de la nueva ley, que fijaría en su *Católica Impugnación*,<sup>5</sup> sino, además, como ha demostrado Stefania Pastore, formaba parte de una estrategia encabezada por diferentes líderes eclesiásticos, para prevenir el establecimiento de la Inquisición en Sevilla, oponiendo al método del control inquisitorial, la educación y cuidado espiritual de los nuevamente convertidos.<sup>6</sup> Asimismo, desde 1485, Talavera había ejercido como obispo de Ávila, una diócesis diversa, caracterizada por una importante comunidad judía y mudéjar. La experiencia abulense había permitido a Talavera, no sólo advertir la importancia de los alfaquíes y otros líderes de las comunidades no cristianas en la asimilación de las mismas,<sup>7</sup> sino además, familiarizarse con la gestión de una diócesis heterogénea y con el delicado equilibrio de la “convivencia” interreligiosa, amenazado por el aumento de la intolerancia y la sospecha contra los no cristianos y los conversos.<sup>8</sup> Talavera, como evidencia su *Católica Impugnación*, poseía además una sensibilidad especial hacia los no cristianos y a los conversos, evidente en su propuesta de acción misional basada en la persuasión, que aspiraba a incluir en el seno de la iglesia a personas de diferente procedencia, unidas por el amor fraternal y la fe compartida.<sup>9</sup> Respaldado por esta vasta experiencia, a Talavera le fue concedido el arzobispado granadino, que suponía “*un puesto de primera importancia política en la configuración del nuevo orden granadino, de las relaciones con los musulmanes y la organización de la colonización y administración del reino*”.<sup>10</sup> Como tal, Talavera fue el responsable, no sólo del establecimiento de las primeras estructuras de la iglesia de Granada,<sup>11</sup> sino además, de las medidas dictadas entre marzo<sup>12</sup> y junio<sup>13</sup> de 1498,

---

1992, pp. 429-447 y J. Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana. Ensayo de prosopografía*, Sevilla, 2002-2003; I. Montes Romero-Camacho, “Sevilla 1480 ¿una conjura conversa contra la Inquisición?, *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, Vol.2, pp. 521-536.

<sup>5</sup> Véase F. Márquez Villanueva, “Ideas de la «Católica Impugnación» de Fray Hernando de Talavera”, en J. A. Gonzáles Alcántud and M. Barrios Aguilera (ed.), *Las tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2000, pp. 13-32 y D. Scotto, “Theology of the Laws and Anti-Judaizing Polemics in Hernando de Talavera's *Católica impugnación*,” en M. García-Arenal Rodríguez y G. A. Wieggers (coord.), *Polemical encounters Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2019, pp.117-153.

<sup>6</sup> S. Pastore, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp.30-31.

<sup>7</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, p. 286.

<sup>8</sup> En este sentido, Iannuzzi, ha señalado como el juicio del Niño de la Guardia, celebrado durante el arzobispado de Talavera, en el que un grupo de conversos toledanos habían sido acusados de profanar una hostia y de crucificar a un niño, representaba la penetración en la ciudad de Ávila de las corrientes intolerantes hacia los conversos a las que Talavera se oponía. (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp.287-292)

<sup>9</sup> Véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.* 1960; “Estudio preliminar”, *Católica impugnación*, Barcelona, Juan Flors, 1961; *Ibid.*, 2000; J. Bautista Avalle Arce, “Hernando de Talavera y su *Católica impugnación*”, *Romance Philology*, Vol.19, 1965, pp.284-91; J. Meseguer Fernández, “La ‘*Católica Impugnación*’ de Fr. Hernando de Talavera, O.S.H. Notas para su estudio”, *Verdad y Vida*, No.22, 1964, pp.703-718; “Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada”, en J. Pérez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, pp.371-400; T. de Azcona, “Diversos criterios sobre la conversión de los moros de Granada”, *XX Siglos*, No.1, 1990, pp.139-150 y T. Herrero del Collado, *Talavera y Cisneros: dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Nyumba, Madrid, 2001.

<sup>10</sup> M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 2008, p.256

<sup>11</sup> Gracias al diario de Jerónimo Münzer que visitó Granada en octubre de 1494, sabemos de la participación de Talavera en los primeros establecimientos eclesiásticos de la ciudad: “*Bajando del Albaicín encuéntrase otra mezquita más pequeña, de la que el arzobispo [fray Hernando de Talavera] se incautó por orden del rey, dedicándola como templo cristiano a San José y a la Virgen María y dotándola del clero necesario.*” (Jerónimo Münzer, “Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495. Versión del latín por Julio Puyol”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 84, 1924, pp. 91-92.

<sup>12</sup> En marzo de 1498, Talavera, siguiendo una orden regia, prohibió que los cristianos vendieran vino a los musulmanes, comieran aves degolladas por estos y acudieran a sus baños, o que las cristianas fueran asistidas en el parto por musulmanas (A.H.M.G., Libro I. ° de Actas, cabildo del 22 de marzo de 1498)

<sup>13</sup> A.H.M.G., Libro I. ° de Actas, cabildo del 27 de junio de 1498.

destinadas a estipular la segregación espacial y cotidiana de los cristianos y los musulmanes granadinos.<sup>14</sup> Como nuevo arzobispo debía además asumir la labor de evangelizar a la población mudéjar granadina, la cual, a pesar de lo establecido en las capitulaciones, los Reyes Católicos deseaban atraer al cristianismo,<sup>15</sup> concediendo desde el comienzo de la guerra mercedes y recompensas a aquellos que abrazaban la fe católica.<sup>16</sup> Este capítulo explora cómo Fray Hernando de Talavera desarrolló, a lo largo de su experiencia en Granada, una imagen proselitista de la Virgen María como parte de una política misional basada en la “enculturación” del culto cristiano, a través de la cual pretendía ofrecer una visión “familiar” del mensaje cristiano y difundir entre los musulmanes granadinos una concepción “inclusiva” del relato evangélico, gracias a la cual estos podían integrarse en la nueva sociedad colonial granadina.

Desde su nombramiento Talavera ideó una serie de medidas orientadas a atraer al bautismo a la población musulmana dentro del marco legal de las capitulaciones, en las que se establecía la prohibición taxativa de utilizar la fuerza para conseguir conversiones.<sup>17</sup> Este planteamiento era consustancial a la comprensión teológica de la conversión de Talavera, quien en su *Católica Impugnación*, defendía que el bautismo sólo era válido cuando el neófito accedía voluntariamente a este, alegando que “no es de denostar el que nació ciego, más el que nació con vista y por su culpa la perdió, y el judío ni el moro, no prometió lo contrario de aquello que guarda; y porque sería traerlos a la santa fe por la fuerza, lo cual no se debe hacer en ninguna manera.(...) [pues] lo que se hace por miedo y por fuerza más que por voluntad, no puede mucho durar como dura y es perpetuo lo que se hace por amor y por caridad”<sup>18</sup> Talavera consideraba además que los nuevos fieles no podían recibir el bautismo sin una catequesis previa de al menos ocho meses de duración, llegando a afirmar que lo contrario era un pecado que cometían “algunos bautizando infieles sin que primero sean enseñados, pensando que sirven en ello mucho a Dios”.<sup>19</sup> Asimismo, Talavera poseía una opinión particular sobre el bautismo de los niños, un asunto controvertido dentro de la teología sacramental, que se aprecia en su práctica pastoral entre 1492 y 1499, en la que reafirmó su convicción de que estos no debían ser bautizados sin el expreso deseo de sus

---

<sup>14</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada, *Ibid.*, 2008, pp.522-523.

<sup>15</sup> En este sentido, López de Cocoa Castañer, afirma cómo los RR.CC “[consideraban] la naturaleza islámica de sus nuevos vasallos como algo provisional” (López de Cocoa Castañer, 1996, p.520). Sobre la evolución de la actitud de los RR.CC y sus sucesores hacia la cuestión de la conversión de la población granadina y los medios de la misma véase. J. E. López de Coca Castañer, “La “conversión general” del Reino de Granada (1499-1501)”, en *Fernando II de Aragón, el rey católico*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 519-538; T. Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, pp.54-57; A. Galán Sánchez, “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla una visión teológico-política”, *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, Vol. 2, pp. 617-660; M. Á. Ladero Quesada, “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, Vol.1, pp. 481-542; F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Universidad de Granada, Granada, 2011, pp.80-82; I. Poutrin, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Presses universitaires de France, Paris, 2012.

<sup>16</sup> L. Suárez Fernández, “La conversión de los musulmanes.”, Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, Madrid, 1978, Tomo XVIII, Vol. 2, p. 285; Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964, p. 547.

<sup>17</sup> “Item es asentado y concordado que a ningún moro ni mora no hagan fuerza a que se torne cristiano ni cristiana”. (Miguel Garrido Atienza (ed.), *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Lit. Paulino Ventura Traveset, Granada, 1910, Vol.1, p. 280)

<sup>18</sup> Fray Hernando de Talavera, *Católica Impugnación*, Juan Flors, Barcelona, 1961, pp. 106, 171.

<sup>19</sup> Fray Hernando de Talavera, “Breve forma de confesar”, en M. Mir (ed.), *Escritores Místicos españoles*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 16, Editorial Bailly-Bailliére, Madrid, 1911, p.11. En este aspecto Talavera continuaba los postulados del converso Juan de Lucena sobre las conversiones en masa de 1391. Sobre el debate en torno a este tema véase S. Pastore, *Il vangelo e la spada. Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 2003, pp. 91-97.

padres de entrar en la Iglesia.<sup>20</sup> Esta postura teológica había sido defendida en su *Summa contra gentiles* por Santo Tomás de Aquino<sup>21</sup>, de quien el arzobispo poseía múltiples libros en su biblioteca,<sup>22</sup> y había sido desarrollada por el canonista francés Guillermo Durando (1230-1296) (cuyo doctrinal Talavera mando a imprimir para el gobierno de su diócesis)<sup>23</sup> quien comparaba las conversiones forzosas de los súbditos islámicos de príncipes cristianos, con la ofrenda que alguien hacía a Dios de algo robado,<sup>24</sup> pronunciándose en su *Racional*, acerca del caso concreto de los mudéjares granadinos, cuya conversión sostenía escapaba a la jurisdicción de los monarcas hispanos.<sup>25</sup> Esta concepción del bautismo estaba igualmente influida por la visión de los círculos reformistas jerónimos, representada por el *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa, que promulgaba no sólo una visión inclusiva del cristianismo,<sup>26</sup> especialmente influida por los escritos de San Pablo<sup>27</sup> y otros padres de la iglesia, sino además una espiritualidad intimista, que influida por el franciscanismo, la *devotio moderna*, o la espiritualidad jerónima,<sup>28</sup> ponía su centro en la liturgia y en la vivencia interior de la religión, mediante la práctica contemplativa y el ejemplo espiritual de Cristo.<sup>29</sup> Asimismo la política misional de Talavera estuvo probablemente

---

<sup>20</sup> Ante la cuestión de si se podía bautizar a los hijos de los no cristianos *invitisparentibus*, es decir, contra la voluntad de sus padres, Tomás de Aquino había respondido rotundamente que no, pues consideraba que el bautismo sólo era válido cuando los “infieltes” por *motu proprio* aceptaban la fe cristiana. Sobre el origen tomista de la postura teológica de Talavera véase T. Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p.12.

<sup>21</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, II, q. 10, art. 12 y q. 68, art. 10. 27

<sup>22</sup> Quintín Aldea Vaquero, “Hernando de Talavera, su testamento y su biblioteca”, en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel OSB*, Abadía de Santo Domingo, Silos, 1976, Vol. 1, pp. 513-547

<sup>23</sup> Guillermo Durando, *Rationale divinatorum officiorum*, impreso por Juan Varela, Granada, 1504.

<sup>24</sup> Guillermo Durando, *Scriptum super sententiis*, lib. 2, d. 26, q. 1.

<sup>25</sup> Respecto al caso concreto del bautismo de los moriscos granadinos, Durando afirmaba en sus escritos que no debía bautizarse a los niños en contra de la voluntad de sus padres, ya que «*sarraceni subiecti Regi Granatae sunt separati loco et dominio a fidelibus hispanicis*», es decir, que quedaban fuera de la jurisdicción de los gobernantes cristianos. Véase Guillermo Durando, *Scriptum super sententiis*, lib.4, d. 4, q. 6. Citado por T. Herrero del Collado, *Ibid*, 2001, p. 13.

<sup>26</sup> Entre las obras de su biblioteca Talavera poseía un ejemplar del *Lumen ad revelationem gentium* (1465) de Alonso de Oropesa, en la que este empleando una argumentación paulina, se oponía a los bautismos forzador y proponía que el problema converso debía solucionarse mediante las instituciones eclesiásticas, como la Inquisición medieval, y la justicia real. De esta forma Oropesa proponía que estos mecanismos de control debían servir para juzgar a aquellos que se desviaban de la ortodoxia cristiana o volvían al judaísmo, sin que esto justificase la difamación y discriminación colectiva de los conversos. En este sentido, Oropesa defendía que la sociedad cristiana en general, necesitaba medicina que «curase» posibles desviaciones y no odio y difamación que impidiesen el proceso de «sanación» colectiva. Sobre la obra de Alonso de Oropesa véase A. Sicroff, ‘Anticipaciones del Erasmismo Español en *Lumen ad revelationem gentium* de Alfonso de Oropesa,’ *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol.30, No.2, 1981, pp. 315–333.

<sup>27</sup> Como ha señalado Martín Biersack, “*la tolerancia del apóstol hacia diferencias culturales y étnicas, y su esperanza de que todo Israel será salvo, le convirtió, además, en un autor predilecto para los conversos*” como Talavera, a quien el pensamiento paulino le ayudó no sólo a desarrollar una concepción “inclusiva” del cristianismo, sino además en su experiencia misional en Granada, en la medida en que “*el ejemplo de san Pablo y su actuación entre griegos y judíos*”, permitiría al arzobispo concebir al arzobispo una forma de “*llevar a los moriscos al cristianismo sin quitarles su identidad cultural*”. (F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.202,203). Para Márquez Villanueva, Talavera recibió esta influencia paulina mediante la obra de Alonso de Cartagena, Pablo de Santa María, y Alonso de Oropesa, cuyas obras no sólo se encontraba en su biblioteca, sino que además estaban impregnadas por una fuerte impronta paulina pensada, como en la obra de Talavera, para defender una concepción del cristianismo que no distinguiera entre nuevos y viejos cristianos. Véase F. Márquez Villanueva, *Ibid*, 1961, p., 19.

<sup>28</sup> Sobre las diferentes influencias espirituales y epistemológicas del pensamiento de Talavera véase F. J. Martínez Medina y M. Biersack, “El magisterio de Fray Hernando de Talavera”, *Ibid.*, 2011, pp.166-214.

<sup>29</sup> Como ha señalado F. J. Martínez Medina, Talavera, combinaba en su espiritualidad “*un ateniimiento firme a la fe religiosa, a través del estudio de la Biblia y de la Vita Christi y de la práctica de vida contemplativa, con la sensibilidad hacia las corrientes teológicas y reformadoras de su tiempo: franciscanismo, devotio*

marcada por la influencia del método misional de Ramón Llull<sup>30</sup> y de Juan de Segovia (1393-1458),<sup>31</sup> caracterizado por la defensa de un proceso de conversión basado en el diálogo y el conocimiento de la lengua y las creencias de los no cristianos. A lo largo de su vida, Juan de Segovia, quien pudo coincidir con Talavera en la Universidad de Salamanca, formó su propuesta teológica mediante el diálogo con otros humanistas que perseguían una solución “pacífica” e intelectualista<sup>32</sup> para el problema de la conversión de los musulmanes, como Nicolás de Cusa o Enea Silvio Piccolomini, el futuro papa Pío II, así como mediante el intercambio de ideas con algunos de los líderes religiosos mudéjares contemporáneos, como el segoviano Yça Gidelli.<sup>33</sup> En su *De mittendo gladio Divini spiritus in corde sarracenorum* (d. 1453), este teólogo se mostraba contrario al empleo de la fuerza, y proponía un método misional, que como la misión de Talavera entre los mudéjares granadinos, se basaba en el mantenimiento de la paz; la relación entre las dos comunidades y la discusión pacífica de las doctrinas fundamentales de ambas religiones, buscando los puntos de convergencia que permitiesen mostrar a los musulmanes la verdad cristiana.<sup>34</sup> Prueba de esta disposición es que Talavera poseía dos ediciones del Corán en su biblioteca, una en latín y otra en castellano,<sup>35</sup> que le permitieron apreciar la importancia de saber reconocer los lugares comunes entre el Islam y el Cristianismo en el desarrollo de su misión entre los mudéjares granadinos.

Siguiendo estos postulados, Talavera desarrolló, entre enero de 1492 y finales de 1499, una teología misional que apostaba por la lenta asimilación de la población musulmana, la promoción de la conversión auténtica y “voluntaria”, la comprensión de la lengua, costumbres y creencias locales y la inculturación de las prácticas religiosas cristianas, mediante la integración de rasgos de la cultura de los mudéjares granadinos en su práctica particular del culto cristiano. Como ha señalado López de Coca Castañer, “la puesta en práctica de este método requería de misioneros conocedores de la lengua árabe y versados en los preceptos coránicos, las tradiciones religiosas y la psicología colectivas de los granadinos”.<sup>36</sup> Para ello, Talavera estableció una política lingüística para facilitar la comunicación con la población mudéjar y fomentó la formación del

---

*moderna, espiritualidad jerónima, recuperación y seguimiento directo de San Pablo y los padres de la Iglesia*” (F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.23)

<sup>30</sup> Como ha señalado Martin Biersack, aunque Talavera no tenía ninguna obra de Llull en su biblioteca, poseía escritos de autores llullistas como Raimundo Sibiuda, quien había intentado reconciliar el pensamiento de Llull como el tomismo, otra de las influencias teológicas de Talavera, y concebía, como Talavera, igual importancia a la mística afectiva y a la filosofía racional como vehículos de conocimiento de Dios. (F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.190-194)

<sup>31</sup> Véase al respecto J. E. López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, pp. 520-521; F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.61; I. Iannuzzi, “Fray Hernando de Talavera”, en D. Thomas y J. Chesworth (ed.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, Brill, Leiden y Boston, 2014, pp. 59-66 e *Ibid.*, 2009, pp. 424, 421.

<sup>32</sup> Véase V. Sanz Santacruz, *Ibid.*, 2007, pp. 181-194

<sup>33</sup> Véase O. Remie Constable y D. Zurro, *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2012, pp. 478-481.

<sup>34</sup> Véase D. Cabanelas Rodríguez, E. Molina López y C. Castillo Castillo, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Fundación El legado andalusí, Granada 2007; p. 118, S. Madrigal Terrazas, *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia (1393-1458): la gracia en el tiempo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, pp. 71-94. La propuesta de Juan de Segovia recibió el beneplácito de Nicolás de Cusa, quien había elaborado anteriormente su propio método para la conversión de los musulmanes. Véase Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, V. Sanz Santacruz (ed.), Tecnos, Madrid, 1999.

<sup>35</sup> Para Quintín Aldea la versión latina del Corán que poseía Talavera debía ser la realizada por Robert Ketene para Pedro el Venerable, y no la trilingüe elaborada por Juan de Segovia, al tiempo que sugiere que la versión romance en posesión del arzobispo podría ser la de Marcos de Toledo, encargada por Rodrigo Jiménez de Rada. Véase Q. Aldea, *Ibid.*, 1976, p. 536.

<sup>36</sup> J. E. López de Coca Castañer, “Las capitulaciones y la Granada mudéjar”, en M. A. Ladero Quesada (ed.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla: actas del symposium conmemorativo del Quinto Centenario* (Granada, 2 al 5 de diciembre de 1991), Diputación Provincial, Granada, 1993, p. 299.

clero de su diócesis en los principios de la religión islámica. Con este fin, Talavera parece haber participado en 1501 en la publicación de una traducción de la *Improbatio Alcorani* de Riccoldo de Monte Croce<sup>37</sup>, una obra que permitía a los clérigos encargados de la evangelización de los mudéjares granadinos conocer los fundamentos del Islam y adquirir argumentos para refutarlos. Asimismo, Talavera se asesoró de los alfaquíes, quienes, incluso después de la conquista, lideraban las comunidades mudéjares,<sup>38</sup> con el fin de conocer las creencias y costumbres de estas comunidades y de que estos funcionasen como catalizadores de su conversión.<sup>39</sup> Así lo atestigua el *Memorial* de Francisco Núñez Muley, en el que este relataba cómo “...en el tiempo de santo alçobispo don hernando de talavera (...) avia alfaquis y mostis y tenian salarios de su casa algunos dellos que le enformavan a su S.<sup>a</sup> de las cosas tocantes a la seta y contra la seta”.<sup>40</sup>

Como parte de la política lingüística que definió su actividad pastoral en Granada, Fray Hernando buscó a sacerdotes que conocieran la lengua árabe e intentó él mismo dominar los rudimentos básicos de esta lengua,<sup>41</sup> con el fin de formar un clero capaz de predicar, impartir los sacramentos y guiar espiritualmente a la población nativa en su propio idioma. Esto se aprecia en la biografía de Talavera, escrita por Jerónimo de Madrid, quien narra como el arzobispo, gracias a su “diligencia en enseñar a los moros”, había estimulado la conversión de unas cien personas, que vivían apartadas en las “casas de la doctrina”, “donde él por su persona yva continuamente a les predicar y enseñar las cosas de la fe y buenas costumbres por medio de fieles interpretes qe para

---

<sup>37</sup> Riccoldus Florentinus, *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, Juan Pegnicer y Magno Herbst, 1501, BNE R/4037. En su biblioteca había una edición de esta obra, en latín, fechada en 1500 e impresa en Sevilla por Estanislao Polonio (BNE, Inc/1537). Véase Quintín Aldea, *Ibid.*, 1976 y J. Martín Abad, y I. Moyano Andrés, *Estanislao Polono*, Universidad de Alcalá Centro Internacional de Estudios Históricos Cisneros, Alcalá de Henares, 2002. Sabemos de la edición sevillana en castellano de esta obra por Bartolomé José Gallardo en su *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* donde habla de una edición impresa en 1501 en Sevilla por «dos alemanes compañeros» (Rivadeneira, Madrid, 1863, Vol.1, p.363). Véase además Sobre la vinculación de Talavera con esta edición véase M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991, p. 58; F. Pereda Espeso, *Ibid.*, 2007, p. 266; C. Ferrero Hernández, “De la *Improbatio Alcorani* a la *Reprobación del Alcorán*, o la fortuna hispana de un texto apologético”, en M. T. Muñoz García de Iturrospe y L. Carrasco Reija (eds.), *Miscellanea Latina*, SELAT, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015, pp. 540-542.

<sup>38</sup> Debido a que los cristianos eran minoría, los alfaquíes alcanzaron una importancia considerable como elementos de diálogo y control de la comunidad musulmana, incluso después de las conversiones forzadas de 1499, en la medida en que muchos mantuvieron su poder sobre las viejas comunidades mudéjares, adquiriendo puestos relevantes en el gobierno civil. La posición de los alfaquíes tras la conquista se vio condicionada por las disposiciones de los RR.CC para el gobierno de la ciudad, en las que se establecía el papel central de los alfaquíes. Sobre el papel de los alfaquíes en la Granada conquistada véase “Minuta de lo tocante al asiento que se dio a la ciudad de Granada por los Reyes Católicos acerca de su gobierno”, en M. Salvá y P. Sainz de Baranda (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Tomo VIII, Imp. de la viuda de Calero, Madrid, 1846, pp. 467 y 475 y Á. Galán Sánchez, *Ibid.*, 2010, pp. 41-42.

<sup>39</sup> “Comenzó quanto a lo primero a enseñar a los moros las cosas de la fe de Dios, dándoselas a palabras, que no solamente no recibían pesadumbre los mesmos alfaquis si los llamaban para que oyesen su doctrina, más aun se venían muchos dellos a oírla sin ser llamados (...) El arzobispo santo tenía muchos alfaquis y meftis amigos, y aun asalariados, para que le informasen de los ritos de los moros” (Luis Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada*, Editorial Arguval, Málaga, 1991, Libro I, Cap. XXI y Libro II, Cap. VIII) Véase al respecto I. Poutrin, *Ibid.*, 2020, pp. 60-61.

<sup>40</sup> Francisco Núñez Muley, “Memorial para el muy yll<sup>o</sup> y Rmo señor presidente de la real audiençia y cavalleria desta nombrada e gran çibdad de granada y su reyno de las cosas que su señoria reberendisima debe ser ynformado de lo que ay en pro y en contra de la prematuca que agora nuevamente se pregono públicamente”, *Papeles varios*, S.XVI-XVII, BNE Mss. 6176, fol. 321r.

<sup>41</sup> “[Fray Hernando de Talavera] hizo buscar de diversas partes sacerdotes, así religiosos como clérigos que supiesen la lengua arábiga y así hizo en su casa pública escuela de arábigo donde la enseñaban él con roda su ciencia, edad, experiencia y dignidad se abajaba a aprender y oír los primeros nominativos y así aprendió algunos vocablos...” (Jerónimo de Madrid, *Santa vida de Fray Hernando de Talavera que compiló y ordeno el licenciado Jerónimo de Madrid*, BNE Mss. 2042, fol. 33-34)

esto tenían, y no con poco trabajo y diligencia, procuró que algunos clérigos y religiosos aprendieressen la lengua araviga; y aun el mesmo en su buena vejez, (...) aprendió buena parte de ella a lo menos para entenderla, y así se podían enseñar a los nuevos convertidos los mandamientos de Dios y de la Iglesia también oír sus confesiones”.<sup>42</sup> Prueba de la importancia dada a la lengua en la política misional de Talavera es el encargo en 1496 de dos obras fundamentales a su hermano de orden, el jerónimo Pedro de Alcalá, quien redactó con la ayuda de los alfaquíes granadinos un diccionario o vocabulista,<sup>43</sup> pensado para facilitar la comunicación entre los clérigos de su diócesis y la población mudéjar, y un *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*,<sup>44</sup> en el que se incluía una gramática castellana del árabe andalusí<sup>45</sup> y un catecismo básico para la evangelización de la población nativa granadina.<sup>46</sup> Como señala José de Sigüenza en su biografía de Talavera, el arzobispo puso a disposición de los clérigos de su diócesis cartillas y pequeños catecismos, como el que incluía la obra de Pedro de Alcalá, en que se recogían los principios de la doctrina cristiana en lengua vulgar y en árabe transliterado, para facilitar su comprensión por la población nativa: “Buscó por todas partes clérigos y religiosos que tuviesen noticia de la lengua arábica, para que en ella les predicasen y enseñasen [...] Procuró que muchos clérigos la aprendiesen y que hubiese lección ordinaria de ella en su casa. Y para que [...] tuviesen noticia de ella [...] mandó hacer arte y diccionario arábigo, declarado en lengua y letra castellana; imprimióse lo uno y lo otro a su costa y repartiólo por todo el arzobispado”.<sup>47</sup>

El catecismo incluido en la obra de Pedro de Alcalá<sup>48</sup> estaba compuesto de dos secciones: una de contenido doctrinal y otra de tipo litúrgico. La primera recogía los rudimentos de la religión cristiana: el *siñar* y *santiguarse*, las oraciones del *Ave María*, el *Credo*, el *Pater Noster* y el *Salve Regina*,<sup>49</sup> ofreciendo este corpus oracional únicamente en su versión árabe, con el fin de que los nuevos neófitos comprendieran su contenido al recitarlas en su propia lengua.<sup>50</sup> Incluía asimismo una breve colación “para los clérigos que han de confesar a los xpianos nuevos”<sup>51</sup>, en el que se explicaba a los nuevos fieles “qué cosa es confesar”, “cómo se ha de hacer la confesión”, “qué cosa es comulgar y cómo se ha de recibir la santa comunión”,<sup>52</sup> con el fin de prepararlos para la

<sup>42</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Ibid.*, 1992, pp. 53-54.

<sup>43</sup> Este vocabulista no fue impreso, no obstante, hasta 1505, tal y como señala la propia obra en la que se precisa la fecha de publicación: “Fue impressa y acabada por Juan Varela de Salamanca impressor en la dicha cibdad de Granada. El cinco días del mes de febrero de mili y quinientos y cinco años” (Pedro de Alcalá, *Vocabulista arábigo en lengua castellana*, Granada, 1505, BNE R/2158, fol. 317).

<sup>44</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*, Granada, 1505. Esta obra se conserva tanto en la Biblioteca Capitular de Toledo (Impr. 77.30) como en la Biblioteca Nacional de España (R/2158); existe otra edición posterior titulada *Arte para ligeramente saber la lengua araviga emendada y añadida y segundamente imprimida*, conservada en la Biblioteca Nacional (BNE R/2306).

<sup>45</sup> Según el prólogo de su *Vocabulista aravigo en letra castellano*, el *Arte* contenía una gramática del árabe andalusí, que tenía como modelo la gramática castellana de Antonio de Nebrija, en la que Alcalá explicaba los rudimentos básicos de la lengua árabe (las partes de la oración, declinaciones, pronombres, verbos, conjugaciones, preposiciones, etc.). Véase Pedro Alcalá, *Vocabulista aravigo en letra castellano*, Juan Varela de Salamanca, Granada, 1505, BNE U/4792(2), fol. 3r, 3v-21r.

<sup>46</sup> G. Drost, “El arte de Pedro de Alcalá y su vocabulista de tolerancia a represión”, en Abdejelil Temini (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos (1492-1605)*, Zaghuan, 1989, pp. 11-26.

<sup>47</sup> José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2000, p.332.

<sup>48</sup> A. Lonnet (ed.), *Les textes de Pedro de Alcalá. Édition critique*, Éditions Peeters, París, 2002.

<sup>49</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.22-22v.

<sup>50</sup> J. R. Folgado García, “Un intento de diálogo en la Granada nazarí: el “Arte para ligeramente saber la lengua arábica” de Pedro de Alcalá”, *Hispania Sacra*, Vol. 67, No. 135, 2015, p. 52.

<sup>51</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff. 23ss

<sup>52</sup> Al respecto, como ha señalado Jesús R. Folgado García, Pedro Alcalá, siguiendo la tradición escolástica, concede especial importancia a la fe en la eucaristía, procurando mostrar a los neófitos como en esta se producía la presencia real de Cristo. (J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2015, p. 53-54)

participación eucarística.<sup>53</sup> Este interés por la inclusión de los neófitos en la celebración eucarística se aprecia también en la inclusión entre las fórmulas básicas de una jaculatoria en árabe para “*quando alcan el cuerpo y sangre de nuestro señor*”.<sup>54</sup> A continuación el catecismo incluía un “*interrogatorio y doctrina para los confesores*”, que debía servir como apoyo para el examen de conciencia de los nuevos fieles, desglosando las maneras en las que estos podían haber faltado a alguno de los 10 mandamientos o incurrido en alguno de los 7 pecados capitales,<sup>55</sup> seguido de una reflexión sobre las dificultades de los nuevos conversos para expresar sus faltas en la lengua árabe.<sup>56</sup> Seguidamente el catecismo explica los principios doctrinales cristianos: las obras de misericordia espiritual,<sup>57</sup> los sacramentos,<sup>58</sup> los artículos de fe relativos a la humanidad y a la divinidad de Cristo,<sup>59</sup> los sentidos corporales o las virtudes teologales y cardenales.<sup>60</sup> La sección doctrinal se cierra con una fórmula para impartir el sacramento del matrimonio<sup>61</sup>, y la extremaunción<sup>62</sup>, pensadas para que los neófitos comprendieran el sentido de la acción sacramental. Como señala Isabella Ianuzzi desde el punto de vista doctrinal el catecismo de Pedro de Alcalá, como las obras catequéticas escritas por Talavera en estos años, evidenciaban “*una fuerte sensibilidad hacia la peculiaridad morisca y hacia sus específicas necesidades*”,<sup>63</sup> especialmente patente en las indicaciones para los confesores y el examen de conciencia bilingüe pensado para ayudar al penitente proveniente del Islam a reconocer sus faltas.<sup>64</sup>

La segunda sección, de tipo litúrgico, estaba formada por una traducción al árabe nazarí del Ordinario de la misa, así como la formulación de tres misas votivas dedicadas a la Virgen,<sup>65</sup> la Trinidad<sup>66</sup> y el Espíritu Santo<sup>67</sup>, y, por último, el prólogo del Evangelio de San Juan.<sup>68</sup> A lo largo de este conjunto de misas, influido por los misales de la época,<sup>69</sup> Alcalá limitó el uso del latín a las rúbricas y a la oración secreta, haciendo accesible a la población mudéjar la mayor parte de

---

<sup>53</sup> Esto se aprecia en el modo en que el *Arte* presenta la confesión como una forma de limpieza espiritual destinada a preparar el alma para la comunión, y que el autor en clara referencia al origen religioso de la población granadina, compara con las abluciones que precedían la práctica de la oración en la mezquita: “*No deve aver vergüença de confessar al onbre lo que cometió delante de dios del qual deviera aver empacho y temor. Este es el verdadero lavatorio y alimpiamiento de los pecados, y no aquel que los moros hazen lavándose los pies y piernas y partes del cuerpo vergonzosas en el baño o la acequia, el que el lavatorio no podía lavar, salvo la suciedad corporal. Mas la confesión alimpia y sana las suziedades espirituales, e aquel que asi fuere lavado con la confession y arrepentimiento de los pecados, podra ir seguramente a tomar el sacramento del altar*” (BNE R/2158, ff. 25v-26).

<sup>54</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, f. 23r.

<sup>55</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.35v-38.

<sup>56</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.27r-27v.

<sup>57</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.38r-38v.

<sup>58</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.39r-40r.

<sup>59</sup> “*...nuestro señor iesucristo fue concebido del espíritu santo; nascio de nuestra señora santa maria, quedando ella virgen antes del parto, en el parto y después del parto; padescio muerte y passion; que descendió a los infiernos; que al tercero dia resucito de entre los muertos; que subió a los cielos; que el dia del juicio vema a juzgar los vivos y los muertos*” (BNE R/2158, f. 40)

<sup>60</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, f. 41r.

<sup>61</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, f. 41r.

<sup>62</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.41v-42r.

<sup>63</sup> I. Ianuzzi, *Ibid.*, 2009, p. 429.

<sup>64</sup> J. R. Folgado García, “Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en árabe de Pedro de Alcalá”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, Vol. 27, 2014, p. 235.

<sup>65</sup> *In honore sanctissime ac beatissime virginis* (BNE R/2158, ff. 45r-47r)

<sup>66</sup> *In honore sanctissime Trinitatis i troit* (BNE R/2158, ff. 47r-48r)

<sup>67</sup> *In honore Sancti Spiritus i troit* (BNE R/2158, ff.48r-50r)

<sup>68</sup> Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, Granada, 1505, BNE R/2158, ff.46v-48r.

<sup>69</sup> Como ha señalado J. Folgado García, se aprecia en especial la influencia del Misal Toledano de 1483, debido posiblemente a su amplia difusión (J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2015, pp. 55-56)



las mismas. Como ha señalado Jesús R. Folgado García, “*la elección de las misas votivas de la Virgen, del Espíritu Santo y de la Trinidad tiene por finalidad introducir a la población morisca en los misterios centrales de la fe católica y darle a conocer sus principales protagonistas*”, al tiempo que el uso en estas de la lengua árabe permitía a los conversos, a diferencia de los “cristianos viejos”, recibir la misa en su propia lengua, con el objetivo de que la comprensión de los principales misterios de la fe católica y su celebración colectiva posibilitase “*la conversión mediante la mistagogia*”.<sup>70</sup> A lo largo de esta obra, la traducción de las oraciones destinadas a los rezos cotidianos, de fragmentos de las Escrituras, de las fórmulas de la misa o de las empleadas en la impartición de los sacramentos, como la comunión o la extremaunción, que suponía una ruptura con la tradición eclesiástica,<sup>71</sup> evidenciaba, no solo el empeño de Talavera y Pedro de Alcalá por apelar a la comunidad mudéjar, sino además, el modo distintivo en el que Talavera deseaba promocionar el uso de la lengua vernácula como elemento clave de la concepción reformada de la experiencia religiosa. Para Talavera, el castellano era el elemento esencial por el cual, los nuevos súbditos granadinos, junto al resto de Castilla, debían formarse en los valores que la nueva era iniciada por el reinado de los Reyes Católicos<sup>72</sup> y la fe reformada necesitaban.<sup>73</sup> Razón por la cual, este fue uno de los impulsores de la creación de la *Gramática de la lengua castellana* de Nebrija,<sup>74</sup> y defendía en sus escritos el uso del castellano en la liturgia y las prácticas devocionales,<sup>75</sup> como evidenciaba su recomendación a las bernardas de Ávila, siendo obispo de esta diócesis: “*Sea siempre la lección en romance, porque la lección que no se entiende, ni se lee ni se oye como debe, ni aprovecha mucho leerse.*”<sup>76</sup> Siguiendo este espíritu, aconsejaría más tarde,

<sup>70</sup> J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2014, p. 235.

<sup>71</sup> En la obra de Pedro Alcalá sobresale junto a la traducción de los textos eucológicos, la traducción de fragmentos de las Sagradas Escrituras, que suponía una ruptura con la tradición medieval, en clara relación con la renovación eclesial de la *Devotio Moderna*. Véase J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2014, p. 237.

<sup>72</sup> Sobre la concepción talaveriana del reinado de los RR.CC y la monarquía en su Oficio de la Toma de Granada véase T. de Azcona, “El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol.1, 1992, pp. 71-92; F. J. Martínez Medina, E. Varela Rodríguez, H. de la Campa (eds.), *Oficio de la Toma de Granada*, Diputación provincial, Granada, 2003; I. Iannuzzi, “El papel de Fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada: la toma de Granada, ciudad mesiánica”, en J. Contreras Contreras, A. Alvar Ezquerro y J. I. Ruiz Rodríguez (coords.), *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2004, pp. 545-552; F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, pp. 101-137. Sobre el uso ideológico de las distintas tradiciones musicales en esta obra véase M. J. Vega García Ferrer, *Isabel la Católica y Granada: la misa y el oficio de Fray Hernando de Talavera*, Centro de documentación musical de Andalucía, Capilla Real de Granada, Schola Gregoriana Iberis, Granada, 2004.

<sup>73</sup> Como ha señalado Jesús R. Folgado García: “*Talavera entenderá como un elemento necesario la transmisión de los valores que los nuevos tiempos debían de generar. Los Reyes Católicos y su reinado eran vistos por él como designio de salvación de Dios para toda la humanidad y, por ello, era necesario que al igual que el imperio romano tuvo como lengua vehicular para la transmisión de sus valores el latín, el nuevo imperio hispano tuviera su propia lengua, el castellano*” (J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2014, p.230)

<sup>74</sup> Fue Talavera de hecho quien puso en contacto a Nebrija con los Reyes Católicos y quien respaldó ante los reyes la presentación de su *Gramática castellana*. El mismo Nebrija señalaba en el Prólogo de su *Gramática* la relevancia que tuvo el jerónimo en la aprobación y patrocinio real de esta obra, afirmando como Talavera había hecho ver a los reyes el valor de la lengua como un medio de dominación y control de sus territorios en expansión. Véase Antonio Nebrija, *Gramática castellana*, impreso por Juan de Porras, Salamanca, 1492, BNE Inc/2142, ff.4r-4v.). Sobre la relación entre Nebrija y Talavera y el fin de su interés compartido por fomentar el estudio de la lengua véase I. Iannuzzi, “Talavera y Nebrija: lenguaje para convencer, gramática para pensar”, *Hispania*, Vol.58, No. 228, 2008, pp. 37-62 e *Ibid.*, 2009, pp. 245-274.

<sup>75</sup> J. L. González Novalín, “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, Vol. 3, T. 1, p. 379; Jesús R. Folgado García, *Ibid.*, 2014; F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.69.

<sup>76</sup> Fray Hernando de Talavera, *Suma y breve compilación de como han de vivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que viven en los Monasterios de la ciudad de Avila sujetas al Obispo de aquella ciudad y obispado*. Editado por O. González Hernández, *Hispania Sacra*, Vol.13,1960, pp. 143-147. Véase además

a la emergente población morisca del Albaicín: “*Que los que sabéis leer, tengáis todos los libros en árabe de las oraciones y salmos, que vos serán dados.*”<sup>77</sup> Este uso de la lengua vernácula estaba pensado para alentar la participación activa de la nueva feligresía granadina en la celebración litúrgica y convertir la celebración de la eucaristía en un elemento central en su catequización. En este sentido, Folgado García ha señalado cómo “*a diferencia de otros catecismos coetáneos, [el Arte] tiene como eje transversal la participación litúrgica*”,<sup>78</sup> y evidenciaba “*la conciencia [de Talavera] de cómo la lengua, tanto en la celebración litúrgica como en la catequesis y en la oración, es auténtico vehículo de transmisión de la fe*”.<sup>79</sup>

Como sugiere la creación de las obras de Pedro de Alcalá, Talavera se sirvió del método de la imprenta, con el que ya se había familiarizado desde su etapa como prior del monasterio de Nuestra Señora de Prado<sup>80</sup> y durante su acción misional en Sevilla,<sup>81</sup> para difundir obras destinadas a la formación del clero en los principios de la lengua árabe y de la religión islámica, así como otras de su propio puño destinadas a orientar a los religiosos en su labor catequética entre los mudéjares y en su guía espiritual de los nuevos conversos.<sup>82</sup> Con este propósito propició en 1496 la instalación en la ciudad, de los tipógrafos centroeuropeos Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, procedentes de Sevilla, y más adelante, de Juan de Porras, en torno a 1501<sup>83</sup>. En 1496, Talavera encomendó a estos impresores la publicación de su *Breve y muy provechosa doctrina*, pensada para guiar a los clérigos de su diócesis en la instrucción en las bases teológicas y morales de la fe cristiana a la comunidad mudéjar, y en especial a los nuevamente convertidos.<sup>84</sup> Esta obra se componía de una “*Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano*”, un “*Confesional o Confesión general*”, un tratado de como “*satisfacer todas maneras de cargo*”, un tratado de “*como habemos de comulgar*”, un tratado “*contra el murmurar y decir mal del otro*”, un tratado sobre el significado de la Misa, un tratado “*contra la demasia de vestir y de calzar...*”, escrito en 1477, y un antiguo tratado sobre cómo “*expende muy bien el tiempo*”, escrito en 1475.<sup>85</sup> El primero de estos ocho breves tratados fue el empleado por Talavera con una finalidad

---

O. González Hernández, “Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad”, *Hispania Sacra*, Vol. XII, 1960, p. 157.

<sup>77</sup> Citado en A. Gallego y Burín y A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada, 1968, p. 161.

<sup>78</sup> J. R. Folgado García, *Ibid.*, 2015, pp.56-58.

<sup>79</sup> J. R. Folgado García, “La iniciación cristiana en la conversión de los Moriscos granadinos (1492-1507)”, *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, No. 29-30, 2011, p. 181.

<sup>80</sup> Como parte de su labor como prior del Monasterio de Nuestra Señora de Prado, Talavera estableció una imprenta anexa en la que se imprimieron ingentes cantidades de bulas de indulgencia de cruzada como parte de la campaña militar para la conquista de Granada. Sobre la actividad de esta imprenta véase Luis Fernández, “La Real Imprenta del Monasterio de Nuestra Señora del Prado (1481-1835)”, *Stydia Hieronymiana*, Madrid, 1973, Vol. II, pp. 139-214 y *La Real Imprenta del Monasterio de Nuestra Señora de Prado. 1481-1835*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1992.

<sup>81</sup> Como parte de su actividad misional en Sevilla, Talavera hizo imprimir en Salamanca en 1487 su *Católica Impugnación*, de cuya edición conservamos un único ejemplar: Hernando de Talavera, *Católica impugnación del herético libelo maldito...*, Salamanca, 1487, Biblioteca Vallicelliana. Roma, Inc/79.

<sup>82</sup> C. Romero de Lecea, “Hernando de Talavera y el tránsito en España ‘del manuscrito al impreso’”, *Stydia Hieronymiana*, Madrid, 1973, Vol.1, pp. 315-377.

<sup>83</sup> Véase J. Martín Abad, “Apunte brevísimo sobre la imprenta incunable granadina”, en C. Peregrín Pardo et al. (eds.), *La imprenta en Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1997, pp. 13-21.

<sup>84</sup> Para una edición de la Breve Doctrina véase L. Resines, *La “Breve Doctrina” de Hernando de Talavera*, Arzobispado de Granada, Granada, 1993. Los otros tratados fueron editados por M. Mir, *Escritores místicos españoles*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Vol.16, Madrid, 1911, pp. 1-103.

<sup>85</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*, impreso por Meinardo Ungut y Juan de Pegnitzer, Granada, 1496 (RBE 30-V-29): *Breue [y] muy prouechosa doctrina delo que deue saber todo christiano*, ff.9r-18v; *Confesional o auisacion de todas las maneras en que podemos pecar contra los diez mandamientos*, ff. 20r-76r; *Breue tractado de como auemos de restituyr [y] satisfazer de todas maneras de cargo que son seys*, ff. 76v-83v; *Breue [y] muy prouechoso tractado de como auemos de*

más claramente evangelizadora, haciéndolo imprimir masivamente y repartir gratuitamente entre la diversa feligresía granadina.<sup>86</sup> Con similar afán pedagógico, Talavera comisionó la impresión de su “*Cartilla y doctrina en romance para enseñar niños a leer*”,<sup>87</sup> pensada para la educación de los niños mudéjares en los principios de la religión cristiana y en los rudimentos de la lengua castellana. Talavera patrocinó, además, la impresión de obras que consideraba especialmente adecuadas para la formación espiritual de los nuevos cristianos, entre las que destaca, una traducción castellana, comentada por él mismo, de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis (Granada, 1496)<sup>88</sup> y un *Psalterio en letra castellana* (Sevilla, c. 1500)<sup>89</sup>, mediante las cuales procuraba ofrecer una versión del mensaje cristiano, y en especial, como veremos más adelante, de la imagen de la Virgen que resultase atractiva para los nuevos fieles granadinos.

También hay que atribuir a este afán pedagógico y evangelizador la composición, por Talavera, de oficios o piezas rimadas, que, como señala José de Sigüenza, “*para despertar la devoción suya y de los fieles, hacía que se cantasen en la iglesia*”.<sup>90</sup> Según otra biografía de Talavera, este “*compuso, así mismo, oficios divinos y muy devotos (...) los cuales se cantan y cantarán siempre en las iglesias de Granada y su reyno*.”<sup>91</sup> Entre estas composiciones conservamos:<sup>92</sup> el oficio

---

*comulgar*, ff. 84r-106r; *Muy prouehoso tractado contra el murmurar y dezir mal de otro en su ausencia*, ff. 107r-126r; *Deuoto tractado de lo que representan [y] nos dan a entender las ceremonias dela missa*, ff. 128r-156r; *Solazoso y p[ro]uechoso tractado contra la demasia de vestir y de calçar...*, ff. 158r-202v; *Prouehoso tractado de como deuemos auer mucho cuydado de espender muy bien el tiempo*, ff. 205-226v.

<sup>86</sup> Así lo sugieren las palabras de uno de los oficiales a las órdenes del arzobispo: “*Haga sacar traslados de la susodicha instrucción que fizo el arzobispo y repartalas por los de casa a cada uno el suyo, y de asimismo a los de fuera que le pidieren sin llevarles por ello cosa alguna*” (Citado en Tarsicio de Azcona, “El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana”, *Hispania Sacra*; Tomo 11, No. 21, 1958, nota 56. Sobre el uso evangelizador de la *Breve Doctrina* véase Jesús R. Folgado García, “Un instrumento usado en la evangelización de la Granada Nazarí: La «Breve Doctrina» de Hernando de Talavera”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, Nº. 24, 2011, pp. 291-307.

<sup>87</sup> Fray Hernando de Talavera, *Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de granada para enseñar niños a leer*, Granada, 1498, Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Sign. 09792. Conservamos otras ediciones impresas por Juan Porras entre 1501 y 1508 y por Juan de Varela durante su estancia de cuatro años en Granada al servicio del arzobispo. Estas ediciones, como el original, estaba compuesta de una breve doctrina y de una sección adicional destinada al aprendizaje de la lectura. Véase F. J. Norton, *Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, No. 483; J. Delgado Casado, *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*, Arco Libros, Madrid, 1996, Tomo II, No. 705 y V. Infantes, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 68-75

<sup>88</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada, y hizolo imprimir porque es muy provechoso*, impreso por Meynardo Ungut y Johanes de Nurenberg, Granada, 1496, BNE INC/1126.

<sup>89</sup> Debido a incongruencias y falta de información en las biografías de Talavera no sabemos si este libro es de su autoría o si este quiso patrocinar su impresión. Véase al respecto A. D. Deyermond, “Las obras perdidas de Fray Hernando de Talavera”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 101, No. 2, 1999, pp. 365-374. Respecto a este libro M. Menéndez y Pelayo sugirió que podía tratarse de una obra similar al “*Cancionero Espiritual, en el qual se tratan muchas y muy excelentes obras sobre la concepción de la gloriosissima Virgen nuestra señora Sancta Maria*” creado por un religioso de la orden jerónima, como Talavera, y publicado a mediados del siglo XVI (M. Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, CSIC, Madrid, 1944, T. III, p. 75). La promoción por parte de Talavera de este tipo de obra es especialmente relevante debido a las particularidades de la representación de la Virgen que Cynthia Robinson ha advertido en los salterios castellanos contemporáneos. (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 193-211)

<sup>90</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, p. 351.

<sup>91</sup> Anónimo, *Sumario de la vida del primer arzobispo de Granada, don de Frey Hernando de Talavera y de su gloriosa muerte dirigido al cardenal indante, nuestro señor*, 1557, editado en M. J. Vega García Ferrer, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 211.

<sup>92</sup> María Julieta Vega García Ferrer cree reconocer las misas de Fray Hernando de Talavera en algunas de las misas y oficios recogidos en una serie de archivos monásticos y parroquiales del entorno de Granada. Véase M.J. Vega García Ferrer, *Ibid.*, 2007, pp. 94-95.

compuesto para la consagración de la catedral de Granada, *In festo dedicationis nominatissimae urbis granatae*,<sup>93</sup> una misa dedicada a la Batalla del Salado,<sup>94</sup> así como dos misas de advocación mariana destinadas respectivamente a la Expectación<sup>95</sup> y a Transfixión de la Virgen a los pies de la cruz.<sup>96</sup> De especial interés resultan la misa sobre la transfixión de la Virgen y la misa dedicada a Santa María de la O, es decir a la Virgen de la Esperanza, advocación que celebraba el momento concreto en que la Virgen embarazada, expectante, esperaba durante días para dar a luz. Estas misas marianas pudieron tener especial significado en el contexto granadino, como veremos más adelante, debido al papel que ambos misterios, la maternidad de María y la experiencia mariana de la Pasión, alcanzarían en la práctica morisca del culto por ideación del propio Talavera. Estas misas podrían ser además especialmente reveladoras de la política misional de Talavera, en la medida en que estas, tal y como afirman sus biógrafos, evidencian una forma sermonística pensada para apelar a una feligresía humilde, sin conocimientos teológicos, para la cual el arzobispo desglosaba y explicaba los misterios del mensaje cristiano.<sup>97</sup> Según afirma la *Breve suma*: “*Sus sermones eran diferentes de los que hazen comúnmente otros: que muchos son ad pompam. Pedricava él de manera que aunque dezía cosas arduas e muy sotiles y de grandes misterios, la más symple vejezita del auditorio las entendería tan bien como él que más sabía*”<sup>98</sup> Según Alonso Fernández de Madrid Talavera había conseguido que aumentase la asistencia a las iglesias, gracias al carácter accesible de sus sermones, a pesar del desprecio hacia estos de algunos “palacianos” que decían “*que no era predicar, sino decir consejas; mas el provecho, que suele dar precio a las cosas, nos manifestó claramente cuanto más fruto [hacían] aquellas consejas, dichas por boca del Prelado y con el hervor que las decía, que otros muchos sermones subtiles y muy estudiados de otro (...) [y hasta los doctos] se admiraban cuántos misterios vían que estaban escondidos debaxo de aquellas hablillas comunes y parábolas, que en sus predicaciones usaba.*”<sup>99</sup> Con este fin como afirman sus biógrafos, Talavera, “*compuso sermones en romance para las fiestas principales*”<sup>100</sup> en los que “*procurava hablar al corazón, y que sus palabras penetrasen en lo de dentro*” en los que “*se allanava a lo común del auditorio*”, con los que pretendía “*aficionar la gente seglar al culto divino*”<sup>101</sup>

De igual forma el arzobispo compuesto un *Ceremonial* en latín, no conservado, en el que recogía las “*ceremonias que los sacerdotes y ministros deben usar en las misas cantadas y rezadas*” para “*los clérigos del reino de Granada*”<sup>102</sup>, que debía ser el complemento práctico de su tratado teórico sobre el significado de las ceremonias de la Misa.<sup>103</sup> A través de esta obra perdida, Talavera pudo intentar regular algunas de las innovaciones que, según describen sus biógrafos, introdujo en sus predicaciones y en la celebración de la misa y las festividades cristianas, destinadas a captar la atención de una audiencia mudéjar. Según Alonso Fernández de Madrid Talavera había

<sup>93</sup> Oficio, *In festo deditiois nominatissimae urbis Granatae*. (AGS, PR, fol.25-41, Santa Fe-2, Santa Fe-1 (Capilla Real de Granada, Catedral de Málaga, monasterio Jerónimo, monasterio de la Encarnación, monasterio de Santa Isabel la Real y monasterio de San Bernardo en Granada)

<sup>94</sup> Misa, *In festo triumpho de bellamarin* (se conserva de forma incompleta en el monasterio de Santa Isabel la Real de Granada) Oficio, *In festo praeclarae victoriae de caelo subministratae de impiissimo rege Marrochii et Bellamarin*. (Monasterio de la Encarnación de Granada).

<sup>95</sup> Oficio y misa, *In festo transfixionis beatae Mariae Virginis*. (Iglesia de la Encarnación de Santa Fe)

<sup>96</sup> Oficio y misa, *In festo Virginis Mariae qui dicitur de la O*. (Iglesia de la Encarnación de Santa Fe y Monasterio de Santa Isabel la Real de Granada)

<sup>97</sup> Sobre la vocación popular de las innovaciones litúrgicas de Talavera véase M. Bataillon, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1966, pp.58-59)

<sup>98</sup> Citado por J. A. de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Imprenta de Joaquín Muñoz, Madrid, 1865, T.VII, p. 360.

<sup>99</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Ibid*, 1992, pp. 99-100.

<sup>100</sup> J. A. de los Ríos, *Ibid.*, 1865, T.VII, p. 360.

<sup>101</sup> José de Sigüenza, *Ibid*, 2000, p. 304.

<sup>102</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Ibid*, 1992, p. 58.

<sup>103</sup> José de Sigüenza, *Ibid*, 2000, p. 325.

sustituido el latín por el romance en sus predicaciones,<sup>104</sup> sirviéndose asimismo de “representaciones sanctas y devotas” para superar la barrera idiomática y atraer a los mudéjares granadinos persuadiéndolos de la verdad del mensaje cristiano, pues “[como] tenía grand deseo este buen perlado que los fieles assi antiguos como nuevos en la fee fuesen aprovechados e yndustriados en lo que devian saber para su salvacion (...) [se] desbelava en buscar maneras para atraerlos a ello y con sermones, persuasiones yndulgentias y con representationes sanctas y devotas y con darles a entender en romance lo que en cada fiesta se celebrava...”.<sup>105</sup> Según Jerónimo de Madrid, Talavera además había sustituido en sus predicaciones ante los mudéjares de las Alpujarras los cantos litúrgicos de los responsos por “coplas devotísimas correspondientes a las liciones” con las que atraía<sup>106</sup> “a la gente a los maytines como a la misa.”<sup>107</sup> De esta forma Talavera convirtió la reforma de la celebración litúrgica en un elemento clave de su acción pastoral entre los mudéjares granadinos, entre los que además promovió el uso de la música sagrada como un medio fundamental en la instrucción religiosa de una feligresía diversa como la granadina,<sup>108</sup> tal y como atestigua José de Sigüenza, quien narra cómo el arzobispo “mandó dezir los Maytines a prima noche, ordenando que en las fiestas huviesse música y villancicos, para atraerlos a todos con este gusto”, señalando además cómo este componía las letras de estos cantos,<sup>109</sup> entre los que realizó uno “glossando el Ave Maria, al modo que entonces se usava, porque está llena de piedad y devoción, y descubre sus entrañas amorosas a la Virgen”<sup>110</sup>. De esta forma, como sugiere su Glosa del Ave María, Talavera “procurava [que] las letras que se cantavan dixessen lo mismo que las lecciones, o los Responsos, porque los que no sabían Latín entendiesen lo que aquello era, y lo supiesen de coro”<sup>111</sup> Asimismo, según afirma Fernández de Madrid, Talavera buscaba facilitar la comprensión de las lecciones impartidas en la celebración litúrgica “para atraer [a] estos nuevos christianos a los Divinos officios [ordenando] que [se] rezassen en lengua vulgar las lecciones del Antigo y Nuevo Testamento [y encargando] que se imprimieran los Misales y sobre todo las Epístolas y Evangelios.”<sup>112</sup> Con este mismo espíritu, durante sus predicaciones en las Alpujarras Talavera, como narra Francisco Núñez Muley, un testigo directo de las predicaciones del “santo alfaquí”, no sólo se servía de la lengua árabe, sustituyendo formulas litúrgicas como el tradicional *dominus vobiscum* por el árabe *ybara fiqun*, sino además que, siguiendo el consejo los alfaquíes,<sup>113</sup> había promovido el uso litúrgico de la

<sup>104</sup> Respecto al empleo de la lengua vulgar en sus predicas y sermones el biógrafo anónimo de Talavera relata como “[algunos dijeron que esto era] mudar la universal costumbre de la Iglesia, y que era cosa nueva decirse en la iglesia cosa en lengua castellana; y murmuraban dello fasta decir que era cosa supersticiosa [pero Talavera] tuvo estos ladridos por picaduras de moscas y por saetas echadas por manos de niños.” (M. J. Vega García Ferrer, *Ibid.*, 2007, pp. 29-30)

<sup>105</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Vida del primer arzobispo de Granada don fray Fernando de Talavera que llaman el arzobispo santo*, ca. 1540, (BNE Mss/11050), fol. 34.

<sup>106</sup> Jerónimo de Madrid, *Breve summa de la sancta vida del relixiosissimo y muy bien aventurado fray Hernando de Talavera*, BNE Ms. 2042, ff. 28vv.

<sup>107</sup> Citado en F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.373

<sup>108</sup> F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p. 70.

<sup>109</sup> Entre esta se encuentra su “Glossa sobre el Ave Maria”, formada por veintidós coplas, recopilada por José de Sigüenza, *La vida del santo varón fray Hernando de Talavera, profeso del Convento de San Leonardo de Alba, primer Arzobispo de Granada*, Bailly Bailliere e hijos editores, Madrid, 1909, pp. 325-328. Esta composición está editada en M. Menéndez Pelayo, *Ibid.*, 1944, Vol. V, p. 368. Sobre la obra litúrgica de Talavera véase G. Prado, “Un insigne catequista y liturgista”, *Liturgia*, No.14, 1959, pp. 323-331; M. J. Vega García-Ferrer, *Ibid.*, 2007, pp. 94-95.

<sup>110</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, pp. 304 y 325.

<sup>111</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, pp. 304 y 325.

<sup>112</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Ibid.*, 1931, p.256.

<sup>113</sup> “El Arzobispo santo [Talavera] tenía muchos alfaquíes y meftis amigos, y aún asalariados, para que le informases de los ritos de los Moros, y si viera que lo eran las zambras, es cierto que las quitara o a lo menos no se preciara tanto dellas; porque holgava que acompañasen el Santísimo Sacramento en las procesiones del día del Corpus Christi y de otras solemnidades donde concurrían todos los pueblos a porfia

zambra entre los mudéjares alpujarreños:<sup>114</sup> de mofa que durante sus visitas a las Alpujarras “la dicha zambra le aguardaba a la puerta de su posada y saliendo para yr a la yglesia tañian todos sus instrumentos y zambras que yban adelante del y toda gente que se hallava hasta entrar con el a la yglesia y quando su S.<sup>a</sup> dezia la mysa en persona estava la zambra en el coro con los clerigos y en los tiempos que avian de tañer los organos porque no los avia respondia la zambra y estrumentos della”<sup>115</sup> El relato de Nuñez Muley, recogido en un Memorial en el que criticaba la “aculturación” forzosa de la población morisca granadina, regulada décadas después en la Pragmática de 1567, reivindicaba de forma significativa la comprensión talaveriana de la labor pastoral entre los mudéjares y moriscos granadinos, basada en la integración en el culto cristiano de una serie de prácticas que, aunque no poseían un significado religioso, conformaba de forma distintiva la cultura mudéjar local.

Con el propósito de extender estos métodos al clero de su diócesis, Talavera, como señala José de Sigüenza, “hizo así mesmo una forma de visitar las iglesias, en que enseñó a sus visitadores lo que debían hacer, y la forma que en el culto divino se suele tener, donde ordenó los oficios de los curas, vicarios, clérigos y sacristanes.”<sup>116</sup> En esta Instrucción,<sup>117</sup> el arzobispo pretendía además regular el ejercicio constante de una activa presencia pastoral por parte del clero granadino, y su obligación de cuidar y guiar espiritualmente a los recién convertidos, facilitando su integración en la emergente sociedad cristiana granadina y protegiendo sus derechos establecidos en las Capitulaciones de 1492.<sup>118</sup> Así había ordenado Talavera, cómo estos debían “Instruir a los que se quieren convertir (...) de todo lo que conviene ser ynstruidos”, comprobando que la conversión era voluntaria de acuerdo a “la capitulación que sus altezas tienen con los moros çerca desto.”, asegurarse que estos eran “bien enseñados en la fee cathólica y bivan como lo manda la religión christiana y que tengan todo lo que ovieren menestar cumplidamente”, y cuidar que sus bienes y herencias eran respetadas tras su conversión.<sup>119</sup> Estas instrucciones prestaban especial atención a la evangelización y educación espiritual de las mujeres, entendidas no sólo como el medio principal de transmisión y pervivencia de las costumbres y creencias de la comunidad mudéjar,<sup>120</sup> sino además, como elemento esencial en la

---

unos de otros qual mejor zambra sacava.” (Luis del Mármol y Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Libro segundo, Capítulo IX)

<sup>114</sup> Este uso devocional de la música pudo haber servido para evocar las melodías empleadas por los predicadores islámicos durante la práctica del *dhikr*, que como ha señalado Linda G. Jones, en ocasiones estaba acompañada por la representación de canciones devocionales. Véase L. G. Jones, *Ibid.*, 2007, pp.73-100. Sobre el uso devocional de la música en Al-Ándalus véase L. Álvarez, *Ibid.*, 2005, pp.1-32 y *The Vernacular Mystic Poetry of Islam Spain: Sufi Songs of Andalusia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2019; D. Reynolds, *The Musical Heritage of Al-Andalus*, Routledge, Londres, 2020, pp. 209-210, 233-234.

<sup>115</sup> Francisco Nuñez Muley, *Memorial para el muy yll<sup>o</sup> y Rmo señor presidente de la rreal audiençia y cavalleria desta nombrada e gran çibdad de granada y su reyno de las cosas que su señoria reberendisima debe ser ynformado de lo que ay en pro y en contra de la prematica que agora nuevamente se pregono públicamente, Papeles varios, S.XVI-XVII, BNE Mss. 6176, ff. 321r-321v.*

<sup>116</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, p. 325.

<sup>117</sup> Hernando de Talavera, *Instrucción que ordenó el Ilmo. Sr. D. Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, por do se rigiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa*, escrito 1492-01-23 a quo - 1507-05-14 ad quem, BNE Mss/11050, fol.69r-102v.

<sup>118</sup> Véase Jesús Domínguez Bordona, “Instrucción de Fray Fernando de Talavera para el régimen interior de su palacio”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol.96, 1930, pp. 785-835.

<sup>119</sup> Jesús Domínguez Bordona *Ibid.*, 1930, pp.789-791.

<sup>120</sup> Como ha señalado Isabella Iannuzzi: “Es importante destacar el papel que jugó el elemento femenino que, dentro de la familia, suponía el mejor elemento de transmisión y pervivencia de los principios sociales: eran ellas las que controlaban signos sociales fundamentales como la comida, las vestimentas o la observancia de normas específicas de higiene personal de la familia y de la casa. Elementos del vivir común que definían la “imagen” del grupo familiar, su posible aceptación o rechazo dentro de la comunidad en razón de su alimentación o de un aspecto exterior. Ser aceptados por los otros, los “cristianos viejos”, pasaba sobre todo por elementos simples y evidentes como la cotidianeidad de la

renovación e integración de esta comunidad. En este sentido, estas instrucciones evidenciaban la aspiración de Talavera de que la “reeducación” de las conversas y su integración en la comunidad cristiana mediante matrimonios mixtos, garantizaría la reproducción y continuidad de la emergente clase “morisca”:<sup>121</sup> *“Induzilles, espeçialmente a las mugeres moças, que sean religiosas..[que las que quieran casarse], las haga poner en la casa para ellas diputada, y encarguelas asimesmo por algunas buenas personas de la çiudad, [que] procure de casarlas con christianos viejos, [que las puedan] ynstruir e enseñar como sean buenas christianas”*<sup>122</sup>

Esta preocupación por la educación espiritual de las mujeres conversas del islam se mantuvo después de las conversiones de 1502, como sugieren una ordenanzas posteriores de inspiración talaveriana,<sup>123</sup> en las que se estipulaba que se impartiese a las recién convertidas misas de advocación mariana, considerando, como ya lo había hecho el rey Sabio, a las mujeres musulmanas como especialmente sensibles al uso proselitista de la devoción mariana.<sup>124</sup> El método talaveriano concedía, no obstante, un papel importante al “*pater familias*” como impulsor de la fe y las costumbres cristianas en el hogar, tal y como sugieren las instrucciones que el arzobispo redactase años más tarde para los recién convertidos del Albaicín: *“Que todos sepays y fagays que sepan vuestras mugeres e vuestros fijos e fijas grandes y pequeños sygnar y santiguar y entrar y estar en la iglesia y tomar allí agua bendita y decir pater noster y ave maria y credo (...) Que procuren confesar y comulgar y confeseys y comulgueys y fagays confesar y comulgar a vuestras mugeres y a todos los de vuestras casas”*.<sup>125</sup> Pero al mismo tiempo, Talavera mostraba especial interés por la educación espiritual de mujeres y niños,<sup>126</sup> considerados como elementos de transmisión y reproducción de las creencias dentro del núcleo familiar.<sup>127</sup>

En este sentido, una de las preocupaciones de Talavera fue la educación religiosa de las nuevas generaciones de mudéjares granadinos en los principios de la doctrina cristiana. Con este fin el arzobispo ordenaba en sus *Instrucciones* la introducción en el cristianismo y la tutela espiritual de los niños mudéjares de su casa: *“Requieralos a menudo pidiendoles cuenta de lo que saben (...) espeçialmente a los niños y moçuelos siempre los haga rezar y decorar lo que ovieron de saber. A todos haga rezar siquiera (...) al levantar de la cama e al asentar e alçar de la mesa. Tenga cargo que los niños estén a la misa del arçobispo.”*<sup>128</sup> En 1492 Talavera impulsó la fundación de un colegio para la educación espiritual de los hijos de los mudéjares, el colegio de

---

*sociabilidad.*” (I. Iannuzzi, “Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos”, en J. Contreras Contreras y R. Sánchez Ibáñez (coord.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos*, Universidad de Murcia, Murcia, 2011, p. 399). Sobre la evangelización de las mujeres mudéjares y moriscas y su papel en la preservación de la fe islámica véase M. E. Perry, *Ibid.*, 2005.

<sup>121</sup> I. Iannuzzi, “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales*, Vol.30, 2011, pp. 53-62.

<sup>122</sup> J. Domínguez Bordona, *Ibid.*, 1930, pp. 789-791.

<sup>123</sup> Sobre la datación de este documento véase F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, pp.346-352.

<sup>124</sup> “*Si mismo que a las donzellas les digan misa a todas juntas el día del sabado y que la misa dea de nuestra señora y la que no fuere que pague medio real salvo si ya no toviere algun justo impedimento.*” (AHN, Toledo, Sec. Nobleza, Leg.1897-8).

<sup>125</sup> Fray Hernando de Talavera, *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada* (AGS, Diversos de Castilla, libro 8, fol.114). Editado en T. De Azcona, *Ibid.*, 1964, p.762.

<sup>126</sup> J. Domínguez Bordona, *Ibid.*, 1930, p. 811.

<sup>127</sup> Como ha señalado Isabella Iannuzzi: “*Son unas conversiones que apuestan por el pater familias, al igual que vimos en el ámbito político, como la figura que puede imponer el respeto de las nuevas reglas, obligando a sus mujeres e hijos a rezar, santiguarse y tener reverencia por las imágenes. Pero su método invierte mucha energía sobre todo en la educación: de las mujeres y los niños, o sea de los elementos de transmisión y continuidad dentro del núcleo familiar.*” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.399)

<sup>128</sup> J. Domínguez Bordona, *Ibid.*, 1930, p. 811.

San Cecilio de Granada,<sup>129</sup> en el que, según Jerónimo de Madrid, “*treinta mancebos (...) los más hábiles que pudiesen ser habidos, pero pobres. Servían al coro la mitad a la mañana y la mitad a la tarde por semanas [durante la cual]. oían lecciones de gramática, lógica, cánones y teología*”.<sup>130</sup> La fundación del colegio estaba vinculada directamente con la forma de entender el bautismo de los niños por parte de Talavera, pero al mismo tiempo constituía un proyecto pensado para la creación de un clero “indígena” que sirviera como catalizador de la evangelización de su propia comunidad<sup>131</sup> que motivó la implicación del arzobispo, quien, según uno de los antiguos alumnos del colegio, Alonso Fernández de Madrid, escogía personalmente a los futuros colegiales entre las clases más humildes de la población mudéjar granadina.<sup>132</sup> Esta preocupación por la educación de la comunidad mudéjar, y en especial de los más pequeños, en los principios de la doctrina cristiana se aprecia con claridad en su *Breve doctrina*,<sup>133</sup> que consistía en un breve catecismo en el que se enseñaba a signarse y santiguarse, las principales oraciones cristianas<sup>134</sup> y se explicaba el sentido de los sacramentos<sup>135</sup>, de los mandamientos de la Iglesia,<sup>136</sup> de las obras de misericordia y de los pecados capitales.<sup>137</sup> Pero más allá de cuestiones doctrinales, la *Breve doctrina* se presentaba a los neófitos como un “manual” para ser buenos cristianos, aglutinando una serie de recomendaciones sobre su conducta en la iglesia, durante la liturgia y otras ceremonias religiosas,<sup>138</sup> y animándolos a incluir en su vida cotidiana otras prácticas cristianas, como los ayunos, el pago del diezmo y la adopción de votos.<sup>139</sup> Con este mismo fin el arzobispo recomendaba a los nuevos cristianos que se signasen al levantarse o acostarse, al salir de su casa o al emprender una nueva obra,<sup>140</sup> que bendijesen la mesa antes de comer, que recitasen determinadas oraciones a distintas horas del día o que asistiesen cada día a la iglesia, acudiendo

---

<sup>129</sup> Véase F. Martín Hernández, *El colegio de San Cecilio de Granada. Un seminario español pretridentino*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1960.

<sup>130</sup> Jerónimo de Madrid, *Breve summa...*, (BNM Mss. 2042), fol.9r.

<sup>131</sup> D. Cabanelas Rodríguez, “Los moriscos vida religiosa y evangelización”, en M. A. Ladero Quesada (ed.), *La Incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, p. 505.

<sup>132</sup> Alonso Fernández de Madrid, *Ibid.*, 1992, p. 82.

<sup>133</sup> La importancia que Talavera atribuía a la educación de los niños, queda clara en el mismo título de esta cartilla: “*Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y poner en obra todo cristiano y cristiana. En la cual deven de ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa*”. Llama la atención asimismo el hecho de que esta se destine a todo “cristiano y cristiana”, en lugar de utilizar el genérico como alusión a ambos sexos. Lo que cómo ha señalado Jesús R. Folgado García, podría hacer alusión a que pretende apelar a hombres y mujeres por igual. En este mismo sentido, la cartilla se supone dirigida a los “moçuelos” que como ha referido este autor podría hacer referencia también a los recién convertidos o “moçuelos en la fe”. De esta forma la cartilla muestra una vocación clara de apelar a todos aquellos que quieran abrazar la fe cristiana, sin importar su sexo, edad o nivel de conocimiento de la doctrina, recopilando los conocimientos básicos para la instrucción de todos por igual. Véase al respecto Jesús R. Folgado García, *Ibid.*, 2011, p. 291 y Luis Resines, *Ibid.*, 1993, p.116.

<sup>134</sup> Estas consistían en el *Credo*, *Kyrie*, *Pater Noster*, *Ave María*, *Salve Regina*, *Protestación de la Fe* y *la petición al Ángel de la Guarda* (Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano*, Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496, BNE INC/2489, ff.11r-12v).

<sup>135</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol. 15v-17r.

<sup>136</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol. 17r-18v.

<sup>137</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol. 17v-18r.

<sup>138</sup> Así, Talavera, indicaba a los nuevamente convertidos cómo debían comportarse durante las celebraciones litúrgicas, explicándoles cuando debía ponerse de pie, cuando sentarse, cuando descubrirse la cabeza, cuando arrodillarse, cuando santiguarse, cuándo “herirse” o golpearse el pecho, cuando hincar las rodillas, así como las fórmulas y oraciones que debía pronunciar durante la misa, las respuestas que debían dar a las apelaciones del oficiante, especialmente durante la celebración de la eucaristía o del Oficio Divino. (Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol. 12v-15r.

<sup>139</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breue y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol.18r-18v.

<sup>140</sup> Luis Resines, *Ibid.*,1993, p. 111.



a los oficios divinos si era posible.<sup>141</sup> De esta forma, el arzobispo esperaba que estas nuevas prácticas cristianas marcaran el transcurso del día, de la misma forma que lo había hecho la práctica de diaria de la *salat* o de las meditaciones en el recuerdo de Alá o *dhikr*.<sup>142</sup> Mediante estas prácticas cotidianas, como ha señalado Jesús R. Folgado García, Talavera animaba a los nuevos cristianos “*a tomar conciencia en todo momento de la presencia constante de Dios en su quehacer ordinario*”, sacralizando con estos gestos su rutina diaria.”<sup>143</sup> De igual forma, Talavera buscaba dar un sentido religioso al transcurso del año, instruyendo a los nuevos cristianos en el hábito de asistir a misa todos los domingos y “*fiestas de guardar*”, en las principales festividades cristianas, entre las que destacaban las festividades marianas de la Asunción y la Purificación o Candelaria, y las celebraciones de Semana Santa,<sup>144</sup> y en la práctica del ayuno vinculado a determinadas celebraciones.<sup>145</sup> Asimismo, Talavera recomendaba a los nuevos cristianos que empleasen estas festividades en la práctica de “oficios divinos”, como “*visitar enfermos, hospitales y cárceles*” o “*consolar tristes y afligidos*”. A través de la adopción de estos hábitos, Talavera esperaba imbuir en los nuevos cristianos la necesidad de construir una relación íntima con Dios, cuya presencia debían sentir en su vida diaria, y que debía ser reforzada mediante la liturgia y el recibimiento periódico de la eucaristía. En este sentido, la *Breve doctrina* evidenciaba el interés de Talavera por acercar la fe a los nuevamente convertidos, inculcándoles de paso los principios de la religiosidad reformada que este defendía. Como ha señalado, Isabel Iannuzzi al respecto, “*gracias a su bagaje cultural y político, Talavera percibe la importancia de la cotidianeidad como factor normalizador (...) entrando en el ámbito de lo cotidiano se conquista el corazón de la sociedad, sus mecanismos de transformación y modificación (...) Para Talavera era importante la relación cotidiana con los elementos y objetos de la fe, (...) mediante los cuales se creaba y fijaba el común imaginario colectivo dentro del cual hacer vivir y crecer la fe*”.<sup>146</sup> Para Talavera, la familia nuclear era el punto de inicio, donde cada hombre y cada mujer podía educarse y desarrollarse,

---

<sup>141</sup> Luis Resines, *Ibid.*, 1993, p. 113.

<sup>142</sup> Como ha señalado Jesús R. Folgado García: “*Podemos aventurarnos a afirmar que de esta manera se querria evangelizar la costumbre musulmana de dividir el día con la oración, cambiando esta oración musulmana por la costumbre de dividir el día con la celebración del Oficio. De este modo se cumplía con los elementos necesarios de toda vida de fe y de todo proceso de iniciación cristiana: catequesis, oración y celebración litúrgica.*” (J. R. Folgado García, “La iniciación cristiana en la conversión de los Moriscos granadinos (1492-1507)”, *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, No. 29-30, 2011, p.187)

<sup>143</sup> J. R. Folgado García, “Un instrumento usado en la evangelización de la Granada Nazarí: La «Breve Doctrina» de Hernando de Talavera”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, N.º. 24, 2011, p.292.

<sup>144</sup> Talavera destaca especialmente la importancia de las celebraciones del Miércoles de «corvillo» o ceniza, donde los neófitos debían recibir la ceniza, el Domingo de Ramos y el día de la Candelaria, así como algunas procesiones como la de San Marcos<sup>4</sup> o a la de “*los tres días de las letanías antes de la ascensión*”. Asimismo, hace especial hincapié en las celebraciones de Semana Santa, recomendando a los recién convertidos que asistiesen a los «oficios divinos» de estos días y a los maitines del Viernes Santo (Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy prouechosa doctrina ...*, BNE INC/2489, fol.15r-15v). Sobre el papel de estas festividades en el calendario litúrgico contemporáneo véase J. M. Sierra López, *El misal toledano de 1499*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2005, pp. 76-107, p.245.

<sup>145</sup> En sus indicaciones sobre el ayuno, Talavera, no sólo recalca las diferencias entre el ayuno cristiano y el islámico, señalando el espíritu ascético con la que los cristianos asumían el ayuno, recomendaba a los neófitos ayunar en determinadas festividades, entre las que destacaba la Natividad, la Asunción de Nuestra Señora y la Candelaria: “*Ha de ayunar la quaresma e las quatro temporas y las vigalias de la ascension de pascua del spiritu santo y de pascua de la nauidad. Y de la natiuidad: y de la assumption de nuestra señora, y de su purificación que vulgarmente dicen de la candelaria y de sant iuan baptista, y de santo lorengo, e de la fiesta de todos sanctos, y de todos los apostolos. Saluo las de sant iuan euangelista, y de sant felipe, y de sant barnabe y esto desde edad de veynte e vn años hasta sesenta, y antes y despues segund mas y menos touiere para ello disposicion*” (BNE INC/2489, fol.18r). Además de estas festividades mariana, Talavera recomendaba la celebración de San Juan Bautista, una festividad cristiana que poseía especial significado para los musulmanes, puesto que coincidía con la celebración de *Yanayr*, en la que se celebraba la Circuncisión de Cristo. Véase al respecto A. Gallego y Burín y A. Gamir Sandoval, *Ibid.*, 1968, p.112.

<sup>146</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p. 396, 394.

impulsando así la renovación de la sociedad cristiana y de la fe que anunciaba la monarquía de los Reyes Católicos y, en especial, la conquista cristiana de Granada.<sup>147</sup>

### 3.1. La traducción talaveriana de la *Vita Christi* de Eiximenis:

Una de las obras que Fray Hernando de Talavera se encargó de traducir, comentar e imprimir para su difusión en su diócesis fue la *Vita Christi* del franciscano catalán Francesc Eiximenis. El prólogo de la edición talaveriana de esta obra, impresa en 1496 por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzner, explicaba las razones por las que el arzobispo había decidido reeditar la obra:

*“E por que este libro tan provechoso a todo christiano pudiesse ser havido y leydo de todos los castellanos: se movio alguno a lo trasladar y poner en lengua castellana. (...) movido por solo desseo que este libro tan devoto y tan provechoso pudiese ligeramente ser avido de todos los castellanos: (...) lo hizo impremir con mucho trabajo y con mucho estudio: y aun con muchas expensas, Y corrijo y enmendo en el: todo aquello que le parecio que avia menester lima correction y enmienda. E añadio algo que le parescio que se devia añadir.”*<sup>148</sup>

A la necesidad de una nueva traducción revisada del texto de Eiximenis el prólogo añadía la de su carácter “provechoso” para todo *fiel christiano* quien en su paginas encontraría no sólo el relato de la vida del Redentor, sino además “*la vida muy sancta y muy limpia de todo peccado de nuestra señora la virgen maria madre de dios.*” Por ello, sentencia finalmente este prefacio: “*Debe todo fiel christiano que pudiere aprovecharse del leyéndole o oyéndole leer. En el qual hallara todos los evangelios que en la iglesia [y] otras muchas cosas dulces y muy devotas y muy provechosas a gloria y loor de ihesu christo nuestro señor y de su bendita madre: la gloriosa virgen maria: (...) Las cuales cosas no hallara asi en otros libros.*”<sup>149</sup>

La elección de una *Vita Christi* para la instrucción de la nueva feligresía granadina estaba estrechamente vinculada a la influencia de la *devotio moderna* y de la observancia franciscana en la espiritualidad reformada contemporánea,<sup>150</sup> pero, además, se debía en buena medida al papel “renovador” que Talavera concedía en sus escritos al ejemplo de Cristo y su mensaje salvífico.<sup>151</sup> Así lo evidencian sus recomendaciones espirituales para las monjas del convento de San Bernardo de Ávila, a quienes aconsejaba que “[tuviesen] *siempre su pensamiento hincado en la vida de Jesucristo Nuestro Señor y de su bendita Madre*”.<sup>152</sup> En este sentido, la obra de Eiximenis había despertado el interés de Fray Hernando de Talavera, incluso antes de su llegada a la archidiócesis

---

<sup>147</sup> Como ha señalado Isabella Iannuzzi: “*Talavera es portador de un proyecto innovador, sensible a las problemáticas de la sociabilidad del fiel y que tiene como finalidad la creación una nueva sociedad, una nueva ecclesia. Para él ecclesia y sociedad civil son dos elementos complementarios que tienen que colaborar recíprocamente para edificar y asentar los nuevos y verdaderos valores cristianos de la “renovada” monarquía de los Reyes Católicos. Para lograrlo asume un relevante papel la familia, núcleo de “micro sociedad” que permite al “nuevo hombre” educarse y desarrollarse, gracias a la estabilidad de un grupo, a una interna jerarquía que a la vez lo sostiene y controla (...) Para el fraile jerónimo es evidente que sólo observando e interpretando la cotidianeidad del sujeto y del ámbito dentro del que se ha criado y desarrollado, en la mayoría de los casos representado por el ámbito familiar, es posible operar para crear renovados caminos socio- religiosos y socio-políticos.*” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p. 400)

<sup>148</sup> Prefacio al *Primer Volumen de Vita Christi de Fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el Arzobispo de Granada*, transcripción en I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp. 509-510.

<sup>149</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp. 509-510.

<sup>150</sup> F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, p.186

<sup>151</sup> Véase I. Iannuzzi, *Convencer para convertir. la Católica Impugnación de fray Hernando de Talavera*, Editorial Nuevo Inicio, Academia de Historia de la Iglesia en Andalucía, Granada 2019, pp. 75-88.

<sup>152</sup> Fray Hernando de Talavera, *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de san Bernardo que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila*, escrita entre 1485 y 1492, transcrita en O. González Hernández, “Fray Hernando de Talavera: un aspecto nuevo de su personalidad,” *Hispania Sacra*, Vol. 13, 1960, p.172.

granadina. En sus recomendaciones a las monjas de San Bernardo, Talavera situaba la obra de Eiximenis entre aquellas de obligada lectura, animándolas a leer su *Natura angélica*, su *Libro de las donas*, y, en especial, su *Vita Christi*.<sup>153</sup> La elección de Talavera estaba motivada, además, por el florecimiento en la corte isabelina del género de las *Vitae Christi*, tanto en las coplas rimadas de Ambrosio Montesino o Iñigo de Mendoza,<sup>154</sup> como en la imaginería creada para el *Retablo de Isabel la Católica*,<sup>155</sup> que, como ha señalado Chiyo Ishikawa, tanto en su forma literaria como visual, reflejaba el deseo de dirigir y controlar la experiencia del receptor de la vida de Cristo.<sup>156</sup> La elección de Talavera, evidenciaba además la importancia de este género en la conversión y educación espiritual de los nuevos cristianos, en una época en la que la Iglesia aún imponía considerables cortapisas en las traducciones vernáculas de las Escrituras.<sup>157</sup> Sin embargo, Talavera tenía en su biblioteca otras obras devocionales dedicadas a la vida de Cristo y de su madre, que bien podían haber cumplido con este propósito, como las obras de San Buenaventura<sup>158</sup> y de Pedro Lombardo,<sup>159</sup> los escritos de Hugo de San Víctor y Alberto Magno, o la *Vita Christi* de Ubertino da Casale, titulada *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*.<sup>160</sup> ¿Por qué Talavera no eligió estas obras para traducir y difundir entre su feligresía? ¿Qué tenía la obra de Eiximenis de especial? Como ha señalado Albert G. Hauf i Valls: “*Cabe preguntar: ¿por qué Fray Hernando de Talavera, a quien no es posible tildar de indocumentado, dio prioridad a la tarea de traducir, adaptar y editar una versión castellana de la VCE?, advirtiendo que la traducción y adaptación por su parte de una obra de estas dimensiones, escrita casi un siglo antes, asumiendo, además, “los gastos de edición supone algo más que una simple dedicatoria y puede interpretarse en más de un sentido como una prueba de simpatía intelectual”*”.<sup>161</sup>

<sup>153</sup> “[Sea la lección] de la Vida de Nuestro Señor Jesucristo, que compuso fray Francisco Jiménez, santo fraile menor, patriarca que fue de Jerusalén, sea de *Natura angélica* y *De las donas* que escribió el mismo” (O. González Hernández, *Ibid.*, 1960, p. 157)

<sup>154</sup> K. Whinnom, *Ibid.*, 1994, p. 47.

<sup>155</sup> Véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004.

<sup>156</sup> Véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2008 p.73.

<sup>157</sup> Esta situación era aún más clara en Castilla, donde a diferencia de la Corona de Aragón no parece haberse extendido especialmente la lectura de las escrituras. La primera traducción registrada de la Biblia en España, es una traducción valencia de 1478, de la que sólo conservamos la última página. La traducción posterior de Gonzalo García de Santa María, publicada en Zaragoza en 1485 y reimpresa en Sevilla en 1497 y en Salamanca en 1498, es una glosa de las escrituras no una traducción literal. Véase al respecto M. Morreale, “Los Evangelios y las Epístolas de Gonzalo García de Santa María, y las Biblias romanceadas de la Edad Media”, *Archivo de filología aragonesa*, Vol. 10-11, 1958-1959, pp. 277-290; A. Rubio Vela y M. Rodrigo Lizondo, “Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa - hospital i els seus llibres.” *Miscellània Sanchis Guarner*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, Vol. III, pp. 185-227; Jordi Ventura, *La Biblia valenciana*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1993.

<sup>158</sup> Entre las obras de San Buenaventura se encuentran los *Sermones Sancti Bonaventurae*, que Quintín Aldea ha sugerido podrían tratarse de una serie de Sermones atribuidos a San Buenaventura, que el Gesamtkatalog der Wiegendrucke recoge bajo el nombre de Pseudo-Bonaventura, *Sermones de tempore et de sanctis*, Zwolle, 1479, *Sermones quattuor novissimorum*, París, 1480; y *Sermones de morte*, París, 1494/95. Asimismo, la biblioteca de Talavera contenía unos textos listados como *Cuatro Scriptos de Sant Bonaventura sobre el Maestro de las Sentencias*, que podría tratarse de un comentario de San Buenaventura sobre la obra de Pedro Lombardo (*Perlustratio in libros IV Sententiarum Petri Lombardi*, Nuremberg, 1491). Véase Quintín Aldea, *Ibid.*, 1976, p. 533

<sup>159</sup> Esta aparece listada como *Tres textos del Maestro de las Sentencias*, que Quintín Aldea ha identificado como la edición veneciana de 1489 de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. (Q. Aldea, *Ibid.*, 1976, pp. 541)

<sup>160</sup> La obra de Hugo de San Víctor aparece listada como *Hugo de Sacramentis*, que Quintín Aldea ha identificado como la obra de este autor, *De sacramentis christianae fidei*, copiado en 1485 en Estrasburgo. La obra de Alberto Magno está representada por una obra titulada *Albertus Magnus de Laudibus Beatae Virginis Mariae*, que debe referirse a, *De laudibus Beatae Virginis Mariae*, copiada en 1473 en Colonia. Por último, la obra de Ubertino de Casale aparece como *Vita Christi Ubertini*, refiriéndose a al *Arbor vitae crucifixae Jesu Cristi*, publicado en Venecia en 1485. Véase Q. Aldea, *Ibid.*, 1976, pp. 531, 538.

<sup>161</sup> Albert G. Hauf i Valls, “Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la “Vita Christi” de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.”, en Tomás Martínez Romero y Roxana Recio (eds.), *Essays*

La vida de Cristo de Eiximenis interesaba a Talavera en primer lugar por su carácter divulgativo del mensaje evangélico,<sup>162</sup> en la medida en que esta obra, como ha señalado Hauf i Valls, se había concebido como un tratado de cristología para seculares, en el que Eiximenis había recogido “*para el uso de los laicos muchos de los argumentos que resonaban en las aulas*”<sup>163</sup> de las grandes universidades europeas. En su obra, Eiximenis se había esforzado por simplificar y desentrañar conceptos teológicos que no aparecían en catecismos u otras obras destinadas al público laico, como el de la predestinación de Cristo o el de las excelencias de su humanidad;<sup>164</sup> al tiempo que presentaba una glosa evangélica que resultaba especialmente útil para Talavera para difundir, entre la nueva feligresía granadina, los principales conceptos del mensaje cristiano.<sup>165</sup> Mediante la traducción de la obra de Eiximenis, Talavera pretendía hacer llegar el Evangelio a la feligresía granadina, y en especial a los nuevamente convertidos, y darles a conocer la vida de Cristo, entendida como modelo del auténtico cristiano, pues como explicaba en el prólogo “*ninguno puede bien andar el camino que no sabe ; ni le puede saber si alguno no le informa dél.*”<sup>166</sup> La obra de Eiximenis incluso permitía a los nuevos cristianos ir más allá del texto evangélico, invitándoles a meditar en algunas de las reflexiones exegéticas y adiciones apócrifas que esta incluía, pues como señalaba el arzobispo en su prólogo “*quiso la piedad de nuestro Señor, para que más mereciésemos, que toviésemos alguna necesidad de ocupar y exercitar nuestros entendimientos en catar y escudrinar los misterios e cosas oscuras de los Sanctos Evangelios*”.<sup>167</sup> Sin embargo, en su traducción de la obra de Eiximenis, Talavera había recortado las numerosas citas latinas del original catalán, eliminado repeticiones o explicaciones que consideraba innecesarias, suprimido algunos comentarios de Eiximenis que resultaban impropios o incómodos para la sensibilidad contemporánea y descartado fragmentos que incluían reflexiones teológicas muy elaboradas, como los 16 capítulos introductorios en los que Eiximenis planteaba la cuestión de la predestinación de Jesucristo.<sup>168</sup> Asimismo, Talavera realizó una serie de adiciones a la obra

---

*on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, y Creighton University, Omaha, 2001, p.208, 209.

<sup>162</sup> Este carácter divulgativo de la obra de Eiximenis condicionó que fuera utilizado de forma similar por los predicadores de la prerreforma francesa. Véase al respecto A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières Hierres d'Itoile (1494-1517)*, Librairie d'Argences, Paris, 1953, pp. 252-253.

<sup>163</sup> Albert G. Hauf i Valls, “La «Vita Christi» de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M. (1340?-1409) como tratado de Cristología para seculares”, *Archivum Franciscanum historicum*, Vol. 71, No. 1/2, 1978, p.46.

<sup>164</sup> Como ha señalado Albert G. Hauf a lo largo de esta obra “*se nota la voluntad de Eiximenis de aligerar y simplificar los conceptos*”, desarrollando los problemas teológicos a un nivel que no se encontraba en los catecismos y otras obras teológicas destinados a los seculares. De esta forma, a través de esta síntesis teológica, Eiximenis, como sugiere este autor hacia asequible a los seculares los temas discutidos en las aulas de las grandes universidades, favoreciendo así la difusión “*en el ámbito del catalán de una literatura teológica en lengua vulgar, paralela a la latina*”, que también repercutiría en Castilla mediante las traducciones castellanas e su obra (Albert G. Hauf i Valls, “La «Vita Christi» de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M. (1340?-1409) como tratado de Cristología para seculares”, *Archivum Franciscanum historicum*, Vol. 71, No. 1/2, 1978, p.61.)

<sup>165</sup> Sobre el carácter de sermón o glosa evangélica de la *Vita Christi* de Eiximenis véase A. G. Hauf, “Del sermón oral al sermón escrito: La Vita Christi de Fra Francesc Eiximenis com a glossa evangélica”, en G. Colón et al., (ed.), *La Cultura Catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*. Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2004, p. 253-89.

<sup>166</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada, y hizolo imprimir porque es muy provechoso*, impreso por Meynardo Ungut y Johanes de Nurenberg, Granada, 1496, BNE INC/1126, fol. 2r.

<sup>167</sup> BNE INC/1126, fol. 2r.

<sup>168</sup> Fray Hernando de Talavera eliminó en su edición castellana de la obra de Eiximenis el prólogo dedicatorio, los cinco capítulos introductorios y los 16 capítulos que conformaban el primer libro de la obra de Eiximenis, en los que este trataba la cuestión de la predestinación de Jesucristo, y que, si encontramos en otras ediciones castellanas, como la preservada en Bibliothéque de l'Arsenal de Paris (Mss.8321). Para Albert G. Hauf esta modificación de la obra de Eiximenis se debía a que Talavera deseaba crear una obra

de Eiximenis, destinadas a transformar su *vita* en una obra pensada para la predicación y la liturgia. Prueba de ello son las coplas o villancicos compuestas por Talavera, intercaladas en la narración de la Natividad de Cristo y la Epifanía, posiblemente pensadas para las celebraciones litúrgicas de Navidad, que podrían ser identificadas con las “coplas devotas” que, según los biógrafos, hacia cantar en los maitines, en sustitución del invitatorio en latín.<sup>169</sup> Un fin similar debieron cumplir las tablas o sumarios añadidos por Talavera al final, que recogían los pasajes evangélicos que se leían en las principales festividades,<sup>170</sup> facilitando tanto el uso meditativo de la obra como su empleo pastoral en la elaboración de sermones y lecciones litúrgicas. Ambas adiciones estaban pensadas para facilitar tanto el uso litúrgico de los fragmentos exegéticos de carácter meditativo propios de la obra de Eiximenis, como el uso divulgativo de las coplas o villancicos devocionales,<sup>171</sup> dos elementos que debieron caracterizar la liturgia talaveriana. Como ha señalado Hauf al respecto, “*parece indudable que [la traducción talaveriana] se explica como parte de este esfuerzo de divulgación del mensaje evangélico, acompañado de una amplia exégesis literal y moral que convertía el libro de Eiximenis en un instrumento apto para la predicación y en un complemento pastoral práctico que podía ser utilizado de manera sistemática dentro del ciclo litúrgico.*”<sup>172</sup>

La obra de Eiximenis congregaba en su seno algunas de las principales autoridades y tendencias espirituales contemporáneas.<sup>173</sup> A lo largo de los diez libros que componían este tratado,

---

meramente divulgativa, en la que no tenían cabida este tipo de reflexiones teológicas tan complejas, que no consideraba adecuadas para la instrucción de los seglares y menos para la educación doctrinal de los nuevos cristianos granadinos. Véase al respecto Albert G. Hauf, “De la predestinación de Jesucristo” y el consejo del Arcipreste de Talavera “a los que deólogos mucho fundados non son”, *Archivum Franciscanum Historicum*, Vol.76, 1983, pp.239-295.

<sup>169</sup> La primera composición talaveriana, fue intercalada en el capítulo 137 (“*Qué cantos e dulçores e amores fizieron los ángeles delante el Salvador nuevamente nascido*” (BNE INC/1126, fol. 91r), donde se narra la visión del abad Malaquíás sobre los himnos que los príncipes angélicos habían entonado proclamando las dignidades de Cristo recién nacido. La siguiente composición intercalada, se encuentra al final de otro capítulo relativo a la natividad, en el que Talavera añade dos nuevos invitatorios (ff.98r-98v), con el mismo fin de reforzar el uso litúrgico de los pasajes sobre la natividad de Cristo. Sobre la relación de estos invitatorios con las celebraciones de Navidad véase Albert G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, pp. 235-238.

<sup>170</sup> “*Tablas o sumario de todos los evangelios que se dizen en la Yglesia entre el año, contenidos en ese primero volumen, e a quantos capítulos está cada uno, assí de los que se dizen en domingos e dias feriales, como de los que se dizen en algunas fiestas que tienen evangelios Speciales e de algunos que se dizen quando no los ay especiales*” (BNE INC/1126, ff.365v-360r)

<sup>171</sup> Como ha señalado A. G. Hauf estas adiciones de Talavera no sólo estaban destinadas a dar un sentido litúrgico a estos pasajes navideños, sino que además están pensados para estimular “*la edificación y meditación, [en] el espíritu de las MVC de llenar el vacío dejado por los evangelistas*”. Asimismo, este autor ha advertido como la supuesta recreación de los himnos cantados por los ángeles que ofrecía las composiciones talaverianas, seguía la tendencia de otros villancicos contemporáneos, como las coplas de Fray Iñigo de Mendoza, igualmente empleados como parte de las celebraciones litúrgicas de Navidad. (A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p.238)

<sup>172</sup> A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p.233.

<sup>173</sup> Como ha señalado A. G. Hauf entre las vidas de Cristo que circulaban en la Cataluña y Valencia del siglo XIV y XV, destacaban las *Meditationes Vitae Christi* atribuidas San Bonaventura y la *Vita Christi* de Ludolf de Sajonia, que Eixemenis pudo haber consultado tanto en sus versiones latinas, como en las traducciones vernáculas posteriores. En este mismo sentido, Keith Whinnom, señaló como la recepción de estas obras que no se difundirían en Castilla hasta finales del siglo XV, fue mucho más temprana en Cataluña, que “*was, generally speaking, ahead of Castile in religions matters up to the end of the fifteenth century, both in the translation of foreign devotional works and in the writing of them: Francesc Eiximenis's Vita Christi antedates Mendoza's by perhaps a century*” (Keith Whinnom, *Ibid.*, 1994, p.47). Sobre la literatura devocional en Cataluña en la época en que Eixemenis elaboró su obra y su influencia sobre la misma véase Albert G. Hauf i Valls, “*L'Espiritualitat Catalana medieval i la 'Devotio Moderna'*”, en J. Bruguera y J. Massot i Muntaner (eds.), *Actes del Cinquè Colloqui de Llengua i Literatura Catalanes. Andorra, 1-6 d'octubre de 1979*, Abadía de Montserrat, Montserrat, 1980, pp. 85-121; *La "Vita Christi" de*

Eiximenis combinaba una síntesis, adaptada a los seglares, del complejo programa cristológico reunido en el tercer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo,<sup>174</sup> con la exégesis moral y las referencias evangélicas, con el fin de construir una elaborada biografía espiritual de Cristo y una exposición divulgativa de su doctrina. En su relato de la vida de Cristo y su madre, Eiximenis asimilaba además contemplaciones y leyendas piadosas de la tradición apócrifa cristiana con el fin de estimular la contemplación sobre determinados pasajes de sus vidas de forma similar a como lo hacían otras vidas de Cristo contemporáneas como las *Meditationes Vitae Christi*, el *Arbor Vitae Crucifixae Jesa* de Ubertino de Casale o la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena.<sup>175</sup> La obra de Eiximenis se diferenciaba, no obstante, en algunos aspectos de su contenido de las obras que habían configurado la concepción europea de la vida de Cristo, como las *Meditaciones Vitae Christi* atribuidas a San Buenaventura o la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, que aunque apenas estaban presentes en el panorama devocional castellano contemporáneo,<sup>176</sup> habían influido en la obra del franciscano catalán.<sup>177</sup> La obra de Eiximenis, como hemos visto,<sup>178</sup> a pesar de tratarse de una vida de Cristo, concedía un espacio extraordinario a narrar una vida de la Virgen plagada de experiencias místicas, revelaciones e iluminaciones que le concedían un papel privilegiado en el desarrollo de la misión salvífica de su hijo y una autoridad religiosa independiente de su rol como madre del Salvador.<sup>179</sup> En este sentido, aunque algunos motivos como la predestinación de la Virgen antes de su nacimiento o su iluminación *in utero* aparecen en otros autores como Ludolph de Sajonia, en la obra de Eiximenis estos se desarrollan y toman una mayor importancia. De esta forma, por ejemplo, a diferencia de Ludolph de Sajonia, Eiximenis no se limitaba a enunciar la iluminación de la Virgen desde el vientre materno,<sup>180</sup> sino que desarrolla esta materia en ocho capítulos sucesivos, en los que reflexionaba sobre el tipo de contemplaciones que la Virgen había practicado dentro del útero de su madre, sobre las consolaciones que recibía de los ángeles desde entonces, o sobre los dolores que las revelaciones premonitorias inducían ya en su alma.<sup>181</sup> Asimismo, a diferencia de San Buenaventura, Eiximenis,

---

*Fr. Francesc Eiximenis (1340?-1409), y la tradición de las "VC" medievales: aportación al estudio de las principales fuentes e influencia de la VCE, y edición de los cinco primeros libros* (Tesis doctoral), Universidad de Barcelona, 1976; *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Institut de Filologia Valenciana, Barcelona, 1990. Sobre las fuentes de Eiximenis véase además J. Monfrin, "La biblioteca de Francesc Eiximenis (1409)", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol.29, 1967, p.447-487

<sup>174</sup> Sobre la influencia de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en la VC de Eiximenis véase Albert G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 1978 e *Ibid.*, 1990.

<sup>175</sup> Sobre el empleo de fuentes apócrifas y leyendas piadosas en las obras europeas y en la tradición catalana véase Albert G. Hauf i Valls, "Teología i fantasia: la Vita Christi de sor Isabel de Villena i la tradició de les "Vitae Christi" medievals", *Ibid.*, 1990, pp.323-397.

<sup>176</sup> Sólo se conserva una traducción anterior a 1500 de las *Meditaciones* de Pseudo-Bonaventure, datada entre 1475 y 1500 (BNE Ms. 9560). Asimismo, solo sabemos de un ejemplar de la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, procedente de Mallorca y datado en 1463, por lo que resulta difícil plantear su influencia en el contexto castellano. Por ello Keith Whinnom sostiene que esta obra no estuvo disponible en Castilla, ni siquiera en su versión latina hasta 1490. Véase Keith Whinnom, *Ibid.*, 1994, p. 47.

<sup>177</sup> Para Albert G. Hauf la obra de Eiximenis evidencia la influencia del franciscanismo observante, especialmente de la obra de San Buenaventura, que define como el "teólogo preferido" de Eiximenis, señalando como a lo largo de su *Vita Christi* el franciscano seleccionó consistentemente las *Meditaciones* de San Buenaventura como fuente para su obra. Esta influencia franciscana se advierte igualmente en la influencia del *Arbor vitae* de Ubertino de Casale y en menor medida de la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, que este autor considera menos evidente. Véase A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 1976 e *Ibid.*, 2001, p.62.

<sup>178</sup> Véase Capítulo 2.

<sup>179</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 165-179

<sup>180</sup> Véase Ludolph of Saxony, *The Life of Jesus Christ*, traducida y comentada por Milton T. Walsh, Cistercian Publications, Minnesota, 2018, Volume 1, p.8.

<sup>181</sup> Esta narración se extiende de los capítulos 10 al 17 titulados: *Capitol X qui mostra que contemplava la gloriosa// Capitol XI com la gloriosa comença lo psalm de magnificat dins lo ventre de sa mare; Capitol XII com estech humil encara stant tamada Dins lo ventre de sa mare; Capitol XIII com la gloriosa estenia*

siguiendo los postulados escotistas,<sup>182</sup> afirmaba rotundamente en su obra la Inmaculada Concepción de la Virgen y su liberación del rédito del pecado,<sup>183</sup> que el Doctor Seráfico consideraba una novedad dudosa.<sup>184</sup> De igual forma, Eiximenis, a diferencia de estos autores, ponía especial énfasis en el nacimiento “glorioso” de la Virgen María.<sup>185</sup> Como San Buenaventura<sup>186</sup> y Ludolph de Sajonia,<sup>187</sup> Eiximenis recogía en su obra los detalles apócrifos de la infancia de la Virgen en el templo, como las visitas diarias de los ángeles, que le ofrecían alimentos celestiales y consolación espiritual o su piadosa rutina orientada a la contemplación.<sup>188</sup> Pero si para estos autores, la actitud contemplativa de la pequeña María y sus conversaciones con los emisarios celestiales evidenciaban su prematura piedad,<sup>189</sup> marcada por la práctica continua de la oración y la mortificación, para Eiximenis, esta traslucía la elección y santificación divina de la Virgen, haciendo hincapié en el elevado conocimiento divino de la joven María,<sup>190</sup> sobre su piedad o humildad,<sup>191</sup> y en su papel de iluminadora del mundo<sup>192</sup> y enemiga del pecado.<sup>193</sup> Como San Buenaventura<sup>194</sup> y Ludolph de Sajonia,<sup>195</sup> Eiximenis otorgaba en su obra un sentido místico

---

*sa contemplacio sobr lo dit psalm aq mateix; Capítol XIII com humilitat procura honor y victoria; Capítol XV de la amistat que ja lavors era entre la gloriosa el princep angelical qui era son guardia; Capítol XVI qui ensenya q nes consolaciones recebia la gloriosa ab los altres sants angels qui continuament eren ab ella; Capítol XVII de quantes parts se dolia la gloriosa estant dins lo ventre de sa mare.* (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, 1420-1440, Universitat de València. BH Mss. 0209, ff.40r-48r)

<sup>182</sup>A. Villalmonete, “La Inmaculada y el débito del pecado original”, *Verdad y Vida*, Vol.12,1954, pp.54-55.

<sup>183</sup> *Capítol IX com la gloriosa es stada p deu preservada de effer nada en peccat original* (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff.38v-40r.)

<sup>184</sup> Como ha señalado A. G. Hauf, a diferencia de San Buenaventura que no se muestra “*partidario de lo que considera una innovación*”, Eiximenis, defiende la Inmaculada Concepción, afirmando que la quinta dignidad de “la Gloriosa” es que había sido santamente concebida y formada y enumerado las razones teológicas que reafirmaban esta afirmación (BH Mss. 0209, ff.38v-40r). Véase A. G. Hauf, *Ibid.*, 1978, p.62.

<sup>185</sup> Este se narra en los capítulos 18 (“Capítol XVIII. Qui ensenya com la gloriosa estech nada gozosament te”) y 19 (“Capítol XIX qui mostra p altres rahons nasqué gozosament.”). (BH Mss. 0209, ff. 48r-51r)

<sup>186</sup> Véase San Buenaventura, *The Life of Christ*, Ed. W. H. Hutchings, Rivingtons, Londres, 1881, pp.5-9.

<sup>187</sup> Véase Ludolph of Saxony, *Ibid.*, 2018, p.83, 89.

<sup>188</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 50v, 61v-62r.

<sup>189</sup> La piedad de la pequeña María también es explorada por Eiximenis en los capítulos 39 y 47 titulados “Com la gloriosa tenia la vida fort dela gloriosament ordenada y diverses virtuts maiorment p prudencia e gran penitencia” y “Com ordenava lo temps de sa vida”. (BH Mss. 0209, ff.71r-73r, 81v-83r)

<sup>190</sup> Véase “Capítol XXVIII com la inteligencia de la gloriosa era fort alta e sobre la nra” (ff.56v-57v); “Per que lo dormir dela gloriosa estech fort alt levat sobre lo nre” (ff.57v-58v); “Capítol XXXVIII com la gloriosa pvava gran saviesa en son plar e que legim que diu e com callava en son loch e quants fruyts podem haver de la lengua nostra”(ff.77r-79r); “Capítol XLVI com tots los dons e gracies del sant spu fozen en la gloriosa” (ff.81r-81v); “Capítol XXXXI com la gloriosa tota estech al sol servei de deu diputada”(ff. 86v-87v); “Capítol LII si la gloriosa beu en esta psent vida la humanal essencia” (ff. 87v-88r).

<sup>191</sup> Estas cualidades estaban no obstante también presentes en la Virgen de Eiximenis. Esto se aprecia en los capítulos: “Capítol XXXIX como la gloriosa tenia la vida fort religiosament ordenada per diverses virtuts maiorment p prudencia e gran penitencia” (ff. 71r-73r); “Capítol XXXX como soferi moltes tribulacions e soberana paciencia” (ff.73-74v); “Capítol XLII com ordenava la vida de la gloriosa virtut de justifica fe e esperança e caritat e altres grans dons de deu” (ff.75r-77r); “Capítol L com la gloriosa nos ensenya de avorrir superbia” (ff. 85r-86v).

<sup>192</sup> Véase “Capítol XXVIII com la gloriosa stant infanta dona gran lum al mon de si matexa a aquells qli staven de prop”; “Capítol XXIX com dona gran lum als sants padres e als angels ab qui perseveraba e aprs temps als sants apostols e evangelistes”; “Capítol XXX consola axi mateix molt a adam e a eva e son pare e sa mare e aquestes qui eren en purgatori trametet los fos angels”; “Capítol XXXVIII com per sa lengua profitava al proysme”. Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 61v-64v, 79r-80r.

<sup>193</sup> Esto se aprecia en los capítulos: “Com per la presencia dela gloriosa los dimons no podien sobrar los sacerdotes del temple de deu per lurs temptacions” y “Com sobre aço los dimonis consultasen a lucifer e ell quels respos”. Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 59v-60v.

<sup>194</sup> Véase San Buenaventura, *Ibid.*, 1881, p. 13

<sup>195</sup> Véase Ludolph of Saxony, *Ibid.*, 2018, pp. 113, 114, 115, 122.

a la Encarnación, asegurando como el Espíritu Santo había descendido sobre la Virgen,<sup>196</sup> imbuyéndola con aún mayores dones espirituales de los que gozaba antes.<sup>197</sup> Asimismo, como San Buenaventura,<sup>198</sup> Eiximenis interpretaba el pasaje de la Visitación como reflejo de la capacidad de María para conducir a otros a la revelación divina, iluminándoles como había hecho con Santa Isabel y San Juan Bautista, gracias a su sabiduría infundada.<sup>199</sup> De forma similar, mientras el relato del nacimiento de Cristo de San Buenaventura y Ludolph de Sajonia se centraba en la humildad del pesebre o en meditaciones cristológicas, en torno a las virtudes de Cristo y el significado de este evento para el linaje humano,<sup>200</sup> en su obra, Eiximenis reconstruía el carácter glorioso del nacimiento divino, marcado por la iluminación extática recibida por María sobre el futuro de su hijo<sup>201</sup> y los cantos sobrenaturales de los coros angelicales.<sup>202</sup> En la obra de Eiximenis, la Virgen adquiría un protagonismo similar en el relato de la Epifanía, en el que, como en la obra de San Buenaventura,<sup>203</sup> esta actuaba como evangelizadora, colaborando en la revelación de la divinidad de Cristo<sup>204</sup> e instruyendo en un sermón a los Reyes de Oriente en las verdades de la fe cristiana.<sup>205</sup> Asimismo, a diferencia de San Buenaventura y Ludolph de Sajonia, en el pasaje de la Presentación en el Templo del pequeño Jesús, Eiximenis interpretaba la ofrenda de María como prefiguración de la Pasión de Cristo, evidenciando su conocimiento y colaboración en la misión salvífica de su hijo.<sup>206</sup> A lo largo de su relato de la vida de la Virgen, Eiximenis parece seleccionar

<sup>196</sup> “Lo quart punt es que diu aqst sanct doctor que en son temps foren alguns famosos contemplatius qui possaren que en aquell espay que la gloriosa estava azi pensant en la dita salutacio quina era et ella recorech a deu tot poderos. Digueren aqls qlla sua scta anima estech arrapada pus alt de sct pau en lo seu arrapament et qui estech plenament informada que donas fe a tot ço quel angel li diria car per deu li era trames.” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 102v.)

<sup>197</sup> “Lo primer es que decontinent que deus eternal estech encarnat en lo cors virginal de la sua preciosa mare tota la ymatge de deu posada per ell quant aella estech, segon les tres parts fues axi alt levada per dons novells et gracies que ach deu tot poderos apres la scta anima del seu fill natural Jhu Xst non creara nin dotara ne exalcara nenguna altra nen ha fet iames. Daquesta exaltacio ix que farsia que o seu enteniment fos altament levat en les grans altees divinals ans que ella concebes Jhu Xst axi com damint avem dit empero la dita concepcio ella estech levada per lum apellat sobre seraphical qui sobre puja tota la angelical intelligencia per que diu aci petris de raveria en lo libre que feu de vera sapiencia q della es entesa la paraula q es escrit XXIII co es mater agnicions car de sobirana conexença ella es la mare e la font et abis apres deu” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 143v-144r. ). Véase además “Capitol XCV qn era lo pnyat dela gloriosa e quis bens ella a consegui per ell” (ff.143r-144v); “Capitol XCVII com la gloriosa es molt exañçada eb quant es feta mare de deu p lo dit sant pnyat” (ff. 145r-146v)

<sup>198</sup> Véase San Buenaventura, *Ibid.*, 1881, p.16

<sup>199</sup> Esto se aprecia en los capítulos: “Capitol CIII qui ensenya com la gloriosa ana a vesitar e aconsolar a helisabet”; “Capitol CIII qui declara p que helisabeth no exi a cami a la gloriosa”; “Capitol CX Com sant joha se alegra dins lo bentre de sa mare e adora e saluda lo salvador”. Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 152v-155r.

<sup>200</sup> Véase San Buenaventura, *Ibid.*, 1881, pp.21-28 y Ludolph of Saxony, *Ibid.*, 2018, pp.179-193.

<sup>201</sup> “Quartament nota tu aço que deaquest part sagrat contempla aci fulivertus en lo sermo de nadal dieut primerament qie a costant se la hora del sct pt la gloriosa ia per cinch ores avans se agenolla en terra levant les mans et los hulls al cell. Et lavors la sua scta anima entra per lavis de les celestials consolacions et veu en spirit lo fruyt del seu part qui era m extimable es estema copiosament a tots los elects et veu que le seu fill seria sobiran en los gentils et fort poch en lo poble dels juheus car eren per lurs peccats repovats per nre senyor deu dela qual cosa sua scta anima ach gran dolor et compassio soptosament.” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 169v-170r.)

<sup>202</sup> Véase “Capitol VIII quis cants solaços honors feren davant lo salvador los sans angels” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 171v-172r.

<sup>203</sup> Véase San Buenaventura, *Ibid.*, 1881, p. 34.

<sup>204</sup> Francesc Eiximenis, “Capitol XLIX com los tres reys benguere en betlem e com la gloriosa los ensenya lo fillet beneyt”, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 211v-212r.

<sup>205</sup> Véase “Capitol LI qui tracta ço q los dix la gloriosa” (BH Mss. 0209, ff. 212v-213r.)

<sup>206</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209: “Capitol LXIII Que offeri la gloriosa en lo temple” (ff. 224r-224v); “Capitol LXV.Com Simeon e anna reciberen ihu xst en lo temple de deu”



de la tradición previa aquellos detalles que ensalzaban las capacidades espirituales de María y añadía aportaciones originales pensadas para dotar a la Virgen de un carácter fundamentalmente contemplativo que evidenciaba su elección privilegiada por Dios para servir como medio de la revelación divina desde su misma concepción. Esta concepción de la Virgen se asemejaba, sin embargo, a la imagen de María presente en el *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* de Ubertino da Casale. Como Eiximenis,<sup>207</sup> Ubertino presentaba a la Virgen en su obra como dotada por el constante contacto con Dios y caracterizada por una predisposición contemplativa que no abandonaba ni en el sueño.<sup>208</sup> Estos pasajes, apoyados únicamente por las propuestas controvertidas de Ubertino da Casale,<sup>209</sup> cuya obra sería vetada por el papado, evidencian no sólo la influencia en la obra de Eiximenis de una concepción contemplativa de la religiosidad, típica de los autores espirituales,<sup>210</sup> sino además, un interés particular de Eiximenis por esta visión concreta de la Virgen, basada en cuestiones que eran “*materia de las disputas*” en las grandes universidades.<sup>211</sup> Asimismo, como Ubertino,<sup>212</sup> Eiximenis otorgaba a María un mayor protagonismo en los eventos de la Pasión y Resurrección de Cristo, afirmando cómo la Virgen, en calidad de corredentora, había recibido, antes que nadie, la visita privilegiada de su hijo tras la Resurrección.<sup>213</sup> Sin embargo, mientras en el *árbol* de Ubertino, la Virgen sufría junto a su hijo los tormentos de la Pasión, entonando un patético diálogo con la cruz, tras su muerte, en la obra de Eiximenis, la experiencia de la Virgen de la Pasión estaba marcada, una vez más, por su recibimiento de la revelación divina, mediante la cual esta se consolaba con la visión de su atormentado hijo en la gloria celestial.<sup>214</sup> De esta forma, para Eiximenis, la participación de María

---

(ff.225r-225v) “Capitol LXVI com lo portare en lurs braços” (ff. 225v-226v) y “Capitol LXVII com simeon profeta aquí de los dolors q̄la gloriosa auria enla mort de ihu xst” (ff. 226v-227r).

<sup>207</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209: “Capitol XXVIII com la inteligencia de la gloriosa era fort alta e sobre la nra” (ff.56v-57v) y “Per que lo dormir dela gloriosa estech fort alt levat sobre lo nre” (ff.57v-58v). Sobre la influencia de la obra de Ubertino de Casale en la VC de Eiximenis véase A. G. Hauf, “La huella de Ubertino de Cassale en el precrasismo hispánico: El caso de Francesc Eiximenis, O.F.M.”, en R. Alemany et al. (ed.), *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Institut interuniversitari de filologia valenciana, Alicante, 2005, pp. 93-135.

<sup>208</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 57v-58v.

<sup>209</sup> Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, impreso por Andreas de Bonetis, Venecia, 1485, Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia, Inc.107, Libro I, Cap. 8, pp.24-34). Apoyándose en la obra de Ubertino, Eiximenis defiende la idea de que María había estado dotada de un contacto constante con Dios y que gracias a ello jamás había perdido el uso de la razón o su predisposición contemplativa, conservándola incluso en sueños, gracias a un estado especial del sueño que emulaba el sueño de los primeros humanos, en la “edad de inocencia”. Dado el carácter polémico de la obra de Ubertino, como ha señalado Albert G. Hauf “*resulta significativo que, aunque diga apoyarse en alguns doctors novells el único nombre expresamente indicado sea el de Ubertino*”. No obstante, para Ubertino, estos dones de María cobraban un sentido penitencial ausente en la obra de Eiximenis, por el que el contacto constante con Dios, había dotado a la Virgen además de constantes dolores (A. G. Hauf, *Ibid.*, 2005, p.117)

<sup>210</sup> Véase N. del Molar, “Francisco Eiximenis y los Espirituales”, *Miscellània Melchor de Pobladora*, Roma, 1964, Vol. I, pp. 251-265.

<sup>211</sup> Como ha señalado Albert G. Hauf: “*Eiximenis incluye a Ubertino entre los teólogos modernos de más prestigio, y tiene muy en cuenta su opinión en cuestiones que ahora nos parecen tan pintorescas como inverosímiles, pero que eran entonces materia de las disputas de escuela*” (A. G. Hauf, *Ibid.*, 2005, p.117).

<sup>212</sup> Véase Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, impreso por Andreas de Bonetis, Venecia, 1485, Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia, Inc.107, Libro IV, Cap. 29.

<sup>213</sup> “... e, primerament aparech a la reverent Mare sua, segons que piadosament creem [...]. Empero, com diu ací Ubertinus, in.IIIlo. libro, e d’altres doctors: “*Negun no deu dubtar que ayid Fili no seria aparegut a aytal Mare, e primerament que a tota altra creatura, com les dolors que ella portà per la sua passio e mort sien stades les majors que jamás ne portàs neguna altra creatura, [e] segons que diu lo psalmista [sic!]: segons les dolors se donen les consolacions celestials.*” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, Libro X, Cap. 10-11). Citado en Albert G. Hauf, *Ibid.*, 2005, p.120.

<sup>214</sup> “*Huytenament estech espalment illuminada segons que axi mateix se diu senct agusti en un sermo tan fort apres lo passament del salvador en la creu car dien aquests doctors qui lavors travessava la sua anima segons que li havia ja prophetizat simeon lo jorn de la sua purificacio (...) Peral dien los dits doctors li*

en la salvación del género humano no se basaba, como en la obra de Ubertino, en su “compasión”,<sup>215</sup> marcada por sus sufrimientos y dolores al pie de la cruz, sino por su conocimiento privilegiado de la revelación divina y su obediencia piadosa de los designios de Dios, dos rasgos que caracterizaban igualmente a la Maryam coránica.

En su relato de la vida de María, mediante una larga exposición de las diez dignidades de la Virgen, Eiximenis afirmaba cómo la Virgen había sido “*eternalment predestinada*”, “*figurada*” y “*largamente prophetizada*”, gozando del favor divino desde el origen de los tiempos, quien la había santificado y formado perfectamente, revelándole los secretos celestiales desde el vientre materno.<sup>216</sup> La defensa de Eiximenis de la Inmaculada Concepción otorgaba a la Virgen una naturaleza única, libre de pecado, similar a la que la tradición islámica concedía a *Maryam*,<sup>217</sup> promulgando así una de las creencias populares cristianas que más fácilmente aceptarían los moriscos granadinos.<sup>218</sup> Asimismo, al afirmar que la Virgen había alcanzado el estado místico en el interior del útero de su madre, Eiximenis la presentaba, incluso antes de su nacimiento, como ejemplo de devoción y contemplación, de forma similar a como los místicos sufíes, desde al-Andalus a Persia, habían imaginado a *Maryam*:<sup>219</sup> “*E le exercici aquest era tot contemplatiu segond lo qual la sua scta anima tots temps era en alt levada en contemplar et apres la contemplacio en loar lo seu creador*”.<sup>220</sup>

En este sentido, las meditaciones practicadas por la Virgen en el vientre materno, según Eiximenis, no sólo remitían a una concepción contemplativa de la práctica religiosa que compartían cristianos y musulmanes castellanos,<sup>221</sup> sino que además, transmitían una visión de

---

*estech donat lum celestial en la sua sancta anima en senyant lo en esperit la glorio donada a la anima de jhu xst lo qual lum li leva lo dit excés de dolor et la alegra et la conforta en tant que tots los altres reforma proposant los certa esperanca de la resurreccio del fill de deu.*” (BH Mss. 0209, ff. 56r).

<sup>215</sup> Sobre el rol de la compasión mariana en la mariología de Ubertino véase L. Pérez Simón, *La compasión de Maria, camino de identificación con Cristo, en el "Árbol de la vida crucificada de Jesús" de Ubertino de Casale*, Ed. Espigas, Murcia, 2010, pp.177-252 y C. M. Martínez Ruiz, “La figura de María en el Arbol uite crucifixe Iesu de Ubertino da Casale”, *Collectanea Franciscana*, Vol.85, No.3-4, 2015, pp. 487-522.

<sup>216</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, BH Mss.0209, fol.38r -40r.

<sup>217</sup> Esta concepción de *Maryam* como libre del pecado que según la teología islámica Satán infligía a cada niño nacido, se extendió en el imaginario religioso islámico principalmente mediante dos hadices: “*Each person, when his mother gives birth to him, has an innate disposition to the Truth and it is only his parents who later made him a Jew or a Christian or a Zoroastrian; and if his parents are Muslims, the he will be a Muslim. Each person when his mother give birth to him is struck by Satan in his sides, except Mary and her son*” y “*There is no child who is born without the prod of Satan from which he begins to cry, except the son of Mary and his mother*”. Citado en A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, p.78.

<sup>218</sup> Sobre el desarrollo de la devoción a la Inmaculada Concepción entre la comunidad morisca posterior véase Amalia García Pedraza, *Ibid.*, 2002, vol. 2, pp. 729-731.

<sup>219</sup> Véase A. Schleifer, “The Sincere, the Righteous: Saint or Prophetess?”, *Ibid.* 1998, pp. 73-94; M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp. 183-198; A. Gaballa, *Mary and Jesus in Islam and Islamic Mystic Tradition (Sufism)*, Inter-Religious Federation for World Peace Press, Polonia, 2016; J.M. Abd-el-Jalil, “Marie avant l’Annonciation”, *Marie et l’Islam*, Editions Feuilles, Paris, 2014, pp. 21-38; Z. Saritoprak, “Mary in Islam”, en C. Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp.93-106.

<sup>220</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 40r-40v.

<sup>221</sup> Estos ejercicios espirituales, que según Eiximenis había practicado la Virgen en el vientre materno, se ajustaban al modelo contemplativo propuesto por el mismo en su *Carro de las Donas*, una obra que gozaría de una gran difusión en Castilla y que Cynthia Robinson ha vinculado con las prácticas devocionales de la escuela sufi Shadhili (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 140-154). Sobre la difusión del *Carro de las Donas* de Eiximenis véase C. Wittlin, “La primera adaptación castellana de Lo libre de les dones de Francesc Eiximenis”, *Miscellània Pere Bohigas III (= Estudis de llengua i cultura catalanes, vol. V)*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1983, pp. 39-59; C. Clausell, “Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del Llibre de les dones al Carro de las donas”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Vol.45, 1996, pp. 339-464; N. Silleras-Fernández, “Found in Translation: Isabel the Catholic Reads Eiximenis (Castile, c. 1490–1516)”, *Ibid.*, 2015, pp. 151-202.

María como una mística privilegiada, dotada desde su concepción de cualidades excepcionales para la meditación e iluminación, que poblaba igualmente el imaginario religioso de los mudéjares castellanos.<sup>222</sup> En sus escritos, el maestro sufi Ibn ‘Arabi reflexionaba sobre el carácter excepcional de la espiritualidad de Maryam a partir del pasaje 19:21 del Corán, afirmando cómo contra la norma, esta había sido la única mujer a la que había sido concedido el conocimiento de la Esencia de la Unicidad (*ahadiyyat al-dhatiyya*) y de la naturaleza divina de Dios, lo que la había conducido al estado de perfección (*kamal*).<sup>223</sup> Esta visión era igualmente compartida por uno de sus contemporáneos, el persa Ruzbihan Baqli,<sup>224</sup> quien en sus escritos, al igual que Eiximenis, aseguraba que Maryam, “la perfecta”, había mostrado desde su concepción una cualidad excepcional para la comunicación con Dios.<sup>225</sup> Como para Eiximenis, para Baqli, el desarrollo espiritual de Maryam no estaba motivado por la futura concepción milagrosa de *Isa*, sino que se debía a su disposición natural para recibir la revelación divina, y era esta cualidad la que, en cambio, había condicionado su elección para ser el medio, puro y limpio, por el que este debía venir al mundo. De esta forma, Eiximenis, como sus equivalentes islámicos, buscaba convertir a María en una autoridad espiritual por derecho propio, nutrida por sus excepcionales cualidades innatas, su práctica de la contemplación y la guía divina a lo largo de su vida. Con este fin, Eiximenis concedía en su obra a la Virgen excepcionales dones espirituales desde su más tierna edad, mostrándola, durante su infancia en el templo, como un ejemplo de devoción, similar a la piadosa joven Maryam que describía el Corán:<sup>226</sup> “*Et dize este doctor que no embargante su niñez siempre alas oras de maytines et de bisperas (...) ella enformada por el angel su guarda, en aquellas horas se tornava toda a dios, et dentro de su anima se sacrificava asi mesma, offrescendole su coraçon en muy grande et alta devocion et se alterava en si mesma, dela qual alteración dava de fuera grandes senales, que provocavan a aquellos que la veyan a muy grand devocion et amor de dios*”.<sup>227</sup> Como la *Maryam* coránica, durante su estancia en el templo, la pequeña María recibía a menudo la visita de los ángeles y la revelación divina, alcanzando una “*exaltación de entendimiento en las cosas altas*”,<sup>228</sup> con la que la Virgen deslumbraba a los sacerdotes e iluminaba el camino de rectitud a sus compañeras.<sup>229</sup> Como ha señalado Cynthia Robinson,<sup>230</sup> aunque otros autores europeos también relataban historias similares sobre la piadosa

<sup>222</sup> Véase A. Schleifer, *Ibid.* 1998, pp.73-94 y M. Fierro Bello, *Ibid.*, 2002, pp.183-198 y J. D. McAuliffle, *Ibid.*, 1981, pp.19-28.

<sup>223</sup> Al- Ghurab, *Tasfir Ibn ‘Arabi*, Matba’at Nadr, Damasco, 1989, Vol. III, p.45.

<sup>224</sup> Sobre la influencia de la obra de al-Baqli en la Península véase L. López Baralt, *Ibid.*, 2009, p. 302.

<sup>225</sup> Ruzbihan al-Baqli, ‘*Arā’is al-bayān*. Citado en A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, pp. 91-92.

<sup>226</sup> “*Su Señor la acogió favorablemente, la hizo crecer bien y la confió a Zacarías. Siempre que Zacarías entraba en el Templo a verla, encontraba sustento junto a ella. Decía: ¡Maryam! ¿de dónde te viene eso? Decía ella: De Dios, Dios provee sin medida a quien Él quiere (...)* Y cuando los ángeles dijeron: “*¡María! Dios te ha escogido y purificado. Te ha escogido sobre las mujeres del universo.*” Julio Cortés (ed.), *Ibid.*, 2005, Sura 3:37,42, p. 56-57

<sup>227</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 18v. Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 50v.

<sup>228</sup> “*Las quales veyan tanta sanctidad en ella y tanta virtud y tanta bondad y cosas tan nuevas que jamas no eran vistas en otra mujer. Assi como exaltación de entendimiento en las cosas altas. Raptos celestiales que no podía esconder, palabras de grand dulçor y penetrantes fasta las entrañas.*” (Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fo1. 24r). Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 62r.

<sup>229</sup> Véase “Capitol XXVIII com la gloriosa stant infanta dona gran lum al mon de si matexa a aquells qli staven de prop” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 61v-62r).

<sup>230</sup> Como ha señalado esta autora “*though Marian treatises composed by other European authors also recount the Virgin's pious life in the temple as a young child and adolescent, the devotional experiences attributed to her by Eiximenis (...) by the phrase se alterava en si mesma would have had particular resonance for Castilians, both those who had studied his own treatise on contemplation and those who were aware of the mystical practices and models advocated by their Muslim contemporaries (...)* [and evoked as well] *to the state of arrebamiento privileged both in Eiximenis's and the Shadhilis' models of contemplation.*” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp.177-178)

existencia de la pequeña María en el templo, las experiencias místicas atribuidas a esta por Eiximenis, mediante expresiones como “*se alteraba en si mesma*”, no sólo evocaban las prácticas devocionales que los maestros sufíes andalusíes contemporáneos, y el mismo Eiximenis, promulgaban entre sus seguidores,<sup>231</sup> sino que además reforzaban la concepción de María como receptora privilegiada de la revelación divina que caracterizaba su obra. Un mensaje similar transmitía la revelación, que según Eiximenis, María había recibido con motivo de la Encarnación,<sup>232</sup> en la que le había sido desvelado el destino grandioso de su hijo, o la que esta había recibido poco tiempo antes de dar luz, informándola de que Cristo deseaba ser envuelto en unos paños “rústicos” que reflejasen la humildad de su condición.<sup>233</sup> Estas continuas revelaciones evidenciaban una relación íntima entre la Virgen y la divinidad y le otorgaban un conocimiento excepcional de los designios divinos. De esta forma, Eiximenis presenta a la Virgen como una profetiza, que al igual que la Maryam descrita en los escritos de los comentaristas andalusíes del Corán, como Ibn Hazm, al-Qurtubi o Ibn ‘Arabi,<sup>234</sup> gozaba de la gracia de Dios mucho antes del nacimiento de su hijo, “*puesto que fuese altamente levantada en las grandes altezas divinales antes que concibiese*” y había sido “*elevada por lumbre tan excelente que sobrepuja toda angelical inteligencia*”.<sup>235</sup> Asimismo, para Eiximenis, como para algunos tratadistas andalusíes, como al-Qurtubi, la autoridad religiosa de María derivaba, no sólo de sus cualidades proféticas, sino además, de su habilidad para transformarse en una “señal” que reafirmaba el poder de Dios y servía como vehículo para su mensaje.<sup>236</sup> En este sentido, Eiximenis exaltaba igualmente la capacidad de María para actuar como transmisora del mensaje divino, señalando cómo su habilidad para “*tan bien informar en las grandes obras de dios*”,<sup>237</sup> no sólo había “iluminado” el nacimiento de la iglesia apostólica, desvelando a los apóstoles los secretos de la revelación,<sup>238</sup> sino que podía apreciarse en su destreza para atraer a los “infeles” al redil cristiano.<sup>239</sup>

Estas similitudes entre la imagen de la Virgen presente en la obra de Eiximenis y la concepción islámica de *Maryam*, pudieron estar condicionadas por las circunstancias en las que Eiximenis había producido su obra. La *Vita Christi* de Eiximenis había sido creada por el franciscano catalán como una obra devocional dedicada a Pere d’Artés, el “*mestre racional*” de la Corona de Aragón durante el reinado de Martí I y María de Luna. Como otras de sus obras, como *El Crestiá* o *Llibre del àngels*, la *Vida de Jesucristo* estaba destinada a la educación espiritual de un público laico y popular,<sup>240</sup> entre el cual sus obras se popularizaron enormemente.<sup>241</sup> Tras su formación como

<sup>231</sup> Véase Capítulo 2.

<sup>232</sup> Véase Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 49v, y Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 102v.

<sup>233</sup> Véase “Capitol XCVIII que ultra lies dat en qnt es stada mare de deu” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 146v-147r) y Fray Hernando de Talavera, “*Capitulo CXII dlos pobres paños que la gloriosa aparejo para envolver y criar al precioso hijo de dios y suyo*”, BNE INC/1126, ff.75v-76r.

<sup>234</sup> Véase Capítulos 1 y 2.

<sup>235</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 73v-74r. Véase también Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff.143v-144r.

<sup>236</sup> Aliah Schleifer, *Ibid*, 1998, pp. 81-86.

<sup>237</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 38v.

<sup>238</sup> Véase “Capitol XXIX com dona gran lum als sants padres e als angels ab qui perseveraba e aprs temps als sants apostols e evangelistes” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 62r-63v).

<sup>239</sup> Véase “Com la gloriosa es dignament apellada estella de mar” (BH Mss. 0209, ff. 70v-71r)

<sup>240</sup> Como ha señalado Nuria Silleras-Fernandez “*Eiximenis’s work makes manifest an encyclopedic knowledge that he deployed enthusiastically in his mission to popularize lay devotion and to make theology palatable to common Christians (...)* As he put it in several of his works (...) writing “*may serve learned and lettered persons, but I intend here to speak principally to people who are simple, and lay folk, and who are not highly educated.*” (N. Silleras-Fernández, *Ibid.*, 2015, p.22)

<sup>241</sup> Como ha señalado esta autora: “*it was his books—written with obvious authorial intentionality, within a very particular context, with the aim of disseminating theology and promoting a particular brand of popular devotion and personal morality—that were translated, adapted, copied, printed, and reprinted all over Iberia and beyond in the succeeding centuries*” (N. Silleras-Fernandez, *Ibid.*, 2015, pp.57-58)

teólogo en las universidades de París, Colonia y Oxford, y su estancia en la corte de Joan I de Aragón y Violant de Bar en Barcelona, Eiximenis se trasladó, hacia 1382, a Valencia, donde crearía la mayoría de su obra. Durante su estancia en Valencia, Eiximenis se involucró activamente en los asuntos concernientes al gobierno de una Valencia, que el mismo definía como “*quasi morisca*”.<sup>242</sup> En efecto, hacia mediados del siglo XV cerca de un tercio de la población valenciana era de origen musulmán,<sup>243</sup> debido a que, como luego ocurriría en Granada, buena parte del territorio se había conquistado mediante la firma de tratados de rendición y el acuerdo de capitulaciones,<sup>244</sup> que habían facilitado la permanencia de la población islámica y la continuidad de la práctica religiosa islámica. Aún a principios del siglo XVI, un mercader veneciano relataba como: “*Nel regno de Valentia sono mori infiniti, et li sono molte ville bonissime dove sono quasi tutti mori, et si crede che in esso regno de le tre parte almancho l'una siano mori: et tutti credeno in la sua fede et hano le sue meschite.*”<sup>245</sup> En su *Regiment de la cosa pública*, una obra que había dedicado a los jurados de la ciudad de Valencia, entre 1383 y 1384, Eiximenis se mostraba preocupado por este problema, reflexionando sobre cómo el carácter fronterizo del reino y su considerable población musulmana, suponían un peligro para el precario dominio cristiano:<sup>246</sup> “*Quintament, car sots en la frontera del regne, per què us cové, que per guerra qui per pau, atendre a molts perills qui es porien esdevenir per moltes guises (...) Dotzenament, car com la ciutat sia encara quasi morisca, per la novitat de sa presó, per tal vos cové vetlar que es repar en murs, e en valls, e en carreres, e en places, en cases e en armes, en guisa que per tot hi apareixca ésser lo crestià regiment e les crestianes maneres.*”<sup>247</sup> De forma similar, Eiximenis, defendía la necesidad de proveer Valencia de iglesias y monasterios, con los que dar una forma cristiana a la ciudad y contrarrestar la notable presencia islámica: “*Tretzenament, car com la dita ciutat sia novellament crestiana, així com dit és, per tal cové que sovín ajudets a edificis eclesiàstics, així com són fer esglésies e monestirs, e llurs ornaments, e a satisfer a religiosos més que altra ciutat del regne.*”<sup>248</sup>

En este sentido, Eiximenis se mostraba especialmente preocupado por la influencia perniciosa de la población musulmana y la práctica pública de las ceremonias islámicas, animando en su obra a los jurados de la ciudad que prohibiesen la llamada a la oración y la invocación del nombre de Mahoma: “*Sisenament, sots mesclats ab diversos infels, de què es poden esdevenir innumerables perills a la cosa pública. Per raó de la qual cosa fa mester que lo nom de aquell malvat Mafomet no permetats per res honrar públicament a ells, per tal que Déus no sia aïrat contra vosaltres ni contra la terra.*”<sup>249</sup> En el *Dotzè del Crestià*, Eiximenis insistía en esta cuestión, defendiendo que

<sup>242</sup> Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, edición de D. de Molins de Rei, Els Nostres Clàssics, Barcelona, 1927, p. 19.

<sup>243</sup> Según Iradiel, para mediados del siglo XV, la población musulmana suponía casi el 30% de la población total del reino de Valencia. Véase P. Iradiel, “El segle XV. L'evolució econòmica”, en *Historia del País Valencià*, Edicions 62, Barcelona, 1989, Vol. II, p. 270.

<sup>244</sup> Véase D. Bramon Planas, “La reconquesta valenciana i els orígens del problema morisc”, *Arguments*, Vol.3, 1977, pp. 54-55.

<sup>245</sup> Citado en A. Ferrando, “¿Un "mossàrab" valencià a l'època de Jaume I?”, en *Els mossàrabs valencians*, Saó, Valencia, 1994, pp. 18-19.

<sup>246</sup> Como ha señalado D. J. Viera “*the situation of the Mudejar community of this city and province...no doubt affected Eiximenis' concept of Islam. Historically, the events which took place in the Kingdom of Aragon during the Catalan friar's lifetime, more specifically, the Mudejar revolt (1364) and the Mudejar defection during the War with Castile (1356-65), in no small measure must have added to his negativism*” (David J. Viera, “The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, No. 2, 1985, p.209). Véase al respecto L. Poles Ros, *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia*, Instituto Valenciano de Estudios Históricos, Valencia, 1970, p.299, nota 819 y J. Boswell, *The Royal Treasure, Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1977, pp. 391-94.

<sup>247</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1927, pp. 18-19

<sup>248</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1927, p. 19.

<sup>249</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1927, pp. 18-19.

los cristianos tuvieran prohibido asistir en la edificación de mezquitas o sinagogas: “*La terça cosa és que negun crestià no edefich mesquita a moros, ne sinagoga a juheus, ne temple a ydòlatres, ne permeta en alt loch pujar lurs alfaquins o altres per loar o exalçar lo nom de lurs déus estranys o de lurs querimònies, e en especial d'aquell traydor scelerat, fill del diable e enganador del món, apellat Mafumet de Mecha.*”<sup>250</sup> En otras de sus obras Eiximenis evidenciaba similar preocupación por el contacto entre los cristianos y la población musulmana de Valencia,<sup>251</sup> exigiendo que los gobernantes prohibiesen que cristianos y “infieles” conviviesen juntos<sup>252</sup> y condenando las relaciones sexuales entre cristianos y no cristianos.<sup>253</sup> Asimismo, recomendaba que los niños no se acercasen a los musulmanes,<sup>254</sup> y aconsejaba a los adultos que no tuviesen relación de amistad ni parentesco con estos,<sup>255</sup> prohibiéndoles, incluso, que hablasen con estos con el fin de convertirlos,<sup>256</sup> pues consideraba que la disputa con estos era peligrosa y sólo podía ser llevada a cabo por predicadores, “*als sciens theologia e no als lechs*”.<sup>257</sup> En sus escritos, Eiximenis buscaba asimismo desenmascarar los orígenes heréticos del Islam<sup>258</sup> y su “falso” profeta,<sup>259</sup> sirviéndose de los tópicos antislámicos de la literatura latina y vernácula al respecto.<sup>260</sup> En sus reflexiones sobre el Islam, Eiximenis reconocía, no obstante, algunas de las virtudes del mensaje coránico,<sup>261</sup> entre

<sup>250</sup> Francesc Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, edición de C. Wittlin, A. Pacheco, J. Webster, J. M. Pujol, J. Figuls, B. Joan y A. Bover, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, Girona, 1986, Vol.2, p.372.

<sup>251</sup> Sobre la relación de la postura de Eixemenis ante los musulmanes y la tradición “antimusulmana” véase D. J. Viera, *Ibid.*, 1985, pp. 203-213; J. Puig Montada, “Francesc Eiximeniç y la tradición antimusulmana peninsular”, en J. M. Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio de Santiago-Otero*, CSIC, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura : Diputación Provincial de Zamora, Zamora-Madrid, 1998, pp. 1551-1578; M. T. Ferrer i Mallol, “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de san Vicente Ferrer”, en J. M. Soto Rábanos (ed.), *Ibid.*, 1998, pp. 1579-1600; I. Poutrin, *Ibid.*, 2020, pp.85-86.

<sup>252</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1986, Vol.2, Cap. 834, p. 36.

<sup>253</sup> En el *Crestià*, este afirma que el sexo “*ab altre llinatge*” es sodomía (X. Renedo, *Tractat de luxuria. Capitols extrets de lo terç del Crestià manuscrit inèdit en lo xiv segle*, Elzeviriana, Barcelona, 1906, p. 13)

<sup>254</sup> Así Eixemenis recomendaba que los niños “*no s'acost a juheus, ne a moros, ne a res de lur*” (Francesc Eiximenis, *Llibre de les dones*, Ed. F. Naccarato, Curial, Barcelona, 1981, Vol. 1, Cap. 16, p. 31)

<sup>255</sup> Para Eiximenis ningún cristiano debía casarse con “infieles”, ni siquiera debía mantener amistad o establecer parentesco con ellos porque su “*companyiaés en siperillosa*” (Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1986, Vol.2, Cap. 834, p. 366). Véase asimismo E. Cerulli, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 1972, p. 23.

<sup>256</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1986, Vol.2, Cap. 835, p. 368.

<sup>257</sup> Francesc Eiximenis, *Ibid.*, 1986, Vol.2, Cap. 834, p. 367

<sup>258</sup> Para Eiximenis, el Islam había sido concebido por un “hereje” y “manipulador” Mahoma que había seleccionado intencionadamente creencias y tradiciones del judaísmo y el cristianismo para atraer a seguidores de ambas fes. Sobre la actitud de Eixemenis hacia el Islam véase E. Cerulli, *Ibid.*, 1972; M. de Epalza, “Un logos cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma”, en A. Ferrando Francés y A. Guillem Hauf Valls (ed.), *Miscellània Joan Fuster: estudis de llengua i literatura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, Vol. 1, p. 59-75; J. Puig Montada, *Ibid.*, 1998, pp. 1151-1577.

<sup>259</sup> Eixemenis describe a Mahoma como “*un gran falsari ab ses falses maneres,*” “*horn vii e orreu, sutze e abhominable,*” “*damnt et enemich de veritat*” (*Primer del Crestià*, Cap. 63); “*endiablat*” (*Primer del Crestià*, Cap. 73); “*fill de perdició*” (*Regiment de la cosa pública*, p.16-17). Asimismo, el Corán es descrito por Eixemenis como “*pures falsies e oradures*” (*Primer del Crestià*, Cap. 97); “*gran volum ... en lo quai parla en manera d'om xit de seny o qui s endiablat o embriach*” (*Primer del Crestià*, Cap. 97). En el capítulo 97 del *Primer del Crestià*, Mahoma es calificado como “*lo malestruch,*” “*malvat,*” “*astut e savi en ... art de nigromancia e fonch gran encantador,*” “*mogut de spirit de ambici e de superbia,*” “*fill del pare de mononega,*” “*omxit de seny o que es endiablat o embriach,*” “*fill del diable,*” “*fill del peccat e dexeble del demoni.*”. En el tratado cuarto del *Libre dels angels*, en el capítulo 57, Eixemenis narra como este había sido arrastrado a los infiernos por el Anticristo. Véase David J. Viera, *Ibid.*, 1985, p.208.

<sup>260</sup> Véase David J. Viera, *Ibid.*, 1985, p.208 y Enrico Cerulli, *Ibid.*, 1972, pp. 41-77.

<sup>261</sup> Eiximenis consideraba admirable la solemnidad con la que las mujeres musulmanas entraban en la mezquita y el hecho de que los no musulmanes tenían vetada la entrada a la misma (*Primer del Crestià*, Cap. 228), el sistema judicial islámico (*Regiment de la cosa pública*, 154-55), sus hábitos alimenticios

las que destacaba el respeto que demostraba por la Virgen María<sup>262</sup> y el lugar que este reservaba a Cristo como profeta.<sup>263</sup> En este sentido, en uno de los primeros capítulos de su vida de Cristo, en el que meditaba sobre cómo la Virgen estaba predestinada a ser reconocida por todas las naciones, afirmaba: “*Et din aci aqste doctor O gloriosa et qual estamente de genet es al mon qui a tu no apell benauyrada, car los benauyrats ha huyll te ven los fels xstians ay tal te preyquen los peccadors ay tal te senten. Los heretges per aço no si oposen. Los judeus dien que tan gran bellea et sagrada noblea no estech james cobeiada cava sobirana gloria era la diputada. Los sarrahms molt te honren et lolen.*”<sup>264</sup> Como sugiere este comentario, Eiximenis, como mucho de sus contemporáneos, no sólo era consciente de la capacidad del culto mariano para servir como punto de encuentro entre cristianos y musulmanes, sino que, además, compartía la esperanza en las conversiones mesiánicas que según las profecías evangélicas esta debía propiciar.<sup>265</sup> Bajo estas circunstancias es más comprensible que Eiximenis decidiese moldear su relato de la vida de María según el ejemplo de la *Maryam* que describían el Corán y los textos devocionales sufíes. Este paralelismo podía servir así para atraer a los mudéjares valencianos a la fe cristiana, mediante el culto compartido a María y, al tiempo, servía para reivindicar la primacía y superioridad de la Virgen y la fe cristiana, entre los lectores cristianos, sobre los que Eiximenis temía se estaba expandiendo la contaminación espiritual del Islam. Con este fin, Eiximenis configuró una visión particular de la vida de la Virgen, que a menudo se desviaba de la tradición previa, apoyándose en textos apócrifos, fuentes de dudosa procedencia y autoridades cuestionables,<sup>266</sup> lo que condicionaría, como veremos en próximos capítulos, que esta fuera considerada posteriormente como poco “ortodoxa” o despegada del texto evangélico.<sup>267</sup> Sobre esta base, Eiximenis había creado aspectos centrales de su visión de la vida de María, como su relato de la prodigiosa concepción e infancia de la Virgen,<sup>268</sup> la inteligencia privilegiada y la excepcional habilidad contemplativa de María,<sup>269</sup> o la interpretación mística de pasajes como el de la Encarnación,<sup>270</sup> el

---

(*Primer del Crestià*, Cap. 185), su vestimenta (*Dotze del Crestià*, Cap. 208, *Llibre de las Dones*, Cap. LVI), su devoción por la Virgen (*De vita Christ*, Cap. XIII) y su reverencia a Cristo como profeta (*Primer del Crestià*, Cap. 99). Véase David J. Viera, *Ibid.*, 1985, p.212, nota 31.

<sup>262</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 43v.

<sup>263</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Primer del Crestià*, Cap. 99.

<sup>264</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 43v.

<sup>265</sup> Véase A. Remensnyder, “Mother of Conversion”, *Ibid.*, 2014, pp. 177- 206.

<sup>266</sup> Sobre la polémica sobre la invención de Eiximenis de citas y autoridades véase C. J. Wittlin, “Francesc Eiximenis i les seves fonts”, *Llengua i literatura*, No.11, 2000, pp. 42-108; “¿És veritat que Francesc Eiximenis «inventava autors, títols de llibres, i noms de reis i d'altres persones» i que patia d'una «ingenuïtat i credulitat sense límits»?”, en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglesias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Abadía de Montserrat, Montserrat, 2007, Vol. 3, pp. 35-55; “Com Eiximenis tradueix i interpreta “segons que em serà vejares que sia pus profitós als lligents”.; Teoria i pràctica d’una metodologia dubtosa”, *Estudis Romànics*, No.38, 2016, pp. 371-82; D. J. Viera, “Els Exempla de Francesc Eiximenis”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Vol. 49, 2004, pp. 103-19.

<sup>267</sup> Véase Capítulo 5

<sup>268</sup> La base apócrifa de la narración de Eiximenis de la vida de María y su infancia milagrosa, ya fue señalada por Martí Riquer, y ha sido igualmente advertida por Albert G. Hauf, quien ha estudiado como Eiximenis inició un uso particular de textos apócrifos como *El Evangelio de la natividad de María*, para caracterizar distintivamente pasajes como el de la natividad de María o su entrada en el templo a la edad de doce años, que tendría su continuidad en la obra de otros autores catalanes como Isabel de Villena. Véase M. de Riquer, *Ibid.*, 1964, Vol.2, pp. 461-465 y A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 1990, pp.327-331.

<sup>269</sup> Esta visión de María se basaba en los postulados del controvertido Ubertino de Casale. Como otros “espirituales” la obra de Ubertino fue vetada por el papado por su interpretación radical de la regla franciscana y sus críticas al propio papado. Véase al respecto D. Burr, “Ubertino da Casale and the Controversy over Christ’s Poverty”, *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2010, pp. 261-278.

<sup>270</sup> Esta interpretación se basa en el testimonio de “*alguns famosos contemplatius*” que menciona San Ambrosio en su obra (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 102v.)

nacimiento de Cristo<sup>271</sup> o la Pasión.<sup>272</sup> Asimismo, en su obra Eiximenis se posicionaba sobre cuestiones polémicas como la Inmaculada Concepción<sup>273</sup> o la Asunción en cuerpo y alma de María,<sup>274</sup> y había introducido propuestas novedosas como el pasaje en el que narraba cómo los primeros padres, los patriarcas y profetas hebreos, liberados por Cristo del Limbo, habían rendido honores a María en reconocimiento de su papel trascendental en la salvación del linaje humano.<sup>275</sup> A través de estas “innovaciones” y propuestas “polémicas”, Eiximenis pretendía reivindicar la condición grandiosa que le correspondía a “la gloriosa”, como el nombraba en su obra a María. Esta visión de la vida de María se combinaba en su obra con una defensa de la práctica contemplativa,<sup>276</sup> que había promovido en otras de sus obras, como *El Llibre dels Angels* o el *Carro de las donas*.<sup>277</sup>

Estas particularidades de la obra de Eiximenis habían condicionado, asimismo, su temprana recepción y popularización en Castilla, mucho antes de la toma de Granada. La obra de Eiximenis,

---

<sup>271</sup> Esta visión del nacimiento de Cristo se basa en las contemplaciones de un tal “Fulibertus” según el cual “*la Gloriosa*” se había arrodillado en tierra, “*levant les mans e los hulls al cell; e lavors la sua sancta ànima entrà per l’abis de les celestials consolacions...*” (BH Mss. 0209, ff. 169v-170r). Siguiendo las contemplaciones de este autor no identificado describía el escenario glorioso de este nacimiento, afirmando como “*ella estech circuida en tom de lum gran e excel lent...*” y “d’innumerables àngels” entre los que destacaba “lo príncep major de la sinagoga, e general, ço és, monsényer senct Miquel amb la sua companya...”, y más de “dotze àngels que foren prínceps dels XII trips d’Israel”, los cuales “començaren ab sobirana dolçor a cantar” el nacimiento del Salvador (BH Mss. 0209, fol.170r)

<sup>272</sup> Según las meditaciones de una tal “Graecus”, Eiximenis narra como antes de morir, Cristo había enviado a Dios padre una embajada, anunciándoles que había completado su misión salvífica y solicitando que revocase la sentencia que recaía sobre la humanidad por el pecado original, muriendo finalmente “*mentre Maria contemplava en èxtasi el seu triomf apoteósic*” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, 1401 y 1500, BNE MSS/4187, Libro IX, Cap.104 y 118, fol. 149v-150r, 161r-161v).

<sup>273</sup> Prueba del interés por construir una determinada imagen de la Virgen es el uso de los postulados escotistas a favor de la Inmaculada Concepción o la no contracción por parte de María del débito del pecado por autores que en otros aspectos para nada comulgaban con las ideas del teólogo escocés sobre la gestión de las minorías religiosas o la conversión de los no cristianos. Este el caso no sólo de Eiximenis, sino además de el de Juan de Segovia, que intervino en el Concilio de Basilea en defensa de este dogma o del propio Fray Hernando de Talavera, que en su traducción de la obra de Eiximenis había recogido los mismos argumentos escotistas empleados por este. Véase al respecto A. de Villalmonete, *Ibid.*, 1954 pp. 54-55.

<sup>274</sup> Véase “Ca. XVIII. Com la gloriosa stech ressucitada en cors e ànima” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, Biblioteca de Catalunya, Mss. 460, Llibre X, tractat 5, fols. 259r-259v). Sobre la defensa de la Asunción de María y la tradición previa al respecto véase M. Caldentey, “La Asunción de la Virgen María en los escritores catalanes de la edad media.”, *Estudios Marianos*, Vol. 6, 1947, pp. 420-55

<sup>275</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, 1401-1500, BNE Mss.4187, Libro X, Cap. 10, ff. 179v-180r.

<sup>276</sup> En su *Vida de Jesucrist*, Eiximenis no sólo defiende el modo de vida de los contemplativos, sino que concede autoridad a sus revelaciones. Con este fin en los capítulos 3, 4 y 5 del prólogo y en el capítulo 34 del primer tratado, este defendía a las “*persones simples contemplatives*”. Véase Francesc Eiximenis, *El naixement de l’infant Jesús*, Ed. Jordi Rubió, Edicions de la Rosa Vera, Barcelona, 1951, p.12-13.

<sup>277</sup> Como ha señalado Lluís Brines: “*En Eiximenis, ja des dels inicis, però amb una major accentuació cap al final de la seua obra, com ja hem dit, hi és present un ideal eremític i contemplatiu, i és en ell clarament perceptible un penchant espiritual i àdhuc místic en aquesta mateixa direcció. Una part del Llibre de les Dones podem considerar-la inserida plenament dins de la mística, i ja porta el significatiu títol de Tractat de Contemplació.*” (L. Brines, “Tendències de pensament franciscà en Francesc Eiximenis”, *Estudios Franciscanos*, Vol. 115, No. 456, 2014, p.16). Esta tendencia se aprecia asimismo en su *Vida de Jesucrist*, en la que afirmaba cómo “*Tot bon preycador deu ésser gran contemplador, e la contemplació requer separació de les gents, car llavors parla Déu ab lo cor del contemplador o contemplant, e li ensenya què deu predicar*” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, 1397-1398, Biblioteca Universitària de València, Mss. 209, Libro VIII, Cap.23, fol. 225v). Este se aprecia asimismo en su defensa de la “docta ignorantia” en su obra, al afirmar como Jesucristo “*los pescadors ha fet doctors*” (BUV Mss. 209, fol.1r). Sobre la relación de Eiximenis con los movimientos místicos contemporáneos véase N. del Molar, *Ibid.*, 1964, Vol. I, pp. 251-265.



en especial su *Llibre dels Angels*<sup>278</sup> y el *Carro de las donas*, se había difundido en Castilla, en versiones íntegras o en fragmentos, como el conocido *Tractat de la contemplació*,<sup>279</sup> desde el reinado de Juan II, proliferando especialmente en los entornos reformistas como la orden jerónima<sup>280</sup> o la corte de los Reyes Católicos,<sup>281</sup> en los que la obra de Eiximenis sirvió para promocionar una nueva espiritualidad interior que anticipaba el desarrollo de la observancia franciscana y el erasmismo en Castilla.<sup>282</sup> Como ha señalado Nuria Silleras-Fernandez, “*The*

---

<sup>278</sup> El *Llibre dels àngels* alcanzó gran popularidad en la Castilla de los Reyes Católicos y sus sucesores. Prueba de ellos son los veintidós ejemplares catalanes y los siete manuscritos castellanos conservados de la época del reinado de Juan II, así como dos ediciones impresas catalana (Barcelona, 1494) y tres castellanas (Burgos, 1490, 1517 y Alcalá, 1527). El interés que generó esta obra se aprecia asimismo en la traducción de esta acometida hacia mediados del siglo XV por altos cargos de la iglesia castellana, como Fray Miguel de Cuenca, prior del monasterio de San Bernardo de Toledo o Fray Gonzalo de Ocaña, prior del monasterio de Sisle, así como el interés de la corte y la aristocracia castellana en patrocinar traducciones de la misma, como la comisionada por Iñigo López de Mendoza. Esta obra se difundió especialmente entre los círculos reformistas castellanos, estimulando un renacimiento de la literatura contemplativa y vinculándose con el movimiento “herético” de los Alumbrados. Véase al respecto Raquel Rojas Fernández, “El *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis en la Castilla del siglo XV: Testimonios y perspectivas de investigación.” en M. Pampín Barral y M. Carmen Parrilla García (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, Noia, Toxosoutos, 2005, Vol.3, pp. 465-477; R. Rojas Fernández, “Varia fortuna de la obra de Francesc Eiximenis: las traducciones castellanas y el manuscrito de las Reales Descalzas de Madrid”, en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglesias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Abadía de Montserrat, 2007, Vol. 3, pp. 363-378; G. Sabaté y L. Soriano, “D’inèdits i retrobats: el *Llibre dels àngels*, la Vida de Jesucrist de Francesc Eiximenis i el context de la seva difusió”, *Bulletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Vol. 49, 2004, pp. 447-61.

<sup>279</sup> Sobre la difusión en Castilla del *Carro de las Donas*, así como sobre la circulación independiente de la tercera parte de la misma bajo el título de “Tratado de la Contemplación” véase C. Clausell Nácher, *Ibid.*, 1996, pp. 439-464 e *Ibid.*, 2005, pp. 445-457.

<sup>280</sup> Como ha señalado C. Wittlin, el escriptorium del monasterio de Santa María de Guadalupe, estrechamente vinculado al patrocinio real fue uno de los grandes productores de traducciones del *Libro de las Donas* de Eiximenis, produciendo una nueva versión “almost continuously”. Como ha apuntado Silleras-Fernandez, “*Eiximenis’s spirituality appealed to the Hieronymites—an order that first settled in the Iberia Peninsula during his own lifetime, and that contributed to the atmosphere of reform in the late fourteenth century. Unfortunately, only seven of the fifteenth-century manuscripts of the Libro de las donas survive, although notices of lost copies abound.*” (N. Silleras-Fernández, *Ibid.*, 2015, p.172). Véase al respecto C. Wittlin, *Ibid.*, 1983, p. 39-59; C. Clausell Nácher, *Carro de las donas (Valladolid, 1542). Estudio preliminar y edición anotada* (tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 2004, pp.20-22 y “La tradició textual del ‘Llibre de les dones’ de Francesc Eiximenis O.F.M.”, en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglesias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Vol. 3, 2007, pp. 201-212

<sup>281</sup> La reina Isabel, comisionó y poseía dos libros de Eiximenis, el *Carro de las Donas* y el *Llibre dels àngels*, así como una versión independiente del tercer tratado del primero. Estas obras de Eiximenis contenidas en la biblioteca real corresponden con las entradas, 49, 50, y 51 del inventario de la biblioteca de la reina realizado por Diego Clemencín (D. Clemencín, “Elogio a la reina Isabel la Católica e ilustraciones sobre varios asuntos de su reinado”, *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Vol. 6, 1821, p.443) Ruiz García ha identificado estos títulos como parte del tesoro real del Alcázar de Segovia, guardado por Rodrigo de Tordesillas, que fue inventariado por el secretario de la reina, Gaspar de Gricio en 1503 (Véase E. Ruiz García, *Los libros de Isabel la Católica: arqueología de un patrimonio escrito*, Instituto del Libro y la Lectura, Madrid, 2004, pp.54-57, entradas 83, 156, pp. 296, 302, 314-315.)

<sup>282</sup> Como ha señalado Silleras-Fernández: “*Independent of the trajectory of the Llibre de les dones and the Scala Dei, the Tractat de la contemplació (...) had its own curious after life in Castile [where] was instrumental in the development and dissemination of this new piety—an interior Christianity similar to that championed around 1520 by Erasmus [that proposed] to approach God through intense personal devotion and private contemplation.*” (N. Silleras-Fernández, *Ibid.*, 2015, p.187). En este sentido C. Clausell ha evidenciado la “*penetración de la obra eiximeniana en la espiritualidad de la Castilla del*

appeal of Eiximenis in late fifteenth-century Castile was tied to the devotional culture and atmosphere of reform that developed within the courts of Juan II and his daughter (...) Eiximenis lived through the beginning of one such wave of reform, and it was only during the reign of the Catholic Kings that it culminated—at least in terms of the Franciscan order—with the success of the Observant movement that he had helped to establish.”<sup>283</sup> Pero no todas las obras de Eiximenis fueron igualmente recibidas en Castilla, mientras que su gran obra enciclopédica, *Lo Crestià*, fue ignorada, sus obras contemplativas, como el *Llibre dels Angels*, el *Carro de las donas*, o la *Scala Dei*, fueron profusamente traducidas y copiadas.<sup>284</sup> Pero la obra más popular en Castilla fue, sin duda, su versión de la vida de Cristo. A diferencia de otras vidas de Cristo, como las *Meditaciones Vitae Christi* o la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia,<sup>285</sup> que no serían traducidas al castellano hasta finales del siglo XV, la *Vita Christi* de Eiximenis se difundió en Castilla en versiones totales o parciales<sup>286</sup> desde la década de 1430.<sup>287</sup> Además de en versiones integrales como la traducida por el jerónimo Fray Gonzalo de Ocaña<sup>288</sup> o la conservada en la Biblioteca del Arsenal de París de traductor anónimo,<sup>289</sup> la *Vita Christi* de Eiximenis circuló en Castilla mediante una serie de *Flos Sanctorum*<sup>290</sup> en los que se habían insertado fragmentos de esta obra relativos a la concepción

---

Cuatrocientos; de la traducción ad verbum del siglo XV hacia la reelaboración del material eximeniano en los ambientes ideológicos de la reforma Católica de principios del siglo XVI”, evidenciado cómo su obra “aparece en los autores ascéticos castellanos en pie de igualdad con los principales autores de la devotio moderna.” (C. Clausell Nácher, *Ibid.*, 1996, p.464,449). Asimismo, Rojas Fernández ha señalado: “[el] peso abrumador de Eiximenis en la Castilla de los siglos XV, XVI y XVII”, cuyas obras “circularon por las manos más distinguidas de la nobleza de Castilla, fatigaron las prensas tras la consolidación de la imprenta, [y] penetraron en la cabecera de las bibliotecas regias” (R. Rojas Fernández, *Ibid.*, 2007, p.363)<sup>283</sup> Nuria Silleras-Fernández, *Ibid.*, 2015, p. 188.

<sup>284</sup> Como ha señalado David J. Viera, el *Llibre de les dones*, la *Vita Christi* y el *Llibre dels àngels* fueron las obras más traducidas y leídas en la Castilla de los siglos XV al XVII, gozando de una amplia aceptación en diversos círculos culturales (D. J. Viera, *Ibid.*, 1976, pp. 1-5), Como ha señalado Rojas Fernández, “la difusión de Eiximenis en castellano fue selectiva [privilegiando] aquellas obras menos extensas y mejor acomodadas a las necesidades de la nueva espiritualidad [e invitaban] a la vivencia del cristianismo entendido como imitación del Salvador y renovación interior [y que por tanto] se adaptaban a los aires de renovación espiritual de la España del Quinientos” (R. Rojas Fernández, *Ibid.*, 2007, pp. 363-364).

<sup>285</sup> Sobre la ausencia de estas obras en las bibliotecas castellanas y la traducción tardía de estas al castellano véase K. Whinnom, *Ibid.*, 1994, pp. 268-291.

<sup>286</sup> Las versiones conservadas en castellano parciales o totales de la *Vita Christi* de Eiximenis, previas a la traducción talaveriana son: Biblioteca del Escorial Mss. b.I.7; Mss. N.II.18; Mss. h.III.22; BNE Mss. 4236; Mss. 6176; Mss. 5626; Mss. 780; Mss. 12688; Ms. 18772; Biblioteca de la Casa de Alba Mss. 73; Biblioteca de l’Arsenal de París Mss. 8321.

<sup>287</sup> La vida de Cristo de Eiximenis, circuló en versiones parciales desde la década de 1430 en Castilla popularizándose ampliamente entre los fieles castellanos, antes de la introducción durante el reinado de los Reyes Católicos de otras obras “importadas” sobre la vida de Cristo. En este sentido, Cynthia Robinson ha propuesto que “whereas in most other European contexts the ‘default’ version of Christ’s life that would have impacted the devotional lives of all Christian both lay and monastic, whether directly or indirectly, was the *Meditatione vita Christi*, in Castile, until the final decade of the fifteenth century, it was Eiximenis’s *Vita Christi*.” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.12).

<sup>288</sup> Véase J. Calveras Santacana, “Fray Gonzalo de Ocaña traductor del ‘Flos Sanctorum’ anónimo.”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol.17, 1944, pp.206-8 y A. Millares Carlo, “Notas biobibliográficas sobre Fray Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo XV”, en *Homenaje a Fernando Antonio Martínez: estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1979, pp.510-32.

<sup>289</sup> “Libro llamado *Vita Christi*, el qual ordenó maestro Francisco Ximenez, de la orden de los frayes Menores, ca.1441-1460, Paris Bibliothéque de l’Arsenal, Mss.8321.

<sup>290</sup> Se trata de la serie bautizada por Thompson y Walsh (1986-1987) como Compilación A, en la que se combinan lecturas relativa a la vida de los santos, con pasajes de la *Vita Christi* de Eiximenis, que fueron tomando mayor protagonismo a medida que la serie evolucionó hacia ejemplares que separaban la vida de Cristo de las vidas de los santos, adaptando su contenido al calendario litúrgico. Véase B. B. Thompson y J. K. Walsh, “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and Their Affiliations. I: Compilations A (The Grand Flos Sanctorum).”, *La corónica*, Vol.15, 1986–1987, pp.17-28; J. de Puig i Oliver, “La Vida

e infancia de Cristo, así como a su Pasión, Resurrección y Ascensión,<sup>291</sup> en los que Eiximenis había reunido una visión distintiva de la vida de Cristo y de su madre.<sup>292</sup> Estos fragmentos recopilados en los santorales castellanos, combinados con lecciones y misas dedicadas a las principales festividades, estaban pensados para ser utilizados como lecturas y material sermonístico a lo largo del año litúrgico.<sup>293</sup> La popularización en Castilla de la obra de Eiximenis estaba estrechamente vinculada con el desarrollo de la práctica privada de la oración y la meditación,<sup>294</sup> el *boom* de la literatura devocional<sup>295</sup> y las particularidades de la sensibilidad religiosa castellana,<sup>296</sup> pero como ha propuesto Cynthia Robinson, la inclusión de fragmentos de la *Vita Christi* de Eiximenis en obras destinadas a la predicación pública, como santorales o libros de coro, pudo haber estado motivada por su percepción como una herramienta eficaz para apelar a los no cristianos y catequizar a los posibles conversos.<sup>297</sup> Para Robinson, la obra de Eiximenis no sólo ofrecía una visión atractiva de Cristo y la Virgen, marcada por sus excepcionales habilidades espirituales y su estoicismo, sino que además invitaba a sus lectores a meditar en el significado trascendental de la misión salvífica de Cristo, en lugar de recrear los eventos traumáticos de la Pasión mediante una identificación somática con Cristo y su madre.<sup>298</sup> De esta forma, como ha señalado esta autora, “*Eiximenis's Life of Christ seeks, not to transport mystically, but to explicate, substantiate, persuade, and convince (...) [in order to do so, it] avoids dwelling on aspects of the Christian faith that could be off-putting or seem absurd to, or even offend, potential or recent converts.*”<sup>299</sup> Estas cualidades didácticas y proselitistas de la obra de Eiximenis justifican, en buena medida, el interés de Fray Hernando de Talavera a la hora de afrontar su misión entre los mudéjares granadinos.

En este sentido, la traducción, adición e impresión de la obra de Eiximenis por parte de Talavera, como parte de su proyecto misional entre los mudéjares granadinos, sugiere que la concepción particular de la figura de la Virgen que esta proponía tenía un importante propósito en su labor pastoral, como un instrumento efectivo para la evangelización de la población nativa. Esto es especialmente claro si tenemos en cuenta que, mientras que Talavera introdujo importantes modificaciones en su traducción y comentario de los pasajes relativos a la vida pública de Cristo y su misión evangélica, tradujo con remarcable fidelidad los capítulos en los que Eiximenis

---

de Crist de Francesc Eiximenis i el Flos Sanctorum castellà”, *Revista Catalana de Teologia*, Vol. 30, No.1, 2005, pp.91-116; J. Aragüés Aldaz, “Los flores sanctorum medievales y renacentistas: brevísimos panoramas críticos”, N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (coord.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Universidad de Salamanca, SEMYR, 2012, pp. 349-361.

<sup>291</sup> Véase J. de Puig, *Ibid.*, 2005, p.114.

<sup>292</sup> En este sentido, como ha señalado Jaume de Puig i Oliver “*la difusió d’alguns textos de la traducció castellana de la Vida de Crist d’Eiximenis a través de la interpolació en la traducció castellana del Flos Sanctorum indica l’interès i el ressò que l’obra del menoret català va suscitar a la península, més enllà de la Corona d’Aragó.*” (J. de Puig i Oliver, *Ibid.*, 2005, p.115).

<sup>293</sup> Para Jaume de Puig, la preferencia por los pasajes de la Natividad, la Epifanía y la Pascua, se debe a que estos estaban pensados para ser utilizados a lo largo del año litúrgico (J. de Puig, *Ibid.*, 2005, p.114).

<sup>294</sup> Como ha señalado Nuria Silleras-Fernández “*It was the growing emphasis on private prayer that was responsible to a great extent for Eiximenis’s enduring popularity (...) Although public religious ritual would remain important, this signaled a shift toward a prioritization of interior and personal devotion.*” (N. Silleras-Fernández, *Ibid.*, 2015, pp.167-168)

<sup>295</sup> Véase R. Rojas Fernández, *Ibid.*, 2007, p.364. Sobre la relación entre la difusión de la obra de Eiximenis y la renovación espiritual castellana del siglo XV véase C. Clausell Nácher, *Ibid.*, 1996, pp.439-464; R. Rojas Fernández, *Ibid.*, 2007, pp.363-378.

<sup>296</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013.

<sup>297</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2008, p.125.

<sup>298</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2008, p.125.

<sup>299</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2008, p. 125. Como ha advertido Jessica Boon la versión de Eiximenis de la vida de Cristo, fue fundamental para establecer en Castilla un modelo meditativo sobre la vida de Cristo, que no estuviese focalizada en la Pasión, como otras obras de este género. Véase J. Boon, *Ibid.*, 2012, pp. 9-10.

relataba su visión particular de la vida de María,<sup>300</sup> lo que sugiere que esta se correspondía con la visión de la misma que quería ofrecer a la diversa feligresía granadina. De este modo, las similitudes entre la visión de la Virgen presente en la obra de Eiximenis y la *Maryam* de la tradición islámica andalusí permitían presentar a los moriscos granadinos una figura devocional que les resultaba familiar, imbuida, además, de las cualidades que estos encontraban deseables en un líder espiritual. La obra de Eiximenis permitía así ofrecer a los mudéjares granadinos una concepción de María cuyo acceso privilegiado a la verdad revelada no sólo había jugado un papel imprescindible en la historia de la revelación, sino que además la convertía en un modelo a seguir para aquellos que aspiraban a una religiosidad contemplativa, mediante la cual acercarse a Dios y al conocimiento divino de forma similar a como, según Eiximenis, lo había hecho María a lo largo de su vida.<sup>301</sup> Estas características de la Virgen de Eiximenis debían resonar especialmente entre la población musulmana granadina, cuya religiosidad anterior a la conquista estaba marcada por la influencia de las prácticas devocionales sufíes y una tendencia al misticismo, favorecida por el patrocinio nazarí de maestros y de celebraciones públicas sufíes,<sup>302</sup> caracterizadas por la práctica colectiva del *dhikr*, en las cuales los participantes esperaban alcanzar el contacto con Dios.<sup>303</sup> Como han evidenciado varios autores, la influencia sufí se expandió más allá de la capital granadina, extendiéndose por la Alpujarra y la serranía de Ronda, a través de la proliferación de rábitas, morabitos y líderes espirituales carismáticos que dominaban la religiosidad local.<sup>304</sup>

La obra de Eiximenis, gracias a su carácter didáctico, debía servir así, para educar en los principios de la religión cristiana, no sólo a la potencial feligresía nativa, sino además a la población cristianoveja recién asentada en Granada, por cuya educación espiritual, Talavera, como otros religiosos reformistas, estaba igualmente preocupado. A través de la obra de Eiximenis, Talavera podía difundir entre los repobladores cristianos y los nuevos cristianos por igual la nueva sensibilidad espiritual que definía el movimiento reformista que estaba transformando el panorama devocional castellano. Asimismo, el interés de Talavera en la promoción de una religiosidad privada de tipo contemplativo, como la que promulgaba la obra de Eiximenis, podía deberse no sólo a que esta apelaba al gusto devocional de la religiosidad islámica anterior a la conquista y a las nuevas tendencias espirituales que recorrían Castilla, sino a que esta podía además favorecer una asimilación real y profunda de la fe cristiana entre los neófitos mudéjares, al estimular la práctica religiosa individual y doméstica más allá de la religión institucionalizada que regulaba las celebraciones litúrgicas y las festividades religiosas colectivas. De esta forma, a través de la promoción de esta concepción “intimista” de la fe cristiana, en la cual la meditación en la vida de Cristo cobraría tanto protagonismo, Talavera procuraba favorecer la cristianización de la cotidianidad de los nuevos cristianos, con un fin similar a como él mismo y sus sucesores difundirían más tarde la práctica del rezo del Rosario a lo largo del territorio granadino y en los lugares de destino de la diáspora morisca de 1570.<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Véase A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, pp.218-219.

<sup>301</sup> Véase Capítulo 2.

<sup>302</sup> Véase E. García Gómez, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra: Desde un texto de Ibn al-Jatib em 1362*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1988.

<sup>303</sup> Véase L. G. Jones, *Ibid.*, 2007, pp. 73-100.

<sup>304</sup> Véase C. Trillo, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Universidad de Granada, Granada, 1994, M. Espinar Moreno, “Las rábitas de las tierras granadinas en las fuentes documentales: Arqueología y toponimia”, en F. Franco Sánchez y M. de Epalza (coord.), *La Rábita en el Islam : estudios interdisciplinarios: congresos internacionales de Sant Carles de la Rápita (1989, 1997)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2004, pp. 211-230; A. García-Sanjuán, “Rábita-s y ribāt-s en el Mi‘yār de Al-Wanšārīš (m. 914/1508)”, en F. Franco Sánchez y M. de Epalza (coord.), *Ibid.*, 2004, pp.83-90; C. Trillo “Religiosidad popular en el reino de Granada, España (siglos XIII-XV): sufismo y rábitas en la Alpujarra”, *Studia Orientalia Electronica*, Vol. 4, 2016, pp.71-88, V. Martínez Enamorado y M. Becerra Parra, “En torno al morabitisimo en la Serranía de Ronda: Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s”, *Takurunna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, Vol.1,2011, pp.111-134;

<sup>305</sup> Véase Capítulo 4.

### 3.2. La crisis de 1499-1500 y la emergencia de la comunidad morisca granadina:

En julio de 1499 los Reyes Católicos volvieron a la ciudad de Granada. Pocos meses después se unió a ellos el arzobispo de Toledo y nuevo confesor de la reina, Francisco Jiménez de Cisneros. Los reyes parecen haberse preocupado por conocer los humildes resultados de la misión de Talavera, pero pese a ello, dos aspectos sugieren que su llegada y la de Cisneros marcó un cambio en las condiciones del proyecto de evangelización de la población granadina, buscando acelerar y reforzar la política de atracción religiosa ante la lentitud del método talaveriano. En primer lugar, el 31 de octubre los reyes aprobaron que los granadinos que se convirtiesen conservasen su derecho a heredar los bienes familiares, en contra de lo que establecía la ley islámica,<sup>306</sup> una medida que, aunque contravenía lo pactado en las capitulaciones de 1491, estaba destinada a incentivar la conversión de la población mudéjar.<sup>307</sup> La llegada de los reyes a la ciudad condicionó además, como ha señalado Juan Meseguer,<sup>308</sup> el establecimiento de un tribunal de la Inquisición en Granada,<sup>309</sup> a través del cual pretendían evitar la apostasía o desviación espiritual de los nuevamente convertidos<sup>310</sup> y su huida hacia el Norte de África.<sup>311</sup> La propia llegada de Cisneros a la ciudad parece haber estado motivada por el deseo de los reyes de acelerar el proceso evangelizador,<sup>312</sup> tal y como lo atestiguan las palabras de, entre otros,<sup>313</sup> Diego Hurtado de Mendoza, hijo del Conde de Tendilla, según quien “*queriendo los Reyes que en todo el Reino fueren cristianos, enviaron a Fr. Francisco Ximénez, que fue Arzobispo de Granada, para que los persuadiese*”.<sup>314</sup> El cambio de actitud de los reyes se debía en buena medida al descontento que la situación granadina generaba entre algunos sectores de la corte,<sup>315</sup> que menospreciaban el método de Talavera por su lentitud e ineficacia, instando a los monarcas para que endureciesen su política hacia los musulmanes granadinos, obligándoles a convertirse o a marcharse a

---

<sup>306</sup> Véase M. A Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969, doc. 83.

<sup>307</sup> J. E. López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, p.525.

<sup>308</sup> Juan Meseguer, “Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada”, en J. Pérez Villanueva (coord.), *La inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes: [I Symposium Internacional sobre la Inquisición Española celebrado en Cuenca en septiembre de 1978]*, Siglo Veintiuno, México, 1980, p.372.

<sup>309</sup> Con la llegada de los reyes a la ciudad, la actividad inquisitorial se orientó a evitar la apostasía de los recién convertidos del Islam y su huida al Norte de África. Véase J. Meseguer, *Ibid.*, 1980, pp.383-384.

<sup>310</sup> Según Juan Antonio Llorente, los reyes “*habiendo mandado ir allá a don fray Francisco Ximénez de Cisneros, arzobispo de Toledo, formaron una junta compuesta por éste y don fray Fernando de Talavera, arzobispo de Granada (...) Después de muchas conferencias vinieron a conformarse en que todo el mal provenía de la diversidad de religiones y que no tendría remedio eficaz mientras no fuesen cristianos todos los habitantes; por lo cual era forzoso procurar la conversión de los moros y fijar en Granada inquisición contra los cristianos nuevos, pues por no haberla siempre se habían pervertido muchos bautizados.*” (J. A. Llorente, *Anales de la Inquisición de España*, Imprenta de Ibarra, Madrid, 1812, p. 255). Como consecuencia de este consejo, la inquisición de Córdoba se extendió a Granada, el 7 de septiembre de 1499, nombrándose como inquisidor a Diego Rodríguez Lucero. Véase J. Meseguer, *Ibid.*, 1980, p.372.

<sup>311</sup> Véase al respecto J. Meseguer, *Ibid.*, 1980, pp. 374-376. Sobre la posible implicación de Talavera en esta iniciativa para el control de los recién convertidos véase T. de Azcona, *Ibid.*, 1964, pp. 761-63; Gallego Burín, *Ibid.*, 1968, p. 18; J. Meseguer, *Ibid.*, 1980, p.374.

<sup>312</sup> Véase T. Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p.40.

<sup>313</sup> En este mismo sentido apunta el testimonio de Luis de Mármol Carvajal (*Rebelión de los Moriscos*, Lib. I, Cap. XXIII) y el del biógrafo de Cisneros, Juan de Vallejo (*Memorial de la Vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, editada por Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid, 1913, pp. 31).

<sup>314</sup> Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada, hecha por el Rey de España, D. Felipe, Ntro. Señor contra los moriscos de aquel Reino sus rebeldes*, Lisboa, impreso por Giraldo de la Viña, 1627, Real Academia de la Historia, Sign. 2/1135, Lib. II, p. 6.

<sup>315</sup> Pedro de Alcántara Suárez, *Vida del Venerable Fr. Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada*, Imprenta de Eusebio Aguado, Madrid, 1866, Cap. XVIII, p. 209.

Berbería.<sup>316</sup> Desde la asunción de Talavera de la sede granadina se produjo progresivamente la pérdida de influencia por parte de Talavera, y los partidarios de su método “pacífico”, en la corte, y la consolidación del poder de Cisneros, favorable a la adopción de medidas más drásticas para lograr la conversión de la población granadina.<sup>317</sup> A esto se unió la opinión de muchos consejeros, a quienes “les parecía cosa fea que en Estados tan católicos, y a sus ojos, reverenciaran el sacrilego nombre de Mahoma, y porque asimismo no tenían más seguridad que su obediencia de en quanto les faltasen las fuerzas para poderse rebelar”.<sup>318</sup> A las presiones de la corte se unieron las noticias provenientes de Granada, según las cuales los mudéjares granadinos “se carteaban con los Reyes de África y les pedían fuerzas para cobrar su Reino que habían perdido”<sup>319</sup>, generaban alborotos y matanzas, y actuaban como cómplices en las entradas de los “moros de allende” y en la captura de los repobladores cristianos.<sup>320</sup> Esta situación se vio acuciada por el alejamiento de la reina Isabel de las cuestiones de estado, tras la muerte, en 1497, del príncipe heredero Juan y, en 1499, del nuevo heredero Miguel, y por el consecuente dominio de Fernando y sus consejeros aragoneses,<sup>321</sup> que no sólo proponían otras tácticas para la solución del problema granadino, sino que además, no profesaban especial afecto hacia Talavera y sus métodos.<sup>322</sup> Finalmente, a estas circunstancias parece haberse sumado las negociaciones entre la Corona y los mudéjares granadinos para una renovación de las condiciones jurídicas y fiscales acordadas que los reyes dudaban si mantener.<sup>323</sup>

En este sentido, el programa de Cisneros era diametralmente opuesto al de Talavera, reflejo de sus igualmente opuestas posturas teológicas.<sup>324</sup> Frente a la formación tomista de Talavera, que le llevaba a condenar las conversiones forzosas de niños y adultos,<sup>325</sup> la formación escotista de Cisneros<sup>326</sup> le llevaba a defender que todos los medios eran legítimos para asegurar la salvación de las almas “infieles”, pues, como el mismo afirmaba “el negocio de la salvación de las almas no es para tenerlo en suspenso, perdiendo las coyunturas del adelantarlos: que se perdían cada

<sup>316</sup> Según Alcántara Suárez los RR.CC aprobaban la política talaveriana “á pesar de verla vituperada en la corte por muchos que les proponían medidas mas enérgicas para compeler á los moros á recibir el bautismo, ó lanzarles de la tierra conquistada” (P. de Alcántara Suarez, *Ibid.*, 1866, C. XVIII, p. 209).

<sup>317</sup> Véase al respecto Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p. 38 y F. J. Martínez Medina, “Fray Hernando de Talavera: La corona y el altar en las bases de la organización del Reino de Granada”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, No. 19, 2007, p.41.

<sup>318</sup> Antolínez de Burgos, *Historia eclesiástica de Granada*, 1600, Universidad de Granada, Mss.2044, f.102r

<sup>319</sup> Antolínez de Burgos, *Ibid.*, 1600 (Universidad de Granada, Mss. 2044), fol.102r.

<sup>320</sup> Según el cura de Palacio, Andrés Bernáldez, los reyes recibieron las noticias de Granada que anunciaban “que aquella multitud de moros que había en las oras del mar hacían muchos daños, de que ello se recrecían, e muertes e cautiverios; que venían los moros de allende y llevaban de noche los lugares enteros y a vueltas todos los crissanas que en ellos había” (Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel.*, Imp. y Librería de José María Zamora, Granada, 1856, Cap. CLX)

<sup>321</sup> F. J. Martínez Medina y Martin Biersack, *Ibid.*, 2011, pp. 80-81.

<sup>322</sup> F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, pp. 82. Sobre la relación del rey con Fray Hernando de Talavera véase A. Fernández de Madrid, *Vida de Fray Fernando de Talavera: primer arzobispo de Granada*, edición de F. G. Olmedo y F. J. Martínez Medina, Universidad de Granada, Granada, 1992, p. 63.

<sup>323</sup> En una carta del embajador de Venecia de 1499, este informaba cómo se habían presentado en la Corte “alcuni mori di Granata per la renovation di privilegii” (Carta despachada desde Ocaña el 22 de febrero de 1499. Citada en M. Sanudo, *Diarii di Marino Sañudo*, Editado por G. Berchet, Venecia, 1879, Vol. II, col. 531). Como ha señalado Juan Messeguer, esta noticia podría referirse al grupo de mudéjares notables que acudieron a Ocaña para discutir con los reyes cuestiones fiscales (Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, leg. 25; Registro General Sello, mayo 1499, fol. 39). Ambos documentos sugieren que los reyes estaban negociando con la comunidad mudéjar nuevos términos de su estatuto jurídico, que pudieron influir en este cambio de rumbo. Véase Juan Messeguer, *Ibid.*, 1980, pp. 399 y 400.

<sup>324</sup> Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, pp.10-15.

<sup>325</sup> Sobre la formación tomista de Talavera véase Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, pp. 18-21.

<sup>326</sup> Sobre la formación escotista de Cisneros véase Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, pp. 21-23.

*día muchos moros que fueron comprados por Cristo*".<sup>327</sup> Ambos prelados eran conscientes de la importancia de los alfaquíes en el proyecto evangelizador,<sup>328</sup> pero sin embargo discrepaban abiertamente en cuestiones relativas a los métodos para emprender el mismo. Entre estas discrepancias estaba el uso de la lengua vulgar, que Talavera había impulsado en los oficios litúrgicos, así como en traducciones de misales, de las Epístolas o el Evangelio, que el Arzobispo de Toledo desaprobaba,<sup>329</sup> afirmando que era como "echar margaritas a los puercos"<sup>330</sup>. Asimismo, Cisneros condenaba el empleo del árabe como lengua misional y litúrgica, que Talavera había promovido, especialmente en sus predicaciones en las Alpujarras.<sup>331</sup> Cisneros tenía además una idea completamente diferente del modo en que debía atraerse al cristianismo a los mudéjares granadinos y en poco tiempo, tras la marcha, de los reyes adoptó una política de regalos y dádivas<sup>332</sup> con la que pretendía ganarse el apoyo, en especial, de los alfaquíes, para que estos empleasen su autoridad religiosa para incentivar la conversión de sus correligionarios.<sup>333</sup> Además de esta forma de coacción moral, Cisneros, según narra Mármol Carvajal, empleó la coacción física, apresando y reduciendo, mediante torturas, a aquellos que eran más contrarios a su campaña de "evangelización"<sup>334</sup> Además de la represión de los líderes "disidentes" de la comunidad mudéjar, Cisneros se sirvió de la ambigüedad de las capitulaciones sobre la situación de los renegados cristianos,<sup>335</sup> para iniciar una campaña de conversiones forzadas, que pretendía, mediante aprisionamientos y torturas,<sup>336</sup> hacer volver al cristianismo a los *elches*<sup>337</sup> granadinos y sus descendientes.<sup>338</sup> Las acciones de Cisneros, que combinaban la atracción mediante sobornos y la represión, mediante el encarcelamiento, los tormentos, y el bautismo forzados de los niños de *elches* y mudéjares, estimuló el inicio de conversiones masivas, bajo "un clima de concesiones ante las presiones del enérgico Arzobispo, pues no había más que una dura alternativa: o

<sup>327</sup> Citado en Fernández de Rerama, *Cisneros y Su Siglo; Estudio Histórico de la Vida de Cisneros*, Administración del Perpetuo Socorro, Madrid, 1929, Tomo II, p. 239.

<sup>328</sup> E. Fléchier, *Historia del Señor Cardenal D. Francisco Ximenez de Cisneros*, Imp. de Pedro Marín, Madrid, 1773, p. 75.

<sup>329</sup> "El de Toledo decía lo contrario: que no convenía hazerles gustar la Religión tan fácilmente, ni poner en manos de todo el mundo los oráculos sagrados; que los ignorantes no estiman lo que tienen delante los ojos y sólo reverencian las cosas ocultas y misteriosas" (Alonso Fernández de Madrid, *Ibid.*, 1931, p.256).

<sup>330</sup> José Luis González Novalín, *Ibid.*, 1979, Vol. 3, T. 1, p. 379.

<sup>331</sup> T. Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p. 44.

<sup>332</sup> Juan de Vallejo, *Ibid.*, 1913, p. 32.

<sup>333</sup> Luis Mármol Carvajal, *Historia del rebelión castigo de los Moriscos del reino de Granada*, imprenta de Sancha, 1797, pp. 113-114.

<sup>334</sup> Véase Luis Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1797, T. 1, pp.114-115.

<sup>335</sup> J. E. López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, p.525. Sobre la cuestión de los *elches* véase M. Á. Ladero Quesada, "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)", *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1987, pp.302-306.

<sup>336</sup> Tal y como testimonia Mármol y Carvajal, a Cisneros le parecía inadmisibile "[que] hubiese hombres y mujeres renegados y hijos de renegados, a quien los moros llaman *elches*, que viviesen en la senda de Mahoma. Y como procurasen atraerlos a la fe [como] no la quisiesen abrazar por no dejar sus vicios y torpezas, acordaron de usar de rigor con ellos" (Luis Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1797, pp. 116). Por su parte Alvar Gómez, narra como Cisneros confiaba en su capellán, Pedro León, la labor de "macerar a los *contumaces*". (Álvar Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio*, Alcalá de Henares 1569, fol. 29v). Véase al respecto L. Suárez Fernández, "El máximo religioso", en R. Menéndez Pidal (ed.), *Historia de España*, Tomo XVII-2: La España de los Reyes Católicos (1475-1516), Espasa-Calpe, Madrid, 1969, Vol. II, p. 290 y F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Ibid.*, 2011, pp. 84.

<sup>337</sup> Tal y como establece el diccionario de Covarrubias, con este término se designaba a los bautizados que había renegado de su fe cristiana, así como a sus descendientes (Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, imp. Luis Sánchez, 1611, p. 394)

<sup>338</sup> "Relación del caso de Granada", *Sublevación del Albaicín y de la Alpujarra, finales de febrero de 1500*, Estado-Castilla, Lº1-2º, fol. 80. Citado en M. Á. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Instituto Isabel la Católica, Valladolid, 1969, Documento 98, pp. 246-250.

convertirse al cristianismo, o padecer grandes prisiones y torturas.”<sup>339</sup> Según el propio Cisneros, las conversiones eran tan masivas “que no nos dábamos a manos”.<sup>340</sup> Según Mármol Carvajal, con ocasión de la festividad mariana de Santa María de la O<sup>341</sup> “se bautizaron más de tres mil personas, y fue tanta la priesa, que no pudiendolos bautizar a cada uno de por sí, fue necesario que el Arzobispo de Toledo los rociase con hisopo, en general bautismo”.<sup>342</sup> Este mismo día, según Vallejo, Cisneros “consagró la mezquita del Albaicín, y quedó Iglesia Colegial de la advocación de San Salvador”.<sup>343</sup> Por último, Cisneros inició un proyecto de quema de todos los libros de contenido religioso islámico de la ciudad, que tal y como relata su discípulo Alvar Gómez de Castro, se celebró en un solemne acto público en la Plaza de Bibarrambla.<sup>344</sup>

Las acciones de Cisneros suscitaron una reacción inmediata en la población local, que el 18 de diciembre de 1499, apenas una semana después de la marcha de los reyes de la ciudad, se sublevó tomando el Albaicín.<sup>345</sup> Las autoridades cristianas perdieron el control de la parte alta de la ciudad durante tres días, y tal y como narra el mayordomo mayor de los reyes, Enríquez Enríquez, fueron el Conde de Tendilla y Fray Hernando de Talavera<sup>346</sup> quienes consiguieron apaciguar la revuelta con la concesión de un perdón a los implicados si se convertían al cristianismo.<sup>347</sup> Tras la revuelta, se reanudaron los bautismos masivos, que se prolongaron hasta febrero de 1500, incluyendo, además de los mudéjares del Albaicín a los de la Vega de Granada. Además de aquellos que recibieron el bautismo para evitar las represalias tras el alzamiento, muchos otros lo hacían animados por los obsequios que les ofrecía el Arzobispo de Toledo, con los que lograban sobrevivir a pesar de la miseria en que vivían.<sup>348</sup> En una carta del 16 de enero, destinada a su cabildo toledano, el franciscano relataba orgulloso: “[la] conversión va muy bien y no queda ya ninguno en esta cibdad que no sea christiano y todas las mezquitas son iglesias y se dice en ellas misas y oras canónicas”<sup>349</sup>, añadiendo a continuación, “la mesquita mayor se llamó Santa María

<sup>339</sup> Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p. 345.

<sup>340</sup> Las cartas se han conservado en un manuscrito posterior copiado por el Padre Buriel. Véase BNE Mss.13020, fol. 95. Sobre estas las cartas de Cisneros véase Juan Meseguer Fernández, “Cartas inéditas del cardenal Cisneros al Cabildo de la Catedral Primada”, *Anales toledanos*, No. 8, 1973, pp. 3-47.

<sup>341</sup> Según Vallejo “La bendita conversión se empezó a hacer el día de Ntra Sra de la Expectación, que cae en el mes de diciembre, que por otro nombre decimos Ntra. Sra. de la O, de dicho año de 1500. [Por lo que] se celebra dicha conversión en ese día en Toledo, y en la catedral hay aniversarios fundados por Cisneros” (Juan de Vallejo, *Ibid.*, 1913, p. 32)

<sup>342</sup> Luis del Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1797, Tomo 1, pp.114-115.

<sup>343</sup> Luis del Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1797, Tomo 1, pp 113- 114.

<sup>344</sup> Sobre este acto celebrado en la Plaza de Bibarrambla, con la colaboración de los propios alfaquíes bajo coacción véase Juan de Vallejo, *Ibid.*, 1913, p. 35 y José Oroz Reta (trad.), *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984, pp. 99-100.

<sup>345</sup> Véase al respecto M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1969, pp. 70-80; *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, pp. 341-350; Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502. Una década fraudulenta. Historia del reino cristiano de Granada desde su fundación, hasta la muerte de Isabel la Católica*, Alhulia, Granada, 2004, pp. 433 y ss.

<sup>346</sup> Según José de Sigüenza: “Fr. Hernando de Talavera seguido de su capellán, tomó la cruz episcopal, abandonó su palacio y se dirigió al lugar del tumulto. No había nadie que no conociera al gran Alfaquí de los cristianos. El Arzobispo habló unas cuantas palabras en árabe. Los moros más cercanos a él cayeron de rodillas. Algunos se acercaron a besarle sus vestiduras” (José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Part. III, Lib II, Cap. XXXVII.)

<sup>347</sup> Minuta original de una cedula real al mayordomo mayor don Enrique Enriquez encomendándole que viaje a Granada para que entienda, en nombre de los reyes en los sucesos que allí están ocurriendo. Sevilla, 3 de enero, 1500 (BNE Mss.18691), exp. 137. Sobre la sucesión de los hechos del alzamiento y posterior apaciguamiento véase M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1969, pp. 72 y 73.

<sup>348</sup> Su biógrafo Vallejo testificaba cómo este “les mandaba [a los mudéjares] de cada día hacer muchas mercedes en el vestir e mandar dar e hacer muchas otras grandes limosnas (...) [por lo que los niños moriscos cantaban] grandes mozos e mozas y muchachos más pequeños: Arzobispo de Toledo dar caperuza y cristiano luego, pregona todo el mundo”. (Juan de Vallejo, *Ibid.*, 1913, p. 35)

<sup>349</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada (ed.), *Ibid.*, 1993, doc. 89.



de la O, la del Albaicín, S. Salvador.”<sup>350</sup> Solo una semana antes se estaban realizando bautismos en masa en las nuevas iglesias del Albaicín,<sup>351</sup> por lo que esta misiva marca el comienzo de la consagración de las mezquitas granadinas y su transformación en iglesias cristianas.<sup>352</sup> En sus cartas al cabildo de Toledo, Cisneros expresaba además su deseo de que se bautizase la población musulmana restante del reino, pues “*después que Nuestro Señor lo ha escomenzado el dará el medio y el fin*”.<sup>353</sup>

Hacia marzo de 1500, tras una visita del rey Fernando, Cisneros abandonó Granada, donde se había ganado la animadversión de la población nativa.<sup>354</sup> La actitud de Talavera durante la crisis provocada por Cisneros resulta un tanto ambigua.<sup>355</sup> No obstante, además de que estos métodos contradecían las convicciones del arzobispo de Granada sobre la conversión religiosa, dos hechos nos hacen pensar que la iniciativa fue emprendida por Cisneros sin el apoyo o complicidad de Talavera. En primer lugar, el hecho de que fuera el arzobispo de Granada junto con el Conde de Tendilla quienes consiguieran negociar la rendición de los mudéjares del Albaicín, ofreciendo una amnistía vía el bautismo para aquellos que se habían visto implicados en el alzamiento.<sup>356</sup> En segundo lugar, el hecho de que Cisneros se apresurase a atribuirse el mérito de las conversiones masivas, escribiendo el 4 de enero de 1500 una carta a Toledo donde alardeaba del buen progreso de las conversiones.<sup>357</sup>

Pese a que la situación en la capital granadina parecía estabilizarse, las conversiones masivas del Albaicín generaron inquietud en los musulmanes de otras partes del reino<sup>358</sup> y la sublevación de

---

<sup>350</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada(ed.), *Ibid.*, 1993, doc. 89.

<sup>351</sup> Sabemos de este hecho por el testimonio de Hernando de Morales “el Fiesteli”, alguacil del barrio granadino del Albaicín, quien afirma que se produjeron bautismos el 11 y el 12 de enero en las iglesias de San Gregorio y el Salvador respectivamente en 1500 (UCM Mss. 105-Z-15).

<sup>352</sup> Sobre la fecha de consagración de las parroquias granadinas del Albaicín véase L. Nuñez Contreras, “La fecha de consagración de las mezquitas y la de erección de la colegiata del albaicín de Granada”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol.6, 1979, pp. 218-247.

<sup>353</sup> Véanse sus cartas del 23 de diciembre, 4 y 16 de enero, 3 y 27 de febrero en M.Á. Ladero Quesada (ed.), *Ibid.*, 1993, docs. 85,88, 89, 91 y 96.

<sup>354</sup> Según el cronista Lorenzo de Padilla, la marcha de Cisneros se debió a que Fr. Hernando de Talavera y el Conde de Tendilla “*hablaron con los moros del Albaicín, los cuales dijeron que se tornarían cristianos y harían todo lo que el Arzobispo y el Conde mandasen, con tal que el Arzobispo de Toledo saliese de Granada*” (Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe, llamado El Hermoso*, Lib. I, Cap. XIII, p. 57. Citado en Julio Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada Ensayo histórico-social*, Instituto de Estudios Políticos, 1957, Madrid, p. 14, nota 42)

<sup>355</sup> Para algunos autores, como Tarsicio de Azcona, ambos prelados no entraron en conflicto (Tarsicio de Azcona, *Ibid.*, 1964, pp. 553 y 554). No obstante, dos cartas posteriores enviadas por Talavera a los reyes y al secretario Almazán respectivamente, sugieren que si existía desacuerdo (M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, docs. 103 y 109). Por ello para Fidel Fernández Talavera “*no compartió el criterio del futuro cardenal ni estuvo de acuerdo con sus procedimientos, ni autorizó la táctica de la violencia y el terror, ni salió de su apartamiento en los varios meses que su compañero vivió en Granada, usurpando derechos y atribuciones que sólo a él correspondían como Pastor y Jefe religioso de la Ciudad*” (Fidel Fernández, *Ibid.*, 1942, p. 245). Para Ladero Quesada, sin embargo, la actividad de Cisneros en Granada, no pudo haberse llevado a cabo sin la colaboración de Talavera, como máxima autoridad religiosa de la diócesis, sugiriendo que Talavera, aceptó los cambios en la política misional impuestos por Cisneros porque este le había hecho creer que esta era la voluntad de los reyes (M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1969, p. 70)

<sup>356</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, docs. 85 y 86.

<sup>357</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, doc. 88.

<sup>358</sup> Según una pesquisa realizada por el corregidor de Ronda, los moros serranos habían sido convocados a las armas por mensajeros venidos del Albaicín granadino. (M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, docs. 92 y 102). Por lo que mientras duró el alzamiento de los mudéjares de la Alpujarra, los monarcas temían que la sublevación se extendiera a otras comunidades del reino, por ello intercambiaron cartas con los líderes de distintas comunidades asegurándoles que “*nuestra voluntad nunca ha seydo ni es que ningund moro tornen christiano por fuerça*”. (M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, docs. 90 y 94).

los mudéjares de las Alpujarras y el valle de Lecrín. La rebelión alpujarreña se saldó, el 30 de julio de aquel mismo año,<sup>359</sup> con unas nuevas capitulaciones y con el pago de una elevada indemnización de guerra por parte de los sublevados, con la que los reyes esperaban persuadirles de aceptar el bautismo.<sup>360</sup> Esta política de los Reyes Católicos respondía, como ha señalado López Coca Castañer, a la necesidad de extender el proceso de conversión al resto del territorio granadino, para evitar “*reducir a la población autóctona en compartimentos estancos para evitar el contagio ideológico, lo cual tampoco era factible.*”<sup>361</sup> A lo largo de este año, la rendición de los focos de la sublevación mudéjar, mediante capitulaciones, favoreció así la conversión progresiva de la población granadina. Mediante estas capitulaciones, los mudéjares que se acogieran a las mismas no sólo quedaban eximidos del pago de la indemnización de guerra, sino que además se les permitía conservar sus bienes familiares y, tras el bautismo, eran equiparados fiscal y jurídicamente a los cristianos viejos.<sup>362</sup> A la firma de las capitulaciones, los Reyes Católicos unieron lo que J. Meseguer ha denominado una política de “halagos y dones”,<sup>363</sup> basada en la concesión de puestos de poder y beneficios fiscales a los líderes civiles y religiosos de las comunidades mudéjares, con la cual pretendían, no sólo estimular la conversión de la población mudéjar, sino además, premiar a aquellos que actuaban como interlocutores entre estas comunidades y las autoridades castellanas. Así, durante las negociaciones sobre los términos de su conversión, muchos líderes mudéjares consiguieron alguacilazgos y oficios, puestos que a menudo iban acompañados de la exención de impuestos directos o de la dotación de rentas vitalicias. Con el mismo fin, los reyes mantuvieron los sueldos y pensiones que recibían los alfaquíes para que estos pudieses “*aprender las cosas de nuestra santa fe católica e podays tener con qué vos sustentar e mantener...*”<sup>364</sup> La firma de las capitulaciones, no obstante, provocó la extensión de las revueltas a otras comarcas del reino de Granada que hasta entonces habían permanecido pacíficas, expandiéndose, a medida que se difundían las noticias de la conversión general y los bautismo masivos.<sup>365</sup> Pese a los retrasos provocados por estos alzamientos, cuya

---

<sup>359</sup> Sobre el papel de las consecuencias en el plano tributario de las conversiones en las negociaciones para la rendición de los rebeldes alpujarreños véase J. E. López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, pp.531-532.

<sup>360</sup> Véase Luis Suárez Fernández, *Ibid.*, 1978, Tomo XVIII, Vol. 2, p. 295.

<sup>361</sup> José Enrique López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, p.530

<sup>362</sup> Aunque el contenido de estos pactos varía según el lugar, todos ellos establecían la desaparición del régimen fiscal y jurídico mudéjar, equiparando a los convertidos con los “cristianos viejos”, eximiendo a los conversos del servicio de huéspedes y de la obligación de trabajar gratuitamente en las obras públicas, concedía a los conversos licencia para seguir usando su indumentaria tradicional, daban validez a los documentos en árabe, concedía la amnistía de todo tipo de delitos cometidos antes del recibimiento del bautismo, daban a los “moriscos” licencia para conservar sus carneceros y seguir utilizando los baños públicos, establecía su libertad para cambiar de lugar de residencia y exigían la dotación de clérigos “especializados” que los instruyesen en su nueva fe. Véase Ángel Galán Sánchez, *Los mudéjares del reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. 364-366.

<sup>363</sup> Juan Meseguer, *Ibid.*, 1980, p. 398.

<sup>364</sup> Este es el caso del alfaquí de la alquería veleña de Maro, Juan de Zafra: “*Por quanto vos Juan de Çafra, que antes vos llamávades Çayd Hidar, alfaquí de Maro, vos convertistes a nuestro sancta fe católica, por la presente mandamos que agora e de aquí adelante para en toda vuestra vida vos acudan con lo que solíades llevar por alfaquí de Maro, con que podays aprender las cosas de nuestra santa fe católica e podays tener con qué vos sustentar e mantener*” (AGS, Cámara Personas, leg. 31, sin foliar)

<sup>365</sup> Se trataba de poblaciones como Níjar, Huebro o Belefique, que se había convertido en centro de acogida de los moriscos forasteros, que ya bautizados huían para prolongar la resistencia. Para mediados de septiembre, la revuelta se había extendido al occidente del reino, estallando en la Sierra de Villaluenga y para comienzo del siguiente año a las serranías de Ronda y Marbella, donde ya se había iniciado los bautizos colectivos. La derrota en marzo de 1501, frente a los sublevados, obligó al rey Fernando a intervenir, negociando la rendición y marcha al Norte de África de los rebeldes. Véase al respecto L. Galíndez de Carvajal, *Ibid.*, 1851, p. 300; P. Mártir de Anglería, *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*. Traducción de José López de Toro. *Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1953, Tomo IX, pp. 426 y 427; J. E. López de Coca Castañer, “La conversión general en el obispado de Málaga (1500-1501)”, *Chronica Nova*, No. 21, 1993-1994, pp. 191-237.

rendición requeriría incluso la presencia del rey Fernando en las negociaciones, las conversiones avanzaron también en las zonas señoriales, firmándose entre febrero y marzo de 1501 las capitulaciones para la conversión de los mudéjares de estas regiones.<sup>366</sup> Con el fin de culminar el proceso de conversión, y probablemente bajo la influencia de Cisneros y otros asesores,<sup>367</sup> el 20 de junio de 1501 los reyes dictaron una orden real por la cual todos los musulmanes granadinos debían convertirse o abandonar el reino,<sup>368</sup> prohibiéndose además, en julio de este mismo año, la entrada en Granada de los musulmanes provenientes de otras partes de Castilla, con el fin de evitar que contaminasen espiritualmente a los nuevos cristianos granadinos.<sup>369</sup>

La pragmática de 1501 supuso un cambio definitivo en las condiciones sociales y religiosas del reino granadino. En pocos meses este había adquirido una población mayoritaria de cristianos nuevos que desbordó a la incipiente iglesia granadina, incapaz de atender a la emergente comunidad morisca. Las conversiones forzadas y la emergencia de una nueva masa de cristianos nuevos generaron, como era de esperar, la necesidad de establecer una red parroquial que sirviera como medio para el control y la educación religiosa de la población recién convertida. El 15 de octubre de 1501 el arzobispo de Sevilla don Diego Hurtado de Mendoza fue el encargado de erigir 26 iglesias parroquiales en la ciudad de Granada, a la que se sumarían, con la sofocación de la revuelta de las Alpujarras y el decreto de conversión para todos los musulmanes del reino en 1501, la edificación de 97 parroquias, 44 de ellas específicamente destinadas a la población morisca de la Alpujarra, el Valle de Lecrín y el litoral granadino.<sup>370</sup> Como evidencian las cartas enviadas por los reyes a otras diócesis castellanas en busca de “sacerdotes misioneros” que acudieran a Granada, las conversiones masivas impusieron la necesidad de conseguir un número significativo de sacerdotes para dirigir las nuevas parroquias destinadas a los nuevos conversos moriscos,<sup>371</sup> pues como señalaban los reyes en una carta enviada el 5 de octubre de 1500 al deán y cabildo de la Iglesia de Cuenca, “*porque es mui necesario que así como han recibido el santo bautismo para salvación de sus animas sean ayudados o doctrinados para que sean buenos christianos*”, solicitándoles que enviases a “*personas idóneas que entiendan en ello*”, que estuviesen capacitados para la compleja labor.<sup>372</sup>

La necesidad urgente de formar en los principios de la doctrina católica a la nueva población morisca se acuciaba por el hecho, como señaló Julio Caro Baroja, de que “*los bautismos en masa y las sublevaciones crearon un estado peculiarísimo desde el punto de vista jurídico y teológico. El moro bautizado a la fuerza o por su voluntad, entraba, «ipso facto», dentro de la comunión católica y de un nuevo régimen o estatuto. Si no cumplía como bueno dentro de aquél, se le podía tratar, no ya como a un infiel ignorante, sino como a un hereje, un apóstata, o un renegado.*”<sup>373</sup> A esta formación doctrinal se unía el deseo de asimilar a los nuevos cristianos granadinos a los

---

<sup>366</sup> J. E. López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, pp.536-537.

<sup>367</sup> Jesús Suberbiola Martínez, *Real Patronato de Granada: el arzobispo Talavera, la Iglesia y el estado moderno, 1486-1516: estudio y documentos*, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, Granada, 1985, pp. 177-181.

<sup>368</sup> M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 2002, pp. 481-542.

<sup>369</sup> En sus cartas a los reyes Talavera defendía la necesidad de mantener a los nuevos moriscos granadinos aislados de los restantes musulmanes castellanos: “*Escribí largo a Vuestras Altezas, señaladamente de la confusión y daño que temía a estos nuevamente convertidos de la comunicación con los moros, si aquí hubieren de entrar y comunicar con ellos como primero, y ellos acá ni allá, y como quería yo y pensaba que se estorbaba hasta que Vuestras Altezas, cual pareciese más conveniente a servicio de Dios y vuestro*” (Citado en Tarsicio Herrero del Collado, *Ibid.*, 2001, p.58.)

<sup>370</sup> Rafael Marín López, *El Cabildo de la catedral de Granada en el siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 305-351.

<sup>371</sup> Como la enviada el 24 de octubre de 1500 a la Iglesia de Cádiz (AGS, Ced. Cám., L.4, fol.207)

<sup>372</sup> *Carta de los Reyes al obispado de Cuenca*, Granada, 1500 (BNE Mss.13072), ff.250v, 261r.

<sup>373</sup> J. Caro Baroja, *Ciclos y temas de la historia de España: los moriscos del reino de Granada*, Istmo, Madrid, 2000, p. 49.

cristianos viejos castellanos, en la medida en que tras los planes pastorales para integrar a la comunidad morisca en la iglesia, yacía implícita o explícitamente una política de estado que, en última instancia, buscaba, no sólo su asimilación religiosa sino su adopción de los usos, costumbres y lengua castellanos.<sup>374</sup> Por ello, a la necesidad de nuevas parroquias y un clero especializado para atender a los nuevos fieles moriscos se unió la necesidad de unas nuevas normas que regulasen la forma en que estos nuevos fieles debían vivir e integrarse en la sociedad cristiana. El 2 de febrero de 1502, los reyes enviaron a la ciudad de Granada una “*Carta de cómo quieren y mandan sus altezas que sean tratados los nuevos convertidos e doctrinados*”,<sup>375</sup> en la que estos encargaban a las autoridades religiosas de la diócesis granadina el control y adoctrinamiento de los recién convertidos: prohibiendo la práctica de toda ceremonia islámica, así como el uso del árabe en las ceremonias cristianas. En estas disposiciones los reyes ordenaban además que los religiosos competiesen a los nuevos fieles a asistir a misa y a celebrar las festividades cristianas y que enseñasen a niños y adultos los principios básicos de la religión cristiana, y dispusiesen “*en sus iglesias continuamente buenos predicadores los cuales prediquen así en las iglesias catedrales como en los monasterios y en las otras iglesias collegiales e parroquiales de la dicha ciudad e su reino especialmente en el albaycín donde los nuevamente convertidos más continuamente se allegan*”<sup>376</sup>, encargándoles a estos clérigos responsables de su educación espiritual que les mostrasen la correcta práctica de los sacramentos. En su misiva, además, los reyes ordenaban que los clérigos pusiesen “*mucho amor entre los cristianos viejos y nuevos por manera que entre ellos haya amor y caridad como entre verdaderos hermanos*”, proponiendo que estos fueran recibidos con un espíritu “integrador”, como el que promulgaba Talavera, con el fin de que la influencia de los cristianos viejos colaborase en su asimilación religiosa y cultural.

A estas mismas fechas debe corresponder unas *Instrucciones*<sup>377</sup> dictadas por Talavera a petición de los vecinos del Albaicín,<sup>378</sup> en las que este recogía una serie de recomendaciones para los nuevamente convertidos, exponiendo para su beneficio aquello que debían cumplir como buenos cristianos:<sup>379</sup> En este escrito Talavera recomendaba así a los vecinos del Albaicín que abandonasen la práctica de toda ceremonia islámica, olvidando “*toda cosa morisca en oraciones en ayunos en pasquas y en fiestas y en nacimiento de criaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas.*”. Asimismo, Talavera, recomendaba a los recién convertidos, que aprendieran e hicieran aprender a toda la familia las principales oraciones cristianas, y a “*signar y santiguar y entrar y estar en la iglesia y tomar allí agua bendita y desir pater noster y ave maria y credo y adorar allí a nuestro Señor en la Santa Misa y adorar la Santa Cruz y hazer a las ymagenes la reverencia que les es devida*”. Recomendaba además, la práctica

---

<sup>374</sup> F. J. Martínez Medina y Martin Biersack, *Ibid.*, 2011, p. 87.

<sup>375</sup> *Documentos referentes al arzobispado de Granada*, 1501-1600, BNE Mss.7881, Doc. 4. Transcrita en Isabella Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp.515-516.

<sup>376</sup> Isabella Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp.515-516.

<sup>377</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada.*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

<sup>378</sup> Véase Tarsicio de Azcona, *Ibid.*, 1964, doc. 3, pp. 761-763; A. Gallego y Burín y A. Gamir Sandovall, *Ibid.*, 1968, doc. IV, pp. 161-163; Miguel Ángel Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993, doc. 127, pp. 293-295; y A. Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia del reino de Granada y su proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 1979, doc. 10, pp.307-309.

<sup>379</sup> La datación de este documento varía según los autores. Para Tarsicio de Azcona este debió redactarse en los años anteriores a la conversión general, mientras que para Gallego Burín y Gámir Sandoval este fue redactado después de las conversaciones de 1499, opinión que comparten Meseguer Fernández y López de Coca Castañer, quien considera que este debió escribirse en los primeros meses de 1500, pues en este ya aparece establecida la parroquia de San Salvador como la iglesia mayor del Albaicín, la cual había sido consagrada entre el 5 y el 11 de enero de 1500. Véase al respecto Tarsicio de Azcona, *Ibid.*, 1964, p. 548, nota 141; A. Gallego y Burín y A. Gamir Sandovall, *Ibid.*, 1968, p. 18; Juan Meseguer, *Ibid.*, 1980, p. 374; y José Enrique López de Coca Castañer, *Ibid.*, 1996, p.528.

de los sacramentos del bautismo, la confesión y la comunión, la visita frecuente a la iglesia a escuchar misa o a rezar, así como la adopción de las prácticas funerarias cristianas y el cumplimiento de los ayunos y festividades cristianas.<sup>380</sup> Finalmente, Hernando de Talavera incluía una recomendación final a los vecinos del Albaicín que sugería, pensada para facilitar su integración en la sociedad colonial granadina y su aceptación por parte de los “cristianos viejos”:<sup>381</sup> “*Mas para que vuestra conversacion se asyn escandalo a los xpianos de nacion y no piensen que aun teneys la seta de Mahoma en el coraçon es menester que vos conformeyes en todo y por todo a la buena y onesta conversacion de los guenos y onestos xpianos y xpianas en vestir y calçar y afeytar y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar y mucho y mas que mucho en vuestro hablar olvidando quanto pudieredes la lengua araviga y faziendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.*”<sup>382</sup> Estas medidas señalaban en buena medida la deriva que tomaría la política oficial que los Reyes Católicos, y sus herederos, adoptarían en torno a las particularidades culturales que separaban a los moriscos de sus vecinos de mayor raigambre cristiana. Como señaló Francisco de Borja Medina, “*al quedar cada vez más reducido el espacio de libertad para lo puramente cultural, en la práctica esa aculturación a la inversa equivalía no a una cristianización sino a una verdadera castellanización, sobre todo en el caso de Granada.*”<sup>383</sup> De esta forma, la conversión “*suponía algo más que la simple incorporación de los moriscos a la Iglesia [en la medida en que] se pretendía también asimilarlos a la cultura cristiana del momento, erradicando de los nuevos fieles su lengua, vestidos tradicionales, estructuras sociales, costumbres y demás usos culturales inherentes a la religión del Islam; señas de identidad vistas además con malos ojos por la población cristiana vieja.*”<sup>384</sup>

No obstante, el arzobispo de Granada no renunciaría del todo al empleo de las particularidades culturales que definían a la población granadina, en su intento por introducir a la fe cristiana esta vez a los moriscos granadinos. Así en sus *Instrucciones*, contraviniendo las ordenaciones de los reyes,<sup>385</sup> les sugería empleasen las oraciones y formulas devocionales aprendidas en árabe durante las celebraciones litúrgicas, aconsejándoles: “*Que los que sabeys leer tengays todo libros en aravigo de las oraciones y salmos que vos serán dados y de aqueste memorial y rezeys por ellos en la yglesia.*”<sup>386</sup> Aunque la actitud de Talavera hacia los nuevos cristianos granadinos era diferente a la que había asumido hacia los mudéjares granadinos, su proyecto doctrinal entre los moriscos estaría igualmente imbuido de la sensibilidad con la que había adaptado el culto cristiano a las necesidades de la comunidad mudéjar, sustituyendo partes de la misa por representaciones piadosas, melodías devocionales y lecturas edificantes. Entre estos nuevos cristianos Talavera reforzaría el uso pastoral de las imágenes que hasta entonces había promocionado entre la población mudéjar, convirtiéndolas no sólo en elemento esencial de la educación espiritual de los neófitos y en vehículos de su mensaje político de integración, sino además en expresión paradigmática de una nueva concepción de la materialización de la divinidad en el mundo sensible.

<sup>380</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones ...*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

<sup>381</sup> Sobre los esfuerzos de Talavera para enseñar a los recién convertidos las costumbres y modos de vida que permitieran su reconocimiento como cristianos véase José de Sigüenza, *Ibid*, 2000, p. 331.

<sup>382</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones ...*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

<sup>383</sup> F. de Borja Medina, S.I., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. LVII, 1988, p. 18

<sup>384</sup> R. G. Peinado Santaella, *Historia del Reino de Granada: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Universidad de Granada, Granada, 2000 p. 256.

<sup>385</sup> En 1501 los Reyes Católicos promulgaron la orden de conversión obligatoria, que establecía la prohibición de leer o poseer libros en árabe, castigando “*aquel que en Granada o en las alcarias que de ella dependen poseyere libros o manuscritos en lengua arábica*” (Fátima Roldán Castro y Isabel Hervás Jávega, *El Saber en Al-Andalus: textos y estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997, Vol. 3, p. 209)

<sup>386</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones ...*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

### 3.3. El uso misional de las imágenes y la construcción de una imaginería mariana para los moriscos del Albaicín.

Desde su misión entre los judeoconversos sevillanos, para Talavera, el uso pastoral de las imágenes constituía un elemento esencial en la educación espiritual de los conversos. Como parte de este proyecto misional en Sevilla, Talavera, junto al arzobispo de la ciudad, Pedro González de Mendoza, redactó unas ordenanzas que regulaban la posesión de imágenes destinadas al culto doméstico: “*Iten, porque es cosa razonable que las casas de los fieles cristianos sean munidas y guardadas de la memoria de la pasión de nuestro Redentor Jesucristo y de su bendita Madre, queremos y ordenamos que cada fiel cristiano tenga en la casa de su morada alguna imagen pintada de la cruz, en que nuestro Señor Jesucristo padeció, y algunas imágenes pintadas de nuestra Señora (...) que provoquen y despierten a los que allí moran a haber devoción*”<sup>387</sup> De forma similar, según José de Sigüenza, durante su misión granadina anterior a 1499, Talavera se sirvió de imágenes impresas en papel, que distribuía durante sus predicaciones entre los mudéjares, poniendo especial interés en educarlos en cómo debían ver las imágenes y el tipo de uso que debían darles: “*Cuando iba a visitar esta gente llevaba imágenes de papel, de aquellas estampas viejas que entonces se tenían por buenas, dábales a unos y a otros. Enseñábalos en cuánta reverencia las habían de tener, y por ser punto tan vedado en su Corán tener imágenes, deciales cuán engañados estaban en aquello y qué consideración habían de tener en esta adoración, mostrándoles cómo no se comete en ella ninguna idolatría*”<sup>388</sup>. En sus visitas a la Alpujarra, como relata Jerónimo de Madrid, el arzobispo, instruía en sus predicaciones a los mudéjares alpujarreños en cómo debían tener estas imágenes en su hogar: “[llevaba] *imáxines de papel y dávalas a todos quantos no las tenían y enseñávales cómo las avían de tener onradas y reverenciadas y junto con ellas una calderita de agua vendita, y dávalas calderitas para la tener, y que junto con ello tubiesen la candela y ramos venditos.*”<sup>389</sup> Como evidencian estos testimonios, Talavera consideraba que las imágenes eran un elemento esencial de su labor catequética y de la educación cristiana de los nuevos conversos, poniendo especial cuidado en rebatir la concepción coránica del culto de las imágenes como idolatría y en mostrarle el “correcto” uso de las imágenes religiosas y cómo estas debían recibir “*la reverencia que les es debida*”.<sup>390</sup> Aunque este “aniconismo” en lo referido a las imágenes religiosas no es intrínseco al Islam y ha variado indudablemente a lo largo de la amplia geografía y larga historia del mundo islámico,<sup>391</sup> este tomó

<sup>387</sup> Fray Hernando de Talavera, *Católica Impugnación*, estudio preliminar de Francisco Márquez Villanueva, edición y notas de F. Martín Hernández, Juan Floris, Barcelona, 1961, p. 186.

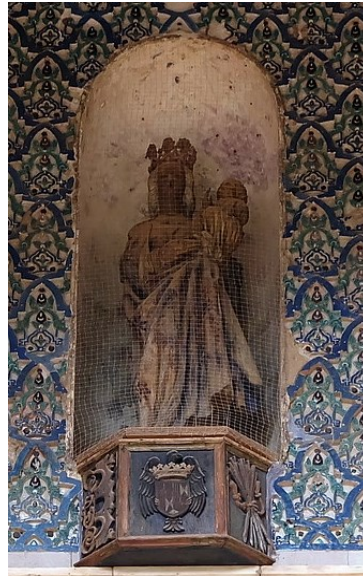
<sup>388</sup> José de Sigüenza, *Ibid*, 2000, p. 332

<sup>389</sup> Jerónimo de Madrid, *Breve summa de la sancta vida ...*, (BNE Ms. 2042), f. 36v.

<sup>390</sup> “*Que todos sepays y fagays que sepan vuestras mujeres e vuestros hijos e hijas grandes y pequeños signar y santiguar y entrar y estar en la iglesia y tomar allí agua bendita y desir pater noster y ave maria y credo y adorar allí a nuestro Señor en la Santa Misa y adorar la Santa Cruz y hazer a las ymagenes la reverencia que les es debida*”. (AGS *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114)

<sup>391</sup> Véase O. Grabar, “Actitudes islámicas ante las artes”, en *La formación del arte islámico*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 87-109; y “Islam and Iconoclasm”, en A. Bryer y J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Center of Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977, pp. 45-52. Sobre los orígenes del rechazo del Islam a las imágenes véase también Georges Marçais, “La question des images dans l’art musulman”, *Bizantion*, Vol.7, 1932, pp. 161-183; K. Archibald, C. Creswell, “The Lawfulness of Painting in Early Islam”, *Ars Islamica*, 11-12, 1946, pp. 159-166; ‘Isa Ahmad Muhamad, “Muslims and Taswir”, *The Muslim World*, 45, 1955, pp. 250-268. P. Crone, “Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II, 1980, pp. 59-95; G. R. D. King, “Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*, XLVIII, 1985, pp. 267-277; J.F. Clément, “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités”, en G. Beaugé y J.-F. Clément (ed.), *L’image dans le monde arabe*, Institut de Recherches et d’Études sur le Monde Arabe et Musulman, CNRS Éditions, París, 1995, pp. 11-42; y de F. B. Flood, “Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum”, *The Art Bulletin*, LXXXIV, 2003, pp. 641-659.

especial fuerza en el contexto granadino en la medida en que el culto a las imágenes fue identificado en la memoria colectiva de la población local con la imposición de la religión cristiana. Como ha señala Felipe Pereda, “enseñar a los moriscos a respetar las imágenes y, mucho más, conseguir que encomendaran a ellas sus oraciones era una empresa realmente difícil (...) el celo de Talavera estaba perfectamente justificado. Por lo que se deduce de los textos, la comunidad morisca mostraba un rechazo que se diría visceral por el uso de imágenes [que] creció considerablemente entre los moriscos a lo largo de los setenta años posteriores a la capitulación de Granada; [a medida que estos] fueron aprendiendo a identificarlas con símbolos de la opresión de sus nuevos señores.”<sup>392</sup>



**Fig.3.1.** Anónimo, *Virgen de la Antigua*, s. XV, Retablo de la Puerta de la Justicia, Alhambra de Granada.

**Fig. 3.2.** *Virgen con el Niño*, Puerta de la Justicia, Alhambra de Granada, siglo XV.

**Fig. 3.3.** Huberto Alemán, *Virgen con Niño*, h.1500, Puerta de la Justicia, Museo de Bellas Arte de Granada.

Estas circunstancias condicionaron, además, el tipo de imágenes que Talavera había ofrecido a los mudéjares granadinos, antes de 1499, favoreciendo estampas y reproducciones de imágenes milagrosas o *acheropoiéticas*. Si como ha sugerido Sonia Caballero Escamilla, las estampas utilizadas por San Francisco de Borja en su acción misional pueden darnos una pista del tipo de imágenes empleadas por Talavera, entre estas destacarían imágenes que, como la de *Santa María del Populi*, una imagen que se consideraba era el retrato de la Virgen pintado por San Lucas, se suponían emanaban de alguna forma de la propia divinidad.<sup>393</sup> Este tipo de imágenes poseían además un papel relevante en la “consagración” del espacio público de la ciudad granadina recién conquistada, situándose en las puertas de la ciudad como la Puerta de la Justicia o el Arco de las Orejas (Figs.3.1,3.2 y 3.3), mediante reproducciones de imágenes que se suponían derivaban directa o indirectamente de la acción divina, como la *Virgen de la Antigua* o de *Santa María del Populi*, las cuales “no eran simple reproducciones expuestas a la veneración de los fieles y a la contemplación religiosa, sino una evocación del personaje mismo, que tenía una participación activa en la vida de la ciudad, actuando como escudo ante el mal .. y propiciando curaciones milagrosas”.<sup>394</sup> Además de estas imágenes marianas, Talavera parece haber favorecido también

<sup>392</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 341.

<sup>393</sup> B. Franco Llopis, *Ibid.*, 2010, pp. 99-114.

<sup>394</sup> S. Caballero Escamilla, “De la Edad Media a la Edad Moderna: Los Reyes católicos, el arte y Granada”, en J. P. Cruz Cabrera (coord.), *Arte y cultura en la Granada renacentista y barroca: La construcción de una imagen classicista*, Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 234-5.

la estampación de reproducciones de obras cristológicas de cualidades similares,<sup>395</sup> como el Santo Rostro de Jaén, una imagen de influencia bizantina que se consideraba era un fragmento del paño con el que Cristo había secado su rostro en el camino hacia el Calvario, reproduciendo de forma fidedigna la apariencia del Salvador.<sup>396</sup> El uso de estas imágenes, que hacían referencia a imágenes *acheropoiéticas* o de origen milagroso, permitía justificar mejor el culto a las imágenes entre unas clases populares mudéjares, y más tarde moriscas, que consideraban su ejercicio como una muestra más de la desviación religiosa de sus señores cristianos.

En este sentido, relataba Sigüenza cómo Talavera se enfrascaba en explicar a los nuevos conversos cómo, en contra de lo que establecía la tradición islámica, el fin de las imágenes devocionales no era “adorarlas” en sí mismas, sino “*para levantar el corazón y despertar la memoria de aquello que representan, y adorar en ellas lo representado*”.<sup>397</sup> Esta cuestión aparece asimismo en su *Breve doctrina*, en la que Talavera explicaba el tratamiento que las imágenes debían recibir tanto en la devoción doméstica como en el culto público en la iglesia, enseñándoles cómo debían “*tener en casa en lugar honesto alguna devota ymagen que despierte a devocion e a hazer oración*”; y cómo al entrar en la iglesia debían “*hincar ambas rodillas ante la custodia [o] ante el crucifixo que esta a la entrada de la capilla (...) y dezir alli con mucha devocion las dichas oraciones y otras*”.<sup>398</sup> Asimismo, en sus *Instrucciones* para los vecinos del Albaicín, redactadas después de 1499, el arzobispo aconsejaba a los recién convertidos: “*Que tengan en vuestras casas en lugares onestos y limpios algunas ymajines de nuestro Señor o de la Santa Cruz o de nuestra señora la Virgen Maria [y] que cerca de quella imagen tengays colgada la candela bendita que vos bendicen el dia de Nuestra Señora que se dize Santa Maria Candelaria y de la obra parte el ramo bendito que vos bendizen el dia de Ramos todo esto susodicho pertenesçe al servicio de Dios nuestro Señor y a la buena guarda de nuestra Santa Fe Catholica*”.<sup>399</sup>

Esta recomendación de Talavera se correspondía con el rol que las imágenes tomarían en la formación religiosa de los moriscos del Albaicín tras la visita de los reyes a Granada en julio de 1500.<sup>400</sup> La nueva situación exigía la dotación de ornamentos, instrumentos litúrgicos e imágenes para el culto a una nueva red parroquial, de la que formaban parte las iglesias dedicadas a la atención espiritual de los nuevos conversos, desde el barrio del Albaicín hasta la sierra de las Alpujarras. Con este propósito, la reina Isabel puso en marcha un urgente plan de fabricación de ornamentos y esculturas que serían destinadas a las nuevas iglesias de Granada, del cual sabemos gracias a la documentación conservada que establecía los encargos y contratos con el principal imaginero responsable del proyecto, un artista centroeuropeo nombrado en la documentación como Huberto Alemán.<sup>401</sup> Como ha señalado Felipe Pereda, quien ha estudiado la producción de

---

<sup>395</sup> Tenemos constancia de Estanislao Polonio, uno de los impresores que trabajarían con Talavera en la impresión de las obras y estampas destinadas a su acción misional, imprimió en 1493, cincuenta mil copias de “verónicas” por encargo del obispo de Jaén Luis Osorio. Este tipo de imágenes, se suponían eran representaciones de la *vera efigie* de Cristo, como el Santo Rostro de Jaén. Este encargo nos indica que Talavera, pudo tener acceso a plantillas de este tipo de imágenes para imprimir nuevas copias para distribuirla entre los moriscos granadinos. Véase A. Odriozola, *Estanislao Polono: un extraordinario impresor polaco en la España de los siglos XV y XVI (1491-1504)*, Diputación Provincial, Pontevedra, 1982, p. 30 y J. Martín Abad y I. Andrés Moyano, *Ibid.*, 2002, p. 109.

<sup>396</sup> Sobre el Santo Rostro de Jaén véase M. López Pérez, *El Santo Rostro de Jaén*, Cajasur, Córdoba, 1995.

<sup>397</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, p. 332

<sup>398</sup> L. Resines, *Ibid.*, 1993, p. 72

<sup>399</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones ...*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.

<sup>400</sup> Sobre la visita de los reyes véase A. Rumeu de Armas, *Itinerario de los Reyes Católicos 1474-1516*, Madrid, 1974, pp. 251-274 y J. A. Vilar Sánchez, *Ibid.*, 2004, pp. 468-469.

<sup>401</sup> La documentación sobre los encargos de la reina a Huberto Alemán está formada por una serie de documentos del Archivo General de Simancas y el Archivo Histórico Nacional, así como por la documentación conservada en la National Gallery of Art Library de Washington (Washington DC, National Gallery of Art Library, Mss. 11) y por cédulas perdidas, como la desaparecida en 1966 que constataba el pago de 8 imágenes por valor de 9.950 maravedíes el 15 de julio de 1501. Véase al respecto S. Sanpere y



este imaginero en Granada, “los encargos del maestro Huberto no obedecieron a una política artística organizada y planeada desde un inicio, sino que fueron adaptándose a las distintas necesidades que generaba el conflictivo paisaje político.”<sup>402</sup> Por ello, aunque inicialmente la reina había encargado imágenes destinadas a las nuevas iglesias de la Granada recién conquistada, tras las conversiones forzadas y la consagración de las mezquitas de la ciudad, hacia enero de 1500, esta encomendó al taller del maestro alemán la producción masiva de imágenes y objetos litúrgicos para abastecer las parroquias destinadas al culto morisco.<sup>403</sup> Aunque la reina Isabel fue la responsable de ordenar los encargos e incluso de supervisarlos personalmente, la intervención de Talavera en el proyecto como intermediario fue fundamental, tanto en su papel encargado de la distribución de la mayor parte de estas imágenes y ornamentos entre las iglesias del reino, así como, tal y como ha señalado Felipe Pereda, en la decisión de las características particulares de las imágenes destinadas a los nuevos fieles moriscos.<sup>404</sup>

La elección del imaginero alemán estaba motivada por su capacidad para fabricar un número mayor de piezas a través de técnicas de reproducción mecánica que permitían producir obras en serie, mediante moldes de origen centroeuropeos, traídos por él mismo a Castilla. Entre los diversos encargos que la reina realizó a este imaginero se encontraban una serie de esculturas de molde pensadas para ser colocadas en las parroquias responsables del adoctrinamiento de los moriscos del Albaicín. Esta serie estaba formada mayoritariamente por imágenes marianas (Figs.3.4, 3.5 y 3.6), así como por algunas imágenes de santos como San Sebastián, Santa Catalina, Santa Elena, San Pedro, San Juan Evangelista o San Juan Bautista, de las que en la mayoría de los casos se encargó un solo ejemplar. Este encargo estaba formado, además, por tres crucifijos destinados a las iglesias conventuales del convento franciscano de San Luis de Zubia y del convento de la Madre de Dios. Como refleja la documentación relativa,<sup>405</sup> buena parte de estas imágenes estaban destinadas a las mezquitas “convertidas” en iglesias del Albaicín, como la parroquia del Salvador, antigua mezquita mayor del Albaicín, la de San José, edificada sobre la mezquita de los morabitos,<sup>406</sup> la de San Cristóbal, construida sobre la mezquita de la explanada,<sup>407</sup> y la de San Juan, que ocupaba el lugar de la antigua Mezquita Ateibín o de los “Conversos”.<sup>408</sup> Salvo la ermita de Santa Elena, situada en los arrabales del barrio morisco, las iglesias del Albaicín

---

Miquel, “Maestre Ruberto Alemán entallador”, *Revista crítica de historia y literatura españolas, portuguesas e hispano-americanas*, Vol. VII, 1902, pp. 161-169; F.P. Valladar y Serrano, “La escultura granadina”, en *La Alhambra de Granada*, Vol. 107 y 108, 1902, pp. 823 y 849-851; G. Fernández Bayton, “Roberto Alemán, escultor de Isabel la Católica”, *Archivo Español de Arte*, Vol.157, 1967, pp. 88-90; J. M. Azcárate, *Colección de documentos para la historia del arte en España*, Zaragoza-Madrid, 1982, Vol.2, doc. 75, 376-381; R. Domínguez Casas, “Dos artistas nórdicos activos en la Corte granadina de la Reina Isabel la Católica: el maestre Ruberto Alemán, entallador, y el joyero Petrequín Picardo”, en *Homenaje al profesor Martín González*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995, pp. 315-319; H. Hubach, “Hubertus Alemán, 'entallador'”, *Ein Bildhauer im Dienst Königin Isabellas der Katholischen zur Zeit der Maurenbekehrung in Granada*, Das Münster, 1/2006, pp. 30-37; F. Pereda, *Ibid.*, 2007, pp.292-308; A. S. Crespo Guijarro y F. J. Crespo Muñoz, “Nuevas noticias sobre Huberto Alemán, escultor al servicio de Isabel la Católica”, *Archivo Español de Arte*, Vol.88, No.352, 2015, pp. 403-408.

<sup>402</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007, pp. 292-293.

<sup>403</sup> Tal y como ha estudiado Felipe Pereda, los encargos se iniciaron en el verano de 1500 y continuaron durante 11 meses hasta julio de 1501, cuando la corte dejó la ciudad. Véase F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 296.

<sup>404</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p.235.

<sup>405</sup> AGS, RGS, Céd. 5, ff. 88-91.

<sup>406</sup> Fue edificada en el siglo XVI, sobre la mezquita de los morabitos o ermitaños (Aljama Al-murabitin), una de las mezquitas más antiguas de Granada, levantada entre los siglos VIII y X. Véase Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazari del siglo XV*, Patronato de La Alhambra, Granada,1975, p. 112.

<sup>407</sup> La parroquia de San Cristóbal también se levantó sobre una mezquita, conocida como Aljama al-Xarea o Yami' al-Shari'a o de la Explanada, una de las primeras mezquitas transformadas en iglesia. Véase F. J. Simonet, *Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, Imp. y lib. de Reyes y hermano, Granada, 1872, pp.70-74.

<sup>408</sup> R. López Guzmán, “El Albayzín morisco”, *Cuadernos de Arte*, Vol. XVII, 1985-1986, pp. 247-261.

tenían una feligresía preeminentemente morisca. Entre estas destacan en la documentación las parroquias del Salvador y la de San Juan, que habían sido las principales mezquitas del Albaicín, las cuales, según queda constatado, recibieron las imágenes de la Virgen producidas por Huberto Alemán.<sup>409</sup>



**Fig. 3.4. Huberto Alemán, *Virgen del Socorro*, Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, Antequera, ca.1500**



**Fig. 3.5. Huberto Alemán, *Virgen de la Luz*, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca.1500**



**Fig. 3.6. Huberto Alemán, *Virgen de los Remedios*, Ermita de la Virgen de los Remedios, Villarasa, Huelva, ca.1500**

Pese a su creación a partir de moldes centroeuropeos, la iconografía de este grupo de imágenes debió verse moldeada notablemente por las particularidades de su audiencia morisca. La elección de estas estaba claramente condicionada por la disponibilidad de moldes con los que fabricarlas, favoreciéndose así aquellas imágenes que, por su popularidad, se fabricaban de forma seriada en el centro de Europa, como es el caso de las esculturas de santa Bárbara y santa Catalina, cuyo culto era boyante en los Países Bajos. No obstante, la elección de algunas de estas advocaciones pudo estar igualmente motivada por su capacidad para apelar a la nueva feligresía del Albaicín. En su *Itinerario*, el viajero alemán Jerónimo Münzer describía las creencias y hábitos devocionales de los mudéjares granadinos, relatando cómo estos tenían “*mucha veneración a la Virgen María, a Santa Catalina,[y] a San Juan*”<sup>410</sup>, cuyo culto se pretendía favorecer mediante la instauración de sus imágenes en las parroquias del Albaicín. Entre las preferencias devocionales moriscas, destacaba el culto que proferían a la Virgen María, a quien, según el viajero alemán,

<sup>409</sup> "La reyna sancho de paredes my camarero yo vos mando que de los ornamentos y casas de yglesias que vos teneys en my camara a vuestro cargo para repartir e dar en esta cibdad de granada e su tierra dieres luego al arcbispo de granada los ornamentos y cosas de yglesia syguientes para que el los de y reparta a las yglesias que yo aqui le nombrare en esta mi nomina en la manera siguiente... [a la] iglesia de sant juan de granada (...) una ymagen de nuestra senora (...) mas le dar para sant salvador de granada (...) una ymajen de nuestra senora." (AGS, RGS, Céd. 5, ff. 88-91)

<sup>410</sup> Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Ed. Polifemo, Madrid,1991, pp.126-127.

estos guardaban especial reverencia: “*Un anciano me mostró un rosario hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas, conforme él lo había experimentado*”.<sup>411</sup> El papel de estas historias de carácter popular en el imaginario religioso de la población nativa granadina evidencia la relevancia que el culto islámico a *Maryam* tenía entre los vecinos del Albaicín, antes de las conversiones forzadas. Este testimonio se corresponde con el papel que la Virgen poseía en las prácticas cotidianas de sus correligionarios procedentes de otras zonas de Andalucía, que, como el anciano entrevistado Münzer, incluían a *Maryam* en sus oraciones cotidianas: “[Pidote] *por la gracia que concediste a María, a quien nombraste, escogiste y honraste sobre todas las mujeres, y por las buenas oraciones que te hizo en su oratorio y en la casa santa y debajo de la palmera [datilera] donde le vino el parto*”.<sup>412</sup>

En este sentido, al seleccionar imágenes marianas para presidir las iglesias a las que debían asistir los recién convertidos, la reina católica y el propio Talavera deseaban explotar la capacidad del culto mariano para funcionar como nexo entre el pasado islámico y el presente cristiano de los pobladores del Albaicín, convirtiendo las imágenes de molde en un instrumento fundamental para el proyecto misionero dirigido por Talavera, que debía ahora “completar” la conversión religiosa de la emergente feligresía morisca. Con este fin, la recepción de estas imágenes debió complementarse con algunos de los escritos que Talavera había producido antes de 1499, como parte de su proyecto misional entre la población mudéjar, como son las oraciones marianas en árabe que incluía el catecismo de Pedro de Alcalá, las cuales, el arzobispo, en sus *Instrucciones* para los habitantes del Albaicín, recomendaba rezar durante la celebración de la misa.<sup>413</sup> Mediante estos elementos Talavera buscaba desarrollar una estrategia de asimilación que explotaba deliberadamente el culto compartido a la Virgen entre cristianos y musulmanes, empleándolo como un medio por el que los nuevos fieles moriscos podían conectar su nueva fe con la tradición religiosa que habían heredado de sus padres. Como señala Felipe Pereda, “*con toda seguridad, la veneración que los moriscos profesaban a la Virgen María fue ponderada por quienes se encargaron (la reina con el consejo de fray Hernando de Talavera, parece lo más lógico) de elegir las esculturas que habían de distribuir por las nuevas parroquias del reino de Granada.*”<sup>414</sup>

Pero las peculiaridades del programa iconográfico de las imágenes destinadas al culto morisco sólo se aprecian en toda su magnitud si tenemos en cuenta, además, algunas ausencias especialmente reveladoras, como la omisión sistemática de las representaciones gráficas de la crucifixión de Cristo o de las escenas pasionarias que, cada vez, más dominaban los retablos contemporáneos.<sup>415</sup> La elusión de este tipo de imágenes pasionarias respondía probablemente a la negación de la Pasión y muerte de Cristo en la tradición coránica,<sup>416</sup> que establecía, en cambio, que esta había recaído sobre un impostor,<sup>417</sup> mientras reservaba a Cristo el papel de un profeta triunfante y benevolente (sura 4, 153-158),<sup>418</sup> en un pasaje que la tradición religiosa morisca

<sup>411</sup> Jerónimo Münzer, *Ibid.*, 1991, pp. 126-127.

<sup>412</sup> D. Cabanelas, *La vida religiosa de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1990, p.105.

<sup>413</sup> “*Que los que sabeys leer tengays todo libro en aravigo de las oraciones y salmos que vos serán dados y de aqueste memorial y rezeys por ellos en la iglesia*”. (*Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada*, AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114.)

<sup>414</sup> Felipe Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 351.

<sup>415</sup> Véase al respecto C. Robinson, “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384 y C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004; pp. 6-22, 23-34.

<sup>416</sup> Véase T. Lawson, *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Oneworld Publications, Londres, 2014 y M. de Epalza, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Universidad de Granada, Granada, 1999, pp. 223-226, 230-232.

<sup>417</sup> Como explicaba un manuscrito aljamiado: “*No-lo-mataron ni-lo-kruçefikaron mas semeyóseles a ellos*” *Disputas con los judíos y los cristianos*, s. XVI (BNE Ms. 4944) citado por L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492- 1640*, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 259;

<sup>418</sup> Sobre el papel de la vida pública de Cristo en el imaginario religioso de los musulmanes hispanos véase Miguel de Epalza, *Ibid.*, 1999, pp.211-221.

interpretaría como reflejo de su elevación celestial.<sup>419</sup> De esta forma, Talavera buscaba acomodar la iconografía de las iglesias destinadas al culto morisco a las creencias religiosas de su nueva feligresía, para quienes, como ha señalado Felipe Pereda, la imagen de “*cristo crucificado no sólo suponía una repugnante contradicción en sus términos —la humillación de la divinidad en la persona de su profeta—, también contradecía su ley escrita.*”<sup>420</sup> Con este mismo fin, debieron idearse las imágenes de Cristo destinadas a las iglesias del Albaicín, entre las que destacaba la imagen a tamaño natural, que presidía la entrada de la parroquia del Salvador, la antigua mezquita aljama del barrio granadino (Fig.3.8). Colocada en un nicho en la fachada, esta representación del “Salvador” (Fig.3.7) lo presentaba como un hombre de rasgos semíticos, cuya barba y larga túnica lo asemejaban a sus nuevos fieles moriscos, a quien bendecía con la mano derecha, dándoles la bienvenida como el profeta generoso que describía el Corán.<sup>421</sup> Como señala Felipe Pereda, “*en concordancia con la advocación de la parroquia, las autoridades cristianas eligieran para la que había sido la mezquita mayor del Albaicín esta imagen de un Jesús vivo, caracterizado físicamente con rasgos fácilmente asimilables a la propia tradición en la que quería echar nuevas raíces. Un profeta benefactor y triunfante en las antípodas del Cristo sufriente que, además, vigilaba la entrada de la iglesia en lugar de ofrecerse al culto en el interior del templo.*”<sup>422</sup>



**Fig.3.7. Huberto Alemán, *El Salvador*, Parroquia del Salvador, Granada, ca.1500-1501.** **Fig. 3.8. Patio de los Naranjos de la Parroquia del Salvador, Granada, ca.1500.**

Estas características de las imágenes encargadas para las iglesias del Albaicín evidencian que tras la política de encargos de la reina Isabel, guiada probablemente por su antiguo consejero espiritual, yacía una voluntad expresa por identificar y utilizar pastoralmente los aspectos en los que la tradición religiosa de los musulmanes granadinos y los cristianos castellanos convergían. En este sentido, las características particulares de las imágenes de la Virgen concebidas para las parroquias del Albaicín o de la imagen de Cristo que presidía la entrada de la parroquia del Salvador facilitaron que estas pudieran ser “moldeadas” para funcionar como vehículos del mensaje catequético que Talavera deseaba inculcar en los recién convertidos. Aunque su creación mediante moldes de procedencia centroeuropea no permitía cambiar sus formas, su recepción por

<sup>419</sup> Véase M. de Epalza, “Jesús fue elevado al cielo”, *Ibid.*, 1999, pp.227-230.

<sup>420</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 349.

<sup>421</sup> Véase Miguel de Epalza, *Ibid.*, 1999; G. Parrinder, *Ibid.*, 2003; Mouhanad Khorchide y Klaus von Stosch, *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, Gingko Library, 2019; Carlos Andrés Segovia, *The Quranic Jesus: A New Interpretation*, De Gruyter, Berlín y Boston, 2019. Sobre la visión particular de los musulmanes hispanos reflejadas en los comentarios del Corán, los relatos hagiográficos y los textos polémicos véase Miguel de Epalza, *Ibid.*, 1999, pp.111-146.

<sup>422</sup> Felipe Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 349-350.

parte de los neófitos moriscos pudo ser fácilmente mediada durante las celebraciones litúrgicas cotidianas o con ocasión de las principales festividades cristianas mediante lecciones, sermones y lecturas edificantes. Entre los materiales utilizados para tal fin destaca especialmente la traducción castellana de la *Vita Christi* de Eiximenis, que Talavera había comisionado en 1496, de la que debieron imprimirse suficientes ejemplares para dotar a las distintas parroquias de Albaicín, como sugieren los numerosos ejemplares conservados.<sup>423</sup>

Actualmente, conservamos tres ejemplares del tipo de imágenes de la Virgen fabricadas por Huberto Alemán para las parroquias del Albaicín, hoy situadas en otras localidades andaluzas: la Virgen del Socorro de la Iglesia del Carmen en Antequera (Fig. 3.4), la Virgen de la Luz de Lucena del Puerto (Fig.3.5) y la Virgen de los Remedios de Villarasa (Fig.3.6) en Huelva.<sup>424</sup> Estas esculturas, como las imágenes idénticas que presidían las parroquias del Albaicín, consistían en una representación de la Virgen, que, de pie, sostenía al pequeño Jesús en su mano derecha. La Virgen y el Niño no mantenían el contacto visual, típico de las representaciones afectivas, sino que en cambio esta mostraba un gesto grave en su rostro, en actitud contemplativa, mientras el pequeño Jesús, sólo interactuaba con su madre mediante el roce de una de sus manos con el pecho de esta. A la ausencia de la ternura que caracterizaba a las imágenes de María y el pequeño Jesús, se unía el hecho de que la Virgen parecía ofrecer a su hijo como una ofrenda para sus espectadores. Estas características de las imágenes marianas de Huberto Alemán pudieron estimular una interpretación particular de la relación de Cristo y su madre, y del papel que la Virgen había jugado en la vida de su hijo y su misión salvífica, pensada para desvelar ante los nuevos cristianos del Albaicín algunas de las verdades fundamentales del cristianismo que el Islam negaba.

La imagen de la Virgen erguida, mostrando al pequeño Jesús a sus fieles, que ofrecían las imágenes de molde (Figs.3.4, 3.5 y 3.6), podía haber sido usada para evocar fácilmente la visión particular que la *Vita Christi* de Eiximenis describía de los eventos de la Epifanía. En su obra, el teólogo catalán otorgaba a María un papel esencial en la revelación de la naturaleza divina de Cristo a los Reyes de Orientes y en su consiguiente conversión. Al contrario de la convención establecida, según la cual María esperaba sentada pacientemente la llegada de los ilustres visitantes, con el pequeño Jesús sobre su regazo, en la narración de Eiximenis, la Virgen, tras recibir una revelación divina que le había informado de la llegada de los viajeros, se situaba en el umbral de la puerta con el fin de desencadenar en estos la revelación trascendental que les había sido deparada: "*Capítulo CLXXVII: Como los tres reyes vinieron a Bethlem y como la Virgen gloriosa les enseño su bendicho hijo (...) E en esta material nota Cirillo los apuntes siguientes. El primero es que viniendo estos reyes a betleem, la virgen gloriosa no estava en el diversorio a portal donde pario ni cerca del pesebre .... El tercero punto es que la virgen gloriosa aquella hora tome el niño en braços e puso se en tal lugar de la casa que los reyes podiessen mejor ver al señor. El quarto punta es que ella era ya par especial revelacion de dios inforrnada de su venida et de todo lo que avia alli de fazer et dezir.*"<sup>425</sup> Seguidamente Eiximenis describía cómo al llegar al lugar donde se encontraba la Virgen, los reyes habían recibido la visión de esta

---

<sup>423</sup> Se conservan 19 ejemplares de la misma resguardados en la Biblioteca Pública del Estado en Guadalajara de México (I-10), la British Library, de Londres (IB.54220), la Biblioteca del Palacio Real, de Madrid (I/7 y I/204), la Biblioteca Nacional de España (INC/1126 y INC/1885), la Biblioteca del Senado de Madrid (Ref:25786), la biblioteca de la Hispanic Society de Nueva York (HC371/250), la Biblioteca Universitaria de Salamanca (BG I. 218); Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (M.a 12-I-1); la Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela (Res 19701); Biblioteca Capitular de Segovia (ant.: 774); Biblioteca Capitular y Colombina, de Sevilla (54-7-3); Biblioteca Pública de Toledo (Inc. 16); y Biblioteca Universitaria de Valencia (BH Inc. 048), en Annmary Brown Memorial Library, de Providence (1-SIZE 526), en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid; en la Biblioteca Pública del Estado, Orihuela en México y en la Biblioteca Oettingen-Wallerstein, en Maihingen, Alemania.

<sup>424</sup> Según ha propuesto Felipe Pereda para la fabricación de estas imágenes el imaginero alemán empleó el mismo molde del que salieron las del Albaicín. Véase Pereda 2007, p.235.

<sup>425</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 114r.

sosteniendo en brazos al pequeño Jesús, de forma análoga a como lo hacían las vírgenes de molde granadinas. Según el franciscano catalán, esta visión había desencadenado de forma inmediata la iluminación de los Reyes de Oriente, mediante la cual estos habían podido reconocer a su Salvador:

*“Pues entrando ellos por la dicha casa: fallaron a la Virgen gloriosa en pie con el niño en los brazos y por especial lumbre y gracia de Dios conocieron que aquel era el rey rezien nascido que ellos buscaban. E adeshora escalentados par grand caridad et amor, firmaron los ojos en el, pensando aquel ser verdadero dios et verdadero onbre que los avia assi fecho venir .... Et luego can soberana reverencia fincaron los ynojos en tierra et con grand fervor adoraron lo diciendo assi. Dios et senior eternal et rey general de todo el mundo que por tu grand magnificencia nos has criado et a tu conocimiento llamado a ty solo adoramos et confessamos por verdadero dios et nuestro rey et senior.”*<sup>426</sup>

Según Eiximenis, conmocionados por semejante revelación, los reyes, en actitud de adoración, se había arrodillado ante la Virgen María, solicitándole que les contase cómo se había producido la milagrosa concepción de su divino hijo. Como respuesta a sus peticiones, la Virgen pronunciaba ante estos un sermón divinamente inspirado, mediante el cual les revelaba la divinidad de Cristo y propiciaba su definitiva conversión al cristianismo como representantes del pueblo pagano:

*“E les dixo nuestra senora. Amigos bien seaes venidos: vedes a qui el rey de gloria, criador vuestro et mio ... de grandes tinieblas et delas escuridades de oriente vos ha llamado et librado de grandes peligros et mayormente delos males del infierno. Catad que yo vos digo de su parte que el vos ha perdonado de todos vuestros pecados et vos rescibe en su especial amistad. Publicad en vuestros reynos esto que aves vista ... ca este es vuestro dios et vuestro padre et vuestro salvador et verdadera senior (...). [E] oyendo estas palabras cayeron en tierra con muy grand devocion [y] fizieron muchas gracias al salvador por la merced que les avia fecho enesto que la virgen gloriosa les dixo. E ella assi como patrona despues de dios dela santa fe christiana enformolos largamente enlos articulos dela fe que tocavan al senior, los quales despues fueron ordenados et publicados par los santos apostoles.”*<sup>427</sup>

Mediante este sermón, en el que la Virgen presentaba a los reyes paganos a Cristo como hijo de Dios y Salvador del género humano, la versión talaveriana de la obra de Eiximenis, como el original catalán, ofrecía una visión de María como evangelizadora y conductora a la conversión, que debía iluminar a los moriscos del Albaicín de forma similar a como lo había hecho con los Reyes de Oriente. El significado de la Epifanía en la tradición cristiana, como un evento trascendental en la historia de la revelación del mensaje cristiano y en la capacidad de este para alumbrar a los no cristianos el camino de la fe, pudo haberse acrecentado por el sentido que esta festividad había adquirido en la Granada recién conquistada. Esto se debe a que, aunque la rendición de Granada se había firmado el 2 de enero de 1492, la entrada triunfal de los RR.CC se aplazó deliberadamente hasta el cinco de enero, la víspera de la fiesta de la Epifanía, con el fin de que la entrada de los reyes a Granada marcara de forma simbólica la llegada de la revelación cristiana a la ciudad. Así en su *Historia Eclesiástica de Granada*, Antolínez de Burgos narraba cómo los monarcas habían esperado en su campamento tres días para que su entrada en la ciudad coincidiera con la fiesta de la Epifanía, “acompañando a los de Oriente para adorar a Cristo en Granada el día de su manifestación en ella”<sup>428</sup>. Esta relación entre los eventos de la Epifanía y la historia reciente granadina permitía transformar las imágenes marianas, mediadas por la obra de Eiximenis, en un medio por el cual los moriscos del Albaicín podían revivir el evento bíblico de la revelación de la divinidad de Cristo, asociado, además, al modo en el que la entrada triunfal de los RR.CC marcaba el inicio de la revelación del mensaje cristiano entre el pueblo morisco, como

<sup>426</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 115v.

<sup>427</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fols. 115r-116v.

<sup>428</sup> Citado en Francisco Javier Martínez Medina y Martin Biersack, *Ibid.*, 2011, p. 136.

un momento inaugural similar al que el pueblo pagano había experimentado durante la Epifanía. Ante los nuevos fieles del Albaicín, las vírgenes de molde de Huberto Alemán debían propiciar así la iluminación y conversión de los nuevos “Reyes de Oriente”, de forma similar a como lo había hecho la Virgen en el relato de la Epifanía del escritor catalán. La capacidad de estas imágenes para inspirar a los neófitos moriscos a emular el ejemplo de los Reyes Magos pudo verse potenciada, además, por algunas de las recomendaciones que Talavera había incluido en su tratado sobre las ceremonias de la misa, en el que instruía a los nuevos fieles en cómo debían ofrecer sus almas a Dios durante la misma:<sup>429</sup>

*“E nos debemos allí ofrescer alguna cosa humillándonos ante el señor y redemptor nuestro presentándole algo como a nuestro rey y señor, y esto con alegría de corazón. Ca por ello cantan entre tanto cantico alegre. E devemonos acordar entonces de la devoción y reverencia con que los tres sanctos reyes magos de tan remotas partes venidos ofrecieron sus dones (...) Luego el sacerdote enciensa el altar (...) representando la mirra y encienso que los dichos reyes ofrecieron y enciensan a cada fiel por que alse su corazón al señor como aquel fumo sube arriba y allí dizen y han de decir los que reciben el encienso: aquel verso. Sea señor endereçada mi oraçion a ti como lo es el fumo deste encienso.”*<sup>430</sup>

Asimismo, la interpretación de estas imágenes marianas en el seno del ritual comunitario de la liturgia, como vehículos de la revelación de una de las verdades esenciales del cristianismo, la divinidad de Cristo, pudo verse favorecida por algunos de los cantos litúrgicos que formaban parte de la misa. En la traducción castellana de la obra de Eiximenis realizada por Talavera, el arzobispo había añadido, tras el relato del nacimiento glorioso de Cristo, tres himnos o villancicos, que teóricamente, recreaban los cantos celestiales que los coros angelicales habían entonado para celebrar el hecho trascendental del nacimiento del hijo de Dios.<sup>431</sup> Como sugieren las indicaciones que acompañaban estas composiciones, estas habían sido creadas por Talavera para ser incluidas en la celebración litúrgica, y en especial en las ceremonias festivas que conmemoraban la Natividad de Cristo. Así, en el capítulo relativo al nacimiento de Cristo, tras recoger la creencia piadosa referida por Eiximenis sobre el descenso de los príncipes angelicales y los coros angélicos, cuyos cantos desvelaban muchos secretos del recién nacido, “de su divinidad y infinita esencia cosas altas y non explicables”,<sup>432</sup> Talavera añadía: “E aún es de creer que cantasen allí algunas canciones, deziendo unos y respondiendo todos los otros, como se canta el invitatorio a los maytines, y que en esta manera cantarían esta canción”<sup>433</sup>. Según la narración de Eiximenis, estos cantos, recreados para la audiencia morisca del Albaicín, explicaban “como aql glorioso niño iesu era criador del mundo y que era eterno y sin comienço, redeptor delos escogidos (...)”

<sup>429</sup> M. O’Brien, “Hermeneutic Intervention: Influencing Affective Devotional Practices at the Source in Fray Hernando de Talavera’s *De las ceremonias*”, *Essays in Medieval Studies*, Vol.31, No.1, 2015, pp.83-100.

<sup>430</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana Confesional. Del restituir daños y males. Del comulgar. Contra el murmurar y el maldecir. De las ceremonias de la misa. Del vestir y calzar. De cómo ordenar y ocupar el tiempo* (BNE INC/2489), 1496, Granada, fol. 145r-146v.

<sup>431</sup> Véase “Capitulo CXXXVII q cantos y dolcores y amores fizieron los angeles delante el salvador nuevamente nascido” (BNE INC/1126, fol. 90v)

<sup>432</sup> “E en especial dize q estando el señor enl pesebre cada uno dllos con sus compañías le cantavan las rodillas hincadas ante el algua de sus excelencias y de cada una cosa assi altas y nuevas q al dicho abad glo oya le parescia q estava ya en paraíso. E primeramente canto allí sant miguel de su divinidad y infinita esencia cosas altas y non explicables. E por consiguiente cantaron los otros príncipes de su generosidad y reverencia de su magestad y devida obediencia de su eternidad y pedurable excelencia de su imensidad y general presencia de su piedad y muy grand clemencia de su igualdad y perfecta justicia de su liberalidad y larga magnificencia de su pfundidad y muy lata sciencia de su caridad y muy verdadera amistanca de su verdad y pura sentencia de su dignidad y inestimable potencia de su bondad y complida paciencia de su integridad y verdadera ynocencia de su humildad y benigna abstinencia de su muy sabia prudencia y psente providencia.” (BNE INC/1126, fol. 90v). Véase versión original en catalán en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 172r.

<sup>433</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 91r.

fuelle de toda virtud [y] arca de toda sabiduría.”<sup>434</sup> La composición de Talavera se iniciaba afirmando cómo, a pesar de que desafiaba toda lógica, el recién nacido era Dios “hecho criatura”:

*“Maravillese natura  
ver hecho a Dios criatura.  
Y es cosa razonable  
de se assí maravillar,  
uyendo lo que no es [imaginable]  
a juicio natural;  
ser lo eterno, temporal  
lo incorpóreo corporal.”*<sup>435</sup>

A lo largo del villancico Talavera hacía referencia así a las consideraciones lógicas y teológicas que argüían los polemistas islámicos contra la creencia en la Encarnación y divinidad de Cristo:<sup>436</sup>

*“¿Quién vio jamás ni oyó  
tener fin lo infinido?  
¿En cuál corazón subió  
lo immenso ser medido?  
¡O qué grande nouedad!  
¡O immensa potestad,  
que pudo ser tal juntura!  
(...) Aquél que hizo la noche, sol y luna y toda estrella.  
¡O immensa caridad!  
¡O ineffable piedad!  
¡O obra de grande altura!”*

En un capítulo posterior, en el que Eiximenis reflexionaba sobre la esperanza que el nacimiento del Salvador había traído al mundo,<sup>437</sup> afirmando la capacidad renovadora de la nueva fe cristiana, Talavera añadió dos invitorios adicionales que simulaban “como los santos ángeles cantaron a loor del Señor nuevo onbre nascido”<sup>438</sup>, mediante los cuales invitaba a los nuevos fieles granadinos a regocijarse en el feliz evento y aceptar la promesa de redención que ofrecía el nacimiento de Cristo: “Mas por conclusión desta sancta materia ppuse tal canto a todo fiel xpiano (...) q pues el rey es nuevo y su ley es nueva y su pueblo nuevo q en todo lo q es en nos sea renovado su amor. (...) E cantemos nos otro invitorio como los santos angeles cantaron a loor del señor nuevo ombre nascido y a grande edificación nra si quisiéremos mirar enel y aceptar el convite que nos mesmos hazemos diziendo”<sup>439</sup> Este invitorio se iniciaba así animando a los “pueblos christianos” a adorar al pequeño Cristo, reconociendo su naturaleza divina, de forma similar a como lo habían hecho los Reyes Magos como representantes del pueblo gentil: “Adorad,

<sup>434</sup> “Despues de todo esto a gloria y honra dl señor y acosolacio dela gloriosa y del bendicho viejo Joseph y por dar placer y gozosa enformacio a aqla compañía angelical q era ay venida con los dichos príncipes fue allí cotado por los dichos santos angeles y recontado como aql glorioso niño iesu era criador del mundo y que era eterno y sin comienço. Redeptor delos escogidos, reparador dlos angeles destruydo dla muerte el ql pornia paz entre dios y los onbre. E era fuente de toda virtud arca de toda sabiduría y de todos los tesoros de dios padre abogado delos ombres cerca de su padre esposo delas animas nro salvador gloria y corona delos santos juez general rey perdurable gloricador de toda la cibdad gloriosa.” (BNE INC/1126, fol. 91r). Véase versión original en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 172r-172v

<sup>435</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 91r.

<sup>436</sup> Véase Abū-‘Īsā al-Warrāq y D. Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity: Abū ‘Īsā Al-Warrāq’s “Against the Incarnation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp.37-85.

<sup>437</sup> Véase “Capitulo CXLVIII como nos da gran esperanza el nascimiento del salvador” (Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes* ..., BNE INC/1126, ff.97r-98r)

<sup>438</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 98r.

<sup>439</sup> Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes* ..., BNE INC/1126, fol. 98r. Véase versión original en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 183v.



*pueblos Christianos, adorad a vuestro Dios, hecho oy niño por vos*".<sup>440</sup> En su conjunto, los estribillos de estos himnos [*"Maravillese natura ver hecho a Dios criatura"* (fol.91), *"Adorad pueblos cristianos, adorad al vuestro Dios"* (fol. 98), *"Venid, adoremos luego a Dios hecho onbre nuevo"* (fol. 98)] compelian a los nuevos cristianos a reconocer el misterio de la Encarnación de Cristo y, en especial, a alabar su divinidad. Asimismo, a lo largo de este invitatorio Talavera aludía repetidamente al sentido "redentor" de la Encarnación, con el fin de recordar a los nuevos conversos cómo la encarnación "histórica" de Cristo había sido operada para asegurar también su salvación, afirmando cómo su capacidad salvífica era igual en los tiempos bíblicos que en el turbulento presente granadino.<sup>441</sup> Esto se aprecia con claridad en expresiones como *"adorad a vuestro Dios, hecho oy niño por vos"*, *"¡O eterno Dios y bueno! ¡O muy excelente rey, entre vn asno y vn buey, puesto por amor de nos!"*, *"en Behleem, ... rezién nascido por vos"*, a través de las cuales Talavera pretendía imbuir a los neófitos moriscos del mensaje de esperanza que el nacimiento de Cristo traía consigo. Con igual fin el siguiente invitatorio creado por Talavera invitaba nuevamente a los nuevos cristianos a adorar a Dios recién nacido, mediante una invocación que vinculaba la Encarnación "histórica" de Cristo con la celebración litúrgica en su honor: *"Venid, adoremos luego, a Dios hecho onbre nuevo."*<sup>442</sup> Una asociación similar establecía el invitatorio previo, en el que Talavera, en una referencia clara a las *"coplas devotissimas"* y zambras que hacía entonar durante la misa, invitaba a los moriscos a adorar a Cristo *"dando palmas, tañendo harpa y pandero y trompetas de metal."*<sup>443</sup> Esta referencia evidenciaba el empleo talaveriano de la celebración litúrgica como un medio para la participación de los neófitos en la fe, que remitía a los medios misionales que había desarrollado antes de 1499. De igual forma, al pretender recrear los cantos angelicales que anunciaban el nacimiento del Salvador, la interpretación de estos himnos durante la liturgia permitía a los nuevos fieles del Albaicín revivir uno de los momentos claves de la revelación del mensaje cristiano, entremezclándose la temporalidad del nacimiento de Cristo con el de la misa, en un ejercicio que buscaba actualizar el evento evangélico y hacer partícipes a los nuevos cristianos del hecho trascendental de la Encarnación de Cristo. Una referencia adicional, vinculaba el pasado evangélico y el presente granadino:

*"Venid, adoremos luego,  
a Dios hecho onbre nuevo.  
(...) Déuesele todo honor  
por todos los de su grey.  
Démosle todos loor,  
los de vieja y nueva ley."*<sup>444</sup>

A través de esta alusión al carácter "inclusivo" del mensaje evangélico de Cristo, que evocaba a la unión histórica de los gentiles y los judíos mediante las enseñanzas del Evangelio, Talavera deseaba reivindicar la integración de los judeoconversos y los moriscos granadinos en una comunidad unida por el amor a Cristo, cuyo poder renovador les permitía trascender su diversa procedencia religiosa. Así, Talavera proponía una concepción de la celebración litúrgica como un acto comunitario en el que los cristianos viejos y nuevos podían unirse mediante melodías devocionales que recordaban el mensaje renovador que ofrecía la Encarnación de Cristo, a través de la cual se había configurado en los tiempos evangélicos, como en el presente granadino, una idea inclusiva y diversa de la iglesia, en la que los "pueblos cristianos" se habían unido bajo la promesa de redención que ofrecía su sacrificio. De esta forma Talavera buscaba explotar el acto

<sup>440</sup>Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 98r.

<sup>441</sup> Esto se aprecia en expresiones como *"adorad a vuestro Dios, hecho oy niño por vos"* o *"¡O eterno Dios y bueno! ¡O muy excelente rey, entre vn asno y vn buey, puesto por amor de nos!"*, BNE INC/1126, fol. 98r

<sup>442</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 98r-99v.

<sup>443</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 98r.

<sup>444</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 98r-99v.

comunitario de la misa, mediante la inclusión de un mensaje y unas melodías cohesionadoras, de forma similar a como lo había ensayado siglos antes Alfonso X en sus *Cantigas*.

La imagen de la Virgen y el Niño que ofrecían las imágenes de molde de Huberto Alemán evocaban otro momento trascendental de la revelación del mensaje cristiano: la Presentación del pequeño Jesús en el templo. Según Eiximenis, el sacerdote del templo, San Simeón, había reconocido, gracias a la iluminación divina, al pequeño Cristo como el Redentor, ante la visión reveladora de su madre, que lo llevaba en brazos al entrar en el templo: “*E asi como vio ala virgen gloriosa q traya su hijo conosco por especial inspiración del spiritu santo q aql niño que traya en los braços era el salvador.*”<sup>445</sup> En la obra del franciscano catalán, con ocasión de la Presentación del pequeño en el templo, la Virgen ofrecía voluntariamente a su hijo a Dios en un acto que prefiguraba el sacrificio de la Pasión, como reflejo de la entrega “consentida” de su hijo para la salvación del género humano: “*E assi andando venieron fasta el pie del altar y allí la virgen gloriosa lo ofrescio a dios padre por la salud del mundo. E estando fincadas las rodillas dizo assy. Señor y excelente padre ofresco vos el vuestro primogénito y mio suplicando humilmente a vuestre grand bondad que lo queraes rescebir a gran gloria vuestra y suya y a redempcion del humanal linaje.*”<sup>446</sup> Con ocasión de la Presentación en el Templo, San Simeón profetizaba el destino trágico del pequeño y los sufrimientos que su madre padecería durante su Pasión. La narración de Eiximenis de este pasaje bíblico mostraba a María como conocedora del futuro que deparaba a su hijo antes de recibir la revelación profética de San Simeón, y como una madre abnegada que consentía estoicamente el sacrificio de su hijo por la salvación del género humano:<sup>447</sup>

*“Bendicha y escogida virgen por nro señor dios sepas q este sagrado fijo es puesto y nascido en jerusalen a salvación y dapnacion de muchos. E será assi como señal o blanco puesto en el tercero al ql muchos contra diran. E este será a ti como cuchillo q atravesara tu alma. E esto postrimero dixo simeon pfetizado el grand dolor q avia de atravesar el coraçon dla gloriosa. Las qles palabras ella entendio bien. E estas y las otras cosas q veyá fazer cerca del fijo ella y Josep las notava bien y con grand afeccion y ardor las guardava dentro en sy mesmos y las ponían en su memoria”*<sup>448</sup>

Esta visión de María como conocedora del destino sacrificial de su hijo y cómplice activa de su misión salvífica pudo haber sido evocada igualmente mediante las vírgenes de molde destinadas a los moriscos del Albaicín. Estas imágenes marianas sujetaban al niño con sus dos brazos de forma inusual, el cuerpo del niño en una posición casi horizontal se apoyaba sobre el brazo derecho de María, su cabeza caía levemente hacia atrás, mientras la Virgen miraba hacia la nada en actitud contemplativa. Esta composición atípica de la imagen de la Virgen y el Niño, evocaba así la visión de María sosteniendo el cuerpo sin vida de su hijo, la *Pietá*, prefigurando la muerte del pequeño Jesús. Esta asociación entre la imagen de la Virgen y el Niño y los eventos de la Pasión estaba presente en otras obras contemporáneas que combinaban igualmente la prefiguración de la Pasión con la visión estoica de María como conocedora del destino trágico de su hijo. Ejemplo de ello es *La Virgen del árbol seco* (Fig.3.9), una tabla devocional flamenca, pintada hacia 1465 por Petrus Christus, en la que este vinculaba la imagen de la Virgen y el Niño

---

<sup>445</sup> Véase “Capítulo CXCI como simeon y ana rescibieron a jhesu christo en el templo de dios” (Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 122r). Véase versión original en catalán en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 225r.

<sup>446</sup> Véase “Capítulo CXCI como levaron al señor en sus braços” (Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 123r). Véase versión original en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 226r.

<sup>447</sup> Véase “Capítulo CXCV como simeon profetizo alli los dolores q la virgen gloriosa avria en la muerte de jesu xpo” (Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 123v)

<sup>448</sup> Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes*, BNE INC/1126, fol. 123v. Véase versión original en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 227r.



**Fig.3.9. Petrus Christus, *La Virgen del árbol seco*, hacia 1465. Óleo sobre tabla, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid.**



**Fig.3.10. Andrea Mantegna, *Madonna con Bambino*, h. 1490-1500, Óleo sobre lienzo, Museo Poldi Pezzoli, Milan**

con el mensaje de la Redención y los eventos de la Pasión, en una composición que buscaba evocar el papel de la concepción y nacimiento de Cristo en la salvación del género humano.<sup>449</sup> Esta asociación estaba igualmente presente en obras devocionales italianas, como el óleo de la Virgen y el Niño, pintado entre 1490-1500, por Andrea Mantegna (Fig.3.10), en la que la Virgen sostenía el cuerpo de su hijo dormido, envuelto en una sábana blanca, mientras que la boca entreabierta del Niño, y sus miembros y cabeza caídos, evocaban la visión del cuerpo moribundo de Cristo envuelto en su sudario tras la Pasión. Como *La Virgen del árbol seco* y la Virgen de Mantegna, las imágenes de Huberto Alemán mostraban a la Virgen absorta, con una mirada melancólica, que evidenciaba su actitud estoica ante el inevitable sacrificio de su hijo.

Esta concepción de la Virgen pudo verse consolidada por las lecturas litúrgicas basadas en la versión talaveriana de la obra de Eiximenis, en la que, como ya hemos visto, la Virgen era sistemáticamente presentada como receptora privilegiada de la revelación divina, alcanzando el éxtasis místico desde su concepción, en la Encarnación<sup>450</sup> y posterior nacimiento de Cristo,<sup>451</sup>

<sup>449</sup> En esta tabla el artista representaba de forma alegórica el mensaje de la Redención a través de la imagen de la Virgen y el Niño, siguiendo un pasaje del Libro de Ezequiel (17:24), presentando a María como Nueva Eva y al árbol seco como una representación del Árbol de la Ciencia, marchito tras el pecado original y renacido gracias a la Encarnación de Cristo. La Virgen es presentada, así como medio y garante de la salvación del género humano, cuya actitud contemplativa hace referencia a su conocimiento y participación en la misión redentora de su hijo. Véase H. van der Velden, "Petrus Christus's Our Lady of the Dry Tree", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 60, 1997, pp. 89-110.

<sup>450</sup> Según Eiximenis la Virgen había sido guiada e iluminada por los ángeles durante su embarazo: "Por razón y reverencia desta sancta preñez aun le fue añadida excelente guarda de angeles. (...) E luego pregunto al dicho príncipe delas altezas y excelencias y estados y gerarchia de paraiso y de la orden del reyno celestial y de la magnificencia del loor divinal. E de que lo ovo oydo ya no avia en sy espíritu tanto estava maravillada. (...) E como quer q por sy mesma y por otras vias celestiales ella fuese suficientemente enformada ensta materia [aún] por mejor honrar al señor espesamente avia con ellos sobre esto especial conversacion." (BNE INC/1126, fol. 76v-77v). Véase versión original en Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 149r-151r.

<sup>451</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss. 12688, fols. 78r-78v.

durante la infancia del Salvador<sup>452</sup> y en el momento culminante de la muerte de su hijo en la cruz. Especialmente reveladora era la visión que la Virgen había recibido con ocasión del nacimiento de Jesús, en la que le era desvelado el fin redentor del sacrificio de su hijo por la salvación de la humanidad: “*Allegándose la hora del santo parto la gloriosa se puso de rodillas en tierra alsando las manos y los ojos al cielo. E entonces su santa anima entro por el abismo de las consolaciones celestiales y vio en spiritu el fruto de su parto qe era inefable y se estendia abondosamente a todos los escogidos. E vio que el dicho fruto seria muy grande en los gentiles y muy pequeño en el pueblo de los judíos ca era por sus pecados repovados por nuestro señor Dios.*”<sup>453</sup> Esta versión particular del nacimiento de Cristo transmitía, al afirmar la prefiguración mariana del sacrificio de su hijo, una concepción de la Virgen como una profetiza, especialmente dotada para recibir la trascendental revelación divina, que como hemos mencionado, compartían cristianos y musulmanes castellanos,<sup>454</sup> y que, por tanto, se presentaba como la mensajera ideal para “revelar” a los nuevos cristianos del Albaicín algunas de las premisas fundamentales del cristianismo que su antigua fe negaba, como la divinidad de Cristo y la capacidad redentora de su sacrificio.

Esta visión de la Virgen, como receptora privilegiada del conocimiento divino, no sólo le confería un papel trascendental en la misión salvífica de Cristo, sino que, además, estaba estrechamente ligada, como ha señalado Cynthia Robinson, a la interpretación típicamente castellana de la Pasión a través de los ojos de María, según la cual la Virgen no sólo compartía en espíritu los sufrimientos de su hijo, sino que conseguía sobrepasarlos, extrayendo de estos, en cambio, mediante el éxtasis, una comprensión elevada de los designios divinos.<sup>455</sup> Esta tradición estaba representada de forma paradigmática por la *Vita Christi* de Eiximenis, en la que este ofrecía un relato de la Pasión, caracterizado por la marcada presencia de María y por su experiencia de visiones revelatorias que le permitían trascender los dolores que sufría ante la visión de los sufrimientos padecidos por su hijo. Según el franciscano catalán, tras el prendimiento de Cristo en el huerto de Getsemaní, la Virgen había recibido, mientras rezaba en una capilla de la casa de Lázaro, una revelación trascendental sobre el sentido del sacrificio inminente de su hijo: “*Dize aqui una santa contemplaçion que la gloriosa luego que fue en casa de lazaro que se aparto de todas las otras santas mugeres (...) Et estando sola finco los ynojos en terra teniendo las manos alçados y los ojos [en] el cielo y luego en un punto fue arrobada en spiritu y ella vio muy alçadamente todo el proçeso de la preçiosa muerte de ihu xpo, començando en la çena. Et despues vido por [espejo] todos los actos que fazian y todos aquellos que le fueron fechos fasta la su rresurreçion..*”<sup>456</sup> A diferencia de la narración de este evento en las *Vitae Christi* popularizadas en el resto de Europa, como las *Meditationes vitae Christi*,<sup>457</sup> en las que María era representada como una simple madre afligida por los padecimientos que esperaba a su querido hijo, en la obra de Eiximenis la Virgen estaba dotada de una comprensión superior del carácter trascendental de la Pasión de su hijo. Según Eiximenis, aunque la Virgen había experimentado dolores ante la noticia trágica de la muerte de su único hijo, estos “*proçedian de entendimiento altamente yluminado y de conçienyia perfecta y de muy grant sabiduria, et de ardor et de zelo de rreverencia y muy alto acatamiento de nuestro senor dios.*”<sup>458</sup> Para este, por tanto, María era consciente de la

<sup>452</sup> “*E el nino abria sus ojos et ponialos en ella con grand dulçor. Et asy era alçada la alma de la santa virgen ala alteza de las consolaciones de aq[ue]lla cibdat soberana q[ue]le paresçia q[ue]ya era bien aventurada et agena de todo dolor et pena. (...) [E] como q[ui]er q[ue]la alma santa del Salvador oviese muchas fablas con la alma dela su madre santa antes que saliese del vientre emp[er]o muchas mas altas fablas et especiales ovo con ella despu[e]s q[ue] nascio.”* (Fragmento de la *Vita Christi* de Eiximenis en Gonzalo de Ocaña, *Flos Sanctorum*, 1401-1500, BNE Mss. 780, fo1. 78v)

<sup>453</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 89r.

<sup>454</sup> Véase A. Schleifer, *Ibid.*, 1998, pp.73-94.

<sup>455</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 242.

<sup>456</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, 1409, BNE Mss.18772, fols.121 r-v.

<sup>457</sup> Pseudo Buenaventura, *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*, s. XV, BNE Mss. 9560, fols. 108r-v.

<sup>458</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss.18772, fols. 145v-146r.

necesidad del sacrificio de su hijo para salvar al linaje humano, por lo que “[sus] dolores eran más justos y santos y las sus palabras muy virtuosas y santas (...) et de grant enxemplo a todos aquellos que la oyan.”<sup>459</sup> Estas características de la obra de Eiximenis permitían, así, presentar a la Virgen como un modelo devocional de cómo debían los fieles meditar en la Pasión de Cristo, permitiéndoles trascender los sufrimientos físicos de Cristo, favoreciendo, en cambio, un entendimiento “elevado” del significado trascendental de estos para la redención del género humano, similar al que, según este autor, poseía la propia Virgen María

Tras la revelación recibida por María durante el prendimiento de Cristo, esta recibía un nuevo recordatorio del significado trascendental que el sacrificio de su hijo tenía para la salvación humana, al encontrarse con este, según Eiximenis, en su tortuoso camino hacia el monte Calvario, quien con el fin de consolarle le recordaba el fin ulterior de su Pasión, que ambos ya conocían: “mucha amada y muy dulce y cara madre (...) tu sabes bien que todo lo que tu vees en nuestro presente yo avia diversas vezes informado y certificado. Et sabes que esto quiere mi padre que se faga de todo en todo por la rredención dela naturaleza humana perdida (...) piensa que pasada la ora de nona todo esto sera pasado y tu avras sentimiento de la gloria y estado glorioso”<sup>460</sup>. Mientras María contemplaba la muerte agónica de su hijo en la cruz, recibía una última revelación divina, en forma de un rayo luminoso, tan intenso que mudaba totalmente su ser:<sup>461</sup>

*“despues del dicha pasamiento del salvador fue et esto mesmo dize que pone Sant Agostin en su sermon, conviene a saber que la gloriosa fue arrobada en spiritu et le fue mostrada la gloria dela santa anima desu preçioso fijo. Por lo qual vista luego fue en ese punto purgada et rrevelada de todo dolor expuesta en grande rreposito et consolacion et fortificada en el corayon et toda mudada como en otra por espeçial graçia y virtud de dios. Por lo qual ella entonyes aguardo al fijo en la cruz y conosyendo los grandes misterios dela cruz mas altamente que antes.”*<sup>462</sup>

Según Eiximenis, este éxtasis había permitido a María alcanzar un conocimiento aún más elevado de los misterios divinos, y renovarse de forma similar a como se esperaba lo hiciesen los nuevos fieles granadinos ante la revelación de los secretos de la Pasión que desconocían. Este pasaje protagonizado por la Virgen a los pies de la Cruz, era el que había inspirado igualmente una de las misas compuestas por Talavera, dedicada a la Transfixión de la Virgen, que abordaba igualmente en el momento en el que el alma de la Virgen había sido atravesada por el “cuchillo de dolor” profetizado por San Simeón, que mediante obras como la de Eiximenis, había adquirido en el imaginario castellano un significado místico.<sup>463</sup>

El relato de la Pasión culminaba, según Eiximenis, con la visión de María sosteniendo el cuerpo inerte de su hijo sobre su regazo, en el que esta, eximida del dolor mediante consolaciones celestiales,<sup>464</sup> ofrecía consuelo espiritual a aquellos que la rodeaban, rebasados por el dolor provocado por la muerte del Mesías: En la versión de Eiximenis de este instante, como en las

---

<sup>459</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss.18772, fols. 145v-146r.

<sup>460</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss.18772, fols. 155r-v.

<sup>461</sup> “Lo nono fue especialmente alumbrada, segund dize sant augustin en un sermón: luego que el salvador desta vida passo en la cruz. Ca dize este doctor que por amansar el cuchillo del dolor que entonces travesava su sancta anima. Segund que ya avia profetisado Symeon y por que pareciesse suerte y con ardiente coraçon quando todos estaban desmayados y quasi dudando en la fee y en la resurreccion del salvador. Segund que dize Leon papa en el semon de pasqua: por ello le fue dado lumbre celestial en su sancta anima: revelandole la gloria dada a la anima de Ihesu Cristo. La qual lumbre le quito el exceso del dolor y la alegre y conforto en tanto que a todos los otros reformo proponiéndoles cierta esperança de la resurreccion del fijo de dios” (BNE INC/1126, fol. 22r)

<sup>462</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss. 18772, fol. 169r.

<sup>463</sup> Fray Hernando de Talavera, Oficio y misa, *In festo transfixionis beatae Mariae Virginis*. (Iglesia de la Encarnación de Santa Fe)

<sup>464</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss. 18772, fols. 181V-182r.



Fig.3.11. Huberto Alemán, *Imagen de la Virgen de la Luz*, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca.1500.



Fig.3.12. *Pietá de Don Sancho de Rojas*, principios del siglo XV, Museo Nacional de Escultura, Valladolid

imágenes castellanas contemporáneas de la *Pietá* (Fig.3.12), la Virgen, imbuida de una comprensión excelsa de la Pasión, mostraba una expresión grave y serena que contrastaba con el llanto desconsolado del resto de los presentes. De esta forma, la iconografía de la *Pietá* retrataba el preciso momento que, como ha propuesto Cynthia Robinson, se popularizó en el panorama devocional castellano como representación paradigmática de la concepción iluminada de María, propiciando no sólo una popularización temprana de este tipo de imágenes, sino, además, su percepción como trasuntos de la experiencia mariana de la Pasión que caracterizaba igualmente la literatura devocional castellana contemporánea.<sup>465</sup> Como en el resto de Europa, el uso devocional de las imágenes de la *Pietá* estaba asociado en Castilla con la práctica de la meditación en torno a los Cinco Dolores de la Virgen,<sup>466</sup> a los que se había añadido en Castilla un sexto momento doloroso, la Soledad de María, en la que esta lloraba finalmente la pérdida de su hijo,<sup>467</sup> Esta adición evidenciaba el valor devocional que para los fieles castellanos poseía la experiencia mariana de la Pasión, cuya actitud estoica, similar a la que reflejaban las representaciones de la *Pietá* popularizadas en Castilla o las vírgenes de molde destinadas al culto morisco (Figs. 3.11 y 3.12), encarnaba la resignación con la que esta había aceptado los designios divinos, consciente del destino trascendental de su hijo desde su concepción. Esta percepción de la Virgen como concedora del destino redentor de su hijo, representada por la conjunción en las imágenes de Huberto Alemán de la visión de la Virgen y el Niño y de la *Pietá*, había inspirado igualmente una

<sup>465</sup> Como ha señalado Cynthia Robinson: “If these devotions were ever practiced in the presence of an image, this would almost certainly have been a Pietà, for the Pietà was, in effect, the only image among a group of types traditionally interpreted by scholarship as devotional to attain a wide distribution throughout the Iberian Peninsula and to do so at a relatively early date” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 256.)

<sup>466</sup> *Tratados religiosos*, s. XV (BNE Mss 8744), fol. 390r -391v.

<sup>467</sup> *Tratados religiosos*, s. XV (BNE Mss 8744), fols. 392r-v.

de las misas de Talavera, dedicada a *Santa María de la O*,<sup>468</sup> que celebraba el momento en que la Virgen esperaba a dar a luz a Cristo, consciente del significado trascendental de este evento, una advocación bajo la cual se había situado la antigua mezquita aljama del Albaicín.<sup>469</sup> De esta forma, las imágenes de la Virgen que presidían desde el altar las parroquias del Albaicín, mediadas por la versión talaveriana de la obra de Eiximenis, pudieron ser usadas para representar una visión de la Virgen, cuyo rol en la salvación del género humano trascendía su papel como la afectuosa madre del hijo de Dios, caracterizándola, en cambio, como una profetiza, favorecida con raptos y visiones divinas que la habían dotado de un conocimiento privilegiado del papel salvífico de la vida y muerte de su hijo, y como una figura clave en el desarrollo de su misión redentora.

El gesto contemplativo de las vírgenes fabricadas por Huberto Alemán (Fig.3.11), que sostenían en brazos el cuerpo del pequeño Jesús, en una pose que emulaba la iconografía de la *Pietá*, aunaba así la percepción de María como una mística privilegiada concedora de la misión salvífica de su hijo y la interpretación mística de la Pasión popularizada en la literatura castellana contemporánea, según la cual la Virgen había recibido al pie de la cruz una nueva revelación divina sobre el sentido trascendental del sacrificio de Cristo. Esta asociación entre la maternidad de María y su experiencia extática de la Pasión pudo verse estimulada por interpretaciones místicas de la relación materno-filial de la Virgen y su hijo, que recorrían simultáneamente las literaturas devocionales islámica y cristiana contemporáneas. En un pasaje del *Kitab Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah* (“Key to salvation and lamp of souls”), un manual sobre el uso contemplativo de la oración, compuesto por el místico Shadhili, Ahmad ibn 'Ata' Allah de Alejandría (d. 1307), este identificaba al profeta Yça, *ibn Maryam*, como el corazón: “*Prayer is his Virgin mother's milk, which nourishes the heart and makes it grow strong. With its renewed strength, the heart can then shout and moan loudly, sending its exclamations of need and desire on an ascending path toward God, expressing the devotee's longing for prayer and his desire to remember God.*”<sup>470</sup> Uno de los libros de la biblioteca del Arzobispo de Granada, el *Stimulus Amoris*, recogía un pasaje meditativo similar, al que se añadía un matiz eucarístico que aludía al sacrificio de Cristo, cuya sangre debía mezclarse en la imaginación de los lectores devotos con la leche mariana formando un brebaje capaz de conducirlos simbólicamente a la iluminación: “*Seguire las pissadas dela muy dulce madre cuya anima el cuchillo del dolor dela muerte del amado fijo traspasso ... E non solamente me fallare con el su fijo enclavado mas aun quando fuere a requerir el pesebre fallarme he con el niño ihu nino tornado et con la leche de la madre et la sangre del ninno fare yo un muy dulce brebaje del qual los santos angeles han grran desseo.*”<sup>471</sup> Este tipo de meditaciones pudieron haber llegado a los nuevos fieles moriscos a través de las indicaciones que Talavera recogía en su tratado sobre las ceremonias de la misa, sobre en qué debían reflexionar durante la celebración eucarística, mediante la cual los nuevos cristianos del Albaicín podían participar de la Pasión del Redentor, *Yça ibn Maryam*. Según las recomendaciones de Talavera estos debían imaginar cómo el vino y la sagrada forma eran el resultado de un proceso de meditación similar:

*“Esto dicho toma el sacerdote vino y agua en el calice y hostia en la patena. Por el vino se entiende la sangre muy pura de que fue formado el santissimo cuerpo del redemptor en el vientre sagrado de la virgen sin manzilla entendida entonces por el calice. Por la hostia sin levadura se entiende este mesmo cuerpo ya formado sin simiente de varon y sin algún pecado. E aun por las ampollas con que después ministran otra vez agua y vino al sacerdote: podemos contemplar aquellas bien aventuradas tetas que al fijo de Dios dieron leche. E por el agua*

<sup>468</sup> Fray Hernando de Talavera, Oficio y misa, *In festo Virginis Mariae qui dicitur de la O*. (Iglesia de la Encarnación de Santa Fe y Monasterio de Santa Isabel la Real de Granada)

<sup>469</sup> Véase M. Á. Ladero Quesada(ed.), *Ibid.*, 1993, doc. 89 y

<sup>470</sup> Citado en M. Asín Palacios, *Ibid.*, 1990, p. 222.

<sup>471</sup> Versión castellana del *Stimulus Amoris*, 1490-1500, SLE b.IV.8, fol. 5r.

*que mezclan con el vino se entiende el agua junta con sangre que manó de su costado la qual tomo en el vientre bien aventurado ... demandemos entonces al señor que nos otorgue siempre servir e honrar con toda devoción a su bendicta madre que tan sancto cuerpo y tan limpia sangre y agua en su sagrado vientre le administro.*<sup>472</sup>

La influencia de este tipo de meditaciones en la participación de los nuevos creyentes moriscos en el ritual eucarístico pudo verse condicionada, además, por las recomendaciones que los tratados de Talavera incluían para la práctica de dicho sacramento. En la *“Cartilla y doctrina en romance para enseñar niños a leer”*, el arzobispo aconsejaba a los neófitos granadinos que pronunciasen una fórmula recitativa durante el recibimiento de la comunión, con el fin de transformar el ritual eucarístico en un ejercicio de reafirmación de los mismos misterios cristianos que buscaban exaltar la interpretación talaveriana de las vírgenes de molde que presidían las iglesias moriscas, la naturaleza divina de Cristo y el significado salvífico de su Pasión: *“E puede decir quando alçan la hostia: heriendo tus pechos. Adoramos te señor Jesucristo que por tu sancta cruz redemiste el mundo. Yo creo que tu eres hijo de Dios y Dios mismo y señor mio. E quando alçan el calice puede decir. Adorete señor que por tu preciosa sangre redemiste y salvaste el humanal linaje”*.<sup>473</sup>

Las imágenes de la Virgen fabricadas por el imaginero alemán, mediadas por sermones o lecturas inspirados en la obra de Eiximenis, ofrecían así una visión única de *Maryam*, pensada para interactuar íntimamente con los neófitos moriscos del Albaicín, que debía colaborar en su temprana educación espiritual, instruyéndoles en las verdades fundamentales de su nueva fe e indicándoles el camino de la revelación cristiana. En la traducción talaveriana de la obra de Eiximenis, los Reyes Magos, tras su conversión, rogaban a la Virgen y al Niño que quisieran *“alumbrar et salvar a todo el pueblo gentil el qual nos representamos”*.<sup>474</sup> De esta forma, ante las imágenes de molde de la Virgen y el Niño, situadas en el altar de las nuevas parroquias del Albaicín, la feligresía morisca podía penetrar en los misterios de su nueva fe y rogar por la salvación de la comunidad morisca, como los Reyes de Oriente lo había hecho por la redención del pueblo gentil. La interpretación de las imágenes de Huberto Alemán favorecida por el uso litúrgico de la obra de Eiximenis, no sólo debía servir para revelar a los nuevos cristianos dos de los dogmas principales del cristianismo, sino que, además, como la obra de Eiximenis, promovía una visión del mensaje evangélico narrada a través de los ojos de María, una figura devocional que resultaba familiar a los moriscos granadinos y a quien rendían especial devoción mucho antes de su conversión forzada. De esta modo, a través del empleo de la obra de Eiximenis en las misas diarias o en las ceremonias festivas, Talavera pudo conferir un cariz especial a las “genéricas” imágenes de molde encargadas por la reina, transformándolas en representaciones de la Virgen iluminada, que caracterizaba por igual la tradición devocional castellana y el imaginario religioso andalusí, cuyas excepcionales cualidades espirituales la cualificaban especialmente para desvelar ante los nuevos cristianos del Albaicín los secretos que desconocían de la revelación divina. El papel otorgado por Talavera a las imágenes de molde granadinas no sólo evidenciaba la centralidad que las imágenes poseían en su proyecto catequético entre los moriscos del Albaicín, sino que además buscaba presentarlas ante los nuevos cristianos de Albaicín como vehículos de la revelación divina, como *“signum”* de la presencia distintiva entre estos de *Maryam*. Mediante su reinterpretación de las vírgenes de molde del imaginero alemán, y la difusión de su traducción “interesada” de la obra de Eiximenis, Talavera pretendía no sólo construir una imaginería mariana que colaborase en la evangelización de los moriscos del Albaicín, sino además divulgar su concepción paulina de la iglesia reformada y su visión mesiánica del reinado de los Reyes Católicos, que veía en la imagen utópica de la emergente sociedad granadina una recreación del

---

<sup>472</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*, impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496, BNE INC/2489, fol. 142v-r.

<sup>473</sup> Fray Hernando de Talavera, *Cartilla y doctrina en roma[n]ce del Arzobispo de Granada para enseñar niños a leer*, Juan de Porras, Salamanca, 1505, BNE bdh0000014523, fol.7

<sup>474</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 115v.



relato evangélico, en la que el ejemplo de Cristo debía congregar en la fe, como en los tiempos bíblicos, a los diversos “pueblos de Dios”.

### 3.4. Las imágenes de Huberto Alemán y la construcción de una “imagería de la reconciliación”:

De forma paralela a su actividad misional en Granada entre la población mudéjar local y su labor posterior en la educación espiritual de la comunidad morisca, Talavera parece haber colaborado en la creación de un retablo devocional para la reina católica, realizado entre 1496 y 1504 por Juan de Flandes y Michel Sittow.<sup>475</sup> El retablo se componía de una serie indeterminada de tablas que representaban las principales escenas de la vida de Cristo y de su madre. Las tablas conservadas mostraban, gracias a la influencia talaveriana, una visión exaltada de la Virgen María, presentándola como partícipe de la vida pública y milagros de Cristo, en la escena de las Bodas de Caná, como privilegiada con un conocimiento excepcional de la revelación divina, en la tabla del Descenso del Espíritu Santo en Pentecostés (Fig.3.13), y glorificada en reconocimiento de su papel decisivo en la salvación de los hombres, rodeada de ángeles en su ascenso apoteósico, en la escena de su Asunción (Fig.3.14). Tal y como ha señalado Chiyo Ishikawa, la intervención de Talavera propició además la iconografía particular de un par de tablas, que escapaban del conservadurismo religioso que caracterizaba el retablo como un todo, así como las obras devocionales sobre la vida de Cristo, de autores como Ximenes de Prexano,



Fig. 3.13. Juan De Flandes, *Pentecostés*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Museo del Prado de Madrid.



Fig.3.14. Michel Sittow, *La Asunción de la Virgen*, c.1500, National Gallery of Art, Washington, D.C

<sup>475</sup> Sobre la participación de Talavera en el Retablo de Isabel la Católica véase Chiyo Ishikawa, *Ibid.*, 2004, pp. 1-3, 26-44; *Ibid.*, 2008, pp. 71-82; y Felipe Pereda Espeso, “Isabel I, señora de los moriscos figuración como historia profética en una tabla de Juan de Flandes”, en Víctor Mínguez Cornelles (coord.), *Visiones de la monarquía hispánica*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007, pp. 261-282.

Andrés de Lí o Juan de Padilla, que la reina había comisionado desde 1490,<sup>476</sup> marcadas por una actitud crecientemente restrictiva hacia el uso de los textos apócrifos y las creencias piadosas que no poseían una base bíblica.<sup>477</sup> En estas tablas de temática mariana, el arzobispo, sirviéndose de la obra de Eiximenis, pretendía no sólo presentar una imagen “gloriosa” de la Virgen María, sino además transmitir un mensaje “político” sobre el papel de la diversidad étnica-religiosa desde los orígenes del cristianismo.<sup>478</sup> Como ha señalado esta autora sobre las modificaciones introducidas por Talavera: “*Given the essential conservatism of both the altarpiece and the christological literature produced for the queen, it is noteworthy that two of the extant paintings employ marian*



**Fig. 3.15.** Juan De Flandes, *La Aparición de Cristo Resucitado a su Madre*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Staatliche Museen zu Berlin-Gemaldegalerie.



**Fig.3.16.** Juan De Flandes, *La Aparición de Cristo a su Madre Acompañado por los Patriarcas*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, National Gallery, Londres.

<sup>476</sup> A cargo de la reina católica, para finales del siglo XV se publicaron en Castilla cinco nuevos tratados originales, que abordaban de forma novedosa el tema de la Pasión de Cristo: las *Coplas de la Pasión con la Resurrección* (1490) del Comendador Román, *La Pasión Trobada* (1492) de Diego de San Pedro, el *Luzero de la Vida Cristiana* (1493) de Pedro Ximenes de Prexano, el *Tesoro de la Pasión* (1494) de Andrés de Lí, y el *Retablo de la Vida de Cristo* (1505) de Juan de Padilla. Como ha señalado Chiyo Ishikawa, todas estas obras “[although] they vary in scope and style, ... were solid platforms for conservative religious ideas promoted by Church and Crown.”, que aspiraban a alcanzar a una audiencia popular, con el fin de inspirar una reforma de la cultura devocional contemporánea, percibida como una vuelta a la “ortodoxia”, perdida por la influencia perniciososa de los no cristianos. En este sentido, “[these] Castilian treatises were produced in a restrictive climate that discouraged innovation and sought to govern rather than stimulate the popular imagination” (C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.29).

<sup>477</sup> Como ha señalado Chiyo Ishikawa: “The restrictive attitude that increasingly marked the policies of the Catholic Monarchs is a prominent feature of the five treatises considered here, which proclaim strict fidelity to the Bible and condemn the use of apocryphal texts, except those by the Pseudo-Bonaventure and Ludolph of Saxony.” (C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.29). Sobre esta transformación de la producción literaria devocional en la Castilla de finales del siglo XV véase C. Robinson, “The Passion Rewritten”, *Ibid.*, 2013, pp.372-384, J. Boon, *Ibid.*, 2012, pp. 1-10, 39-42 y Capítulo 5.

<sup>478</sup> Véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, 35-44, 103-106, 137-141; *Ibid.*, 2008, pp. 71-82.

imagery that was unorthodox enough to be handled only tentatively by most Castilian commentators.”<sup>479</sup> La primera imagen inusual era la escena de la Aparición de Cristo resucitado a su madre (Fig.3.15), un episodio que, aunque no aparecía en la Biblia, estaba presente en algunas de las obras devocionales sobre la vida de Cristo más populares en Europa como las *Meditaciones Vita Christi* de San Buenaventura, obra a la que hacía referencia la inscripción que reproducía el saludo de Cristo a su madre “RESVREXI ADVC TECVM SVM ALLELVYA” [“I have risen and I am with you. Alleluia”].<sup>480</sup> Sin embargo, otros elementos distanciaban la composición de la convención iconográfica.<sup>481</sup> Cristo aparecía ante su madre vistiendo una túnica granate como recordatorio de la Pasión, seguido de ángeles que rodeaban la casa de la Virgen, mientras la escena era contemplada por Dios Padre y la paloma del Espíritu Santo. De esta forma, la Resurrección de Cristo era anunciada a María de forma excepcional por una aparición de la Santísima Trinidad en sus tres personas. Como ha señalado Ishikawa, “the presence of such exalted heavenly witnesses denotes a singular honor paid to the Virgin, divine acknowledgment of her elevated status. Just as Gabriel had announced to Mary that she was chosen to bear the Messiah, this second annunciation, visually modeled on the first, brings the reincarnation of the son she had relinquished as the ultimate act of faith”.<sup>482</sup> Esta interpretación trinitaria de este pasaje no aparece en la obra de San Buenaventura, pero había sido incluida por Talavera en su tratado sobre el significado de las ceremonias de la misa, escrito hacia 1480, en el que afirmaba cómo la Resurrección de Cristo había sido obra de la Santísima Trinidad, en un acto milagroso que emulaba su intervención en la Encarnación de Cristo.<sup>483</sup>

La influencia de Talavera motivó, asimismo, la inclusión en el retablo de una segunda escena vinculada a la Resurrección de Cristo, *La Aparición de Cristo a su Madre Acompañado por los Patriarcas* (Fig.3.16), en la que Cristo se presentaba ante su madre, portando una cruz dorada y seguido de las almas que había rescatado del Limbo, entre las que figuraban Adán y Eva, San Juan Evangelista, Santa Ana y San Joaquín, y una larga serie de profetas veterotestamentarios. La comitiva conducida por Cristo, se presentaba ante la Virgen para, arrodillados frente a esta, rendirle pleitesía, en reconocimiento de su papel trascendental en la salvación del género humano. Como ha señalado James D. Breckenridge, esta composición correspondía a un nuevo tipo iconográfico que se estaba gestando en España en estos años, con el fin de exaltar el papel de la Virgen en los eventos posteriores a la Pasión,<sup>484</sup> inspirado por las reinterpretaciones hispanas del pasaje de la aparición de Cristo a su madre en la *Vita Christi* de Ludolf de Sajonia.<sup>485</sup> Esta escena

<sup>479</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p. 35.

<sup>480</sup> Esta inscripción hacía referencia al relato de este pasaje de Pseudo Buenaventura en el que Jesús resucitado, vestido en una túnica blanca, se aparecía antes su madre, al tercer día de la Crucifixión (I. Ragusa y R. B. Green, *Meditations on the Life of Christ, An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century* (Paris, Bibliothèque Nationale, MS ital. 115), Princeton University Press, Princeton, 1961, p.115)

<sup>481</sup> Sobre la iconográfica convencional de esta escena véase J. D. Breckenridge, "Et Prima Vidit": The Iconography of the Appearance of Christ to His Mother", *The Art Bulletin*, Vol. 39, No. 1, 1957, pp. 9-32.

<sup>482</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2008, p.77.

<sup>483</sup> Miguel Mir, *Ibid.*, 1911, p. 90.

<sup>484</sup> Como ha señalado James D. Breckenridge: “By the latter part of the fifteenth century, this tendency to exalt the role of the Virgin in the events of the Passion of Christ had led to new and interesting variations on our theme and there had also developed a whole new series of apocryphal episodes in popular literature concerning the period after the Resurrection, of which one is of particular interest in our present connection. This is the legend that Christ presented to his mother the Redeemed of the Old Testament, whom he had just freed from Limbo, when he appeared to her after the Resurrection. Although this subject may be found portrayed in the art of various parts of Western Europe, it would seem to have originated in Spain, where the only known examples prior to 1500 were created; and the literary evidence indicates that it was in Spain that the legend first was given descriptive form.” (J. D. Breckenridge, *Ibid.*, 1957, p.28)

<sup>485</sup> Como ha señalado James D. Breckenridge: “The story appears to be an outgrowth of the chapter on Christ's Appearance in Ludolf of Saxony's *Vita Christi*; [which] describes very simply how Christ, spending Easter morning with his mother, tells her of his Harrowing of Hell, and how he liberated the Elect of the Old Dispensation from Limbo. In the hands of fifteenth century Spanish divines there emerged a full-blown

se había originado específicamente en Cataluña, recogida por primera vez por Francesc Eiximenis en su vida de Cristo,<sup>486</sup> que no sólo había sido traducida por Talavera, sino que además la reina conocía, gracias a la inclusión de una parte significativa de esta en su *Flos Sanctorum* personal.<sup>487</sup> Como ha señalado Chiyo Ishikawa, aunque Talavera editó, corrigió y añadió en buena medida la obra de Eiximenis, “[he] left much questionable material contained therein unaltered in his translation”,<sup>488</sup> recopilando especialmente, como hemos visto, los detalles que servían para ensalzar la infancia prodigiosa y las virtudes espirituales de la Virgen, así como aquellas “desviaciones” que reforzaban su concepción paulina del cristianismo. Ejemplo de ello era esta versión de la aparición de Cristo resucitado ante su madre junto a las almas del Limbo, entre las que se encontraban los grandes profetas hebreos, a la que Talavera añadió un par de inscripciones que reforzaban el sentido “paulino” de la obra. La primera es una cita veterotestamentaria, procedente de Habacuc 3:18, mediante la cual la Virgen expresaba su alegría piadosa ante el feliz acontecimiento: “*Gaudete gaudebo et exultabo: in te deo. Et/Jh[es]u. meo:*» [“Con todo, yo me alegraré en el Señor y me gozaré en mi Dios y en Jesús.”]. La segunda consistía en una cita de la Primera Epístola de San Pedro, 1:18: “*Sabiendo que fuisteis rescatados de vuestra vana manera de vivir, la cual os fue transmitida por vuestros padres, no con cosas corruptibles, como oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación*”.<sup>489</sup> Ambas citas recordaban los orígenes hebreos del cristianismo, y reafirmaban el poder de la redención cristiana, sugiriendo que la salvación proveída por el sacrificio y resurrección de Cristo, podía eliminar la “mancha” de la herencia religiosa no cristiana, en una referencia clara al lugar de los conversos y moriscos en la sociedad hispana contemporánea.<sup>490</sup> De forma similar la imagen de las almas del Limbo, que, a excepción de Adán y Eva, habían nacido en la ley mosaica, y que según Eiximenis habían aceptado a Cristo y esperaban pacientemente su salvación, presentadas frente a Cristo y la Virgen María, buscaba afirmar la capacidad de la conversión sincera para redimir los orígenes no cristianos de los nuevos fieles cristianos, en contra de las actitudes crecientemente excluyentes que proliferaban en la Castilla contemporánea.<sup>491</sup> De esta forma la intervención de Talavera buscaba “politizar” el relato

---

*account of Christ's actually bringing these individuals, Adam and Eve, Abraham, and the rest, to present to the Virgin when he first appeared to her.*” (J. D. Breckenridge, *Ibid.*, 1957, p.28).

<sup>486</sup> Como ha advertido este autor, este episodio apareció por primera vez en la *Vita Christi* de Eiximenis, pero se encuentra en otras obras catalanas contemporáneas, como en un sermón sobre la Resurrección de Vicente Ferrer, predicado el 23 de abril de 1413 y en la *Vita Christi* posterior de la monja valencia Isabel de Villena, publicada en 1497, en la que las almas del Limbo compraban mayor relevancia, estableciéndose una relación entre estas y la Virgen desde la Anunciación a la Resurrección de Cristo. Véase al respecto J. D. Breckenridge, *Ibid.*, 1957, p.28-29; J. Sanchis y Sivera, *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, Institució Patxot, Barcelona, 1927, p. 308 y Isabel de Villena, *Vita Christi*, Ed. R. Miquel y Planas, Vol. 3, Biblioteca Catalana, Barcelona, 1916, pp. 64-179.

<sup>487</sup> Se trata de un *Flos Sanctorum* copiado por Juan Rodríguez de Logrosán, en el que se incluyeron, como era habitual en otros *Flos sanctorum* castellanos, fragmentos de la *Vita Christi* de Eiximenis, que ocupaban hasta el folio 116v: “*Aquí acaba el tractado que fiço fray francisco ximenes en el libro de la vida de ihu xpo*” (Juan de Logrosán, *Flos sanctorum*, h. 1488, Biblioteca del Escorial, h-II-18, fol. 116v). Sobre la datación de este manuscrito Felipe Pereda ha advertido que la representación de las armas de los Reyes Católicos, sin la Granada, evidencia que el código no sólo pertenecía a los reyes, sino que debió realizarse antes de 1492 (F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p.269, nota 15). Sobre la relación de este *Flos Sanctorum* con los cambios de la cultura devocional castellana contemporánea véase F. Baños Vallejo, “Para Isabel la Católica: la singularidad de un flos sanctorum (ms.h.II.18 de El Escorial)”, en P. M. Cátedra García, E. B. Carro Carbajal y J. Durán Barceló (coord.), *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Cilengua, Inst. de Historia del Libro y de la Lectura, Salamanca, 2009, pp.161-93.

<sup>488</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2008, p.79.

<sup>489</sup> *Santa Biblia*, Reina Valera Revisada, 1977, Primera Epístola de San Pedro 1:18,19.

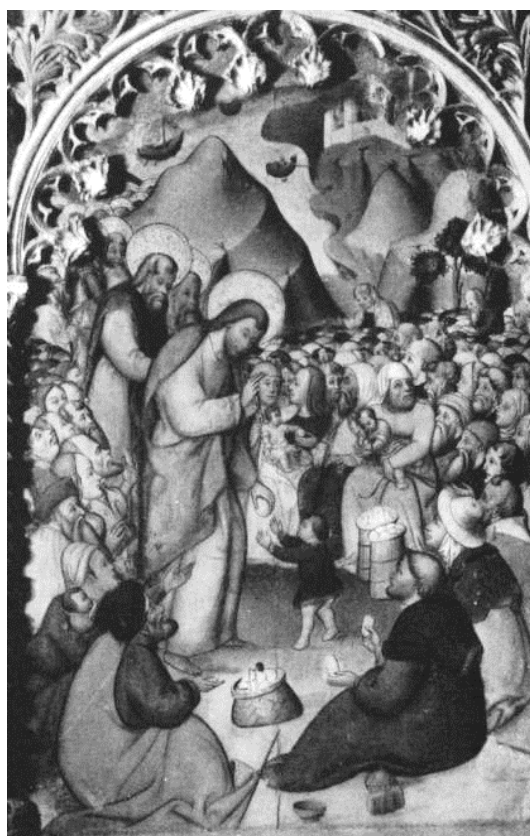
<sup>490</sup> Sobre la concepción de la “mancha” como la herencia no cristiana véase E. Lehfeltdt, “Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile”, *Renaissance Quarterly*, Vol. 53, No.1, 2000, pp. 48-49.

<sup>491</sup> Sobre la “racialización” y exclusión social de conversos y moriscos véase D. Nirenberg, *Ibid.*, 2002, pp. 3-41; J. S. Amelang, *Ibid.*, 2011; C. Hyo Jung, *Ibid.*, 2016; M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp. 304-335.

evangélico, incluyendo en el retablo devocional de la reina católica un mensaje que condenaba la persecución inquisitorial basada en el linaje religioso y la discriminación institucional y social que sufrían los judeoconversos, que el mismo había criticado abiertamente en sus escritos.<sup>492</sup> De este modo, Talavera pretendía recordar a la reina el mensaje “inclusivo” que el mismo había defendido en su *Católica Impugnación*, basado en la creencia en que el sacrificio de Cristo había sido llevado a cabo por todos los hombres y que por tanto las distinciones étnicas debían ser desterradas de la sociedad castellana. Mediante su intervención en estas tablas marianas del Retablo de Isabel la Católica, como en su “manipulación” de las vírgenes de molde de Huberto Alemán, Talavera se había servido de la obra de Eiximenis para difundir una visión de la Virgen capaz de atraer a una audiencia diversa a la fe de Cristo, y una imagen “inclusiva” de la nueva sociedad cristiana, conjugando así dos aspectos que habían caracterizado igualmente la visión utópica alfonsí de la sociedad castellana.



**Fig.3.17. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**



**Fig.3.18. Dello Delli, *La Multiplicación de los Panes y los Peces*, 1430-1450, Retablo Mayor de la Catedral Vieja de Salamanca.**

Talavera parece haber participado igualmente en la creación de una tabla más del retablo de la reina, la del milagro de la *Multiplicación de los Panes y los Peces* (Fig.3.17).<sup>493</sup> La tabla ilustraba el momento en el que, según los Evangelios,<sup>494</sup> Cristo había alimentado a la multitud de sus devotos, que le había seguido en su retiro al desierto, multiplicando milagrosamente cinco hogazas de pan y dos peces. Como ha señalado Felipe Pereda, la tabla de Juan de Flandes se

<sup>492</sup> Véase al respecto S. Pastore, *Ibid.*, 2003 y I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009; *Ibid.*, 2019.

<sup>493</sup> Véase F. Pereda, *Ibid.*, 2007, pp. 261-282.

<sup>494</sup> Según los evangelios el milagro se había producido cuando los seguidores de Cristo, esperaban su regreso del desierto donde se había retirado a meditar cuando se había enterado de la muerte de Juan el Bautista (Mateo 14: 13-21; Marcos 6:32-44; Lucas 9:10-17, Juan 6:1-13).

desviaba de la convención iconográfica (Fig.3.18) en varios aspectos.<sup>495</sup> Además de la representación de los reyes Isabel y Fernando entre la multitud de los seguidores de Cristo,<sup>496</sup> la tabla mostraba a Cristo subido a un púlpito de madera, en el momento previo de bendecir el pan y no partiéndolo como era habitual en otras representaciones e incluía en la esquina inferior derecha la imagen del niño que según el evangelio de San Juan (6, 1-14) había entregado a Cristo los panes y los peces a partir de los cuales este realizaría el milagro. Por último, Juan de Flandes, había añadido en primer plano, una escena completamente desvinculada a la narración del milagro, la imagen de una mujer vestida con una túnica y un turbante, que la identificaban como morisca, que, ante la mirada atenta de la reina católica, entregaba solícitamente a su hijo a uno de los apóstoles, vestido con un traje de color carmín. Estas innovaciones iconográficas, coincidían con uno de los pasajes de la obra de Eiximenis en el que Talavera había introducido importantes modificaciones en su traducción.<sup>497</sup> Este pasaje correspondía al capítulo 383 de la obra del franciscano, en el que este narra el milagro de los panes y los peces, con el que se abre la narración de la vida pública de Cristo, incluyendo algunos detalles de su propia invención como el hecho de que Cristo habría predicado a la multitud “*altamente del reyno de dios*”<sup>498</sup> y una “*devota contemplación*” en la que meditaba sobre los beneficios que Dios había otorgado a su pueblo.<sup>499</sup> A esto, Talavera había añadido en su traducción un capítulo titulado *Sotil e devota alegoría conforme a lo que dize sant augustin porque quiso nuestro redemptor que aquellos fuesen cinco panes e no mas*, en el que ampliaba las reflexiones de San Agustín sobre el significado de los elementos que definían este milagro:

*“The five loaves mean the five Books of Moses. They are not wheaten, but barley, because they belong to the Old Testament. The nature of barley is such that it is hard to be got at, as the kernel is set in a coating of husk which is tenacious and hard to be stripped off. Such is the letter of the Old Testament, enveloped in a covering of carnal sacraments. The little lad represents the people of Israel, which, in its childishness of mind, carried but did not eat. (...) The five thousand men signify the people ordered under the five books of the Law. The twelve baskets are the twelve Apostles, who themselves too were filled with the fragments of the Law. The two fishes are either the two precepts of the love of God and our neighbour, or the two people of the circumcision and uncircumcision, or those two sacred personages of the king and the priest.”*<sup>500</sup>

Esta alegoría creada por San Agustín era interpretada como una representación simbólica de la unión de Dios y la humanidad, de los Judíos y los Gentiles, de la iglesia y el pueblo laico. El comentario de Talavera reforzaba el sentido evangelizador de la interpretación alegórica de San Agustín de este milagro,<sup>501</sup> convirtiéndolo en una metáfora de la reconciliación cristiana de los

<sup>495</sup> F. Pereda, *Ibid*, 2007, pp. 261-282.

<sup>496</sup> Como ha señalado Felipe Pereda, “*ambos, el rey y la reina, contemplan el milagroso acontecimiento como dos espectadores más, ni más ni menos prominentes que el resto de los convocados a calmar su hambre*” (F. Pereda, *Ibid*, 2007, p.261)

<sup>497</sup> K. Reinhardt y H. Santiago-Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, CSIC, Madrid, 1986, pp.144-47.

<sup>498</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo. 2ª parte*, S. XV, BNE Mss/2801, ff. 89v-90v.

<sup>499</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo. 2ª parte*, S. XV, BNE Mss/2801, ff.90v-91v.

<sup>500</sup> San Agustín, *Sermons On Selected Lessons Of The New Testament*, traducción de R. Gell MacMullen y E. Bouverie Pusey, Jazzybee Verlag, Alemania, 2012, p.286.

<sup>501</sup> Esta interpretación figurada del milagro de los panes y los peces planteada por San Agustín, era bien conocida en la Castilla de finales del siglo XV. Aparece por ejemplo en los *Evangelios moralizados* de fray Juan López de Salamanca (Fray Juan López, *Libro de los evangelios de adviento fasta la dominica passione moralizados por el reverendo maestro frey iuan lopez. Los quales romanço por ruego dela muy manifica virtuosa señora la duquesa de Arevalo su señora*, Zamora, 1490, Bne Inc.635, fol.103r). Esta había sido registrada igualmente de forma más extensa en la traducción Castellá del la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, realizada bajo la supervisión de fray Hernando de Talavera, tal y como consta en una carta del 4 de diciembre de 1493, en la que la reina apremiaba al arzobispo granadino para que finalizase cuanto antes esta traducción: “...y mandad a Logroño que no alze la mano del cartujano así con su romançey el

diversos pueblos mediante la predicación de Cristo. De esta forma, Talavera identificaba al niño que portaba los alimentos con el propio Jesucristo, las cinco hogazas de pan de cebada con el Pentateuco y el milagro como una metáfora de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, afirmando que el primero “escondía” los secretos de la Encarnación de Cristo y la redención del linaje humano:<sup>502</sup>

*“Eran de cevada aquellos cinco panes porque ningund grano de ningund pan tiene tan escondida la harina debaxo de tanta tela e de tanta cobertura. Y assy estava nuestro señor muy ocultado, e muy escondido debaxo de aquellas figuras e sacrificios contenidos en aquellos cinco libros, que todas como dize el santo apóstol fueron en figura a los de aquellos tiempos, de lo que avia de venir y de lo que es cumplido en este tiempo postrimero en que iesu xpo que ally era figurado, es venido y por eso dizia el Scrutamini scripturas in quibusputatis vos vitam habere. Nam ille testimonium prohibent de me (...) Escodriñar no ha lugar sino en las cosas que están ocultadas e escondidas, segund que el estava so las muchas coberturas de aquella letra significada aquí por la cevada deque eran estos cinco panes. (...) Puestos destos cinco libros de moysen figurados por estos cinco panes, saco nuestro señor asi mesmo e todos los misterios de su incarnation, e de nuestra redempcion, que dieron manjar e hartura a aquellos cinco mill ombres.”*<sup>503</sup>

De esta forma, Talavera presentaba este milagro como un episodio de evangelización, en el que Jesús había proveído a la multitud hambrienta no sólo de alimentos, sino además de un renovado conocimiento espiritual, desvelándoles el cumplimiento en su persona de la profecía mesiánica veterotestamentaria.<sup>504</sup> Esta reinterpretación del milagro se plasmó en la tabla de Juan de Flandes mediante la representación de una audiencia heterogénea, formada por conocidos cristianos viejos, como los propios Reyes Católicos, los apóstoles judíos, una mujer negra y una morisca, ante la cual, Cristo se presentaba bendiciendo los alimentos desde un púlpito, en actitud de predicar, ante la multitud expectante, que miraba atentamente las palabras y gestos del Mesías. Con este mismo fin debió incluirse la imagen en primer plano de la morisca que entregaba voluntariamente su hijo a uno de los apóstoles (Fig.3.19), una composición que, aunque no tenía precedentes en la tradición flamenca del autor, se asemejaba a otras composición ibéricas, como

---

*latínjuntamente como yo le dixi hasta acatarlo y aun querría que en tanto me embiase lo que tien hecho...”* (Biblioteca del Escorial, L. I. 13, ff 13-18). La referencia agustiniana de la *Vita Christi* del Cartujano es la siguiente: “... la diferencia que aqy entre esta refección y la otra que fue de cinco panes y de dos peces esta en seys cosas. La primera es que en la primera refectio son figurados por los cinco panes la dotrina del viejo testamento que consiste en los cinco libros de Moysen, y aquí es figurada por los siete panes la dotrina del testamento nuevo, donde con mayor cumplimiento es revelada...” (Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi*, Sevilla, Cromberger, 1551, Biblioteca de la Universidad de Granada. BHR/A-005-030, ff. 255v-266).

<sup>502</sup> “Este moço tenía cinco panes de cevada q son los cinco libros de moysen en los quales estava figurado y pphetizado assy por las cosas acaescidas a los patriarcas de la ley natura q en el primer libro de aqllos cinco son contenidas: como por las hystorias y sacrificios y pphacias contenidas en los otros quatro libros, entre las quales es aquella puesta en el quinto libro. Propheta levantara el señor a vos de en medio de vuestros hermanos, como a mi le oyres y por esso dizia nuestro señor a los fariseos y a los sacerdotes y maestros de la ley. Si creyessedes a moysen creeriedes a i, ca de mi scrivio el (...) Ca tã bien era contenido allí iefu xpo como ya arriba es dicho. Lo escriuio Daud en los pfalmos ni falomó en sus prouerbios: y en su ecclesiastes y en fus canticos ni todos los prophetas en fus pphetias: otra cofa principalmente: fino el misterio de la incarnation del hijo De Dios y el misterio De nuestra recepcion: que es la venida del verdaoero messias. Q quiso significar y dar a entender por aquellos dos peces a fu mefma perfona constituyda de dos naturas Diuina z humana y subsistente en ellas y mas limpias e mas fin corrupció de todo pecado que lo fon los peces en el agua” (BNE INC/1126, fol. 239v)

<sup>503</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 238.

<sup>504</sup> “Assi que parece quan conueniblemente harto nuestro señor: jefu xpo aquel los cinco mill ombres fin mochachos y mugeres que tabien comieron y fe hartauá: de aquellos cinco panes de ceuada: y dos peces q allí tenia aql moço, el qual harte a nos con su clara visión divina humana en la gloria del cielo segund que el rey y propheta David esperaba ser harto diziendo en el psalmo” (BNE INC/1126, fol. 239v).



**Fig.3.19. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces* (Detalle), 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**



**Fig.3.20. Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

la de la cantiga 167 (Fig.3.20),<sup>505</sup> en la que una mudéjar de Borja entregaba desesperada un exvoto de cera de su hijo a la imagen local de la Virgen, como reflejo de su futura aceptación de la fe cristiana.<sup>506</sup> De forma similar, como ha señalado Felipe Pereda, “*el gesto del apóstol recogiendo de manos de la morisca el niño que ésta le entrega resulta cargado de un significado que debía ser evidente para la Reina Católica*”,<sup>507</sup> en una época en la que la evangelización de los mudéjares granadinos y la posterior asimilación de la nueva comunidad morisca había convertido la integración de la población castellana de origen islámico en un tema candente dentro y fuera de la corte. En este sentido, la inclusión de esta escena en la representación del milagro, por iniciativa de Talavera, debía servir como una defensa de la buena disposición con la que los moriscos granadinos debían incorporarse a la Iglesia católica,<sup>508</sup> en contra de los argumentos que ponían en duda la capacidad de asimilación de esta emergente comunidad.<sup>509</sup> Asimismo, la representación de Cristo como un predicador que se dirigía a una audiencia diversa (Fig.3.22), remitía al contexto granadino, por su semejanza con las estampas pertenecientes a la edición sevillana de la

<sup>505</sup> Véase Alfonso X, *El «Códice Rico de las Cantigas de Alfonso X el Sabio. MsT. I. 1 de la Biblioteca de El Escorial* [edición facsímil], Edilán, Madrid, 1979, Vol. II, pp. 235-236.

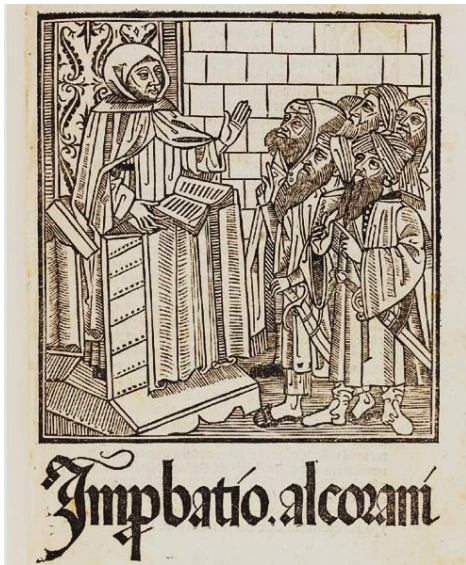
<sup>506</sup> Véase F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2005, pp. 95; A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014, p.197.

<sup>507</sup> Para Felipe Pereda, este gesto remitía a la posición de Talavera respecto al edicto de 1501 que establecía la conversión de los moriscos granadinos, señalando cómo “*el gesto del apóstol recogiendo de manos de la morisca el niño que ésta le entrega resulta cargado de un significado que debía ser evidente para la Reina Católica en las fechas referidas, es decir, antes de junio de 1501 cuando decidió revocar los acuerdos de la capitulación y expulsar a las mudéjares de sus tierras*” (F. Pereda, *Ibid.*, 2007, pp.276-278)

<sup>508</sup> Como ha señalado Felipe Pereda: “*La lógica figurativa y la narrativa contribuyen a vincular ambos pasajes, haciendo del voto de la madre un precedente de su conversión; del mismo modo, la tabla de Juan de Flandes es -en nuestra opinión- una representación elocuente, se diría que voluntariosa, de la supuesta y deseada mansedumbre de los moriscos al incorporarse a la Iglesia católica.*” (F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p.278)

<sup>509</sup> Sobre la “racialización” de la comunidad morisca y su supuesta falta de “asimilabilidad” véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp. 304-335; R. Benítez Sánchez-Blanco (dir.), *Tríptico de la expulsión de los moriscos: el triunfo de la razón de estado*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2012; M. L. Candau Chacón, *Ibid.*, 1997; F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1998.





**Fig.3.21. Estanislao Polono, *Improbatio Alcorani*, Sevilla, 1500.**



**Fig.3.22. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces* (Detalle), 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**

*Improbatio Alcorani* de Riccoldo da Monte Croce (Fig.3.21),<sup>510</sup> en la que un fraile predicaba desde un púlpito similar a un grupo de musulmanes, entablando con estos una disputa,<sup>511</sup> mediante la que pretendía, como la obra de Monte Croce, demostrar los errores del Corán, en una explicación apologética que debía demostrar la superioridad de la fe cristiana.<sup>512</sup> En este sentido, la construcción de una multitud multirracial, que asistía de forma voluntariosa a la predicación de Cristo, reflejaba los “resultados armoniosos” que Talavera, y los propios reyes, pretendían conseguir con la cristianización del reino granadino, afirmando la capacidad de mudéjares y moriscos para aceptar la fe de Cristo, animados por el único aliciente de las enseñanzas evangélicas y la prédica de palabras inspiradoras. De forma similar, la inclusión en la tabla de elementos anacrónicos, como el púlpito de madera sobre el que predicaba Cristo, la indumentaria de algunos personajes o la representación de personalidades contemporáneas, buscaba señalar cómo el pasado y el presente convergían en el mensaje evangélico, sugiriendo que el milagro operado por Cristo, mediante el cual la multitud bíblica había recibido alimento y renovación espiritual, podía ser eternamente renovado mediante la fe y la contemplación de los fieles.<sup>513</sup> Estos anacronismos servían asimismo para “actualizar” el mensaje de reconciliación cristiana que subyacía a este milagro, ofreciendo una interpretación “politizada” del Evangelio, que defendía la capacidad de la iglesia para integrar en su seno a los diferentes grupos étnico-religiosos que conformaban la sociedad castellana contemporánea. Mediante las tablas en las que se advierte la participación talaveriana, el arzobispo buscaba crear lo que Chiyo Ishikawa ha denominado como una “imagería de la reconciliación”,<sup>514</sup> presente, además de en las tablas mencionadas, en escenas como la del diálogo de *Cristo con la Samaritana*, o en las tablas de la *Entrada de Cristo en Jerusalén* o la *Resurrección de Lázaro*, en las que se incluyeron figuras africanas entre la

<sup>510</sup> J. Martín Abad y I. Moyano Andrés, *Ibid.*, 2002, pp.21-22.

<sup>511</sup> Como establecía Montecroce en el segundo capítulo de su obra, los misioneros debían explotar la predisposición musulmana a disputar, afirmando como estos “*son muy curiosos y deseosos no de creer mas de oyr las cosas de nuestra santa fe catholica, e mayormente las cosas que atañen al misterio de la santa trinidad e al misterio de la encarnación de nuestro redentor*”. Citado en F. Pereda, *Ibid.*, 2007, p. 266.

<sup>512</sup> Sobre el papel de la obra de Montecroce en la actividad proselitista y en la apologética cristiana en la España moderna véase Pino Valero Cuadra, “La “Reprobación del Alcorán” de Riccoldo da Montecroce: dominicos, traducción y evangelización en la España del siglo XVI”, en A. Bueno García (ed. lit.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*, Comares, Granada, 2018, Vol. 1, pp. 49-59

<sup>513</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.141.

<sup>514</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.35

multitud, mediante la cual Talavera pretendían difundir su ideología “integradora” a través de la reinterpretación de distintos pasajes de la vida de Cristo. Como ha señalado esta autora, “*it should not be surprising that Talavera took a leading role in promoting a certain type of imagery. He was acutely aware of the strategic importance of visual messages and had been instrumental in establishing parameters for Isabel's royal persona*”.<sup>515</sup>

La intervención de Talavera en el retablo de la reina católica, buscaba, al igual que su labor en la creación de una imagería cristiana para los moriscos del Albaicín, crear una imagen de la vida de Cristo y su madre, que no sólo era capaz de atraer a la población morisca al cristianismo, sino que, además, debía transmitir un mensaje “político” sobre su integración. En la tabla de Juan de Flandes, la morisca cedía a su hijo al Apóstol, convencida por las palabras de Cristo, representado como un profeta carismático, similar a la imagen que presidía la parroquia de San Salvador, en el Albaicín. De esta forma esta concepción de Cristo debía servir en la imaginación talaveriana como una invitación a aceptar la verdad cristiana, de forma similar a como lo hacían las imágenes de la Virgen de Huberto Alemán, convertidas, mediante el uso litúrgico de la obra de Eiximenis, en una visionaria conocedora de los secretos de la revelación, que los musulmanes se negaban a reconocer. Las tablas influidas por Talavera, como la interpretación talaveriana de las imágenes de Huberto Alemán, configuraban un mensaje claramente político que aseguraba no sólo la predisposición islámica a aceptar la fe cristiana, sino que, además, al moldear la conversión de los moriscos granadinos, según el modelo de sus precedentes bíblicos, los Reyes Magos, la multitud del milagro de los panes y los peces o los profetas hebreos, concedía legitimidad a su nueva identidad cristiana, recordando los orígenes “conversos” de la cristiandad y la importancia de la acción renovadora de Cristo en la creación de un nuevo pueblo cristiano, que trascendía sus diversos orígenes. En este sentido, la intervención de Talavera en el Retablo de Isabel la Católica evidencia el uso de la obra de Eiximenis en la construcción de una imagería distintiva, que pondría igualmente en práctica en su elaboración de las imágenes destinadas a las parroquias del Albaicín. Su participación en la creación de estas tablas, evidenciaba además la consciencia de Talavera de la importancia de la imagen en la construcción de una visión utópica de la sociedad hispana contemporánea, en la que los diferentes grupos étnicos debían integrarse unidos por la fe en Cristo, que habría de influir igualmente su reinterpretación de las imágenes de Huberto Alemán. Asimismo, su intervención en el retablo real evidencia no sólo el uso “político” de la obra de Eiximenis, sino además el empleo de la vida de Cristo como un medio para reivindicar su postura en torno a la cuestión polémica de la integración de los “nuevos cristianos” en la sociedad castellana, de forma similar a como lo había hecho en su traducción de la obra de Eiximenis.

Como ha puesto en evidencia Albert Hauf, la traducción talaveriana de la obra de Eiximenis era bastante fiel al original catalán en los primeros capítulos de la obra, relativos a la vida de la Virgen y la concepción e infancia de Cristo, limitándose las modificaciones a la reorganización de algunos capítulos<sup>516</sup> y a supresiones ocasionales<sup>517</sup> o interpolaciones de menor calado,<sup>518</sup> así como a la introducción de composiciones propias, como los invitatorios mencionados,<sup>519</sup> mediante las cuales el arzobispo deseaba adaptar la obra para su uso litúrgico. Sin embargo, la segunda parte de la obra, relativa a la vida pública y acción evangélica de Cristo, fue completamente modificada por Talavera, añadiéndose a la reorganización de los capítulos del texto catalán, la introducción

---

<sup>515</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2008, pp. 73-74.

<sup>516</sup> Véase A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p. 244.

<sup>517</sup> Como ha señalado Albert G. Hauf, *Talavera “prescinde de algunos capítulos de exégesis dudosa”*, como los capítulos 29 y 36 del cuarto libro de la *VC* de Eiximenis, que versaban sobre el significado de las letras que componían los nombres del Salvador, “Cristo” y “Jesús”, basados en la obra de Ubertino de Casale (AVCJ, II, c.2, ff. 88-90), que remetan a la tradición cabalística. (A. G. Hauf, *Ibid.*, 2001, p.244)

<sup>518</sup> Ejemplo de ello son las adiciones de Talavera al comentario de Eiximenis sobre los apelativos de Cristo, en los capítulos 164, 166 y 168 del tercer libro. Véase Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 109r)

<sup>519</sup> R.E. Surtz, “Trois Villancicos de Hernando de Talavera”, *Bulletin Hispanique*, Vol.80, 1978, pp.277-85.

de amplios pasajes y capítulos, en los cuales este había utilizado la obra de Eiximenis como un mero “pretexto” para realizar su propio comentario exegético sobre la vida de Cristo.<sup>520</sup> Como ha señalado este autor, las modificaciones de Talavera son especialmente claras hacia el final del libro VI, y en especial en los libros VII y VIII, donde Talavera no sólo inició una reorganización de los capítulos del original catalán, destinada a narrar los eventos en el orden en el que lo hacen los Evangelistas,<sup>521</sup> sino que además introdujo adiciones considerables, cambiando completamente la redacción de los libros octavo y noveno de la edición granadina.<sup>522</sup> En este sentido, como ha señalado Albert Hauf, “*pese a lo que podía hacer pensar la lectura de los cinco primeros libros de la versión granadina, en realidad muy ceñida a las castellanas manuscritas y al texto catalán, a medida que nos adentramos en la vida pública del Salvador, esta fidelidad dará paso a un nuevo modelo de traducción, que se aparta de los restantes mss., y donde poco a poco el texto original pasa a ser un pretexto para que el traductor se convierta en creador de su propio comentario.*”<sup>523</sup> De forma significativa, los capítulos en los que Talavera modificó más claramente el original coinciden con el relato de la vida pública de Cristo, un tema que destacaba igualmente en el Retablo de Isabel la Católica, que incluía un número inusual de tablas relativas a las enseñanzas y milagros de Cristo.<sup>524</sup> Mediante estos pasajes de la vida de Cristo, Talavera, como el retablo isabelino, buscaba enfatizar la autoridad y el ejemplo de Cristo, reactivando el potencial evangélico de determinados eventos de su vida pública, con el fin de recrear para la diversa audiencia granadina la visión del profeta afable que había motivado la conversión de los diferentes pueblos de Israel. Esto es especialmente significativo si tenemos en cuenta cómo el impulso del género de las vidas de Cristo en la corte de los Reyes Católicos, hacia finales del siglo, estaba estrechamente ligado con el deseo de eliminar la “corrupción” que las minorías religiosas habían propiciado entre los cristianos hispanos, explotando el potencial renovador de las enseñanzas de Cristo para despejar la confusión doctrinal y estimular la formación de una nueva comunidad cristiana.<sup>525</sup>

Con el fin de acentuar el potencial evangelizador de los pasajes relativos a la vida pública de Cristo, Talavera eliminó en ocasiones los capítulos de la obra de Eiximenis destinados a presentar conclusiones morales derivadas de las enseñanzas de Cristo, apostando en cambio por una sucesión de capítulos que combinaba el tono narrativo, de acuerdo a la estructura de los Evangelios, con capítulos exegéticos de su propia cosecha en los que explicaba el sentido de algunas alegorías y parábolas. A estos añadió además una serie considerable de capítulos con un

---

<sup>520</sup> A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p.246.

<sup>521</sup> Como ha señalado Albert G. Hauf, estas modificaciones se advierten desde el libro VI, en el que Talavera comienza a cambiar el orden de los capítulos. Este cambio de orden se debe a que Talavera busca relatar los eventos de la vida de Cristo con un criterio diferente al que había seguido Eiximenis en su libro, quien en el capítulo 1 del libro VIII, advertía que no pretendía seguir el orden de la narración establecida por los evangelistas. Aunque la traducción libre de la obra de Eiximenis, se advierte desde el capítulo 336 de la traducción, es más clara a partir del capítulo 372, en la que “*se detecta una grandísima libertad en las pautas seguidas por el traductor que parece reestructurar los capítulos con un criterio diferente al seguido hasta este punto; criterio que habría que estudiar con detenimiento, pero que parece ser el de ceñirse mucho más al texto individual de cada evangelista de lo que hace Eiximenis*” (A.G. Hauf, *Ibid.*, 2001, p.245)

<sup>522</sup> Esta tendencia hacia la reorganización y reescritura de la obra de Eiximenis es la dominante hasta el capítulo 467, con el que Talavera cierra el libro VII y continúa entre los capítulos 468 y 538 que componen el libro VIII, en los que se aprecia “*una nueva redacción independiente en la que a veces afloran de forma esporádica retazos del original*”. A partir de entonces el texto de Eiximenis se vuelve irreconocible, salvo pequeños fragmentos intercalados en la redacción original de Talavera, por lo que es “*evidente que en el caso de los libros octavo y noveno de la edición granadina estamos ante una obra prácticamente de nueva factura que poco, o casi nada, tiene ya que ver con el texto original.*” (A. G. Hauf, *Ibid.*, 2001, p.245-246)

<sup>523</sup> A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p. 218.

<sup>524</sup> Como ha señalado Ishikawa el Retablo de Isabel la Católica “*also contained an unusual number of miracles and illustrations of Christ teaching, emphasizing his authority and personal example.*” (C.Ishikawa, *Ibid.*, 2008, p. 74)

<sup>525</sup> Véase Capítulo 5.

tono claramente polémico, en el que enfrentaba repetidamente las enseñanzas y milagros de Cristo con las dudas insidiosas de los fariseos y los reproches de los judíos respecto a las violaciones por parte de Cristo de la ley mosaica.<sup>526</sup> Estos capítulos estaban pensados para dotar de legitimidad los milagros y enseñanzas de Cristo, mostrando en especial la superioridad de la nueva ley cristiana frente a la vieja ley judía, con el fin de recrear en los tiempos evangélicos el debate persistente entre cristianos y conversos en el presente ibérico. A lo largo de su traducción Talavera recogía, no obstante, una serie de modificaciones del original catalán pensadas para ofrecer una interpretación paulina de la fe cristiana, que reconocía el legado glorioso del pueblo de Israel,<sup>527</sup> admitiendo los orígenes hebreos del cristianismo, sin renunciar a afirmar la superioridad de la nueva fe cristiana.<sup>528</sup> Así por ejemplo en el capítulo 333, Talavera se apartaba del texto original de Eiximenis al afirmar que Cristo se encontraba entre los judíos “*porque descendía dellos segund la carne y assí traía su abito... e dize Jesucristo que la salud es de los judíos, porque es así verdad que él mismo era salud del mundo y enviado y venido para le sanar,... descendía segund la carne del linaje de los judíos... porque de los judíos se avía de derivar y esparzir la salvación y la fee cathólica...*”<sup>529</sup> A lo largo de su narración de la vida de Cristo, Talavera introdujo así adiciones destinadas a dar un sentido “inclusivo” al relato evangélico, reafirmando el poder de Cristo para propiciar la reconciliación de los diversos pueblos cristianos. Ejemplo de ello es su modificación del original catalán en un capítulo relativo al nacimiento de Cristo, en el que, a diferencia de Eiximenis que destacaba la importancia de este nacimiento para la salvación del linaje humano,<sup>530</sup> Talavera afirmaba la importancia de este evento en la reconciliación de judíos y gentiles en un nuevo pueblo e iglesia cristiana:

---

<sup>526</sup> Capitulo CCCLXXXVII de como nro señor iesu cristo prometio de dar su precioso cuerpo y su preciosa sangre en manjar y en beber; y de la excelencia y ventaja deste manjar al mana que dios nuestro señor dio al pueblo judiego en el desierto (fol. 211v); Capitulo CCCLXXXIX de la excelencia y ventaja que el cuerpo de iesu xpo en la hostia consagrada tiene sobre el mana (fol.212r); Capitulo CCCCCI de como iesu xpo provo a los judíos como quier q no abiertamente q podía obrar en sábado (fol. 248r); Capitulo CCCCLIIII muy buena y muy provechosa declaración por que curava nuestro señor iesu cristo en los sabados mas que otros días de la semana (fol. 282v); Capitulo CCCCLXIX de como provo ihesu cristo a los phariseos y a los maestros de la ley que no echava los demonios en virtud de belzebud mas en virtud de dios (fol.292v); Capitulo CCCCLXXI de otras cosas que dixo iesu xpo a los phariseos y maestros de la ley dependientes de las suso dichas (fol.293r); Capitulo CCCXCIIII de como mando iesu cristo a sus discípulos que se guardase de la falsa doctrina de los phariseos y de sus errores (fol. 309v); Capitulo DX de algunas altercaciones que recuenta sant juan que ovo iesu christo con los judíos en iherusalem en la pascua de las cabañuelas (fol.326r); Capitulo DXI de otras cosas q continua sant juan pasaron en aquella pascua en jherusalem entre ihesu christo y los judíos (fol.327r); Capitulo DXIIII d otras muchas cosas q dize sant juan q passo iesu cristo con los judíos (fol.330r).

<sup>527</sup> Ejemplo de ello es el pasaje en el que Eiximenis afirmaba que dicho pueblo «*dabans era regit continuament perjulges e per sobirans bisbes o per reys*» (Libro IV, Cap. 72), en el que Talavera añadía «*los quales eran todos de nasción e de linaje judíos*» (BNE INC/1126, Libro III, Cap. CXCVIII, fol.125v), comentario ausente en el original. De forma similar, en otro pasaje en el que Eiximenis señalaba que entre los judíos «*avía algunes religions sanctes, axí com entre crestians son de present*» (Libro V, Cap.16) refiriéndose a los fariseos, Talavera añadía: «*E comoquier que algunos destos fuesen buenos religiosos e guardasen complidamente la perfección y santidad de aquel estado, así como se lee que lo fueron Nicodemos, Gamaliel y Sant Pablo, y otros...*» (BNE INC/1126, Libro IV, Cap. CCXXXIX, fol. 149r-v), que tampoco se hallaba en el texto de Eiximenis. Véase A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p.230.

<sup>528</sup> A. G. Hauf i Valls, *Ibid.*, 2001, p. 230.

<sup>529</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 271v.

<sup>530</sup> “*Per raho de aco diu aquest doctor lo crestia deu haver engran reverencia aquest sanct hymne et lahor de deu que los sancts angels digerem lavors con es gloria in excelssis deo et in terra pax hominibus bone voluntatis. Et volien dir que er aqll sanct aveniment et nativitat de ihu xst devien a deu tots glorificar et altament magnificat et en quant nos era denunciad aqll tan gran novell que deu avia feta pau ab los homens de bona volentat car aqlls aytals da qui avant nols guaria en infern ansa pres la mort daqll qui nat era los posaria alt en lo regne dela pau et eternal et aco per amor dell et per los seus grans merits....*” (Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, fol. 181v)

*“Por ende dize este que los santos angeles han denunciado paz el dia de su natividad a los ombres de buena voluntad: conviene a saber a aquellos que biven en caridad. Por que dize q el christiano debe aver en grand reverencia este santo hymno y loor de dios: gloria in excelsis deo in terra par homini bus bone voluntatis. El ql los santos angeles cantaron entonces. E querían decir que deviamos todos glorificar y altamente magnificar a dios que por aquel santo advenimiento de su precioso fijo natural en nuestra humanidad hizo paz entresi y los ombres y entre los ombres y los angeles y entre los ombres y los ombres conviene saber entre judíos y gentiles haciendo de todos un pueblo y una iglesia.”*<sup>531</sup>

Esta tendencia hacía una interpretación paulina de la vida de Cristo se aprecia, asimismo, en las composiciones que añadió a la obra de Eiximenis, en las que Talavera presentaba el nacimiento de Cristo como una ocasión de celebración para todos los “pueblos de Dios”<sup>532</sup>, animando a regocijarse en el feliz evento a los “*de vieja r nueva ley*”.<sup>533</sup> Mediante esta adición Talavera buscaba así transmitir a la diversa feligresía granadina una concepción de la celebración litúrgica como un momento de comunión de todos los “pueblos cristianos”, que impregnaba asimismo su tratado sobre las ceremonias de la misa. En este Talavera había desarrollado una interpretación alegórica de la misa íntimamente relacionada con la cuestión de la reconciliación cristiana. Así afirmaba cómo, puesto que la Iglesia “*no es sino ayuntamiento é cofradía de fieles cristianos que de judíos é gentiles á su santa fe fueron é son convertidos, la parte derecha del altar representa al pueblo de los judíos, que era pueblo de Dios antes que el Redemptor padesciese, é la izquierda significa el pueblo gentil, que de su conocimiento estava mucho apartado*”.<sup>534</sup> Por ello para Talavera, los cristianos que auténticamente comprendían el sentido de la misa debían rezar por la paz, “*especialmente aquella tercera paz de buena voluntad con todo cristiano, de cualquier seta é linaje que haya venido*”. En este tratado Talavera ofrecía asimismo un interpretación del nacimiento de Cristo, similar a la que aparece en su versión de la obra de Eiximenis, al afirmar que tras conocer la noticia, los pastores se regocijaban “*por la mucha paz que la Encarnación hizo, conviene saber, de Dios con los hombres, é de los hombres con los ángeles, é de los judíos con los gentiles, haciendo de entrambos linajes un pueblo.*”<sup>535</sup> De esta forma, mediante los villancicos incorporados en la obra de Eiximenis, Talavera pretendía introducir una concepción paulina de la misa, similar a la que había propuesto en su tratado sobre el tema, así como una visión del nacimiento de Cristo, como un acontecimiento en el que tanto los cristianos viejos y nuevos debían regocijarse, unidos por la fe y la experiencia comunitaria del acto litúrgico.<sup>536</sup>

Esta tendencia se aprecia asimismo en los capítulos exegéticos de su autoría introducidos en la traducción de la obra de Eiximenis, mediante los cuales, como en sus sermones, pretendía revelar los misterios que se encontraban ocultos detrás de la lectura literal de los Evangelios. En estos capítulos Talavera procuraba advertir a la diversa feligresía granadina cómo le había escrito años atrás a la Reina, que “*la condición de la sancta escriptura en muchos lugares es esta, que diziendo una cosa da a entender otra*”,<sup>537</sup> desarrollando una aproximación hermenéutica a las Escrituras, pensada para conciliar sistemáticamente el Antiguo y el Nuevo Testamento.<sup>538</sup> A través de estos

<sup>531</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes ...*, BNE INC/1126, fol. 97r). Véase el original catalán en BH Mss. 0209, fol. 181v.

<sup>532</sup> “*Adorad pueblos cristianos, adorad al vuestro Dios*” (BNE INC/1126, fol. 98),

<sup>533</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi ...*, BNE INC/1126, fol. 98r-99v.

<sup>534</sup> Miguel Mir, *Ibid.*, 1911, p. 81.

<sup>535</sup> Miguel Mir, *Ibid.*, 1911, p. 84.

<sup>536</sup> Véase R. E. Surtz, *Ibid.*, 1978, pp.283-285.

<sup>537</sup> Fray Hernando Talavera, *Breve tractado mas devoto y sutil de loores del bien aventurado santjuan evanelista amado discípulo de nuestro señor redemptor señor y maestro iesu xpo y singular patron y abogado de la serenissima señora nuestra muy exçellente reyna de castilla y de león doña ysabel reyna... compuesto a supetición y mandado...*, Biblioteca Lázaro Galdiano, Inv. 15229, fol. 97 v

<sup>538</sup> Sobre las implicaciones políticas de esta interpretación “conciliatoria” véase D. Nirenberg, “Poetics and Politics in an Age of Mass Conversion”, en J. N. Bremmer et al. (eds.), *Cultures of Conversion*, Peters, Leuven, 2006, pp. 31-51

capítulos exegéticos Talavera buscaban a menudo presentar interpretaciones “inclusivas” pensadas para reafirmar el carácter universal de las enseñanzas de Cristo y de su misión salvífica, con el fin de incluir a las minorías religiosas y a los nuevamente convertidos en el cuerpo de la *Ecclesia*, recordando las multitudes igualmente diversas ante las que Cristo había predicado su mensaje. De esta forma, por ejemplo, tras el capítulo dedicado a la transformación milagrosa del agua en vino, Talavera añadió unos capítulos dedicados a la interpretación alegórica del milagro, basada en los escritos de San Agustín, que no estaban presentes en la obra de Eiximenis.<sup>539</sup> En este Talavera daba un sentido “evangelizador” al milagro que Cristo había operado por consejo de su madre en las bodas de Caná, afirmando cómo:

*“en este miraglo que nuestro salvador hizo tornando el agua en vino nos quiso dar a entender q poniendo el en obra y en execucion el misterio de su bendita incarnation el qual era figurado y profetizado en la ley de moysen y en los psalmos y en las prophezas declarava y declaro todo el testamrnto viejo: que estava mas simple y mas desabrido que agua a los que no entendían enl aqueste santo misterio. El qual aclarado y entendido se convertio y puso el seabrimiento mayor que de agua de aquella ley en muy sabroso vino”*.<sup>540</sup>

De esta forma, según Talavera, mediante la transformación del agua en vino, Cristo había puesto en “obra todo lo que en aqlla ley era del figurado y profetizado (...) dando nos a conocer como no podemos ser salvos sino por el madero de la cruz en q por nos redimir y salvar fue crucificado dio entendimiento y sabor a la salvación.”<sup>541</sup> Según esta interpretación alegórica, las seis tinajas de agua transformadas en vino representaban las seis edades del hombre desde la creación hasta la llegada del Salvador, en que los hombres “tovieron ninguno o muy poco conoscimiento destes santos misterios y pfundos secretos”, y en estas cabían dos y tres medidas, pues así prefiguraban los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad respectivamente,<sup>542</sup> de los cuales los hombres solo tenían entonces una mera intuición. Con un fin similar Talavera añadió capítulos explicatorios similares, tras el pasaje en el que Cristo había encomendado a los apóstoles su misión<sup>543</sup> o tras el capítulo relativo al milagro de los panes y los peces,<sup>544</sup> ya mencionado en los que buscaba transformar estos pasajes de la vida de Cristo en alegorías de la continuidad entre la vieja y la nueva ley, y reforzar el sentido “evangelizador” de las enseñanzas de Cristo. A través de su traducción “interesada” de la obra de Eiximenis, Talavera pretendía transmitir una lectura “politizada” del relato evangélico, similar a la que había imbuido el retablo de Isabel la Católica, con el fin de difundir igualmente una “imagería de la reconciliación”, basada en el mensaje de la comunión de los diversos pueblos en la verdad cristiana, que había transmitido a los moriscos del Albaicín mediante la reinterpretación de las imágenes de Huberto Alemán y la inclusión en la celebración litúrgica de sus invitatorios. En su traducción de la obra de Eiximenis, como en el

<sup>539</sup> “Capitulo CCCXLVII como el señor convirtió el agua en vino en las bodas.” (fol.215r); “Capitulo CCCXLVIII y mucho de notar de como en los milagros y cosas que hizo nuestro salvador: a vemos de entender para nuestra edificación: mas de lo se suena al pie de la letra” (fol. 216r); “Capitulo CCCXLIX de lo que segund sant augustin debemos entender spiritualmente por esta conversión de auga en vino hecha miraglosamente por nuestro salvador” (fol.216v)

<sup>540</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 216v-217r.

<sup>541</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, fol. 216v-217r.

<sup>542</sup> “Cabia cada una de aqllas tinajetas dos o tres medidas por nos dar entender q en cada una de aqllas edades avia alguna fe a un q rala y en muy pocos y muy oscura del misterio de la santa trinidad figurado por las tres medidas y del misterio de la encarnacion del hijo de dios figurado por las dos medidas porque fueron unidas dos naturalezas divina y humana en una persona del verbo divino hijo de dios vivo.” (Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes* ..., BNE INC/1126, “Capitulo CCCL por que fueron seis aquellas tinajas y por que de piedra y por q cabian cada una dos o tres medidas como si dixessemos dos o tres arrovas”, fol. 217v.

<sup>543</sup> Fray Hernando de Talavera, *Primer volumen de vita Christi* ..., BNE INC/1126, ff. 232r-234v.

<sup>544</sup> “Capitulo CCCLXXXV sptil y devota alegoría conforme a lo que dize sant augustin por que quiso nro redeptor que aquellos panes d fuesen cinco y no mas y que fuesen de cevada y que oviesse peces con ellos y que fuesen dos o no mas” (BNE INC/1126, fol. 238r)

retablo de la reina católica, Talavera había dado especial importancia a los pasajes de la vida pública de Cristo, a través de las cuales procuraba reactivar el potencial “evangelizador” de sus enseñanzas y reconstruir la visión profética de Cristo, difundida entre los moriscos del Albaicín, acentuando además el sentido “paulino” de las enseñanzas de Cristo, como un medio para divulgar un mensaje “integrador” que sirviese para consolidar el proyecto evangelizador granadino. Con sus “convenientes” adiciones a la traducción de la obra de Eiximenis, como mediante su intervención en el Retablo de Isabel la Católica, o su participación en la creación de las imágenes de Cristo y la Virgen destinadas al culto morisco, Talavera deseaba transmitir una imagen de la Virgen y Cristo capaz de atraer al cristianismo a los no cristianos y de asimilar dentro del cuerpo de la Iglesia a los diversos “pueblos cristianos”.

En su intervención en la creación del retablo real, como en la traducción de la obra de Eiximenis y en la construcción de una imaginería para los moriscos del Albaicín, Talavera había procurado construir una imagen particular de la Virgen, cuyas cualidades excepcionales la convertían en guardiana de la revelación divina y elaborar una visión de Cristo como un profeta generoso, cuyas enseñanzas promulgaban no sólo un mensaje de esperanza y redención, sino además una visión “inclusiva” del cristianismo. Mediante su participación en estos tres proyectos Talavera pretendía, además, propagar un mensaje “integrador” de unidad en la fe, que poseía un claro significado político en la Castilla de 1500, marcada por el problema converso y por los debates sobre los métodos de conversión e integración de la emergente comunidad morisca,<sup>545</sup> dos cuestiones que afectaban especialmente a la diócesis granadina, caracterizada por una notable población judeoconversa y por la presencia de una abrumadora mayoría morisca.<sup>546</sup> En estos tres proyectos, Talavera establecía una relación sistemática entre el pasado bíblico y el presente granadino, que buscaba explotar el significado político del paralelismo entre la conversión en tiempos bíblicos y las conversiones contemporáneas de la población mudéjar, señalando cómo el mensaje evangélico se había revitalizado en el bullente presente granadino.<sup>547</sup> Este mensaje “político” adquiriría mayor fuerza si tenemos en cuenta la concepción mesiánica de la historia reciente que el propio Talavera había difundido en su oficio conmemorativo de la toma de Granada, según el cual el reinado de los RR.CC y la conquista de Granada marcaban una nueva era en la que conversos y musulmanes estaban llamados a integrarse en la Iglesia, en cuyo cuerpo los diversos “pueblos cristianos” serían nuevamente renovados gracias a la influencia redentora del ejemplo y sacrificio de Cristo.<sup>548</sup>

En este sentido, la intervención de Talavera en estos proyectos estaba estrechamente vinculada a su defensa del papel de los “nuevos cristianos” en la renovada sociedad castellana y de una concepción “inclusiva” del cristianismo en su *Católica Impugnación*,<sup>549</sup> escrita hacia 1480 como resultado de su experiencia misional entre los judeoconversos sevillanos. Como las obras polémicas precedentes de Alonso de Cartagena,<sup>550</sup> Juan de Torquemada<sup>551</sup> o Alonso de

---

<sup>545</sup> Sobre la relación de estas cuestiones paralelas en la Castilla de 1500 véase J. S. Amelang, *Ibid.*, 2011.

<sup>546</sup> Véase M. Á. Ladero Quesada, *Ibid.*, 1993.

<sup>547</sup> Véase J. Suberbiola Martínez, *Ibid.*, 1985.

<sup>548</sup> Véase, Isabella Iannuzzi, *Ibid.*, 2004, pp. 545-552.

<sup>549</sup> Sobre la visión de Talavera sobre los “nuevos cristianos” y el proyecto social talaveriano en la *Católica Impugnación* véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 2000, pp. 13-32; S. Pastore, *Ibid.*, 2003; I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009; y D. Scotto, *Ibid.*, 2019, pp.117-153.

<sup>550</sup> Alonso de Cartagena escribió el *Defensorium unitatis christianae* como un alegato en contra de los estatutos de pureza de sangre de Toledo de 1449, en el defendía la idea de que judíos y gentiles constituían un único pueblo de Dios. Véase S. García-Jalón de la Lama, *Alonso de Cartagena: Defensorium unitatis christianae: un tratado en favor de los conversos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

<sup>551</sup> Los escritos del dominico Juan de Torquemada buscaban influir en este mismo sentido en la Curia romana, desde donde había compuesto en 1449 las bulas papales de Nicolás V *Humani generis inimicus* y *Si ad reprimendas perversorum audacias*, que condenaban como contrarios a la doctrina cristiana y a la autoridad monárquica la proclamación de los estatutos de “limpieza de sangre” de Toledo. Véase al respecto V. Beltrán de Heredia, “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla”, *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 21, N<sup>o</sup>. 1, 1961pp. 22-47.

Oropesa,<sup>552</sup> la *Católica Impugnación* de Talavera,<sup>553</sup> no sólo presentaba una reflexión teológica sobre la relación entre la nueva ley cristiana y la antigua ley mosaica y una apología de la fe cristiana,<sup>554</sup> sino que, además, empleaba las ideas de San Pablo para reivindicar el papel de los judíos en la historia de la salvación,<sup>555</sup> y por tanto en el seno de la iglesia reformada.<sup>556</sup> Como sus antecesores, Talavera identificaba los orígenes sociales de la discriminación que sufrían los conversos, a través de mecanismos como los estatutos de limpieza de sangre, y advertía de las consecuencias perniciosas de esta “escisión” artificial de la comunidad cristiana, que traicionaba no sólo la esencia del cristianismo, sino además que restaba valor a los sacramentos y a la acción renovadora de la fe en Cristo.<sup>557</sup> La obra de Talavera y sus antecesores se enfrentaba a una visión diametralmente opuesta de la sociedad castellana, que veía en la exclusión de los “cristianos nuevos”, considerados como falsos cristianos, el único medio posible para salvaguardar la fe y la sociedad cristiana,<sup>558</sup> representada de forma paradigmática por la obra de Alonso de Espina.<sup>559</sup>

---

<sup>552</sup> El general de la orden jerónima Alonso de Oropesa, como Talavera creía que la discriminación hacia los recién convertidos sólo podía solucionarse mediante una reforma religiosa y política, que garantizase la presencia fundamental de un clero fuerte y la recuperación de la doctrina universal cristiana enturbiada por la ambición de algunos “*que promueven grandes riñas por pequeñas cosas o palabras, o también estimulados por motivos humanos y no divinos; éstos atraen muchos compañeros a su locura imponiendo a la contienda y arrogancia el grandioso y venerable nombre de la fe, tiñendo el motivo de su torpe intención con la apariencia de este noble apelativo*” (Alonso de Oropesa, *Luz para conocimiento de los gentiles*, Ed. L. A. Díaz y Díaz, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979, p. 70). Asimismo, Oropesa defendía como haría Talavera el uso de las instituciones eclesiásticas para controlar la religiosidad de los conversos y el valor de los sacramentos como elementos de transformación y cohesión de la sociedad.

<sup>553</sup> Sobre la relación entre estas obras y la *Católica Impugnación* véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1961, pp. 19–29; B. Rosenstock, “New men: “conversos”, christian theology, and society in fifteenth-century castile”, *Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, Vol.39, Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies, Londres, 2002, pp. 7–42; S. Pastore, *Ibid.*, 2009, pp.9–26, 32–33.

<sup>554</sup> Véase D. Scotto, *Ibid.*, 2019, pp.117-153.

<sup>555</sup> Sobre el papel de las enseñanzas de San Pablo en la construcción de una visión “inclusiva” del cristianismo en la Castilla del siglo XV véase F. Soyer. “All one in Christ Jesus”? Spiritual closeness, genealogical determinism and the conversion of Jews in Alonso de Espina’s *Fortalitium Fidei*”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, Vol.17, No.3, 2016, pp. 239-254 y R. Szpiech, “Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of “Juan Andrés””, *La corónica*, Vol. 41, No.1, 2012, pp. 317-343.

<sup>556</sup> Sobre la relación entre el espíritu reformista y la política “inclusiva” propuesta por Talavera y sus sucesores, Isabella Iannuzzi ha señalado “*como la mayoría de los protagonistas hispánicos del debate conciliar también estuviesen empeñados en luchar contra la elaboración y difusión de “doctrinas excluyentes”. Es el caso de Alonso de Cartagena, Alonso de Oropesa o Juan de Torquemada: para ellos la “escisión” entre dos tipos de cristianos, viejos y nuevos, era una herejía que engendraba subversión dentro de la comunidad*” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p. 54-55)

<sup>557</sup> La biblioteca de Talavera refleja la asimilación de estas obras sobre la problemática de la conversión y la concepción de una Iglesia y Estado reformado véase Isabella Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp. 99-130.

<sup>558</sup> Como ha señalado Isabella Iannuzzi: “*La discriminación entre cristianos viejos y nuevos impregnó también al ámbito eclesial donde se contrapusieron dos distintas políticas “homogeneizadoras” que perseguían, paradójicamente, un mismo fin: la unidad y triunfo de un poder fuerte por medio de la utilización de un discurso religioso y confesional. Pero, si en el primer caso, el apoyado por Talavera, fue mediante una labor de organización y catequesis tendente a unificar a todos bajo los mismos valores y las mismas leyes; en el segundo, el inquisitorial, el que se impuso, encontramos un proyecto que quiere unificar excluyendo a unas categorías sociales calificables como cristianos nuevos, utilizando como “factor de cohesión” la creación de un supuesto “cripto-peligro común”: o sea la presencia de “gente nueva” (y no solo religiosa, sino también socialmente).*” (Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, pp. 55-56)

<sup>559</sup> La obra de Espina representaba el pensamiento de los sectores franciscanos más intransigentes, que como ha señalado Isabella Iannuzzi inspiraron un “*mesianismo de tipo excluyente*”, basado en la discriminación abierta de los conversos, percibidos como criptojudíos, promoviendo la vigilancia y control inquisitorial de los conversos, así como la segregación y expulsión de los judíos, una línea ideológica que influiría igualmente en la creación de una visión excluyente del problema morisco. Véase M. Espósito, “Notes sur le Fortalicium Fidei d’Alphonse de Spina”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Vol.XLIII, 1948,



Como ha señalado Isabel Iannuzzi, cuando Talavera había iniciado su obra, apenas habían pasado 30 años de la promulgación de los Estatutos de Limpieza de Sangre en Toledo, y aún se estaba decidiendo “*como actuar en el proceso de transformación y homogenización cristiana de la sociedad : si se quería seguir el talante « excluyente » y de cristianización rápida o al contrario una política de larga duración, que viera el fenómeno de las conversiones como parte de un discurso más amplio, que abarcara toda la sociedad española, es decir volcado hacia un intento generalizado de reforma y cristianización, con un clero más presente capaz de promover una catequesis renovadora y casi « regeneradora » del tejido conectivo de la sociedad hispánica*”.<sup>560</sup> Talavera, consciente de la importancia de esta decisión, condenaba duramente a los cristianos “soberbios” que, traicionando la esencia del mensaje evangélico, maltrataban a los conversos y sus descendientes.<sup>561</sup> “*Lo cual –afirmaba- es grande ofensa de nuestro señor Jesucristo, porque los que a su santa fé se convierten, como los santos dicen y aún como las leyes civiles quieren, han de ser honrados y muy humanamente tratados*”.<sup>562</sup> Como sus predecesores, Talavera se servía de la autoridad paulina en su defensa de los “nuevos cristianos”, citando sus epístolas para posicionarse en el debate sobre la integración de estos en la nueva comunidad cristiana.<sup>563</sup> Como ha señalado Felipe Pereda al respecto, “*las palabras y las imágenes paulinas- que Talavera y sus predecesores habían promovido en su obra - adquirieron una intensidad profética en un contexto de interpretación tan particular como el que se generó en España*”, en la medida en que “*el contexto de recepción reproducía ahora la misma tensión originaria entre el alcance universal del proyecto eclesiológico de Pablo y la realidad cultural que la acogía, y en la que un grupo determinado (los judíos en tiempos de Pablo; los cristianos-viejos en la Castilla del siglo XV) aspiraba a imponer una lectura hegemónica y partidaria (o partidista) del mismo*”.<sup>564</sup> Desde esta perspectiva paulina Talavera condenaba el uso indiscriminado del término “hereje” para los recién convertidos, afirmando que este debía ser reservado para aquellos “*que seyendo bautizados y teniendo nombre y aún algunas obras o muestras de cristianos, se halla que guardan cerimonias y ritos de moros o de judíos*”. Los conversos sinceros, en cambio no debía ser discriminados ni por las instituciones eclesiásticas ni por la sociedad civil, pues:

*“Yerra gravemente el que denuesta a los cristianos nuevamente convertidos llamándolos marranos y marrandíes y mucho más llamándoles herejes ... No sin gran ofensa de Jesucristo son denostados y vituperados algunas veces los nuevos cristianos y los descendientes... Ni los cristianos verdaderos tienen enemiga ninguna a los cristianos convertidos del judaismo, ca si la toviesen pecarían muy gravemente en ello y no serían verdaderos cristianos , que quiere decir discípulos de Jesucristo, el qual quiso que en esto fuessemos conocidos por sus discípulos: en que nos amassemos unos a otros commo el nos amo a todos; y si algunos tienen tal enemiga , tiennenla commo ombres malos y no como fieles christianos”*.<sup>565</sup>

En este sentido, para Talavera la división entre cristianos viejos y nuevos, no solamente rozaba la herejía, sino que además saboteaba el proyecto de integración de los “nuevos cristianos” en la sociedad cristiana, que debían ser persuadidos mediante el trato amable y la educación, dejando el castigo de las infracciones a la jurisdicción eclesiástica, que debía limitar el castigo físico o la muerte a los casos extremos: “*Las herejías no solamente han de ser extirpadas, confundidas y*

---

pp. 514-536; A. Meyuhas Ginio, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, L'Harmattan, París, 1998; I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.57.

<sup>560</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.* 2019, pp. 38-39.

<sup>561</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p. 82.

<sup>562</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p.83.

<sup>563</sup> Como ha señalado Davide Scotto: “*Talavera sees Paul as the most authoritative source for the debate on conversion and for its spiritual implications not just in the Católica impugnación but also in some of his other works. Evidence of Paul’s influence in shaping his theological thinking before 1478 can be found in the most exacting of his moral writings, the Breve forma de confesar.*” (D. Scotto, *Ibid.*, 2019, p. 129). Véase M. Mir y Noguera, *Ibid.*, 1911, pp.3–35, esp. 16 y S. Pastore, *Ibid.*, 2009, pp. 98-111.

<sup>564</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2007, pp.258-259

<sup>565</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, pp.82-83, 147-148.

corregidas por castigos y azotes mas, según la doctrina de los santos apóstoles, por católicas y teologales razones ... [pero hay conversos] ... que guardan ceremonias y ritos moros o judíos y estos tales en verdad que, en algunos casos, deben morir, como largamente lo dispone el derecho canónico y también el derecho civil...”<sup>566</sup> Como ha señalado Isabella Iannuzzi, Talavera era un firme oponente de las formas de discriminación basadas en el linaje, que separaban a cristianos viejos y cristianos nuevos, pues estas no sólo contradecían el dictado de los Evangelios, sino que además desde el punto de vista práctico dificultaban la instrucción religiosa e integración de los recién convertidos y obstaculizaban el uso de la catequesis como un medio para la homogenización de los diversos grupos que conformaban la emergente sociedad cristiana.<sup>567</sup> Como ha afirmado esta autora, en la *Católica Impugnación*, Talavera no sólo buscaba refutar el libelo herético del judeoconverso sevillano, sino además, “una manera de sentir y de teorizar poca atenta al mensaje cristiano y a su función dentro de la sociedad, así como a su potencialidad para cohesionar y regenerar”.<sup>568</sup> A través de esta obra Talavera deseaba promulgar su concepción “aperturista” del cristianismo, inspirada en las enseñanzas evangélicas, y centrada en la evangelización y expansión de la fe, mediante una comprensión carismática de la vida de Cristo y los sacramentos, entendidos como elementos salvíficos y regeneradores.<sup>569</sup> Para Talavera la instrucción de los nuevos cristianos, debía emular el amor y dedicación con los que Cristo había expandido su mensaje.

A lo largo de su obra Talavera promulgaba no sólo una comprensión “inclusiva” del cristianismo, sino además una concepción particular de cómo el poder político y religioso debían funcionar como medios de renovación, reeducación y evangelización de la sociedad, mediante la promoción de valores comunes, la obediencia compartida a la monarquía y la comunión en la fe cristiana. Esta concepción estaba estrechamente vinculada en su obra con una visión mesiánica del reinado de los Reyes Católicos, que para Talavera había permitido “crear un nuevo tiempo y nuevos espacios, un territorio unificado geográficamente y homogeneizado en sus creencias y finalidades y dirigido por una nueva ley, de caridad y amor”.<sup>570</sup> De esta forma, el reinado de los RR.CC, que el mismo había ayudado a consolidar,<sup>571</sup> marcaba para Talavera el inicio de una nueva era, que prometía una reforma de la Iglesia y de la sociedad cristiana, que emulaba la renovación de la fe y la ley que había propiciado el advenimiento de Cristo.<sup>572</sup> En este sentido, su defensa de una

---

<sup>566</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p. 68.

<sup>567</sup> Como ha señalado Iannuzzi: “Para Talavera medidas como las relativas a la limpieza de sangre sólo servían para romper la sociedad y dar al traste con cualquier intento por cohesionarla. En lugar de dividir era necesario unir por medio de la catequesis, un instrumento que permitía unificar sociedades humanas y territorios dispares por usos, costumbres y tradiciones no solo religiosas sino también sociopolíticas y económicas (...) Talavera deja claro que no hay y no debe haber distinción de trato entre los recién convertidos y los viejos cristianos (...) El jerónimo es muy crítico con respecto a las discriminaciones socioreligiosas, con los estatutos de limpieza de sangre por delante de todas. En el plano teórico son nocivas porque van contra el dictado doctrinal de los Evangelios, en el práctico, porque dificultan la catequesis de los recién llegados y de los mismos cristianos «viejos»” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, pp.72- 74).

<sup>568</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, p. 98

<sup>569</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, p. 129. Sobre esta concepción de la Iglesia véase además Carolyn Salomons, “A Church United in Itself: Hernando de Talavera and the Religious Culture of Fifteenth-Century Castile”, *The Catholic University of America Press*, Vol.103, No. 4, 2017, pp. 639-662.

<sup>570</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.57.

<sup>571</sup> Como ha señalado Iannuzzi, la importancia del reinado de los RR.CC en la visión política de Talavera, sólo se entiende si tenemos en cuenta el “papel que Talavera jugó a partir de principios de los setenta en posibilitar la creación de una monarquía sólida y eficaz alrededor de las figuras de Isabel y Fernando”, convirtiéndose en “uno de los artífices del dinámico ascenso de Isabel a reina de Castilla y, posteriormente, un protagonista entre los que concibieron y regentaron un novedoso proyecto de centralización del Estado y de reforma de la Iglesia capaz de transformar el tejido social, político y religioso-cultural de la monarquía hispánica” (Isabella Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.54).

<sup>572</sup> Como ha señalado Iannuzzi para Talavera “los Reyes Católicos abrían el paso a una nueva era, idea esta que impera a lo largo del libro. El advenimiento de Cristo renovó la ley, en paralelo, lo mismo ha

cristianismo que no distinguía entre cristianos viejos y cristianos nuevos estaba marcada por la promesa de renovación que el ascenso de los Reyes Católicos constituía, respaldada en la creencia en que estos, guiados por la voluntad divina, debían encabezar un nuevo proyecto de renovación sociopolítica y eclesiástica, de carácter centralizador y absolutista, capaz de regenerar el tejido social y religioso de la Castilla contemporánea.<sup>573</sup> De esta forma la empresa imperial de los RR.CC era percibida por Talavera no sólo como una operación política, sino como un medio por el que estos prometían ampliar y reformar la cristiandad, desde sus instituciones hasta el pueblo llano.<sup>574</sup> Desde esta visión de la monarquía “cristianizadora” de los RR.CC, Talavera concebía la conversión como culmen de un proceso de renovación religiosa y social por el cual los neófitos no solo se transformaban en “fieles”, sino que además mediante su aceptación del orden religioso y político constituido y de los valores de su nueva comunidad, se convertían a su vez en “fieles súbditos”. De este modo, el proyecto evangelizador estaba estrechamente vinculado al proyecto colonial castellano, en la medida en que se consideraba que sólo una vez convertidos los no cristianos podían convertirse en “buenos súbditos” y satisfacer los intereses de la Corona.<sup>575</sup> Este paralelismo entre las empresas colonial y evangelizadora, estaba igualmente presente en su oficio *In festo deditiois nominatissime urbis granatae*, compuesto para festejar la toma de Granada, en el que Talavera presentaba el proyecto de evangelización como la continuidad de la cruzada granadina, ahora centrada en “conquistar” las almas de los sarracenos, mediante la difusión de la fe de Cristo, mostrándoles los misterios de su vida, la bondad de su mensaje evangélico, y el sentido salvífico de su sacrificio. De esta forma, el reinado de los RR.CC debía no sólo expandir los límites del territorio cristiano, sino además propagar en ellos las enseñanzas de Cristo, con el fin de expandir también los límites de la cristiandad.<sup>576</sup> En este sentido, como ha señalado Isabella Iannuzzi, la condena por parte de Talavera de las posturas “excluyentes” que discriminaban a los nuevamente convertidos, estaba estrechamente vinculada con su apoyo a la monarquía de los RR.CC, en la medida en que estas actitudes ponían “*en tela de juicio la capacidad de transformación e inclusión del cristianismo*”, y, aún más grave, la capacidad regeneradora de “*de una monarquía, la fernando-isabelina*”<sup>577</sup>, que estaba “*llamada a seguir allende las fronteras en su guerra justa, en su mesiánica misión evangelizadora y civilizadora.*”<sup>578</sup>

Para Talavera esta promesa de renovación se materializaba más claramente en la Granada recién conquistada, en la que la necesidad de crear una estructura eclesiástica *ex novo* y la labor de evangelizar y educar a una masa significativa de conversos, favorecía la idea de que en ella se estaba gestando una nueva sociedad reformada, libre de los vicios de las comunidades castellanas de más antigüedad, marcada por el nacimiento de una nueva iglesia y una nueva feligresía moldeada según el ejemplo de Cristo y la iglesia apostólica. En este sentido, a pesar de la diversidad de su población, incluso dentro de los repobladores cristianos, Granada representaba

---

*sucedido en el ámbito civil, con la llegada de Isabel y Fernando. Los reyes y sus funcionarios tienen un papel y una función bien definida: dar forma a esa nueva era*” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, pp. 72- 74)

<sup>573</sup> Véase I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, pp. 38-39.

<sup>574</sup> Véase I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.54.

<sup>575</sup> “*El elemento religioso, la necesidad de una reforma general del tejido conectivo de la misma cristiandad era el novedoso punto de partida a través del cual Talavera concebía el mismo proceso conversionista de los otros, los infieles, ya fuesen judíos o musulmanes. Aquí tocamos uno de los puntos centrales de la política talaveriana: en el momento en que se logra establecer un camino hacia la conversión, las diferencias desaparecen porque el llegar a ser cristiano tiene que ser el culmen de un proceso religioso y social capaz de transformar la persona en un “fiel” que como tal respeta el orden constituido de la autoridad religiosa y política y comparte los valores de la comunidad dentro de la cual entra, o sea que se transforma en un “fiel súbdito”*” (I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.54)

<sup>576</sup> Fray Hernando de Talavera, *In festo deditiois nominatissime urbis granatae*, AG Simancas PR 25-41. Transcrito en Tarsicio de Azcona, “El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. I, 1992, pp. 71-92.

<sup>577</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, pp. 75-76, 78.

<sup>578</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2011, p.58.

un laboratorio de ensayo del tipo de sociedad que Talavera aspiraba a construir a lo largo de los dominios de los RR.CC. Esta percepción de la ciudad granadina condicionó especialmente la actitud de Talavera hacia los judeoconversos asentados en Granada después de 1492, a quienes, como explicaba su biógrafo, demostraba especial dedicación:

*“Más allí mostrava más amor donde veyá que avía más necesidad, para que sus súbditos consiguiesen el fin que el deseava, que era para lo que fueron criados [de modo que] nunca predicó sermón que no tocase cosas maravillosas de la fe, y como le oyan syenpre muchos nuevamente convertidos de moros i de judios, era asy necesario, especialmente para los judíos, a los quales dava a entender muy claramente como su ley es figura y sombra de la santa fe católica ... aunque ellos estuviesen endurecidos, los ablandava, y es asy la verdad que dubdo aver mejores cristianos de esta naçion [judeoconversos] en todo el reino”<sup>579</sup>*

Esta actitud se expandía al trato con los no cristianos, quienes Talavera consideraba no debían ser juzgados por su “infidelidad”,<sup>580</sup> sino que debían ser conducidos por buenas palabras hacia el camino de la fe. Esta voluntad “integradora” se aprecia asimismo en la forma en que, según Sigüenza, Talavera defendía a los nuevos cristianos, mostrándose intolerante con cualquier forma de discriminación, prohibiendo “que alguno les hiziesse mal de palabra ni obra, que ni fuessen cargados con nuevas imposiciones ni tributos, aborreciendo mucho la mala costumbre de España que los trata peor a los que se conuiernten destas sectas que antes que se conuierntan, porque apenas les saben dezir su propio nombre, de donde se sigue que rehúsan muchos recibir vna Fe que en los que la professan se vee tan poca caridad y tanto descomedimiento.”<sup>581</sup> Por ello Talavera buscaba promulgar un proceso de conversión basado en la palingénesis que propiciaba la ley y las enseñanzas de Cristo, caracterizado por el amor y la caridad con la que Cristo había conducido a sus primeros discípulos.<sup>582</sup> Además del modo caritativo en el que los conversos debían recibir su instrucción religiosa, Talavera defendía la universalidad del mensaje evangélico y el potencial renovador del *exemplum* de Cristo,<sup>583</sup> alegando que “[la vieja ley] se dió al pueblo judiego y la santa ley evangélica a toda criatura, que quiere dezir a toda nacion y a todo pueblo ; y por esso (...) la sancta ley evangelica todos los iguala sin ninguna diferencia.(...) por la unidad del bautismo todos los regenerados por la sagrada purificación se convierten en un solo pueblo”<sup>584</sup> En este sentido, Talavera exaltaba la capacidad regeneradora de la fe, animando a los posibles conversos a rogar a Cristo por su iluminación y salvación,<sup>585</sup> difundiendo una concepción de la misericordia divina que se extendía sin distinciones por todos los grupos étnicos y sociales, que sería una de las bases de su visión utópica de la emergente sociedad granadina: “... si mirando a cuantos ciegos [alum]bró y sanó Nuestro Redemptor Jhesuchristo, como parece en su sancto Evangelio y como estava prophetizado primero, te convirtiesses a Él y le supplicasses te quisiesse alumbrar. Lo qual su misericordia haria de muy buen grado, si tú lo rogasses de voluntad. Ca por muy grande que sea tu infidelidad, heregía y maldad, es mayor su misericordia para te perdonar, y entonces podrías con nos alcançar y gozar de la gloria del cielo y del reino perdurable de esse mesmo Redemptor y Señor Jhesuchristo.”<sup>586</sup> Esta evocación de Talavera de la misericordia con que Cristo había acogido a sus seguidores con independencia de su credo evidencia el potencial que el arzobispo concedía a Granada para recrear el escenario evangélico y la renovación de la fe que las enseñanzas de Cristo habían propiciado. Esta visión utópica de la Granada recién conquistada se vio acrecentada por la concepción mesiánica de la historia que el propio Talavera había difundido en su oficio de la Toma de Granada, según la cual la conquista

<sup>579</sup> Jerónimo de Madrid, *Breve summa*, BNE Ms. 2042, fol. 152.

<sup>580</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p. 171.

<sup>581</sup> José de Sigüenza, *Ibid.*, 2000, pp. 314-315.

<sup>582</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, pp. 64-65

<sup>583</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, p.66.

<sup>584</sup> Francisco Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p.92.

<sup>585</sup> I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2019, pp. 207-208.

<sup>586</sup> F. Márquez Villanueva (ed.), *Ibid.*, 1961, p.243.

de Granada había sido guiada por la providencia divina, para que brillase en estas tierras, “secuestradas” tanto tiempo por la “impiedad” islámica, la fe católica. Para Talavera, la conquista castellana de la ciudad nazari marcaba una nueva era de triunfo para la cristiandad, que recreaba la conversión de los pueblos de Oriente con el advenimiento de Cristo, para lo cual rogaba a Dios la conversión de todos los “agarenos”, empeñados en negar los dogmas cristianos de la Trinidad y la divinidad de Cristo, recordándoles cómo estos interactuaban con sus propias creencias:

*“Y nosotros, hermanos carísimos, oremos al Señor Nuestro Dios, de todo corazón, para que convierta a Él, en el fin de los siglos, a todo el pueblo de los agarenos, los que están más allá del Mar, y en cualquiera parte de esas tierras cecucientes y errantes, como ya convirtió a todos los habitantes en este reino. Como convirtió a los cretenses y árabes, en el comienzo de la Iglesia naciente. Abra sus ojos para que entiendan que el pueblo cristiano no adora a tres dioses, como ellos muy engañados piensan. Sino a un solo Dios verdadero, uno en sustancia y trino en personas, al cual el padre de nuestra fe veneró y adoró, el gran Abraham, al cual ellos se jactan de tener como padre. (...) Entiendan también y vean que no es imposible ni absurdo, sino coherente con la razón y la piedad, que Jesús, el hijo de María Virgen según la humanidad, sea verdadero y consubstancial Hijo de Dios según la divinidad. Dios y hombre mediador de Dios y de los hombres. El hombre Cristo Jesús que por una caridad perfecta y una máxima compasión murió por nuestros pecados, en la humanidad, y resucitó por nuestra justificación en la divinidad. Y subió al cielo como también ellos confiesan. Y crean rectamente lo que creemos, y vivan piamente como nosotros vivimos, para que sean hechos con nosotros un único y verdadero pueblo de Dios.”<sup>587</sup>*

Desde esta concepción de la historia reciente, la conversión de musulmanes y judíos para formar “un único y verdadero pueblo de Dios” estaba estrechamente ligada a una visión apocalíptica que veía en la cristianización de los no cristianos el anuncio de la segunda venida de Cristo, y que había proyectado en la conquista de Granada el inicio de una “guerra del fin del mundo”.<sup>588</sup> Como ha señalado Francisco J. Martínez Mediana, “en la redacción destaca una ambientación triunfal al más puro estilo mesiánico propio del lenguaje bíblico, plagado de citas directas e indirectas de la sagrada escritura y de la tradición litúrgica, que ponen en paralelo personajes y acontecimientos del antiguo y del nuevo testamento con sus correspondientes del presente histórico en el que se escribió el Oficio.”<sup>589</sup> Este paralelismo entre el pasado bíblico y el presente granadino, que Talavera había explotado de forma similar en su intervención en el retablo de Isabel la Católica, en la ideación de una imaginería para los moriscos granadinos y en su traducción “interesada” de la obra de Eiximenis, buscaba una vez más proyectar sobre el agitado presente granadino el ideal evangélico de un cristianismo “inclusivo”, que tenía la capacidad de integrar a todos los grupos étnicos y sociales que componían la emergente sociedad granadina.

Como ha señalado Mina García esta percepción “aperturista” de Talavera de la comunidad cristiana, era revolucionaria en la Castilla contemporánea, puesto que no sólo requería la asimilación e integración de los nuevos cristianos, sino que además “implicaba que la comunidad cristiana debía estar dispuesta a aceptar el rol del agua bautismal como un elemento igualador que borraría las diferencias de los convertidos, (...) capaz de eliminar su pasado infiel y, por tanto, de hacerlos indistinguibles”<sup>590</sup> En este contexto, la visión utópica de Talavera chocaba con

---

<sup>587</sup> Hernando de Talavera, *Oficio de la toma de Granada*, edición de Francisco Javier Martínez Medina, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2003, p.99.

<sup>588</sup> Véase A. Mackay, “Andalucía y la guerra del fin del mundo”, en E. Cabrera Muñoz (coord.), *Andalucía entre oriente y occidente, (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, [celebrado] durante los días 27 al 30 de noviembre de 1986*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 1988, pp. 329-342.

<sup>589</sup> Hernando de Talavera, *Ibid.*, 2003, p.26.

<sup>590</sup> M. García Soormally, “La conversión como experimento de colonización: De Fray Hernando de Talavera a La conquista de Jerusalén”, *Modern Language Notes*, Vol. 128, No 2, 2013, p. 228.

la resistencia de los cristianos viejos a aceptar a los recién convertidos como hermanos en la fe, respetando su nuevo estatus de cristianos y dando legitimidad a su conversión, un problema que afectaba especialmente a la diócesis granadina en la que convivían junto a los repobladores cristiano-viejos, un número significativo de judeoconversos y una emergente población morisca.<sup>591</sup> En este sentido como las modificaciones de la obra de Eiximenis o la construcción de una “imagería de la reconciliación”, algunas de las obras redactadas por Talavera para su acción misional en Granada podían buscar igualmente defender el mensaje político de la integración. Este es el caso de su *Muy prouehoso tractado contra el murmurar y dezir mal*,<sup>592</sup> impreso en Granada en 1496, con el fin de dictar una política social que permitiese controlar el conflictivo ambiente social de la Granada recién conquistada.<sup>593</sup> De forma significativa, Talavera eligió para ello un tratado contra el murmurar y el maldecir, prácticas que suponían un peligro para la delicada paz del reino, marcado por la llegada de repobladores de diferentes orígenes,<sup>594</sup> ansiosos por ascender socialmente y la presencia de un número significativo de conversos y mudéjares, que había derivado en una constante tensión social, económica y religiosa. Para reducir la conflictividad social, el arzobispo recomendaba evitar la práctica de rumores y murmuraciones:

*“Ca muchas vezes, no tanto con dañada o maliciosa intencion quanto con alguna curiosidad demasiada y con indiscrecion, induzimos y damos a otros causa o grande ocasion de murmurar, preguntando y queriendo saber de los hechos y condiciones ajenas lo que no auemos menester. “¿Que vos parece?” solemos dezir. “¿Como sabe fulano bien vender lo que tiene y el otro bien recaudar lo que le deuen?” “¿Como sabe fulano vengarse de quien le haze o tracta mal? ¿Como se sabe bien alabar?” “¿Como se apega adonde ay bien de ayantar?” “¿Como se entremete donde no le llaman?” “¿Como sabe traher su agua a su molino?” “¿Que vos dizia aquel lisonjero?” “¿Aquel parlero?” “¿Aquel boca de mentiras?” “¿Quien fueron en matar a fulano?””<sup>595</sup>*

Como ha señalado M. Johnston al respecto, “*it is not difficult to see how the varieties of discord suggested in these phrases—economic competition, social climbing, schemes for vengeance, anxiety about one’s reputation, outright physical violence, and so forth—might correspond to the types of conflict that proliferated [among Granada’s diverse population]*”.<sup>596</sup> Esta situación se había agravado con las conversiones forzadas de 1500 y 1501, aumentando el recelo y la sospecha hacia la emergente comunidad morisca, percibidos por muchos aún como “moros”, que guardaban en secreto la ley de sus padres.<sup>597</sup> Las consecuencias de los rumores y murmullos podían afectar especialmente a los conversos, tanto de origen judío como islámico, que habitaban la ciudad recién conquistada, y que Talavera pretendía proteger de los ataques de los cristianoviejos que ponían en duda la sinceridad de su conversión: “*Es grande pecado porque haze gran daño, ca el que murmura o dize mal daña a aquel de quien murmura, quitandole su buena fama, la qual es*

<sup>591</sup> Véase al respecto I. Iannuzzi, *Ibid.*, 2009, pp. 301-335.

<sup>592</sup> Véase Fray Hernando de Talavera, *Muy prouehoso tractado contra el murmurar y dezir mal de otro en su ausencia que es gran pecado y muy vsado* (RAH 212—50).

<sup>593</sup> Véase M. D. Johnston, “Seducing Slander: Hernando de Talavera on Eliciting Disparagement of Others”, *Essays in Medieval Studies*, Vol.30, 2014, pp. 83-95.

<sup>594</sup> Como ha señalado David Coleman: “*Granada was in many ways unique among Spanish cities, and not just in terms of the presence of an enormous morisco community within the city’s walls. Granada’s Christian immigrant social landscape was characterized by a level of fluidity and dynamism that exceeded that of most of Spain’s other principal cities. Tradition among frontier Granada’s Christian immigrant community was not something simply to be followed or observed; it was something to be created.*” (D. Coleman, *Ibid.*, 2013, p.31)

<sup>595</sup> M. D. Johnston (ed.), *Hernando de Talavera’s treatise on gossip and slander (1496): introduction, text and translation*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2018, p.42.

<sup>596</sup> Mark D. Johnston, *Ibid.*, 2014, p.89.

<sup>597</sup> Véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp. 304-335; R. Benítez Sánchez-Blanco (dir.), *Ibid.*, 2012; M. L. Candau Chacón, *Ibid.*, 1997; F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1998.

en mayor bien, como dize Salomon, que muchas riquezas (Prov. 22.1) (...) Es otrosi grand peccado porque el daño que haze es muy malo de satisfacer y reparar. Ca el que furta o roba fazienda, ligeramente la puede pagar o tornar, mas el que murmura, ¿como podra restituyr la buena fama?”.<sup>598</sup> En este sentido, los rumores suponían un obstáculo importante en la construcción de la paz y la comunión en Cristo que para Talavera debía unir a todos los cristianos independientemente de su procedencia, y la visión utópica de la sociedad cristiana granadina, que Talavera había esbozado en sus escritos y ofrecido, mediante su reinterpretación de las imágenes de Huberto Alemán y de la obra de Eiximenis, a los moriscos del Albaicín. Mediante su tratado contra el maldecir, Talavera procuraba evitar el tipo de conflictos sociales que impedían la integración efectiva de los conversos y moriscos, procurando transformar las dinámicas sociales que recorrían la sociedad colonial granadina. De esta forma, como mediante su intervención en el retablo real, su participación en la creación de las imágenes destinadas al culto morisco o su traducción de la obra de Eiximenis, Talavera procuraba difundir entre la diversa población granadina un ideal de “integración”, que debía favorecer la transformación profetizada de la emergente cristiandad granadina.

A lo largo de su experiencia misional en Granada, Talavera procuró servirse del culto compartido por musulmanes y cristianos a la Virgen María, de forma similar a como lo había hecho antes el rey Sabio en sus *Cantigas*<sup>599</sup> y los jerónimos en su “fabricación” de los milagros de la Virgen de Guadalupe.<sup>600</sup> Como los jerónimos encargados de la redacción de los milagros guadalupenses, Talavera procuró dotar a la Virgen, ante la diversa feligresía granadina, de las cualidades espirituales que los mudéjares y moriscos granadinos esperaban en un líder espiritual, atribuyéndole las virtudes excepcionales que la tradición islámica concedía a *Maryam*. Esta imagen distintiva de la Virgen se combinaba en su acción misional con una visión “inclusiva” de la sociedad castellana, transmitida mediante la proyección de la Virgen como un elemento “integrador” de forma similar a como lo había hecho Alfonso X en sus *Cantigas*. Esta estrategia “mariana” condicionó así la primacía del culto mariano en las parroquias moriscas y las particularidades de las imágenes de la Virgen ofrecidas para el culto de las clases populares moriscas que poblaban el Albaicín, como un nexo útil entre ambas religiones, que debía facilitar la integración y asimilación de los nuevos fieles “forzados”.

La experiencia granadina de Talavera, además, preconizaba muchos de los mecanismos que caracterizaron la evangelización de los nuevos territorios coloniales de Castilla en América<sup>601</sup> durante el siglo XVI,<sup>602</sup> entre los que destaca la política lingüística de Talavera<sup>603</sup> y su uso proselitista del culto mariano.<sup>604</sup> Asimismo, la actividad misional de Talavera entre la población granadina constituía una de las últimas experiencias misionales formadas por la concepción “medieval” de la diferencia religiosa y la sensibilidad acomodaticia con la que el rey Sabio y sus sucesores habían moldeado el mensaje cristiano para adaptarlo a una audiencia diversa. Simultáneamente, la labor de Talavera en Granada anunciaba las nuevas condiciones en las que la España moderna buscaría la asimilación religiosa de los “nuevos cristianos”, no sólo en los métodos coercitivos que el cardenal Cisneros había empleado en la conversión de los musulmanes granadinos, sino además en el modo en que la cristianización buscaba borrar las particularidades

---

<sup>598</sup> M. D. Johnston (ed.), *Ibid.*, 2018, p.23

<sup>599</sup> Véase Capítulo 1

<sup>600</sup> Véase Capítulo 2

<sup>601</sup> Sobre la continuidad de la empresa imperial castellana entre la experiencia granadina y la americana véase B. Fuchs, *Ibid.*, 2001.

<sup>602</sup> Véase al respecto A. Garrido Aranda, *Ibid.*, 2013; M. García Arenal, *Ibid.*, 1992, pp.153-175; L. Resines, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, CSIC, Madrid, 2002.

<sup>603</sup> Véase D. I. Wasserman-Soler, *Truth in Many Tongues, Religious Conversion and the Languages of the Early Spanish Empire*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2020.

<sup>604</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

culturales de los moriscos granadinos y la manera en la que se había difundido entre estos los principales dogmas cristianos. A diferencia de sus antecesores medievales, en su interpretación de las imágenes de Huberto Alemán, Talavera había presentado a la Virgen María, no como una entidad “multiforme” que encarnaba el amor divino, acogiendo en su seno a sus devotos de diferente confesión, sino como un instrumento por el cual los nuevos fieles del Albaicín debían aceptar las verdades cristianas que su tradición religiosa negaba. Este cambio de sensibilidad se aprecia asimismo en la insistencia de Fray Hernando de Talavera en educar a los fieles moriscos en el uso devocional de las imágenes, un punto de desencuentro en la política misional talaveriana, que, pese a su sensibilidad hacia las particularidades culturales y religiosas de la población local granadina, buscaba adoctrinar por un medio, el de las imágenes, que era ajeno a la práctica religiosa de los musulmanes granadinos y cuya aceptación por estos resultaba difícil por múltiples razones. Talavera, no obstante, inauguró la promoción entre los moriscos granadinos de otro tipo de prácticas devocionales, como el rezo del Rosario, que, por sus características, se adecuaban más a la cultura devocional de los nuevos cristianos granadinos, propiciando, como con las imágenes de molde de Huberto Alemán, una visión de María como vía de la revelación cristiana y una concepción “mariana” del catolicismo, mediante las cuales, pretendía, como recomendaba en sus obras pastorales, consolidar la cristianización de los nuevos conversos, penetrando en la intimidad del hogar y en la práctica diaria de sus rezos y oraciones.



#### 4. Rezando a *Maryam*: El uso misional del Rosario y la construcción de una visión “mariana” del catolicismo para los moriscos.

En su historia de Granada, Francisco Bermúdez de Pedraza (1585–1655) narraba cómo el arzobispo Fray Hernando de Talavera había expandido su acción misional a todos los lugares de su arzobispado, incluyendo las zonas más intrincadas de las Alpujarras, “*llevando consigo muchas imágenes de papel, rosarios y pilas de agua bendita para darles*” a los moriscos.<sup>1</sup> En efecto, estos rosarios repartidos por misioneros como Talavera sirvieron como catalizadores de la incipiente evangelización morisca, transformándose el rezo del Rosario en una de las prácticas cristianas que mayor aceptación parecen haber tenido entre los moriscos. Debido a su carácter doméstico y privado, a diferencia de otras prácticas cristianas de carácter público como la asistencia a misa o la comunión, la práctica de este rezo no estaba tan marcada por la coerción eclesiástica o el deseo de presentarse públicamente como “buenos cristianos”. Esto sugiere que su práctica por parte de ciertos sectores de la población morisca estaba motivada por su asimilación real de, al menos, algunos elementos de la fe cristiana. Es por ello que esta práctica aparece a menudo en los registros inquisitoriales como un elemento que define la diferencia entre moriscos religiosamente más asimilados y aquellos que no lo estaban, siendo a menudo objeto de conflicto, incluso dentro del núcleo familiar. Ejemplo de ello es el caso de Diego de Raya Alcatra, natural de Baza, quien había sido testificado por dos testigos “*que mostraba mala cara a su mujer porque la via reçar en un rosario y mostraba pesarle porque reçava*”<sup>2</sup>. De forma similar Ysabel, una morisca esclava, vecina de Málaga, fue testificada por un testigo de su nación de “*aver dicho a otra morisca que para que traya una ymaxen de plomo que traya en el rosario*”, lo cual había desencadenado una disputa en torno a la legitimidad de esta devoción y del culto a las imágenes.<sup>3</sup>

Estas características de la devoción del Rosario condicionaron incluso que las autoridades inquisitoriales terminasen por utilizarla como un elemento definitivo de la ortodoxia cristiana. Así en el juicio de Ynes de Jas, una vecina de San Lucas de Barrameda acusada de haber renegado estando cautiva, una testigo había defendido su causa diciendo que “*la tenia por buena xpistiana por averla visto rezar en Rosario*”<sup>4</sup>. De forma similar, Gaspar de Cabrera, un solicitador de causas de ascendencia tunecina, había sido librado de las acusaciones de “mahometano” contra él, porque en las averiguaciones de su juicio se había descubierto que “*era cofrade de nra señora del rosario*”<sup>5</sup>. Asimismo, encontramos ante el tribunal inquisitorial, a moriscos y “renegados” cuya respuesta a la devoción rosariana estaba íntimamente vinculada con otras cuestiones, como el culto a las imágenes o la emergencia de nuevas corrientes devocionales. Este es el caso de Ysabel Fernández, una morisca granadina, “*que pasando un jueves santo la ymagen de Nuestra Señora y los disciplinantes del rosario y diciéndole el testigo que hincase de rodillas que pasava la madre de Dios, havia dicho: calla bestia que no es ymagen de Nuestra Señora sino albarda*”<sup>6</sup>. De forma similar, Antonio de Cipari, un renegado “natural de Sicilia”, “*avia arrojado por ay un rosario por el suelo y dándole a adorar un cristo crucificado no lo quiso adorar antes se tapava los ojos por no verlo*”<sup>7</sup>. Para otros moriscos, sin embargo, la práctica del rezo del Rosario formaba parte de la religiosidad oficial cristiana que debían “actuar” de cara a las autoridades cristianas. Este es el caso de varias moriscas segovianas que, en 1565 habían sido procesadas por el Santo Oficio por decir que “*se habían de confesar y comulgar... porque los herejes de los descreídos cristianos*

---

<sup>1</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y excelencias de Granada*. Por el licenciado Francisco Bermudez, impreso en Madrid por L. Sánchez. 1608, fol. 91.

<sup>2</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 20, Causa 18, 24 de febrero de 1586.

<sup>3</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 11, Causa 19, 23 de junio de 1577, Granada

<sup>4</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Causas de 1607, Exp. 26, fol. 5v

<sup>5</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Exp. 13, Relación del auto de fe celebrado el 13 de abril de 1586, Sevilla, fol. 64r

<sup>6</sup> AHN. Inq., Leg. 1953, Exp. 11, Causas de 1578. Transcrito en J. M. García Fuentes, *Ibid.*, 1981, p. 207.

<sup>7</sup> A.H.N, Inquisición, Leg. 2075, Caja 1, Exp. 14, *Relación del auto de fe celebrado el 14 de junio de 1592*, fol. 16r.

no sospechasen dellas mal”, a lo que una de ellas había respondido “también traigo yo rosario y crucifijo en él por cumplir con estos descreídos, riéndose todas a manera de escarnio”.<sup>8</sup> No obstante, la práctica parecía despertar la devoción de los moriscos más “asimilados”, tal y como narra un romance que describía la expulsión de los moriscos en 1609: “Otros llamaban a voces/ a la Virgen del Rosario (...) Ella sea en nuestro amparo (...) Compuestas a lo cristiano./ Cada cual lleva sus cuentas,/ que son devotos rosarios;/ Va con ellos un pendón/ dibujado y esmaltado/ un devotísimo Cristo,/ adonde van contemplando.”<sup>9</sup> La devoción rosariana parece haber penetrado incluso entre aquellos moriscos cuya religiosidad aún permanecía cercana a la tradición islámica, como es el caso de Antonio de Ávila, procedente de Arévalo, que desde su exilio en Francia escribía a un amigo cristianoviejo, afirmando que “todo quanto e hecho y dicho mientras e bibido en ese lugar le juro por la salvación de mi alma, así de fiestas como de otras cossas, assido con mui bueno y santo zelo en serbizio de Dios y de la Birxen Santissima del Rosario a quien yo serbia mui de corazón sin duda de otra cossa y aunque yo fuera moro, como algunos judíos pensaban, los moros la quieren y rreberenzian tanto como los cristianos y más.”<sup>10</sup>

Los documentos inquisitoriales evidencian así mismo cómo eran las imágenes de la Virgen del Rosario, así como las sartas de cuentas que se utilizaban para el rezo, de los objetos que más circulaban entre los moriscos. Ejemplo de ello son los casos de moriscos iconoclastas como Diego Martín, vecino de Ozuna<sup>11</sup>, o Ginés Pérez, vecino de Granada,<sup>12</sup> cuyos actos recaen en estas imágenes, pues eran las que se encontraban dentro de su hogar o el de alguno de sus familiares.<sup>13</sup> El uso de las sartas de cuentas parece haber estado igualmente extendido, tanto entre aquellos moriscos más religiosamente asimilados, como evidencian los casos mencionados de la esclava malagueña, Ysabel, o del bastetano Diego de Raya, como también entre aquellos que aún practicaban el islam. Ejemplo de ello, es el caso de Isabel Solana, una morisca natural de Hornachos, que fue denunciada por su prima porque le había dicho que rezaba con el rosario de cuentas, de modo “que a cada cuenta del rosario que pasaba, decía “Alá es grande”<sup>14</sup>.

La devoción del Rosario fue asimismo una de las prácticas cristianas que más difundieron las autoridades eclesiásticas entre los moriscos granadinos desde el gobierno de la diócesis por Fray Hernando de Talavera. El arzobispo granadino fue el responsable de la introducción de esta devoción además en la ciudad de Granada, mediante la fundación de una cofradía de la Virgen del Rosario,<sup>15</sup> asociada a la recién fundada sede dominica del Convento de Santa Cruz la Real, patrocinada por los RR.CC.<sup>16</sup> Como ha señalado José Antonio Palma Fernández, la promoción

---

<sup>8</sup> AHN, Inq., Leg. 3205, Exp.2. Citado en Serafín de Tapia Sánchez, “Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?”, *Sharq Al-Andalus*, No. 12, 1995, p. 184.

<sup>9</sup> Citado en J. María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Inst. de Estudios Almerienses, Almería, 1997,p.116.

<sup>10</sup> AHN, Inq. 3205, Exp. 1. Citado en Serafín de Tapia, *Ibid*, 1995, p. 193.

<sup>11</sup> En este registro se describen las imágenes que este morisco acusado tenía en su casa: “Y que en las imágenes que avia de santos que eran una de nra señora del Rosario, en papel y una verónica pues la corona la avia pintado Dios padre y Dios fijo...” (A.H.N, Inq., Leg, 2075, , Exp.25, fol. 17r.)

<sup>12</sup> “y que avia quemado una ymagen del rosario de Nuestra Señora que estava en papel y que avia arrojado al suelo otra imagen de yeso de un nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo y la quebró pateándola con los pies” (A.H.N, Inq., Leg 1953, 23 de abril de 1581, Granada)

<sup>13</sup> Véase B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz del Campo, “The Moriscos’ Artistic Domestic Devotions Viewed through Christian Eyes in Early Modern Iberia”, en Marco Faini y Alessia Meneghin (ed.), *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Intersections, Vol.59, Brill, Leiden, 2018, pp.107-125.

<sup>14</sup> F. Mayorga Huertas, *Los moriscos de Hornachos crucificados y coronados de espinas*, Culturalibros, Madrid, 2009, p. 100.

<sup>15</sup> M. Crespo, *La Virgen de Lepanto*, Impr. Márquez, Granada, 1970, p. 27.

<sup>16</sup> Aunque la tradición remonta a 1492 la fundación de esta cofradía, recibiendo como hermanos mayores a los propios Reyes Católicos y al Arzobispo Hernando de Talavera, la primera evidencia documental data de 1521 (Archivo de la Cancillería de Granada, *Pleito de 1521 de la Cofradía del Rosario de Granada con Inés de Calcedo sobre rentas*. Caja 1261, Pieza 011). Vinculada a esta cofradía debió construirse a

por parte del arzobispo de esta devoción buscaba explotar su valor catequético y evangelizador mediante la creación de una cofradía que tuvo a los Reyes Católicos como primeros cofrades<sup>17</sup> y que pretendía nutrir el fervor popular por esta beneficiosa devoción.<sup>18</sup> Con igual fin se fundaron entre 1492 y 1493 nuevas casas dominicas en otros de los territorios recién conquistados como Alhama, Guadix o Almería, que, bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario, debían extender el fervor rosariano entre la población morisca.<sup>19</sup> Este propósito proselitista se aprecia especialmente en el caso almeriense, puesto que los propios RR.CC. dotaron generosamente el cenobio dominico con el objetivo de que los frailes misionasen entre la población mudéjar local.<sup>20</sup> Esta fundación dominica, además, poseía una cátedra de lengua árabe y hebrea “... para que con más expedición los santos religiosos pudiesen predicar a los moros y judíos, que de los unos y los otros había en sus aljamas.”<sup>21</sup>

De forma simultánea a la creación de nuevas fundaciones, el Convento de Santa Cruz la Real<sup>22</sup> de la capital granadina se convirtió en poco tiempo en el centro de misiones populares, mediante las cuales los dominicos extendieron progresivamente la devoción rosariana por todo el reino de Granada, llegando incluso a las zonas más islamizadas de las Alpujarras y el altiplano, así como a las regiones marginales del reino, como Málaga, Huéscar y Almería.<sup>23</sup> Como ha señalado Palma Fernández, la fundación dominica de Santa Cruz la Real no sólo se transformó en el centro de la actividad misional dominica en el reino, sino que además la cofradía vinculada a esta, “se convirtió en cofradía matriz de las semejantes que comenzarían a fundarse por todo el reino, de la mano de los padres dominicos”. Como señala este autor, “por lo general cuando los frailes llegaban a los municipios, tras la predicación en la que ensalzaban los beneficios de la devoción

---

partir de 1527 una capilla a la Virgen del Rosario, cuya erección autorizaba el papa Clemente VII este año en su bula “Ex Apostolicae servitutis” (Joseph Maria Larocca (ed.), *Acta Sanctae Sedis necnon Magistrorum et Capitulum Generalium sacri Ordinis Praedicatorum pro Societate SS. Rosarii, confraternitatibus SS. Rosarii, sodalitatibus Rosarii-Viventis et Rosarii-Perpetui*, Typis Xaverii Jevain, Lyon, 1890-1891, Vol. 2, partes 1 y 2, pp. 41-43). Véase A. Huerga, *Santa Cruz la Real: 500 años de historia*, ediciones GAM, Granada, 1956, p. 7.

<sup>17</sup> En sus anales de Granada, Henríquez de Jorquera hace referencia a esta cofradía, que describía como “servida de jente rica y noble de lustre, que celebran sus fiestas con grande ostentación y grandeza, cuya soberana imagen es de grandísima devoción y milagrosa” Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada: descripción del reino y ciudad de Granada, crónica de la reconquista (1482-1492), sucesos de los años 1588 a 1646*, Universidad de Granada, Granada, 1987, Vol. I, p. 232.

<sup>18</sup> J. A. Palma Fernández, *Ibid.*, 2016, pp. 380-381.

<sup>19</sup> Sobre la promoción de formas de “religiosidad popular” como el rezo rosariano como medio para la evangelización de la población morisca de los territorios conquistados hacia finales del siglo XV como Baza, Huéscar o Granada véase M.L. López-Guadalupe Muñoz, M. Castaño Jiménez y J. A. Díaz Sánchez, *Ibid.*, 2014, pp. 233-252

<sup>20</sup> J. A. Tapia Garrido, *Historia General de Almería y su Provincia*, Cajal, Almería, T. VII, 1990, p. 186.

<sup>21</sup> G. Pascual y Orbaneja, *Vida de San Indalecio y Almería Ilustrada*, imprenta López Hidalgo, Almería, 1699, Tomo I, p.147.

<sup>22</sup> Sobre esta fundación véase J. Szmolka Clares, “Nuestra Señora del Rosario en Santa Cruz la Real. Algunos datos para su historia (1492-1961)”, *Gólgota*, No. 5, 1993, pp. 9-16 y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Cofradías y devociones populares en el convento de Santa Cruz la Real de Granada”, *Revista De Humanidades*, Vol.27, 2016, pp.139-162.

<sup>23</sup> Véase M. L. López Guadalupe Muñoz, “Implantación de las cofradías en la diócesis de Granada durante la Edad Moderna”, en J. Aranda Doncel (coord.), *Congreso de Religiosidad popular en Andalucía*, Cajasur, Caba, 1994, pp. 101-140; “Expansión y control de las cofradías en la España del siglo XVI. Aspectos de la vida cotidiana”, en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, Vol. V, pp. 377-416; “Expansión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Granada en la época moderna”, en Herminio de O.P. Paz Castaño, y Carlos José Romero Mensaque, (coords.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 379-389.

al Santo Rosario, fundaban una cofradía del Rosario, que adscribían al Convento de Santa Cruz y nombraban como capellán al párroco del lugar [desde entonces] celebraban sus cultos mensuales el primer domingo de cada mes, que variaban según la cofradía, aunque siempre el denominador común era el rezo [público] del Rosario, [así como] la fiesta principal con función solemne y procesión el primer domingo de octubre.”<sup>24</sup>

Una de las primeras fundaciones dominicas se produjo de hecho en la Sierra de las Alpujarras, una de las zonas que más se resistía a la evangelización. En 1526 el arzobispo fray Pedro Ramiro de Alba instruyó la instalación de un convento dominico en Ugíjar, una localidad que funcionaba como centro de la impenetrable y populosa Alpujarra,<sup>25</sup> y que ya había sido depositaria desde 1494 de una imagen de la Virgen del Rosario, obsequiada por los RR.CC.<sup>26</sup> Aunque el proyecto no llegó a llevarse a cabo, los dominicos instauraron una capilla del Rosario en la localidad, cuya imagen sería profanada en 1568 durante el levantamiento de las Alpujarras y posteriormente se convertiría en la patrona de las Alpujarras, favoreciendo el resurgimiento del fervor rosariano local tras el fin de la guerra.<sup>27</sup> De igual forma, la devoción rosariana fue difundida por los dominicos a lo largo de las diócesis de Almería y el altiplano granadino, regiones que contaban con una importante población morisca. De este modo, para mediados del siglo XVI muchas localidades contaban con fundaciones, capillas, cofradías o imágenes bajo esta advocación, administradas por los padres dominicos, como es el caso de Níjar (1531)<sup>28</sup>, María (1547)<sup>29</sup>, Huéscar (1547)<sup>30</sup>, Guadix (1550)<sup>31</sup> o Baza (1553)<sup>32</sup>.

La popularización del culto rosariano entre la población morisca se vio igualmente favorecida por la acción misional posterior de los jesuitas en el reino de Granada.<sup>33</sup> Las fuentes sobre la actividad misional jesuita entre los moriscos, tanto en Valencia como en Granada, testimonian cómo los misioneros repartían, especialmente entre los niños moriscos, rosarios y estampas que parecían tener muy buena aceptación.<sup>34</sup> Según el cronista jesuita Gabriel Álvarez, “*los hermanos salían*

---

<sup>24</sup> J. A., Palma Fernández, *Ibid.*, 2016, p. 381, 387-388.

<sup>25</sup> “...Así mismo, para mejor y más doctrina, os mandamos que pongáis luego por obra que se edifiquen e hagan cuatro monasterios de la Orden de Santo Domingo e San Francisco: uno de Uxixar de la Alpuxarra, otro en Motril; e que en cada uno de ellos residan ocho o diez frailes que sean personas de buena vida y ejemplo, e para su sustentación, platicado con vos, daremos la orden que convenga”. (A. Gallego Burin y A. Gámir Sandoval, *Ibid.*, 1968, p. 211)

<sup>26</sup> Sabemos que, en 1494, la villa había recibido desde Guadix una imagen de la Virgen del Rosario, enviada por los reyes tras su visita a esta localidad. Véase J. F. de Córdoba y Peralta, *Historia de Granada y las Alpujarras*, 1755, Granada, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (9-1-6-B-23), fols. 317-18.

<sup>27</sup> J.C. Vizuete Mendoza, “Nuestra Señora del Martirio de Ugíjar (Granada): Origen, voto y fiesta”, *Estudios superiores escorialenses*, No. 20, 2012, p. 125.

<sup>28</sup> M. D. Segura del Pino, “La religiosidad de los primeros repobladores de Almería a través de sus testamentos”, en V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (ed.), *La Religiosidad Popular y Almería, Instituto de Estudios Almerienses*, Inst. de Estudios Almerienses, Almería, 2001, p. 146.

<sup>29</sup> P. Alcaina Fernández, *Historia de la villa de María. Una Comunidad Rural Del Reino De Granada Entre Los Siglos XV al XIX*, Revista Velezana, Inst. De Estudios Almerienses, Almería, 1992, pp. 142-143.

<sup>30</sup> J. D. Laguna Reche, “La construcción del convento e iglesia de Santo Domingo, de la ciudad de Huéscar (Granada)”, *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, Vol.18, 2005, pp. 21-48.

<sup>31</sup> S. Pérez López, “Notas históricas acerca de la iglesia accitana de San Miguel”, *Boletín del Instituto Pedro Suárez*, Vol.18, 2005, pp. 49-60.

<sup>32</sup> J. Castillo Fernández, *Baza*, Diputación de Granada, Granada, 2009, p. 118.

<sup>33</sup> Sobre la acción misional de los jesuita en Granada véase R. Álvarez Rodríguez, “La Casa de la Doctrina del Albaicín: Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos,” *Cuadernos de la Alhambra*, Vol. 19–20, 1983–84, pp. 233–46; y J. J. Lozano Navarro, “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo xvi: Las misiones populares,” en M. Barrios Aguilera y A. Galán Sánchez (ed.), *La historia del reino de Granada a debate: Viejos y nuevos temas; Perspectivas de estudio*, Editorial Actas, Málaga, 2004, 537–50.

<sup>34</sup> B. Franco Llopis, “Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea”, *Evangelización, Pedralbes: revista d’història moderna*, Núm. 28, 2008, pp. 390-392.

los domingos y fiestas de la Compañía a recoger los muchachos y traerlos a la Iglesia del Collegio y los regalaban con algunas golosinas y les daban rosarios y los llevaban los mismos colgados.”<sup>35</sup> La promoción de esta devoción por parte de los jesuitas contó con la complicidad del clero secular, así como de otros personajes relevantes de la vida religiosa granadina de mediados del siglo XVI. Ejemplo de ello es el predicador Juan de Ávila, de origen converso, cuya incesante labor pastoral le ganó el sobrenombre del “Apóstol de Andalucía”, y en cuyas obras había criticado los estatutos de limpieza de sangre y promovido la integración de los nuevos cristianos en la sociedad hispana, mediante la idea del “linaje espiritual de Jesucristo”, que trascendía la diferente procedencia genealógica de conversos, moriscos y cristianoviejos.<sup>36</sup> Juan de Ávila no sólo participó activamente en la labor catequética entre los moriscos granadinos,<sup>37</sup> sino que además había incluido en su catecismo unas breves meditaciones en verso para guiar a los neófitos en el rezo del Rosario.<sup>38</sup> Asimismo, en una carta fechada el 10 de marzo de 1565, este pedía al obispo Pedro Guerrero (1546-1576) que enviase a los pueblos, donde estaban las misiones populares activas, “*algunos rosarios de cuentas, y si fuesen cuentas benditas, sería mejor*”, con el fin de que los predicadores los repartiesen “*para que recen, poniéndole en sus casas*”<sup>39</sup>, pues, en su opinión, entre los moriscos escasamente cristianizados de las Alpujarras, “*han menester todas estas salsas para comer su manjar: rosarios, imágenes han de ser muchos.*”<sup>40</sup> Ese mismo año, como resultado del Concilio Provincial de Granada, el obispo Pedro Guerrero escribía sus instrucciones para los prelados respecto al adoctrinamiento de la población morisca, estipulando, entre otras medidas, cómo debía procurarse “*que recen cada día el rosario de nuestra señora.*”<sup>41</sup>

La elección por parte de los misioneros del Rosario como un medio para la evangelización de los moriscos, estaba estrechamente vinculada al valor catequético que esta práctica poseía desde su nacimiento.<sup>42</sup> Desde sus orígenes monásticos el Rosario, o Salterio mariano, había surgido como un medio para que los hermanos legos, de las órdenes cartuja y cisterciense, acompañasen a los monjes durante la celebración de la liturgia de las horas, mediante la recitación de una serie de 150 avemarías, el mismo número de salmos que formaban el Salterio.<sup>43</sup> A lo largo de los siglos XIII y XIV, el rosario evolucionó gracias a la influencia de los cartujos, entre los que destacan Enrique Egger de Kalkar (1326-1408), Adolfo de Essen (1350-1439) y Domingo de Prusia (1348-1460), quienes fomentaron la división del Rosario en secciones de 50 avemarías, así como la introducción del rezo de un padrenuestro en cada decena de avemarías, acompañado por la

<sup>35</sup> G. Álvarez, *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, 1600, Archivum Historicum Societatis Iesu Cataloniae de Barcelona (Achi 18.02), fol.76.

<sup>36</sup> Véase al respecto J. I. Pulido Serrano, “Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa”, *Sefarad*, Vol. 73, No. 2, pp. 339–369 y M. J. Fernández Cordero, “Juan de Ávila en la tradición de defensa de los conversos: la pertenencia al «linaje espiritual de Jesucristo»”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 76, No. 148, 2018, pp. 113-133.

<sup>37</sup> Sobre el papel de Juan de Ávila en las campañas para la evangelización de los moriscos véase David Coleman, *Ibid.*, 2003, pp. 137-144; 153-166.

<sup>38</sup> Estas aparecen en la edición de 1554, bajo el título de “*Rosario de nuestra señora, nuevamente hordenado de la manera que se ha de rezar según en la horden de sancto Domingo se dize*”, acompañadas con un grabado de la Virgen con el Niño en brazos. (Juan de Ávila, *Doctrina christiana que se canta. Oynos vos por amor de Dios. Hay añadido de nuevo el Rosario de ntra señora y una instrucción muy necesaria ansi para los niños como para los mayores*, Valencia, junto al Molino de la Rouella, 1554, fol. 110r). Véase L. Resines, *San Juan de Ávila. Doctrina Cristiana que se canta*, Ed. Khaf, Madrid, 2012, pp.80, 239-243.

<sup>39</sup> S. Pastore, *Ibid.*, 2003, p. 116.

<sup>40</sup> E. de Ochoa (ed.), *Epistolario Español: Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, Atlas, Madrid, 1945, p. 297.

<sup>41</sup> P. Guerrero, *Apuntes sobre la manera de enseñar la doctrina cristiana a los moriscos*, Archivo de la Catedral de Granada, leg.36,pza. 2.

<sup>42</sup> F. Labarga, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 35, Fasc. 1, 2003, p. 153.

<sup>43</sup> A. Duval, “Rosaire”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, T. XIII, Fasc. LXXXIX-XC, «Robert d'Arbrissel - Ryelandt», Paris, Beauchesne, 1988, pp. 937-980.

práctica de meditaciones breves en torno a la infancia, la vida pública y la pasión de Cristo.<sup>44</sup> Esta nueva forma de rezar el Rosario, marcada por la meditación en la vida de Cristo y de la Virgen, se desarrolló dentro y fuera del ámbito monástico, por el impulso de las órdenes reformadas y la *devotio moderna*. Para los impulsores de esta nueva espiritualidad, la devoción rosariana reunía todos los elementos que la hacían especialmente útil para la educación religiosa de los laicos, pues suponía “*un compendio no sólo de la vida del Hijo de Dios y de su Madre, sino también de toda una serie de virtudes que se van contemplando en cada misterio, y aun de la doctrina cristiana [y buscaba] la imitación de Cristo y de la Virgen por parte del fiel.*”<sup>45</sup> Como ha señalado Nathan D. Mitchell, “*from its inception, it seems, the rosary was a popular success. It was portable, it appealed to both laypeople and clergy, its prayers could be easily memorized and recited in either Latin or the vernacular, and its meditations required not literacy but simply the exercise of one’s imagination [gradually linked] to the emerging print culture of the late fifteenth century.*”<sup>46</sup> El Rosario se transformó así en un ejercicio devocional para la práctica de una religiosidad interior, basada en la meditación afectiva en los misterios de la vida de Cristo y su madre,<sup>47</sup> que podía ser fácilmente aprendido y practicado durante las horas de trabajo, en la intimidad del hogar o durante la celebración de la misa, favoreciendo su difusión entre las clases populares analfabetas<sup>48</sup> y entre aquellos que sólo podían leer su idioma vernáculo.<sup>49</sup> Simultáneamente, como ha señalado Winston-Allen, el Rosario, “*by rehearsing the tenets of the faith, served to reinforce orthodoxy and to combat heresy [as a way] of catechizing the unlettered in the central mysteries of the faith and thereby discouraging intrusions of heresies that continually sprouted from folk beliefs.*”<sup>50</sup>

A lo largo del siglo XV este uso pastoral de la devoción rosariana se vio reforzado por la actividad del dominico bretón Alano de la Roca (1428-1475), quien favoreció la práctica del rezo del Rosario mediante su estructuración en torno a los misterios “gozosos”, “dolorosos” y “gloriosos” de la vida de Cristo y de la Virgen, y la labor de Jacobo Sprenger (1435-1495), quien promovió la creación de cofradías rosarianas a través de las cuales los laicos podían participar de una comunidad espiritual unida por el rezo rosariano.<sup>51</sup> Desde la primera cofradía fundada por Sprenger en 1448 en Colonia,<sup>52</sup> las cofradías rosarianas se caracterizaron por una política de libre

<sup>44</sup> J. Ibáñez y F. Mendoza, “El culto mariano en la Orden Cartujana. El Rosario”, *Estudios Marianos*, Vol. XLIV, 1979, pp. 203-261 y Servilio Betancur, *El Santo Rosario en la Cartuja*, Analecta Cartusiana, No. 103, Universidad de Salzburgo, Salzburgo, 1983.

<sup>45</sup> S. Cantera Montenegro y A. Torrego Casado (eds.), *Contemplaciones sobre el Rosario de Nuestra Señora historiadadas: Un incunable Sevillano*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 2002, p.18. Véase al respecto A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, pp. 27-30; 73-80.

<sup>46</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, pp.6-7.

<sup>47</sup> Como ha señalado Anne Winston-Allen, “*besides giving a renewed logic and fervor to a religious form that had lost the connection to its roots, the addition of life-of-Christ meditations changed the nature of the devotion (...) The new meditation technique corresponded to religious exercises made popular by the Devotio Moderna movement. Instead of simple Aves, repeated ritualistically because the Virgin liked to hear them, of psalms recited round the clock (...), imitatio exercises had as their goal the conforming of the individual worshiper to the model of Christ. This shift from an outward to an inward focus was directed toward transforming the person.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.27).

<sup>48</sup> Como ha señalado Anne Winston-Allen: “*Mentally reviewing the events of the life of Jesus provided a logical format that led the mind forward from one station to the next. (...). It became possible to recite the devotion without a text while travelling or working. (...)By serially picturing and reflecting on the stations of Christ’s life and death, the laity could both sanctify daily life and participate in the collective prayer of the church at the liturgical hours and during mass*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.26, 16)

<sup>49</sup> Véase A. Winston-Allen, “Tracing the Origins of the Rosary: German Vernacular Texts”, *Speculum*, Vol.68, No.3, 1993, pp.619–636.

<sup>50</sup> A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.28.

<sup>51</sup> A. D’Amato, *La devozione a Maria nell’Ordine Domenicano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1984, p.73.

<sup>52</sup> Véase H. D. Saffrey, “La fondation de la Confrérie du Rosaire à Cologne en 1475. Histoire et iconographie.”, *Humanisme et imagerie aux XVe et XVIe siècles. Études iconologiques et bibliographiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 123-156.

inscripción,<sup>53</sup> que permitía la entrada en la cofradía de hombres y mujeres de diferentes estamentos sociales, así como la admisión de los familiares difuntos.<sup>54</sup> Las cofradías, como la de Colonia, promovieron así la práctica diaria del rezo del Rosario entre sus cofrades,<sup>55</sup> así como un modelo comunitario por el que todos, vivos y muertos,<sup>56</sup> participaban de los bienes espirituales adquiridos mediante la práctica del rezo. De este modo, el rezo del Rosario, de forma individual o colectiva,<sup>57</sup> por parte del conjunto de los cofrades y de las comunidades reformadas vinculadas a estos ofrecía “una mayor universalización de las gracias e indulgencias derivadas del rezo y una concepción de la comunión de los santos en la caridad.”<sup>58</sup> De esta forma, como señaló André Duval, las cofradías rosarianas ofrecían “une large possibilité de fraternité spirituelle”,<sup>59</sup> reforzada por la práctica sistemática de las acciones caritativas y el espíritu de concordia entre los cofrades, que propiciaba la creación de un sentido de comunidad.<sup>60</sup> Mediante el desarrollo de estas primeras cofradías rosarianas y la publicación de los primeros escritos para guiar las meditaciones de los cofrades,<sup>61</sup> se fijaron hacia 1480 los quince misterios, cinco “gozosos”,<sup>62</sup> cinco “dolorosos”<sup>63</sup> y cinco “gloriosos”,<sup>64</sup> que definirían la práctica del rosario a partir de entonces.

---

<sup>53</sup> Desde su fundación Sprenger estableció la libre inscripción en la cofradía rosariana de Colonia, afirmando: “*In this our brotherhood no one will be kept out, no matter how poor he may be; but rather the poorer he is, the more disdained, and despised, the more-acceptable, beloved, and precious will he be in this brotherhood.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.28)

<sup>54</sup> C. J. Romero Mensaque, “La devoción del Rosario y sus cofradías. Un ensayo sobre su tipología en España durante la Modernidad”, en M. Peláez del Rosal (ed.), *Las cofradías y hermandades del Rosario de la Aurora: historia, cultura y tradición*, Asociación de Amigos de Priego de Córdoba, Córdoba, 2017, p.3.

<sup>55</sup> Según los estatutos de la cofradía todos los cofrades debían rezar tres rosarios a la semana, compuestos cada uno de una cincuentena de avemarías y de quince padrenuestros. No obstante, el incumplimiento de esta cuota no suponía ningún perjuicio para los miembros de la cofradía. En este sentido Winston-Allen, ha señalado cómo el éxito de estas cofradías “*was at least partly due to this flexibility and to the absence of punitive regulations. Members were allowed to say the devotion when and as they wished.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.24)

<sup>56</sup> En los estatutos de esta primera cofradía se concedía una serie de indulgencias a los cofrades, tanto vivos como difuntos y se recomendaba el uso del rezo del rosario como una forma de redimir a los familiares difuntos y las ánimas del Purgatorio, estableciéndose además la celebración de cuatro misas anuales por los cofrades difuntos. Véase al respecto H. D. Saffrey, *Ibid.*, 2003, pp. 123-156.

<sup>57</sup> Como ha señalado Winston-Allen, las cofradías rosarianas permitían a sus miembros participar en formas privadas o públicas de religiosidad: “*Members of the rosary confraternity could participate both as a group in annual festive processions (...) or individually, by saying the rosary in private. They might worship at rosary altars and in chapels financed by the brotherhood and enjoy participation in a spiritual brotherhood, yet do so individually, privately, and in their mother tongue.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.29).

<sup>58</sup>C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p.250.

<sup>59</sup> A. Duval, *Ibid.*, 1988, col.953-954.

<sup>60</sup> Esto se aprecia en las reglas de la cofradía de Roturas (Valladolid) de 1593 en la que se afirma : “*El nombre de cofrade declara la hermandad y amor que a de de aber entre ellos, la qual se declara quando ellos en sus necesidades y miserias son socorridos. Por lo qual hordenamos todos los cofrades y mandamos a los oficiales tengan gran cuidado y vigilancia de dar horden como los enfermos sean visitados y remediados en sus necesidades de día o de noche...*” (Archivo Diocesano de Valladolid, Parroquia de San Esteban de Roturas, 1589-1828, Regla de 1593)

<sup>61</sup> Hacia 1480 aparecieron los primeros rosarios estructurados en torno a los 15 misterios, en los estatutos de la cofradía de Venecia, de 1480, y en el libro *Unser Ueben Frawen Psalter*, escrito en 1483 (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, pp.71 y 75)

<sup>62</sup> Los misterios “gozosos” son la Anunciación, la Visitación de la Virgen a su prima santa Isabel, la Natividad de Cristo, la Presentación de Jesús en el Templo, y el Hallazgo del Niño Jesús perdido.

<sup>63</sup> Los misterios “dolorosos” son la Agonía de Jesús en el huerto, la Flagelación, la Coronación de espinas, la subida de Jesús con la cruz a cuevas por el monte Calvario y la Crucifixión.

<sup>64</sup> Los misterios “gloriosos” son la Resurrección, la Ascensión, el Descenso del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y María en el cenáculo y la Asunción de María. El último misterio “glorioso”, que sufriría una transformación hacia finales del siglo XV, aparece en los estatutos de la cofradía veneciana como la Gloria del Paraíso, mientras que aparece en el salterio alemán como el Juicio Final.

La proliferación de estas cofradías rosarianas, así como del rezo del Rosario, se vio especialmente favorecida por la emergencia de las órdenes reformadas, pues como ha señalado Carlos Romero Mensaque, en estas el rosario se desarrolló como “*un elemento pastoral indiscutible en la Observancia de la Orden de Predicadores ajustando su expansión a la de los conventos reformados y constituyendo, a través de su Cofradía, toda una universalidad de sufragios espirituales para los laicos; vivos o difuntos, que se inscribieran en sus libros.*”<sup>65</sup> Los dominicos promocionaron así el potencial místico del Rosario que ya había defendido Alano de Roca, mediante su invención del origen “sobrenatural” de la devoción rosariana y su instauración apostólica por la propia Virgen.<sup>66</sup> Según el beato bretón, el Rosario había sido revelado a santo Domingo de Guzmán por la Virgen, quien le había revelado los principales misterios de su vida y la de Cristo y los estatutos para la fundación de las cofradías rosarianas, desvelándole además cómo esta práctica tenía sus orígenes en los ejercicios espirituales que ella misma había practicado tras el ascenso de Cristo y transmitido a los apóstoles.<sup>67</sup> De esta forma, el Rosario se presentaba como un ejercicio espiritual de raíces apostólicas, revelado por la propia Virgen y formado por oraciones como el Padre Nuestro y el Ave María que se suponía habían sido instituidas por el Espíritu Santo y por el propio Cristo,<sup>68</sup> mediante el cual los fieles podían establecer, directa o indirectamente, una comunicación con Dios a través de la Virgen.<sup>69</sup> Como ha señalado Carlos Romero Mensaque, “*en la línea de la “devotio moderna”, Alano concebía el Psalterio como un modo de comunicarse íntimamente con Dios, [como respuesta a] las inquietudes de prerreforma en busca de una comunicación sencilla y directa con Dios sin intermediarios eclesiásticos que, muchas veces, no respondían a ideales de santidad.*”<sup>70</sup> Como ha señalado Anne Winston-Allen, “*as an extraliturgical, private devotion, requiring no intermediary and performable in the vernacular, the rosary was a seed that fell on fertile ground*”, favoreciendo la apropiación por parte de los fieles del rezo<sup>71</sup> y la flexibilidad de una devoción configurada mediante la “escritura”

---

<sup>65</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, p. 217.

<sup>66</sup> Véase R. Barile, *Il Rosario, salterio della Vergine*, Edizioni Dehoniane, Bolonia, 1990 y A. D’Amato, *Ibid.*, 1984, pp. 68-72.

<sup>67</sup> En sus predicaciones, Alano afirmaba que la propia Virgen, rezaba cada día el Ave María 150 veces en conmemoración de las profecías hechas sobre su Hijo, 150 en memoria de las alegrías que había recibido de su Hijo antes de la Pasión y otras 150 en recuerdo de los dolores experimentado durante la Pasión de Cristo. Asimismo, Alano aseguraba que la Virgen había entregado a Santo Domingo de Guzmán, los estatutos para que fundase una cofradía en torno a los misterios del Rosario, reivindicando, así como existía una tradición ininterrumpida del rezo y la devoción rosariana que se remontaba a la iglesia apostólica. Véase C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p.249.

<sup>68</sup> A ambas oraciones se le atribuía un origen sobrenatural, puesto que el padrenuestro, se suponía había sido instituido por Jesucristo como una fórmula oracional para dirigirse a Dios Padre, mientras que el Ave María, derivaba del saludo del arcángel Gabriel a la Virgen durante la Anunciación y del saludo que Isabel, inspirada por el Espíritu Santo había ofrecido a María. (C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p.249)

<sup>69</sup> Como ha señalado Romero Mensaque, “*nos encontramos, pues, con una oración mental y un rezo vocal por el que el fiel, en mayor o menor medida, puede establecer una comunicación con Cristo a través de María.*” (C.J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p.248)

<sup>70</sup> En este sentido, Romero Mensaque ha apuntado cómo “*aún en el marco integrado de la cofradía, la oración rosariana es individual, es decir, no hay realmente intermediario entre el fiel y la Trascendencia*” (C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, pp. 250, 253)

<sup>71</sup> En este sentido Eamon Duffy, ha señalado como esta ausencia de intermediarios permitió a los fieles apropiarse del ritual del rezo del Rosario, usándolo por ejemplo como un medio para participar en la celebración de la misa en latín, recitando el rosario en su idioma vernáculo, para dotar de significado la celebración litúrgica. Por su parte Johan Huizinga, ha afirmado que en buena medida la oposición al rezo del Rosario emergió del miedo de las autoridades eclesiásticas seculares de que la popularidad de las nuevas cofradías rosarianas vinculadas a los conventos dominicos, fuera en detrimento de las parroquias e iglesias locales, en las que los fieles debían someterse a los rituales de la religión institucionalizada. Véase E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400–1580*, New Haven, Londres, 1992, pp. 2, 5 y 7 y J. Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, traducción de R. J. Payton y U. Mammitzsch, University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.176.



colectiva de las meditaciones que la componían.<sup>72</sup> Los dominicos propiciaron asimismo el rezo como medio de alcanzar indulgencias y el favor de la Virgen, mediante colecciones de milagros que relataban la protección mariana de aquellos que rezaban el Rosario.<sup>73</sup> Como ha señalado Winston-Allen, “*praying the rosary was certainly not the only way one could earn indulgences, but it was less expensive than pilgrimages, a journey to Rome or simply purchasing them*”.<sup>74</sup>

La tradición rosariana de origen centroeuropeo se introdujo en España hacia el siglo XIII, desarrollándose especialmente en Cataluña asociada al culto a los “gozos” marianos,<sup>75</sup> y al surgimiento de las primeras cofradías rosarianas,<sup>76</sup> expandiéndose progresivamente a Castilla y Andalucía a lo largo de los siglos XIV y XV,<sup>77</sup> mediante la predicación de dominicos como fray Juan Agustín y fray Alonso de Hojeda<sup>78</sup>. Durante el siglo XV, las cofradías rosarianas se expandieron por el sur, gracias a la acción de los dominicos asentados en Andalucía, destacando

---

<sup>72</sup> Como ha señalado Winston-Allen: “*Besides adding focus and drama to the meditation, the sequenced life –Christ narrative provided a vividly logical memory aid that allowed this broader spectrum of the unlettered population to learn and to take part in the performance of the ritual. It was the selection of a coherent narrative format for the rosary meditations—in experiments that began around 1300 and continued for the next 250 years—that shaped the text and, simultaneously, the spiritual experience of the community that collectively “wrote” it.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.30)

<sup>73</sup> Como ha señalado Winston-Allen sobre esta concepción apotropaica y milagrosa del rezo del Rosario y de las sartas de cuentas asociadas a este: “*Rosary manuals report cures of illness and insanity accomplished by placing rosary beads around the necks of affected sufferers. It was not uncommon for people to sleep with a rosary around the neck so as not to be overtaken by death in the night without this vital link to the Virgin. Most of all, when the hour, of death came, people held the beads in their hands as they died. (...) In addition to fostering virtues, [rosary manuals argued] that reciting Mary’s psalter brings special spiritual rewards from the Virgin, (...) [citing] promises, first made by Alanus de Rupe, that whoever serves Mary by reciting her psalter “will be protected by her from 150 snares of the evil spirit, will receive 150 assists in combating sin and vice, will be comforted 150 times in death’s distress against the evil spirit, will escape 150 pains of hell, and will be granted 150 joys in heaven.*” (A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, pp. 116,119)

<sup>74</sup> A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p.122.

<sup>75</sup> Sobre los orígenes de la devoción rosariana en Cataluña y su vinculación con el culto a los “gozos” de la Virgen véase J. Balsach i Grau, “Els goigs a Catalunya”, *Revista de Folklore*, No. 81, 1987, pp. 81-86; V. Serra i Boldú, *Llibre d’or del Rosari a Catalunya*, Imp. Oliva de Vilanova, Barcelona, 1925; J. Carreres, *Guía para visitar los santuarios marianos de Cataluña*, Editores Encuentro, Madrid 1988, pp.34-36; J. Ainaud, *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*, Vol.XVIII, Ed. Plus Ultra, Madrid, 1958, pp. 246-251; D. Iturgáiz, *La Virgen del Rosario y Santo Domingo, en el arte*, Edibesa, Madrid,2003, pp.60-64.

<sup>76</sup> Las primeras cofradías rosarianas en Cataluña aparecen a finales del siglo XV y principios del XVI, como la de Barcelona, fundada en 1489, la de Cerveza (Lérida) en 1495, la de Manresa en 1503 y la de Mataró en 1535, etc. Véase V. Serra i Boldú, *Ibid.*, 1925, pp. 27-29.

<sup>77</sup> La aparición de la sarta de cuentas se ha documentado desde el siglo XIV en España, gracias a su representación en una serie de sepulcros como el de la Beata Urraca López de Haro, abadesa del monasterio cisterciense de Cañas, o el de María de Molina, reina consorte de Castilla entre 1265 y 1321. Véase F. Abad León, *Real Monasterio de Cañas, nueve siglos de fidelidad*, Editorial Ochoa, Logroño, 1984, pp. 39-41.

<sup>78</sup> Fray Juan Agustín, uno de los grandes impulsores de la devoción rosariana, promocionó su difusión en Aragón, Castilla y Valencia, así como en Andalucía hacia el final de su vida, donde falleció en Córdoba en 1478. Asimismo, Fray Alonso de Hojeda, responsable de la reforma del convento dominico de Jerez en 1478, promocionó el rezo del Rosario en la región entre 1470-90. Sancho de Sopranis, fue el primero en advertir la influencia de estos frailes en Andalucía, asegurando como su actividad en el desarrollo del culto rosariano en Jerez y en Andalucía en general tiene “*una importancia que en el primer momento no podría presumirse*”, añadiendo además como la labor de estos frailes en la región es paralelo al impulso dado a esta devoción por los cartujos en Alemania. Véase H. Sancho de Sopranis, *Mariología medieval xericiense*, Gráficas del Exportador, Jerez de la Frontera, 1973, pp. 48-49. J.M. Coll, “Apóstoles de la devoción rosariana antes de Lepanto en Cataluña”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol. XXVIII, 1955, pp. 250-251, S. Cantera Montenegro y M. Cantera Montenegro, *La Orden de la Cartuja en Andalucía en los siglos XV y XVI*, Universität Salzburg, Salzburgo, 2005, p. 91.

por su antigüedad la cofradía de Sevilla del convento de San Pablo,<sup>79</sup> fundada entre 1480 y 1481,<sup>80</sup> así como las cofradías de Écija (1510), Málaga (1511)<sup>81</sup>, Carmona (1522) y Jerez de la Frontera (1525).<sup>82</sup> Esta última, fundada hacia 1525, seguía en sus estatutos el modelo de la cofradía de Colonia que marcaría igualmente el desarrollo de las cofradías rosarianas en España, estableciendo la libre entrada: “*porque la ley de Jesuchristo es ley de amor que sean rescibidos con aquella charidad y voluntad que querriamos que Nuestro Señor nos recibiese a la compañía de sus escogidos en la gloria*”.<sup>83</sup>

Para finales del siglo XV, cuando Talavera había fomentado la práctica del Rosario entre los moriscos granadinos, el Rosario se había constituido en un medio por el cual los fieles podían familiarizarse con los principales misterios de la fe católica, mediante las meditaciones sobre la vida de Cristo y su madre, y aprender los elementos esenciales de la doctrina católica. Como ha señalado Nathan D. Mitchell, los misterios rosarianos narraban una historia que explotaba el drama humano que subyacía al relato bíblico,<sup>84</sup> “[revealing] a God passionately in search of humankind, trying by every means—including the edgiest and most unexpected—to get our attention.”, ofreciendo así una narración “[that] *appealed across boundaries of class, culture, and gender.*”<sup>85</sup> Asimismo, mediante la promoción del rezo rosariano y de las cofradías del Rosario, Talavera, como otros reformadores católicos contemporáneos, pretendía estimular el desarrollo del “*milagro social*” católico,<sup>86</sup> basado en el papel de los rituales y devociones compartidos, en la creación de una comunidad de fieles fundada en la paz, la reconciliación y la comunión en la fe, que como hemos visto, el arzobispo se había preocupado tanto en fomentar en la Granada posterior a la conquista.<sup>87</sup> El rezo del Rosario, a través de su práctica cotidiana, permitía así instaurar en los fieles una nueva religiosidad reformada, basada en la creación de una relación directa con Dios, y facilitaba, a través del carácter inclusivo de las cofradías rosarianas, la transformación de la sociedad cristiana, propiciando la creación de vínculos que unían a sus miembros entre sí y con el proyecto colectivo de una sociedad guiada por la fe.<sup>88</sup> Esta idea estaba

---

<sup>79</sup> Sobre el desarrollo de esta devoción en Andalucía véase J. Cuenca Fuentes, “Informe sobre el Rosario y su práctica en Andalucía”, en H. de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Ibid.*, 2004, pp. 317- 322; C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, pp. 621-659, e *Ibid.*, 2013, pp. 217-246.

<sup>80</sup> Sobre la datación de la cofradía sevillana véase J. J. Sagredo, *La Hermandad del Rosario del convento de Regina Angelorum del Orden de Predicadores y la Real Maestranza de Caballería*, Sevilla, 1923, p.13.; y F. Ramírez de Solórzano, *Historia del Santo y Real Convento de San Pablo de Sevilla, de la Orden del Glorioso Patriarca Santo Domingo*, Sevilla, h.1620, Archivo del Convento de Santo Tomás, Sevilla, f.40v.

<sup>81</sup> Archivo de la Provincia Bética de la Orden de los Predicadores, *Escritura de dación a censo de la Cofradía del Rosario*. Citado en C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p.266.

<sup>82</sup> Sobre esta cofradía véase H. Sancho de Soprani, “La cofradía del Rosario de Santo Domingo el Real de Jerez de la Frontera”, *El Santísimo Rosario*, Tomo XXXIII, 1918, pp. 735-742 y 797-801; Tomo XXXIV (1918), pp. 33-36, 73-77 y 215-219.

<sup>83</sup> Citado en C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p. 266.

<sup>84</sup> Como ha apuntado N. D. Mitchell: “*Meditating on the mysteries of the lives of Christ and Mary, Catholics who prayed the rosary could experience—within the expanded interiority of their early modern selves—an intimate communion not only with God, the Blessed Virgin, and the saints but with the whole human community in its daily round of joy and birth, maternity and childhood, loss, grief, death, and ultimately triumph. And they could do this without recourse to the ancient liturgical forms that were rooted in the daily canonical hours of the church’s public prayer. Early modern Catholics were able to retrieve through the rosary significant aspects of late medieval piety linked to devotio moderna, with its emphasis on personal intimacy with Jesus and Mary in their joys and sorrows.*” (N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.177-178)

<sup>85</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.153.

<sup>86</sup> Este concepto, “social miracle”, acuñado por John Bossy describe la visión de las sociedades medievales basada en el mantenimiento de la paz, la reconciliación y la comunión de sus miembros mediante la práctica de rituales y formas de religiosidad comunes. Véase J. Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp.57-75.

<sup>87</sup> Véase capítulo 3.

<sup>88</sup> Como ha mencionado N. D. Mitchell: “*It is significant that members of the confraternity concentrated primarily on prayer “for each other and for all the world” in “the very Communion of Saints”, rather than*



**Fig.4.1. Giovanni Battista Tiepolo, *La institución del Rosario*, 1737-1739, Iglesia de Santa Maria del Rosario, Venecia.**

claramente reflejada en las composiciones pictóricas asociadas a estas primeras cofradías, conocidas como *Rosenkranzbilder*, en las que la Virgen era representada como madre de todos los cristianos,<sup>89</sup> ofreciendo, como en *La Institución del Rosario* (1737-1739) de Giovanni Battista Tiepolo (Fig.4.1), el Rosario a la humanidad como un medio para la salvación colectiva, en escenas que representaban la diversidad de las sociedades modernas, en la que se incluían a los no cristianos, como el turco representado en la obra de Tiepolo, con el fin de ilustrar, como Erwin Panofsky ha propuesto, la idea de la fraternidad universal de la cristiandad<sup>90</sup> y la capacidad de la devoción rosariana para integrar a las minorías religiosas. De esta forma, el Rosario podía servir para propiciar la asimilación religiosa de los miembros “marginales” de la sociedad cristiana, como la minoría morisca, cuya integración en las comunidades rosarianas, mediante la práctica del rezo o su ingreso en las cofradías, les hacía partícipes del proyecto espiritual y social que estas proponían. De igual forma, como ha señalado Nathan D. Mitchell respecto a las comunidades católicas inglesas durante el cisma anglicano,<sup>91</sup> la práctica del Rosario permitía reforzar la

---

*on their private needs and individual concerns. (...) The creation of community outside the limits of family ties and kinship systems became newly important. Thus, each month, each member of the rosary confraternity received a “paper for that month,” which included “some fest or holy day of the month, a moral sentence out of the [biblical books of] Proverbs or Ecclesiasticus [Sirach]; a general title [or intention, e.g., prayer for prisoners], and special names [of individuals] for whom . . . [to] specially pray.”* (N. D. Mitchell, *Ibid*, 2009, p. 32)

<sup>89</sup> Como ha señalado Louis Reau, “*la devoción de la Virgen del Rosario, esencialmente de los dominicos, está muy vinculada con el culto a la Virgen de la Misericordia*”, basado en la imagen de la Virgen como madre de la cristiandad y protectora de todos, “*de la cual, en ciertos aspectos, no es más que una prolongación*”. (L. Reau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la biblia. Nuevo Testamento*, Tomo I, Vol. II, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000, p.129.

<sup>90</sup> E. Panofsky, *Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 111.

<sup>91</sup> Como ha apuntado Anne Dillon, la repetición del Ave María y la meditación en los misterios de la vida de Cristo, acompañada del uso de técnicas de visualización imaginativa, que caracterizaban el rezo del Rosario, permitía a los fieles crear “*his or own unique mental images while reciting the mantra of the Hail*

creación de una identidad comunitaria entre las comunidades marginadas, como la morisca, entre las cuales el rezo rosariano posibilitaba el desarrollo de “[an] *inward environment*, [in which] *each person could read and write her or his own “novel” about communion with God and relations with others.*”<sup>92</sup> De este modo, a través del rezo del Rosario, los moriscos podían integrarse en la sociedad cristiana mediante la práctica compartida del rezo y su participación en las “comunidades rosarianas”, marcadas por una vocación “inclusiva”, o podían, al mismo tiempo, reforzar los lazos que unían a las comunidades moriscas, especialmente necesarios tras la disgregación de la población morisca desde 1570, mediante una práctica devocional que les permitía establecer su propia visión de la espiritualidad católica, más allá de la religión oficial controlada por las autoridades eclesiásticas.

Asimismo, la promoción por parte de Talavera, y sus sucesores en la sede granadina, del Rosario entre los moriscos estaba estrechamente vinculada al uso evangelizador de esta devoción a lo largo del siglo XVI, de forma paralela, entre las poblaciones originarias americanas.<sup>93</sup> Bajo el auspicio de los dominicos, el rezo del Rosario se difundió rápidamente a través de las diferentes regiones americanas, fomentándose especialmente a través de las cofradías pensadas como un medio para integrar la diversidad de las grandes urbes coloniales,<sup>94</sup> y mediante libros devocionales, siendo significativamente la primera obra impresa en América unas meditaciones rosarianas.<sup>95</sup> Para mediados del siglo XVII, el jesuita Ruiz de Montoya narraba cómo la devoción del rosario se había difundido en América de tal manera que, incluso los indígenas de las “reducciones” de Uruguay y Paraguay practicaban diariamente el rezo del Rosario, señalando cómo “*muchas veces los hemos visto por los caminos, por los ríos habiendo remado todo el día, ponerse debajo de los árboles de rodillas rezando el Rosario, y aún a media noche los hemos cogido en este santo ejercicio.*”<sup>96</sup> En 1648, la famosa mística Sor María de Ágreda narraba en sus

---

Mary.” Véase A. Dillon, “Praying by the Number: The Confraternity of the Rosary and the English Catholic Community, c. 1580–1700,” *History*, Vol. 88, No. 291, 2003, p. 469.

<sup>92</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, pp. 183.

<sup>93</sup> Sobre la difusión del Rosario en América véase A. González Leyva, *La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte, 1538-1640*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1992 y *Ibid.*, 1996-1997, pp. 251-319 y Vol. XVIII, pp. 53-149; M. E.R.G.N. Jansen, “El ‘Rosario’ de Taix y la Literatura Mixteca”, *Acervos*, Vol. 8, No.9, 1998, pp. 24-32; M. C. Martínez Sola, “El Rosario en la Mixteca: Tlaxiaco y fray Gonzalo Lucero”, en C. Lozano Ruiz (coord.), *Actas I Encuentro Nacional de Cofradías del Rosario: Caleruega, 19-21 de septiembre de 2014*, San Esteban, Salamanca, 2015, pp. 117-154; V. T. Gómez García, *Ibid.*, 2018, pp. 83-112. Esta devoción se empleó igualmente en la evangelización de otras colonias, como Filipinas. Véase al respecto C. H. Lee, *Ibid.*, 2020, pp. 91-117. En el contexto colonial la devoción a la Virgen del Rosario se combinó además con creencias no cristianas en organizaciones que incluían a los sectores marginales de la sociedad colonial americana, como la población afrodescendiente, como evidencia el culto rosariano desarrollado en Minas Gerais en Brasil, vinculado a la divinidad yoruba Yemayá. Véase al respecto E. W. Kiddy, “Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil”, *Luso-Brazilian Review*, Vol. 37, No.1, 2000, pp.47-61 y *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*, Pennsylvania State U. Press, 2005.

<sup>94</sup> La primera cofradía rosariana fundada en América es la del convento de Santo Domingo de la ciudad de México, fundada en 1538, a esta siguieron las de Oaxaca y Puebla de los Ángeles, fundadas en 1553. En Perú se fundó la primera en convento dominico de Lima, erigido en 1554. En Colombia, se fundó la primera en Bogotá en el convento de Santo Domingo en 1558. En Guatemala se fundó la primera cofradía en 1559, bajo el auspicio del obispo D. Francisco Marroquín. En 1563, se fundó la cofradía del Rosario de Quito, destinada en origen sólo a los colonos españoles, pero ampliada hacia 1580, en dos secciones destinadas a la población indígena y afrodescendiente. También sabemos de la existencia de una cofradía rosariana, fundada en el convento dominicano de la ciudad de Santiago de Chile en 1574 y de otra fundada en Buenos Aires hacia 1586. Véase F. Labarga, *Ibid.*, 2003, pp.160-161.

<sup>95</sup> F. Vindel, *El primer libro impreso en América fue para el rezo del santo Rosario (México 1532-34)*, Imp. Góngora, Madrid, 1954, pp. 36-39.

<sup>96</sup> A. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, Buenos Aires, 1989, p. 208.

escritos cómo durante una de sus experiencias místicas se había transportado milagrosamente a América, “[donde] *parecidole repartia à aquellos Indios vnos Rosarios, que verdaderamente tenía consigo, buelta del rapto no los halló, ni jamas parecieron.*”<sup>97</sup> De esta forma, el Rosario era imaginado en la España moderna como un método ideal para la instrucción religiosa de los no cristianos, pensado para facilitar la asimilación religiosa de las minorías étnico-religiosas, en la Península y en las colonias americanas.

En este sentido, varias características de la devoción rosariana pudieron condicionar tanto su uso misional como su aceptación por la población morisca local. En primer lugar, el rezo del Rosario constituía una práctica en principio anicónica, que recogía una visión del relato cristiano en la que el fiel podía contemplar los principales misterios de la vida de Cristo a través de la figura de la Virgen María,<sup>98</sup> cuya devoción, como hemos visto, era especialmente fuerte en la tradición islámica andalusí,<sup>99</sup> y entre los mudéjares granadinos.<sup>100</sup> Asimismo, el Rosario estaba basado en el uso ritual de las sargas de cuentas como herramienta en la práctica de oraciones meditativas, que formaba parte igualmente de la tradición devocional islámica. Este uso estaba presente en el *tasbīh* o la recitación, con la ayuda de una *subha*, de los nombres de Dios, basado en la práctica sufi del *dhikr*, mediante la cual los fieles pretendían, de forma similar, glorificar a Dios, conseguir el perdón de sus pecados<sup>101</sup> y entrar en contacto con lo divino.<sup>102</sup> Tal y como han evidenciado los estudios de Xavier Casassas Canals, la recitación de *Los más Hermosos Nombres de Dios* era una práctica habitual de los mudéjares hispanos, como sugiere su preeminencia en los manuales devocionales aljamiados,<sup>103</sup> y estaba igualmente extendida entre los musulmanes granadinos desde antes de las conversiones forzadas de 1500-1502. Según los escritos del viajero Jerónimo Münzer, la práctica de rezar ayudándose de una sarga de cuentas podía incluso haberse vinculado entre los mudéjares granadinos con el culto islámico a Maryam, tal y como sugiere la historia en la que un anciano le había mostrado “*un rosario hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto.*”<sup>104</sup> Como la práctica de oraciones meditativas islámicas, el rezo del Rosario ofrecía a los moriscos no sólo una concepción contemplativa de la práctica religiosa, sino además “*an opportunity to register, review, and (when necessary) revise their relations with God*”,<sup>105</sup> proporcionándoles un medio por el que estos podían construir una relación íntima con Dios, y configurar su propia percepción de la religiosidad cristiana más allá de la religión normativa. Esta característica hacía al Rosario especialmente atractivo para las comunidades moriscas, cuya sensibilidad religiosa se movía en un espectro entre la fe islámica de sus padres y su nueva fe cristiana, que en muchos casos no era comprendida por las autoridades eclesiásticas y que progresivamente sería desplazada de las prácticas públicas del

---

<sup>97</sup> J. Jiménez Samaniego, *Relación de la vida de Maria de Jesus* [de Ágreda], Vol. 6, 1695, fol.44. Véase además T. D. Kendrick, *Mary of Ágreda: The Life and Legend of a Spanish Nun*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967, pp.28–45.

<sup>98</sup> J. A. Palma Fernández, *Ibid.*, 2016, p.378, 381.

<sup>99</sup> Véase Capítulo 1 y 2.

<sup>100</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>101</sup> Esta forma de recitación deriva de un hadith en el cual el Profeta instruía a su hija Fátima, en cómo recordar a Alá: “*She /he who recites after every prayer God is free from imperfection (33 times), Praise be to God (33 times), God is Greatest (33 times), and completes the hundred with: “There is no true god except God. God is One and God has no partner with God. God’s is the sovereignty and God’s is the praise, God is Omnipotent”, will have all her/his sins pardoned even if they may be as large as the foam on the surface of the sea*” (Citado en O. Sheikho Murad, *Understanding Islam*, AuthorHouse, 2011, Part.2, p.365)

<sup>102</sup> Sobre los paralelismos entre el rezo del Rosario y la práctica islámica del *dhikr* véase D. W. Wood, *Ibid.*, 2019, p. 163 y R. F. Albert Reyna, “Rosas y rosario del Islam. Un acercamiento a la *subha*, o rosario islámico”, en M. Iribertegui Eraso (coord.), *El Rosario de María: IV Congreso del Rosario*, [San Esteban, Salamanca 2003, pp. 307-314.

<sup>103</sup> X. Casassas Canals, *Ibid.*, 2007, p. 78.

<sup>104</sup> J. Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Edición Polifemo, Madrid, 1991, pp. 126-127.

<sup>105</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.4.



Fig. 4.2. Caravaggio, *Madonna del Rosario*, 1607, Nápoles, Museo de Historia del Arte, Viena.

culto cristiano.<sup>106</sup> Como ha señalado Nathan D. Mitchell, el Rosario ofrecía además a sus devotos, “a site of revelation where the holy is met in the homely (...) and the divine is disclosed in the daily (...) as a site of sacred presence, of divine self-disclosure where God and God’s Mother could be met”.<sup>107</sup> De esta forma, como evidencian las obras, como la *Madonna del Rosario* de Caravaggio (Fig.4.2), auspiciadas por reformadores católicos como San Carlo Borromeo, Gabriele Paleotti o San Felipe Neri, el rezo del Rosario funcionaba como “[a] medium of [divine] presence rather than the “physical reminder” of a sacred past”<sup>108</sup>, mediante el cual, la Virgen se hacía presente “[not] as historical memory, but as immediate reality”, garantizando así la

<sup>106</sup> Véase Capítulo 5.

<sup>107</sup> N. D. Mitchell, *Ibid*, 2009, p.55-56, 59.

<sup>108</sup> Como ha sugerido Nathan D. Mitchell: “The rosary was thus becoming a medium of presence rather than the “physical reminder” of a sacred past. The devotee’s prayer and accompanying meditations aimed at overcoming the “defect of distance,” much as Caravaggio’s illusionistic technique created a space that thrust forward toward the spectator and so shortened the space between subjects and viewers (...) This is not merely a matter of making onlookers feel as if “they are there” to witness some past historical event. Caravaggio (and the rosary meditations) had something more radical in mind: the dynamic “real space” of the holy figures intersects the real space of the “spectators” and makes everyone, viewers and viewed alike, active participants in a human drama” (N. D. Mitchell, *Ibid*, 2009, p. 72)

protección real de sus fieles<sup>109</sup> y la participación de estos en los misterios divinos.<sup>110</sup> Como ha señalado este autor, a lo largo del siglo XVI el Rosario se transformaría en “*a site of “renegotiation” (...) through which Catholics could reinterpret their relation to the sacraments (...) reassess their connection to daily life; refine their understanding of God, self, and world (...) redefine their understanding of the Virgin Mary’s uniqueness; and reconnect prayerfully to the recurrent human experiences of joy and sorrow, gain and loss, birth, death, and rebirth.*”<sup>111</sup> De este modo, a través del Rosario, los moriscos podían familiarizarse con las figuras centrales de la historia de la salvación y meditar sobre los principios de su nueva fe, en un espacio de “negociación” en el que podían personalizar su práctica devocional.

Para los promotores del culto rosariano como Talavera, el carácter privado y diario del rezo del rosario permitía además la infiltración de la actividad misional en el ámbito doméstico y la vida cotidiana, así como la difusión de la devoción mediante los vínculos familiares en la intimidad del hogar. De igual modo, el Rosario estaba basado en las oraciones elementales de la doctrina, el *ave maria* y el *pater noster* por lo que resultaba fácil de enseñar incluso a los sectores de la población morisca menos asimilados religiosamente, entre los cuales las meditaciones rosarianas poseían un importante valor catequético.<sup>112</sup> La devoción del Rosario gozaba además de una amplia popularidad entre los cristianoviejos, y ofrecía una vía para la salvación accesible para individuos de muy diversa condición. El rezo del Rosario apelaba, además, especialmente a la devoción femenina, buscando así fomentar la conversión de las mujeres moriscas, percibidas como el principal obstáculo para la asimilación religiosa de la población morisca.<sup>113</sup> Por último, el carácter inclusivo de las cofradías rosarianas, que contrastaba con la tendencia a la exclusión que recorrería a lo largo de este siglo otras asociaciones de laicos,<sup>114</sup> y la extensión de los beneficios espirituales de los rezos de los cofrades a todos los miembros de la comunidad, estipulada en las reglas de estas corporaciones,<sup>115</sup> permitía reforzar el sentimiento de pertenencia de los moriscos respecto a otros miembros de la sociedad castellana.<sup>116</sup>

---

<sup>109</sup> Para este autor: “*For Christians looking at images of the Virgin Mary, such natural human movement made it clear that Christ’s Mother is not some remote historical figure consigned to the irrelevant past but a living presence involved now in the faith, life, and prayer of those who seek her protection and intercession through the rosary (...) Mary is not present to those who pray the rosary merely as historical memory, but as immediate reality.*” (N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.27, 28)

<sup>110</sup> Como ha propuesto Mitchell, durante el rezo del Rosario “*the believer him- or herself becomes a direct participant, an active agent in the mystery being meditated (...) [In this way], the rosary—especially when prayed using the vivid imaginative techniques of Ignatian meditation—was no longer an exercise in “thinking about” divine mysteries but of participating directly in them*” (N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.72)

<sup>111</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.191-192.

<sup>112</sup> Como ha señalado Palma Fernández, esta concepción del Rosario se debe a su “*marcado carácter catequético y pedagógico, y su importantísima contribución a lo largo de tantos siglos a que el pueblo fiel, que por lo general era analfabeto y sin acceso a las Sagradas Escrituras, comprendiera de forma sencilla, y práctica, los principales misterios de la vida de Cristo y la Virgen. De ahí, que, con el tiempo, se ganara con creces el apelativo de “evangelio de los pobres”*” (J. A. Palma Fernández, *Ibid.*, 2016, p. 378)

<sup>113</sup> Como ha evidenciado Elizabeth Perry: “*Morisco women often taught Islam to their children, continuing a tradition from medieval al-Andalus in which children learned Islam in their homes as well as in mosques and mosque-sponsored schools (...) Not only did it seem that Morisco men assimilated more quickly as they had more interactions with Christians; the men who did not assimilate often disappeared into hiding, piracy, slavery or flight to North Africa and other nearby Muslim lands. In countless cases before the Inquisition Moriscos named women who had taught them to preserve the faith and practices of Islam in their own homes.*” (Elizabeth Perry, “Memory and Mutilation: The Case of the Moriscos”, en S. Doubleday y D. Coleman (Eds.), *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, Palgrave Macmillan US, New York, 2008, p.73.)

<sup>114</sup> Véase Capítulo 5

<sup>115</sup> Véase C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, pp. 243-278.

<sup>116</sup> Este “asocianismo rosariano”, como lo ha denominado Carlos José Romero Mensaque, se basaba en la inscripción libre y gratuita de cofrades de muy distinta procedencia social, así como en el carácter

#### 4.1. Las *Contemplaciones* de Gorrício de Novara y el uso misional del Rosario entre los moriscos granadinos:

Entre las primeras publicaciones que favorecieron la difusión del culto rosariano en el recién conquistado reino de Granada se encuentra las *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora* (1491) de Gaspar Gorrício de Novara,<sup>117</sup> una obra en origen dirigida a los cofrades de la cofradía sevillana del Rosario,<sup>118</sup> y que luego fue trasladada a Granada a mano de sus impresores, Meinardo Ungut y Estanislao Polonio, responsables del taller que imprimiría las principales obras dedicadas a la acción misional, bajo las órdenes de Fray Hernando de Talavera.<sup>119</sup> La obra de Gorrício de Novara debía haber poseído un marcado interés para la acción misional, puesto que sus escritos y particularmente sus estampas, no sólo parecen haber servido para difundir la devoción rosariana entre la población granadina,<sup>120</sup> sino que además fue una de las primeras obras sobre el Rosario llevadas a América y utilizadas como medio para la difusión de la devoción rosariana entre la población nativa.<sup>121</sup>

La obra de Gorrício de Novara presenta una imagen de la Virgen María que ciertamente pudo haber sido muy útil para extender la devoción rosariana entre los moriscos granadinos. En primer lugar, la obra del cartujano introducía una novedad importante respecto a la tradición alemana, sustituyendo el último de los misterios gloriosos tradicionales, El Juicio Final, por la Coronación de Nuestra Señora, un cambio que buscaba reforzar la imagen popular de la Virgen como una entidad *quasi* divina capaz de toda clase de maravillas, así como su papel de mediadora entre Dios y los hombres. Esta sustitución permitía, además, sustituir el mensaje final de justicia que representaba Cristo por una retórica del amor maternal que se había asociado, con fines proselitistas, a la figura de la Virgen en la literatura castellana desde, al menos, el reinado de Alfonso X.<sup>122</sup> Como ha señalado Anne Winston-Allen, “*practically speaking, the replacing of the Last Judgment image – showing Christ seated on the rainbow with a sword and a lily ... amounts to a sort of victory of .. “love” over “justice”. Most people preferred the happier ending because they hoped for clemency from Mary rather than for justice. This accords with the Virgin’s more active role as merciful intercessor on behalf of members of her brotherhood that is not only advertised but even guaranteed in the songs, stories, and testimonials used to popularize the confraternity*”<sup>123</sup>. Asimismo, como la Virgen de la tradición medieval castellana, la Virgen de las *Contemplaciones* aparece como una figura privilegiada, elegida por Dios para cumplir una función trascendental, incluso antes de su nacimiento, y dotada de dones y virtudes que sobrepasaban a los otorgados a cualquier otra criatura. Así, el autor invitaba a sus lectores a contemplar “*como desde el principio [Dios] elige para Sy a la gloriosa Virgen Maria su Madre,*

---

compartido de los beneficios espirituales derivados del rezo por parte de cada cofrade del Rosario. Desde sus orígenes en Colonia, estas características de la cofradía rosariana, estaba pensada como ha señalado André Duval, para reforzar los lazos comunitarios en un momento en el que era necesario consolidar la cohesión social. Véase A. Duval, *Ibid.*, 1988, pp. 937-980.

<sup>117</sup> Gaspar Gorrício de Novara, *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, impreso en Sevilla por Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 8 de julio de 1495. British Museum Library (IA-52390), Londres. Editada en Santiago Cantera Montenegro y Almudena Torrego Casado (eds.), *Ibid.*, 2002, pp. 112-228.

<sup>118</sup> Santiago Cantera Montenegro y Almudena Torrego Casado (eds.), *Ibid.*, 2002, p.24. Sobre esta obra véase José Sánchez Herrero, “La devoción al Rosario en España según dos obras del siglo XVI”, en Herminio de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Ibid.*, 2004, pp.133-144; y S. Cantera Montenegro y A. Torrego Casado (eds.), *Ibid.*, 2002, pp.22-41; 64-106.

<sup>119</sup> V. Sánchez Ramos, *Ibid.*, 2014, p. 22.

<sup>120</sup> F. Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 1400*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 279.

<sup>121</sup> Véase A. Frassani, *B. Yanhuitlan: Art, Politics, and Religion in the Mixteca Alta since 1500*, University of Oklahoma Press, Norman, 2017.

<sup>122</sup> Véase A. G. Remensnyder, *Ibid.*, 2014.

<sup>123</sup> A. Winston-Allen, *Ibid.*, 2010, p. 57.



*e como maravillosamente ordeno e dispuso de su Concepcion. Como la santifico ante que nasciese. E como la aparto de toda manzilla e de todo pecado. Como la doto de nuevos priuilegios e la honrro con singulares prerrogativas. Como en su niñez la guardo e en su puericia la confortó.*"<sup>124</sup> Asimismo, como era típico de la tradición medieval, la elección y concepción de la Virgen parecían anteceder a la Creación misma<sup>125</sup> y esta había sido "santificada" ya en el vientre materno y dotada de "singulares gracias e privilegios".<sup>126</sup> De forma similar, la elección trascendental de la Virgen se expresaba tras su nacimiento en su acceso privilegiado a la revelación divina, manifiesto en su contacto con ángeles y arcángeles y en sus experiencias místicas. Así, durante la Anunciación, la Virgen de las *Contemplaciones* recibía de boca del arcángel San Gabriel, no sólo los secretos del misterio de la Encarnación, sino además, de "otros muchos gozos e misterios"<sup>127</sup>. De forma similar, a lo largo de los diferentes pasajes de la vida de Cristo, la Virgen parece conocer de antemano el destino sacrificial de su hijo y los misterios de su misión redentora. Así se aprecia, por ejemplo, en el nacimiento<sup>128</sup> y la presentación en el templo del pequeño Jesús<sup>129</sup>, o más tarde, en su resurrección.<sup>130</sup> A lo largo de las *Contemplaciones* la Virgen es presentada como fuente de conocimiento sobre los principales misterios de la fe cristiana. Así, en medio de su relato de la Pasión, el autor compelia a sus lectores a rogar a la Virgen para que esta los iluminase sobre el significado de este misterio: "E yendo con Ella ayamosle compassion, rogandole que nos faga oyr, leer, honrrar e contemplar más perfectamente todas estas cosas, porque tanto con más vehemencia ayamos dolor, quanto mas abierta e abundantemente vieremos c syntyéremos las causas de los dolores e las razones de los misterios deste su Sanctissimo Rosario."<sup>131</sup> La Virgen es asimismo retratada como concedora privilegiada de los misterios de la escrituras e intermediaria en su comprensión.<sup>132</sup> Así, con ocasión de la Resurrección de Cristo, el autor invita a sus lectores a rogar a la Virgen que esta les ayudase a "contemplar todas las cosas que la hystoria enangelica destas cinco apariciones cuenta" y para que esta los impetrase de "gracia e entedimiento e memoria" sobre este pasaje.<sup>133</sup>

El conocimiento de la revelación divina de la Virgen es tan destacado, que esta es presentada en las *Contemplaciones*, no sólo como instructora espiritual de los lectores, sino, además, de los propios Apóstoles. Así es mostrada guiando a los Apóstoles en la oración en los días anteriores a Pentecostés, "e intruyendolos por palabra e exemplo, e exortandolos en buenas obras porque

<sup>124</sup> Gaspar Gorricio de Novaria, *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML(IA-52390), fol. LIr.

<sup>125</sup> "Contemplemos como la Bienaventurada Virgen María fue desde el principio escogida por Esposa de Dios padre e por Madre de su muy amado Fijo Ihesu Christo, e por aposentamiento del Spiritu Sancto. E come Ella es Aquella de quien cada día leemos e cantamos: "Ab initio et ante secula creata sum", que quiere dezir: "Yo soy desde el principio e ante que todos los siglos criada". (BML (IA-52390), fol. LIIIr.)

<sup>126</sup> "Contemplemos como la Bienaventurada Virgen Maria fue maravillosamente con grand misterio concebida, e como sus padres eran steriles: E como fue sanctificada en el vientre de su madre e ante que nasciese merescio ser dotada de singulares gracias e privilegios." (BML (IA-52390), fol. LIIIr - LIIIv).

<sup>127</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LIV v.

<sup>128</sup> "Contemplemos esso memo aquella grand alegria e consolacion e aquel gozo maravilloso con que se gozaua la Bienaventurada VIrgen Maria quando pario. E como luego adoro al Nino sabiendo que era Fijo de Dios e Salvador del mundo". (BML (IA-52390), fol. LX r.)

<sup>129</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXIV v.

<sup>130</sup> "Contemplemos cómo en esta aparición de Nuestro Señor Ihesu Chrsito a su gloriosa Madre, la Bienaventurada Virgen, viéndole luego se levanto a Él con mucho gozo e alegría, e toda festiva e jocunda veniendo para Él se echo en tierra a sus pies (...) E decía para Sí mesma en su Coraçón... ¡O muy dulce Fijo, ya es cumplido tu prometimiento! Agora se cumple lo que el Archangel San Gabriel me prometió." (BML (IA-52390), fol. XCIII r)

<sup>131</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXXXIIv.

<sup>132</sup> "E gozandonos con Ella sobre todas estas cosas e de todas las otras consolaciones suyas, le roguemos que nos faga sabios e participes de todas estas cosas e de todos los otros gozos e consolaciones que no sabemos" (BML (IA-52390), fol. XCVr)

<sup>133</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XCIVr.

*fuessen mas ydoneos e aparejados para rescibir el Spiritu Sancto quando viniessse.*<sup>134</sup> La Virgen recibe asimismo junto a los apóstoles la iluminación en Pentecostés y, como estos, recibe el ardor del espíritu santo en sus entrañas, llenándose de conocimiento divino y adquiriendo la capacidad de expresarlo en todas las lenguas.<sup>135</sup> A raíz de este episodio la Virgen es presentada, no sólo como receptora de la revelación divina, sino, además, como transmisora de la misma. Así, el autor compele a los lectores a rogar a la Virgen para que esta favorezca su acceso a la iluminación: “*Contemplemos aquel grandissimo gozo que houo esta grand Senora en aquella maravillosa e gloriosa venida del Espiritu Sancto, e como rescibiendolo fue maravillosamente consolada. E sobre tan grand consolacion e alegría gozandonos con Ella, le roguemos que assy nos faga alegrar e gozar consigo en todas sus consolaciones e gozos, que mediante la infusion de gracia del Spiritu Sancto conoscamos en nosotros de nuestros gozos que tan grande fue su alegría e consolacion*”<sup>136</sup>.

El conocimiento privilegiado de la revelación divina de la Virgen sirve, además, al autor para legitimar la devoción del Rosario, dotándola de un origen divino y afirmando su práctica desde los orígenes de la iglesia. Así en su relato de los acontecimientos posteriores a Pentecostés, afirmaba cómo la Virgen convivía con los Apóstoles, “*administrandolos e instruyendolos de los misterios que Ella sola hauia aprendido secretamente de su muy amado Fijo, Nuestro Redemptor e Maestro Ihesu Christo. (...) E como ante que se fuessen les enseñó muchas cosas ocultas e secretas del Reyno de Dios e de los misterios de la fe. Cómo entre los otros documentos les dio este grande e maravilloso e saludable don o gracia, institución o devoción del Rosario, mandandoles que dixiessen este Sancto Psalterio en memoria de su muy amado Fijo e de sus gozos e dolores.*”<sup>137</sup> De esta forma, la obra de Gorricio de Novara y sus difusores misioneros promocionaba el Rosario como parte de la revelación divina otorgada a María y traspasada a los apóstoles. De este modo, la actividad misional pudo difundir la devoción del Rosario como un medio para conocer las verdades reveladas de forma privilegiada a la Virgen, hasta ahora ocultas, en un ejercicio similar al que había realizado Fray Hernando de Talavera con las imágenes marianas de molde<sup>138</sup> y al que luego realizarían los autores de los Plomos de Sacromonte.<sup>139</sup>

Finalmente, como era característico de la tradición medieval castellana, las *Contemplaciones* ofrecen una imagen “divinizada” de la Virgen con motivo de su ascenso y coronación. Así el autor invita a sus lectores a contemplar “*aquel grandissimo gozo que hovo esta grand Senora quando le fueron dados todos los juros e potestades sobre toda creatura e sobre todo reyno. E*

<sup>134</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XCIXr.

<sup>135</sup> “*Contemplemos como diez dias despues de su Ascension, Nuestro Senor Ihesu Christo, queriendo ya complir con los Apostoles e con su muy dulce Madre lo que les hauia prometido de embiarles, el Spiritu Sancto Consolador, acordandose de su prometimiento e del deseo e amor de la bienaventurada Virgen e de los discipulos en que con tanta deuocion esperan, abriendose los cielos e fecho grande e delectable tonitrúo, de consentimiento de Dios Padre embio en ellos su gracia, conviene a saber, el Espiritu Sancto Consolador. Como en su gloriosa venida fue oydo de improuiso vn tronido o sonido del cielo, assi como de spiritu fuerte. E como finchó de gloria e resplandor toda la casa donde estauan la Bienaventurada Virgen e los Apostolos con todos los otros discipulos. Como les aparecieron lenguas muy despiertas e fueron todos llenos de Spiritu Sancto. Como en su venida fueron llenas de dulçor sus entrañas. Como en el ardor de su fuego con prouentu e refrigerio se enardescian. Como con trocadas consolaciones se consolauan. E como eran tan perfecta caridad ayuntados. Como rescibieron juntamente con el Spiritu Sancto complimiento de gracias e virtudes. E como sus entendimientos entendian varias lenguas, e sus lenguas fablauan loquelas e sermones ignotos. Como se alegrauan entre sy e se gozauan, dando gracias al Senor. E como sobre tan gran resplandor e ardor e claridad, gloria e dulyor, estauan todos festiuos, gozosos e alegres, las rodillas inclinadas en tierra e los ojos e manos alçadas en el cielo.*” (BML (IA-52390), fol.Cr.

<sup>136</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fo1. CI v.

<sup>137</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. CII v.-CIIIr.

<sup>138</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>139</sup> Véase Capítulo 6.

quando vido que las cosas, assy en el Cielo como en la Tierra, eran sometidas debaxo de su imperio (...) [y] como a su voluntad alcançara todas las cosas que quisiere. E como en el Cielo e en la Tierra todas las cosas penden de su querer”,<sup>140</sup> sugiriéndoles que rueguen a la Virgen para que “por su omnipotencia e potestad” los aparte de todo mal.<sup>141</sup> Para finalizar, las *Contemplaciones* ofrecían a sus lectores una última contemplación que exaltaba el poder de la Virgen, presentándola como una entidad luminosa capaz de iluminar el alma de sus fieles: “Contemplemos más como todas las cosas son magnificadas e gloriosas, e alegres e fermosas en presencia de la gloriosissima Virgen Maria, e como todas las cosas son con su claridad muy resplandescientes, porque assy como la luz clara del dia prouiene de la lumbre del sol, assy el resplandor de la gloria celestial procede de la claridad de su Lumbre, porque Ella es la Madre Verdadera de la Luz Eterna. E rogándole que con su luz alumbre nuestras tinieblas, le demandemos que nuestras obras e pensamiento sean siempre limpias e acceptas en su presencia”.<sup>142</sup>

Además de la Virgen *quasi* divina de la tradición medieval castellana, las *Contemplaciones* presentaban a la Virgen como guía espiritual y conductora hacia Cristo. De esta forma, recorren la obra diversas rogativas, por las que los lectores debían pedir a María que les ayudase a “crecer en virtud”<sup>143</sup>, a ser “humildes e devotos”<sup>144</sup> o que “encendiese sus corazones”<sup>145</sup>, guiándoles hacia su sagrado hijo, para que “quando el tiempo viniere, merezcamos yr a aquella soberana cibdad nuestra iherusalem, a donde ya lo veremos e contemplaremos non en figuras nyn en semejanças, nyn por fe o devoción, mas cara a cara, en espejo de verdadero conoscimiento e amor, e de fryción perpetua de amor e de alegría.”<sup>146</sup> A través de esta rogativa los fieles debían, además, y gracias a la guía mariana, aprender a amar a Cristo y a seguir su ejemplo: *E sobre todas estas consolaciones suyas gozándonos con Ella, le rogemos que nos conceda que assy seamos humildes e devotos, que a su Fijo tomemos e tengamos e conservemos en nuestras voluntades e en medio de nuestro corazon e en nuestra memoria, e aprendamos a fazer su voluntad e seguir las pisadas e doctrina suya, de Aquel que primero quiso fazer que enseñar*”.<sup>147</sup>

Este papel de la Virgen como conductora hacia Cristo se expresa, además, en el modo en que esta es presentada a lo largo de la obra como medio para conocer los misterios de la fe cristiana y mediadora fundamental en los principales eventos de la vida de Cristo. Esto se aprecia con claridad, por ejemplo, con ocasión del misterio de la Encarnación, en el que el autor, tras afirmar que la Virgen había recibido una comprensión excepcional de dicho misterio, invitaba a los lectores a que rogasen para que “de la memoria e contemplacion destes misterios nos faga sentir e gustar alguna partezilla deste gozo e consolacion tan grande de que era llena”.<sup>148</sup> La Virgen aparece como mediadora asimismo en pasajes como el de la Epifanía<sup>149</sup> o la Presentación en el Templo

<sup>140</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. CXr-CXv.

<sup>141</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. CXr.

<sup>142</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. CXv.

<sup>143</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXVIII v.

<sup>144</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXVIr.

<sup>145</sup> “Ella, le roguemos que encienda nuestros corazones con tanto amor que syempre busquemos e amemos e desseemos a Éste muy dulce Fijo Jhesu Christo Nuestro Senor. Amen. E digamos: “Aue Maria”. (BML (IA-52390), fol. LXIXv.)

<sup>146</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXVIr.

<sup>147</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXVIr.

<sup>148</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXr.

<sup>149</sup> *Aue Maria. Otrosi contemplemos aguel grandissimo gozo que la Bienaventurada Virgen Maria ouo quando los tres Reyes Magos vinieron de Oriente e quando los vido con tanta deuocion e reuerencia adorar a su muy amado Fijo, que Ella tenia en su regazo, inclinándose ante Él como se gozaua mucho del alegria de los Reyes Magos e de los dones que auian traydo e ofrescido a su muy amado Fijo. E en tanto gozo e alegria gozandolos con Ella* (BML (IA-52390), fol. LXIr - LXI v)

del pequeño Jesús<sup>150</sup>, como testigo de la vida pública y milagros de Cristo<sup>151</sup> y como espectadora de los sufrimientos físicos y espirituales de este durante la Pasión.<sup>152</sup> A lo largo del relato de la Pasión, el autor centra su atención, no en los dolores físicos de Cristo, sino en los sufrimientos espirituales de su madre, ofreciendo al lector múltiples ejercicios meditativos basados en los dolores de la Virgen durante la Pasión. Esta narración de la pasión “mariana” está recorrida de recordatorios constantes del papel salvífico de la Pasión y de las meditaciones basadas en los dolores experimentados por María durante la misma.<sup>153</sup> De esta forma, la Virgen es presentada constantemente como intermediaria de la meditación pasionaria, representándola como corredentora, modelo devocional y guía en el arduo camino de los misterios dolorosos.<sup>154</sup>

A lo largo de las *Contemplaciones*, la Virgen es presentada, además, como ejemplo devocional y baluarte de la fe. En el relato de la infancia de María, esta aparece como una niña devota que “*en todos sus dichos e fechos e obras fue siempre espejo de vida e forma de virtud*” y que “*con singular caridad e humildad resplandecía entre todas las otras vírgenes sagradas.*”<sup>155</sup> En varios pasajes de la vida de su hijo, María no solo parece tener un conocimiento privilegiado del discurrir de los eventos de la misión salvífica de su hijo sino que, además, se muestra como un ejemplo de fe sobre la verdad revelada, consolando y dando esperanzas incluso a los apóstoles sobre la veracidad del mensaje de su hijo. Así, por ejemplo, tras la muerte de su hijo en el monte Calvario, el autor afirmaba “*como procedía grand gracia e inefable hedificacion e grand alegría espiritual de su boca, diziendo en las voluntades de los oyentes. Como Ella, triste, consolaua los tristes. E como entre las fablas muchas vezes repetia aquello que continuamente desseaua e contemplaua, que era el prometimiento de la Resurreccion dende a tres dias, e esta era toda la esperança e memoria e deseo.*”<sup>156</sup> La Virgen es presentada, además, como modelo piadoso, ejemplo a seguir

---

<sup>150</sup> “*Contemplemos aquel grandissimo gozo que ovo esta grand Señora en el Templo quando Symeon justo de sus manos tomó en sus braços a su muy amado Fijo, loando e bendiciendo e magnificando a Nuestro Señor (...) Contemplemos cómo esta gran Señora fue mucho consolada con las cosas que se dezian del niño en el Templo quando en su Purificación lo ofresció ante el altar para averlo de presentar al sacerdote, e como se gozava e maravillava mucho con las bendiciones e prophecias del justo Symeon. E sobre estas presentes consolaciones gozándonos con Ella le roguemos que nos faga en todo e por todo, con presencia e devoción spiritual, estar presentes a tantos gozos e misterios, loores e prophecias porque agora nos gozemos con Ella, e después con Ella mesma, en su tiempo e en su lugar, conozcamos que quiso decir aquella palabra e prophecia de Symeon, que le dezia ... “Su Passión pasará tu ánima”.* (BML (IA-52390), fol. LXVr – LXVv)

<sup>151</sup> “*Assymesmo contemplemos cómo en el tiempo que Nuestro Señor Ihesu Christo predicava, la Bienaventura Virgen María su Madre le seguía con algunas otras mujeres devotas. E cómo con ellas servía a Él e a sus discípulos con mucha devoción e diligencia e amor, e cómo se gozava mucho sobre sus miraglos que cada día fazía. E cómo inefablemente se alegrava viéndolo predicar e curar e fazer maravillas con tanto zelo e solicitud. E gozándonos con Ella le roguemos que nos faga servir e administrar a Este su Fijo con todas nuestras fuerças e devoción, porque destas maravillas e obras e doctrina merezcamos gozarnos e alegrarnos.*” (BML (IA-52390), fol. LXVIIIv - LXIXr.)

<sup>152</sup> “*Aue Maria. Contemplemos como esta gran Senora, cobrando la boz e el spiritu, se leuanto de tierra, e con muchas lagrimas e gemidos e queexas se llevo a las cruces, tomando agora la vna, agora la otra, con los clauos, e rogando a los circunstantes que la tomassen a Ella e crucificasen e matasen por amor de su muy amado Fijo. E compadesciendinos con Ella, le roguemos que assy acienda nuestros coraçones en el amor de su muy amado Fijo, que no dudemos ni temamos morir corporalmente por Él, e llevemos su mesma Cruz con los clavos en nuestros coraçones, conviene a saber, doliéndonos e compadesciendonos con Él sobre todos los dolores que por nosotros en la mesma Cruz quiso padecer e sostener”* (BML (IA-52390), fol. LXXIVr.)

<sup>153</sup> “*E condoliendonos con Ella en tantas amarguras suyas, le roguemos que por sus lagrimas e por estas tan grandes aflicciones suyas, nos faga en todo e por todo ser compañeros e consorcios suyas, porque no haya angustia ny dolor de que no hayamos compassion della en este siglo, porque despues con Ella mas copiosamente nos alegremos en el Cielo.*” (BML (IA-52390), fol. LXXXV v.)

<sup>154</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXXXV v.

<sup>155</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LIV r.

<sup>156</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XCIr.

para el buen cristiano, “*syempre mucho solícita e deuota en visitar las yglesias e todos los otros sanctos lugares*”, frecuentándolas para rogar continuamente “*por los Apostolos e discipulos e por todos los otros fieles*.”<sup>157</sup> Según las *Contemplaciones*, la Virgen, además, “*continuamente dezía las horas canonicas e todos los otros oficios que pertenescian al culto diuino*”,<sup>158</sup> y su “*coraçon era syempre encendido en la memoria e amor e desseo de su muy amado Fijo*”<sup>159</sup>. Por último, la Virgen “*honrraua los mysterios deste su Sanctissimo Rosario syn cesar*” y “*en la contemplacion dellos, en muchas maneras inefablemente se consolaua*.”<sup>160</sup>

Más allá del papel mediador de la Virgen, a lo largo de las *Contemplaciones* los lectores son animados a identificarse con diferentes actores de la vida de Cristo, invitándoles a asombrarse y reconocer algunos de los principales misterios cristianos. Así, durante la Epifanía el autor sugería a sus lectores cómo estos debían ponerse en la piel de los Reyes Magos, proponiendo una lectura mística de la adoración del pequeño Jesús, ligada al reconocimiento de su divinidad: “*ofrezcamos nosotros esse mesmo a su muy amado Fijo: por oro nuestras animas, por encienso nuestros desseos, por mirra nuestros cuerpos. Rogandole que por los misterios destes tres dones assy resciba los nuestros, que merezcamos ser partícipes de la gloria e consolación de todos ellos*.”<sup>161</sup> De forma similar, con ocasión de la Presentación de Jesús en el Templo el autor sitúa al lector en el lugar de San Simeón, incitándolo a imaginarse recibiendo al niño Jesús en brazos y a recrear el momento en el que el anciano sabio reconocía la divinidad y misión redentora del Salvador.<sup>162</sup> Asimismo, hacia el final de las *Contemplaciones*, el autor compelia a sus lectores a maravillarse ante la resurrección de Cristo como lo había hecho María: “*Contemplemos cómo esta gran Señora... con inefable alegría lo besava, agora las manos, otra vez los pies, la cara, el cuello, o los ojos, o la cabeça, e todos los otros lugares de su Cuerpo llenos de señales, que resplandecían con lumbre diuinal e con resplandor e gracia, gloria e claridad*.”<sup>163</sup> De esta forma, la obra de Gorrício de Novara permitía a los misioneros recrear, para los neófitos moriscos de las zonas periféricas del reino de Granada, los principales misterios de la fe cristiana, la divinidad de Cristo, el carácter salvífico del sacrificio divino o el final triunfal de la misión redentora tras la resurrección, conducidos además por la concepción mística de la Virgen, que había definido por igual la religiosidad popular andalusí y la imagen de la Virgen que desde mediados de la Edad Media había sido configurada para propiciar la conversión de la población islámica del sur,<sup>164</sup> y que Fray Hernando de Talavera estaba promocionado contemporáneamente entre los moriscos del Albaicín. De forma similar a las imágenes de Huberto Alemán, la Virgen de las *Contemplaciones* permitía a los nuevos neófitos moriscos penetrar en los misterios de su nueva fe, a través de la figura familiar de *Maryam*, mediante ejercicios devocionales, que de forma similar al *dhikr*, prometían conducirles a alcanzar la revelación divina, garantizada, en este caso, por las excepcionales habilidades espirituales de la Virgen y su profundo conocimiento de los secretos divinos. De este modo, como las imágenes marianas pensadas para las parroquias moriscas del Albaicín, las contemplaciones rosarianas de Gorrício de Novara, y su uso misional entre los moriscos granadinos, pretendía explotar la devoción compartida a la Virgen María, sirviéndose de esta como el medio por el que los nuevos conversos podían adentrarse en los principios de la fe católica, presentados como el producto de las revelaciones que esta había recibido directamente de Dios, y que conformaban una versión alternativa de la historia de la revelación, que estos desconocían.<sup>165</sup>

---

<sup>157</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. Lr.

<sup>158</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XLIXv.

<sup>159</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. Lr.

<sup>160</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XLIXv.

<sup>161</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXI v.

<sup>162</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. LXIr - LXI v.

<sup>163</sup> *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, BML (IA-52390), fol. XCIIIv.

<sup>164</sup> Véase Capítulos 1 y 2.

<sup>165</sup> Véase Capítulo 3.

## 4.2. La obra de Fray Luis de Granada y las misiones populares rosarianas:

El cambio de siglo condicionó el desarrollo de la devoción rosariana, no sólo en Granada, sino a lo largo de toda Andalucía, donde la expansión de las advocaciones marianas de gloria, como la de la Virgen del Rosario, se produjo “*al compás de la gran expansión conventual favorecida por la buena situación económica andaluza del Quinientos y el surgimiento a partir de la segunda mitad de dicha centuria de las órdenes nuevas o reformadas.*”<sup>166</sup> Como ha señalado Salvador Hernández González, a lo largo del sur peninsular, la promoción dominica del rezo del Rosario y las cofradías rosarianas se produjo en abierta competencia con otras órdenes mendicantes que procuraban difundir sus propias advocaciones marianas, como la Inmaculada Concepción, promovida por los franciscanos, la Virgen del Carmen, promocionada por los carmelitas, la Virgen de la Merced, difundida por los mercedarios o la Virgen de la Victoria, propagada por los mínimos. En diferentes regiones de Andalucía, los frailes promovieron la devoción rosariana a través de la predicación en los sermones de la misa dominical de los diferentes pueblos y villas, mediante su participación en las grandes festividades litúrgicas locales y especialmente mediante el desarrollo de misiones populares, mediante las que pretendían difundir el Rosario entre las poblaciones más alejadas de los centros urbanos. Para difundir la devoción rosariana, los dominicos fomentaron el asociacionismo de los laicos mediante la creación de cofradías y hermandades que debían fomentar la consolidación de la labor misional y propiciar la implicación de los fieles en la vida religiosa local.<sup>167</sup> Desde las primeras cofradías de las urbes meridionales, como las fundadas en Sevilla,<sup>168</sup> Córdoba<sup>169</sup> y Granada,<sup>170</sup> los dominicos difundieron la devoción rosariana a otras regiones del Sur.<sup>171</sup> Ejemplo de este proceso son las fundaciones de la cofradías de la provincia de Jaén, donde, tras fundar la primera en la capital jienense en 1551, los dominicos prosiguieron con la creación de pequeñas hermandades en las poblaciones periféricas como Cambil (1599), Noalejo (1583) y Mancha Real (1590).<sup>172</sup> De forma paralela, esta devoción se

---

<sup>166</sup> S. Hernández González, “Devociones marianas de gloria y órdenes religiosas en Andalucía”, *Advocaciones Marianas de Gloria. SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, Madrid, 2012, p.107.

<sup>167</sup> Véase J. Cuenca Fuentes, *Ibid.*, 2004, pp. 317- 322; C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, pp. 621-659.

<sup>168</sup> Sobre el desarrollo de la devoción rosariana en Sevilla véase de C. J. Romero Mensaque, *El Rosario en Sevilla. Religiosidad popular y hermandades de Gloria*, Sevilla, Eco 21, 1990; *Estudio histórico de las hermandades de gloria de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Sevilla y descripción artística de su patrimonio*, Caja San Fernando, Sevilla, 1990; “La conformación popular del universo religioso: los rosarios públicos y sus hermandades en Sevilla durante el siglo XVIII”, en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Congreso de religiosidad popular*, Junta de Andalucía, Andújar, 1999, Vol. I, pp. 427-438; *El rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades*, RD Editores, Sevilla, 2004.

<sup>169</sup> Sobre la devoción al Rosario en Córdoba véase M. Moreno Valero, “La religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. III, pp. 485-506; J. Aranda Doncel, “Los dominicos y la difusión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII”, en J. Aranda Doncel (ed.), *Las Advocaciones Marianas de Gloria. Actas del I Congreso Nacional*, Córdoba, 2002, Tomo 1, pp. 75-102, “Las hermandades y los Rosarios públicos en la diócesis de Córdoba durante la Edad Media”, en H. Paz Castaño y C. Romero Mensaque (Coords.), *Ibid.*, 2004, pp.363-376.

<sup>170</sup> Sobre la difusión de la devoción rosariana en Granada véase M. L. López- Guadalupe Muñoz, *Ibid.*, 1994, pp. 101-140, *Ibid.*, 2001, pp. 377-416; *Ibid.*, 2004, pp. 379-389; V. Sánchez Ramos, *Ibid.*, 2011, pp. 17-68 y J. A. Palma Fernández, *Ibid.*, 2016, pp. 380-381;

<sup>171</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, p.648.

<sup>172</sup> Véase M. López Molina, “De las antiguas cofradías giennenses de gloria: siglos XVI-XX”, en J. Aranda Doncel (ed.), *Ibid.*, 2003, Tomo I, pp. 189-200.

extendió por la provincia de Cádiz,<sup>173</sup> Huelva y la Sierra de Aracena<sup>174</sup>, propagándose además de forma especialmente temprana por los territorios periféricos del reino granadino, como Guadix,<sup>175</sup> Málaga<sup>176</sup> o Almería,<sup>177</sup> donde la acción misional era más contundente. Estas cofradías, como testimonian los estatutos de la cofradía jerezana de 1525, uno de los más antiguos conservados, establecían el rezo semanal del Rosario entre sus cofrades, así como la celebración de las principales festividades marianas, entre las que destacaba la fiesta de la Candelaria o Purificación, celebrándose además las festividades de la Anunciación, la Asunción, la Natividad y la Concepción, así como una misa mariana cada sábado.<sup>178</sup>

Junto a la obra de Gorrício de Novara, otra de las publicaciones que marcaron el desarrollo de la devoción rosariana en Granada y el sur peninsular fueron las obras de Fray Luis de Granada. Además de la inmensa popularidad de su obra entre la población cristianovieja, esta también fue difundida entre los moriscos mediante las misiones populares de dominicos y jesuitas. En la carta, antes mencionada de Juan de Ávila, este pedía al prelado granadino, además de rosarios y estampas, “*algunos libros devotos, como los de Fray Luis y algunas cartillas ... para que lean*”.<sup>179</sup> El dominico fray Luis de Granada se había formado en el convento de Santa Cruz la Real de Granada, tomando los hábitos en 1525, y destacando desde entonces como predicador, así como por su profunda formación teológica. A lo largo de la década de 1520 continuó su formación en el Colegio de Santa Cruz y el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde entró en contacto con otro de los grandes promotores de la devoción rosariana, el futuro arzobispo de Toledo, Fray Bartolomé Carranza de Miranda, cuya obra *La forma de rezar el Rosario de Nuestra Señora* (1566) sería fundamental para el desarrollo del rezo del Rosario en España.<sup>180</sup> A mediados de la década de 1530 fue enviado al convento de Escala Coeli de Córdoba donde desarrolló una profunda amistad con el propio Juan de Ávila, escribiendo animado por este su primera obra devocional, *Libro de la oración y meditación*, que culminaría hacia 1554, y que le granjearía un proceso inquisitorial, por su cercanía con las ideas erasmistas y el movimiento alumbrado,

---

<sup>173</sup> Sobre el Rosario en la provincia de Cádiz véase Hipólito Sancho de Soprani, *Nuestra Señora del Rosario, Patrona de Cádiz y de la Carrera de Indias y su convento de Padres Predicadores. Ensayo histórico documentado*, Convento de Nuestra Señora del Rosario y Santo Domingo, Cádiz, 1927; Ángel Mozo Polo, “Presencia de V siglos del Rosario en Cádiz”, en *Cincuentenario, Cádiz, 4 de mayo de 1947-1997*, Cádiz, 1997, pp. 15-46; V. Díaz Rodríguez, *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII*, San Esteban, Salamanca, 2009; F. Espinosa de los Monteros Sánchez, “Historia de los Rosarios públicos en Cádiz”, en H. Paz Castaño y C. Romero Mensaque (Coords.), *Ibid.*, 2004, pp. 419-424.

<sup>174</sup> Sobre el Rosario en Huelva véase C. J. Romero Mensaque “Religiosidad popular y tradición en la Sierra de Aracena: el fenómeno rosariano en la época moderna y contemporánea”, *Anuario de Investigaciones Hespérides*, No.13-14,2005- 2006, pp. 161-177; y Santiago Padilla, “La devoción del Santo Rosario en Almonte y su relación con la devoción a la Stma. Virgen del Rocío”, en VV.AA, *Testimonios históricos de la devoción de los almonteños a la Madre de Dios. Devociones, imágenes, ritos y cofradías marianas en Almonte*, Consejo de Hermandades y Cofradías de la Villa de Almonte, Almonte, 2006, pp. 25-82.

<sup>175</sup> Véase S. Pérez López, “Religiosidad popular en el obispado de Guadix en las postrimerías de la Edad Moderna: cofradías de culto, rogativas, ermitas y oratorios”, en M.L. López-Guadalupe Muñoz y A. L. Cortés Peña (coord.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada 1999, pp. 362-363.

<sup>176</sup> Sobre el Rosario en Málaga véase R. Retana Rejano, “Apuntes para la historia de una devoción mariana en Málaga: el Rosario”, *La Saeta*, No. 24, Málaga,1999 y “Fray Alonso de Santo Tomás y su influencia en los orígenes de los rosarios callejeros de Málaga”, en H. Paz Castaño y C. Romero Mensaque (Coords.), *Ibid.*, 2004, pp.391-397.

<sup>177</sup> Sobre la devoción del Rosario en Almería véase Antonio Gil Albarracín, *Cofradías y hermandades en la Almería moderna: (historia y documentos)*, G.B.G., Almería y Barcelona, 1997.

<sup>178</sup> C. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p. 266.

<sup>179</sup> S. Pastore, *Ibid.*, 2003, p. 116.

<sup>180</sup> Véase B. Carranza, *La forma de rezar el rosario de Nuestra Señora con una breve declaración de las oraciones del Pater Noster y del Ave Maria*, Editado por José Ignacio Tellechea Idígoras, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999.

acusado de pretender “*contemplativos e perfectos a todos, y enseñar al pueblo en castellano (...) [y de] aber prometido camino de perfección común e general a todos los estados, sin voto de castidad, pobreza e obediencia.*”<sup>181</sup> Aunque la obra de Fray Luis de Granada no estaba dedicada específicamente a la devoción rosariana, esta estaba repleta de meditaciones sobre la vida de Cristo y la Virgen, que sirvieron a otros escritores para realizar compilaciones de sus escritos que ayudasen a los fieles a meditar en los misterios del Rosario,<sup>182</sup> como la compuesta por el dominico italiano fray Andrea Gianetti en 1572.<sup>183</sup> Luis de Granada conocía y aprobaba esta utilización de su obra, por lo que en sus *Meditaciones de la vida de Cristo*, publicadas ese mismo año, incluyó una reflexión final, bajo el título “*De cuán excelente sea la devoción del rosario de Nuestra Señora y de los quince misterios que contiene*”, en la que defendía la importancia de esta devoción, explicando por qué “*esta devoción es tan universal y tan celebrada en la Iglesia cristiana*”, y afirmando cómo esta práctica era “*el medio más excelente que hay para venir en conocimiento de la soberana deidad*”.<sup>184</sup> En este sentido, Luis de Granada proponía además una práctica profundamente meditativa de la misma: “*Pues el que quisiere cumplir con esta devoción, no se ha de contentar con rezar secamente las Avemarias que el Rosario comprehende, sino rezando con la boca, debe en el corazón ir rumiando y meditando estos misterios susodichos, deteniéndose en cada uno con la devoción que el Espíritu Sancto le administrare.*” “*Para lo cual*”, afirmaba, “*le servirá todo lo que se ha tratado en este libro acerca de los misterios de la vida del Salvador, porque habiéndolos primero leído con atención y devoción, ellos le darán motivos y consideraciones para despertar su devoción, humillándose primero, y pidiendo a nuestro Señor le quiera dar el sentimiento entrañable de lo que él en este mundo por nosotros hizo y padeció.*”<sup>185</sup> Fray Luis de Granada sugería, además, que la devoción rosariana permitiría a sus devotos alcanzar el favor de Cristo y de la Virgen, en la vida terrenal y en el momento trascendental de la muerte: “*Pues con esta devoción, que pertenece a la gloria del Hijo y de la Madre, alcanzará el hombre la gracia y favor de ambos, para que le sean favorables en todos los negocios y trabajos de esta vida, y mucho más en el postrer trance de la muerte, para que, ayudado en este paso, vaya a gozar y ver esta santa Virgen con su precioso Hijo en el cielo.*”<sup>186</sup> De esta forma, las meditaciones de Fray Luis sobre la vida de Cristo ofrecían una visión de la Virgen y su vida que podían haber sido utilizadas para guiar las meditaciones en torno al Rosario, y que, como hemos mencionado, parecen haber despertado el interés de los misioneros.

<sup>181</sup> *Censura de los Maestro Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr Bartolomé de Carranza*, 1559 (Biblioteca de la Academia de la Historia, *Libro segundo de Auiencia del Arzobispo Carranza*, Est, 2, gr, 1-B, núm.6), fol. 385v. Melchor Cano, censuró el Catecismo de Carranza, en términos similares, afirmando cómo “*la iglesia podía reprenderle en tres cosas: la una en que pretendia hacer contemplativo e perfectos a todos e enseñar al pueblo lo que a pocos conviene*” (M, Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, Tomo II, Editorial Hernando, Madrid, 1928, pp.82-83)

<sup>182</sup> Véase al respecto H. de Paz, “El Rosario de Fray Luis de Granada”, en Herminio de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Ibid.*, 2004, pp. 95-119.

<sup>183</sup> La obra de Fray Luis de Granada fue utilizada especialmente por los dominicos italianos con este propósito. La primera de estas obras es el *Rosario Delta gloriosa Verginem Maria, raccolto dall'opere de Luigi de Granata*, escrita por Andrea Gianetti da Salo y publicada en Roma en Gius de gl'Angelí en 1572.

<sup>184</sup> “*Es, pues, ahora de saber que el principio de toda nuestra bienaventuranza consiste en el conocimiento de Dios. Mas a este soberano Señor no podemos en esta vida conocer en sí mismo sino en sus obras, y entre éstas las más excelentes fueron las de la sagrada humanidad. De donde se sigue que éste es el medio más excelente que hay para venir en conocimiento de la soberana deidad, por medio de la sagrada humanidad. Y así no es otra cosa la devoción del Rosario, si se aplica como conviene, sino meditación de los principales misterios de la vida de nuestros Salvador y de su santísima Madre, los cuales andan juntos, porque en todos ellos entrevino la Virgen nuestra Señora como su Hijo bendito, mayormente en los de su santa niñez.*” (J. J. de Mora (ed.), *Obras del v.p.m. Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p.590)

<sup>185</sup> Fray Luis de Granada, “De cuán excelente sea la devoción del Rosario de Nuestra Señora, y de los quince misterios que contiene”, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, En Salamanca: en casa de Mathias Gast, 1574, Capitulo XXV, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del v.p.m. Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p.590.

<sup>186</sup> Fray Luis de Granada, *Obras Completas*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1995, T.VIII, p.298.



Como en las *Contemplaciones* de Gorrício de Novara, en la obra de Fray Luis de Granada la Virgen es presentada como la elegida de Dios, santificada y purificada en el vientre materno, para cumplir con su destino trascendental como madre del hijo de Dios. Así, afirmaba Fray Luis en su “Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”: “... todos concuerdan en que la *sacratísima Virgen, antes que nasciese, fue llena de todas las gracias y dones del Espíritu Santo, porque así convenía que fuese la que ab eterno era escogida para ser madre del Salvador del mundo (...)* Y porque a esta *sacratísima Virgen escogió para la mayor dignidad que se puede conceder a pura criatura, de aquí viene que la adornó y engrandeció con mayor gracia, con mayores dones y virtudes que jamás se concedieron a ninguna pura criatura*”<sup>187</sup>. Según Fray Luis de Granada, la perfección de la Virgen era la mejor prueba de la sabiduría y grandeza de Dios,<sup>188</sup> quien la había librado de toda mácula o pecado pues “*así convenía que este espiritual templo donde Dios había de morar, fuese una perfectísima obra, pues para tal huésped se aparejaba (...)* [y así] *convenía que fuese la carne de donde había de tomar carne el Hijo de Dios, ... libre de todo pecado y corrupción*”.<sup>189</sup> De esta forma, según Fray Luis, “*así como esta Virgen fué escogida para la mayor dignidad que hay después de Dios, que es ser madre suya, así le fué concedida la mayor sanctidad y perfección que hay después dél*”.<sup>190</sup> En la obra de Fray Luis, como en las *Contemplaciones*, esta elección divina había conformado la santidad excepcional de la Virgen: “*¡Cuán llena de luz, de amor y de deleites celestiales estaba la que desta manera perseveraba unida con eterno vínculo de amor y suavidad con Dios! Finalmente, tal era su vida, su pureza y la hermosura de su ánima, que quien tuviera ojos para mirarla, mucho más conociera por aquí la sabiduría, omnipotencia y bondad de Dios, que tal ánima había formado y perfeccionado, que por la fábrica y hermosura de todo este mundo.*”<sup>191</sup> A lo largo de los escritos de Fray Luis de Granada, la Virgen es presentada, además, como una mística que poseía un acceso privilegiado a la revelación divina. Según Fray Luis, en el pasaje de la Anunciación, la Virgen se encontraba “*en su oratorio retraída*”, con “*su espíritu elevado en alguna altísima contemplación*”,<sup>192</sup> cuando es sorprendida por el arcángel Gabriel. Tras la anunciación de las nuevas buenas, el autor invita al lector a contemplar qué pasaba en el interior del alma de la Virgen, elevada por el Espíritu Santo: “*Mas sobre todo esto es mucho más para considerarlos movimientos, los júbilos y los ardores que en aquel purísimo corazón entonces habría con la supervención del Espíritu Sancto, y con la encarnación del Verbo divino, y con el remedio del mundo, y con la nueva dignidad y gloria que allí se le ofrecía, y con tan grandes obras y*

---

<sup>187</sup> Fray Luis de Granada, “Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”, *Obras Completas*, Tomo XXI: *Compendio de doctrina cristiana: trece sermones*, Vol.2, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1999, p. 443.

<sup>188</sup> “*Y así, una de las cosas en que dios tiene más declarado la grandeza de su bondad y sabiduría de su omnipotencia es en la santidad y perfección de esta Virgen. Por la cual, si tuviésemos ojos para saber mirar y penetrar la alteza de sus virtudes, en ninguna cosa de cuantas hay creadas se nos presentaría tan claro el artificio y sabiduría de Dios como en esta. De manera que ni el sol, ni la luna, ni las estrellas, ni la tierra con todas sus flores, ni el mar con todos sus peces, ni aun el cielo con todos sus ángeles, nos declararían tanto las perfecciones y hermosura del Creador como la alteza y perfección de esta Virgen.*” (Fray Luis de Granada, “Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”, *Ibid*, 1999, p. 443).

<sup>189</sup> Fray Luis de Granada, “Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”, *Obras Completas*, Tomo XIII, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, p. 471.

<sup>190</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap. V, I, De la Anunciación del Ángel a Nuestra Señora, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 335.

<sup>191</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap. V, I, De la Anunciación del Ángel a Nuestra Señora, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 335.

<sup>192</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, cap. III, De la Anunciación del Ángel a la Virgen Nuestra Señora, s. II, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 506.

*maravillas como allí le fueron reveladas y obradas en su persona.*”<sup>193</sup> De forma similar, con ocasión de la Visitación, Fray Luis invitaba a sus lectores a reflexionar sobre “*cuáles serían aquí los ardores y arrebatamientos de su ánima, las lágrimas de sus ojos, el alegría de su corazón.*”<sup>194</sup> De igual forma, Fray Luis afirmaba que la Virgen había recibido una experiencia mística similar tras el nacimiento de su bendito hijo, afirmando cómo “*llegada ya aquella dichosa hora del parto virginal, [la Virgen había sido] puesta en alguna altísima contemplación (como siempre lo estaba)*”,<sup>195</sup> pues “*no es de creer que allí faltase el servicio de los ángeles, ni tampoco la presencia del Espíritu Santo, que en la Virgen sobrevino. Allí estaba, allí poseía su palacio, allí adornaba el templo que para sí había dedicado, y guardaba su sagrario, y honraba aquel tálamo virginal, y alegraba con inestimables consolaciones aquella ánima bendita*”<sup>196</sup>. Por último, como en las *Contemplaciones*, en la obra de Fray Luis de Granada, la Virgen había participado junto a los apóstoles de la revelación de Pentecostés, liderándolos en oración “*como gobernadora y presidente de aquel sagrado Colegio en ausencia de su Hijo, guiando aquel ganado a lo interior del desierto, que es, al secreto del recogimiento y perseverancia de la oración, como la que sabía cuánto importaba la perseverancia desta virtud para recibir al Espíritu Santo (...)* Era ella su esposa, secretaria de sus misterios, testigo de sus maravillas, y así sabía muy bien cómo se habían de aparejar los corazones para este huésped, y entendía que uno de los principales medios para esto era perseverar día y noche en oración.”<sup>197</sup>

Como era típico de la tradición medieval castellana, en la obra de Fray Luis de Granada la Virgen no sólo es presentada como receptora de la revelación divina, sino, además, como transmisora de la misma. Esto se aprecia con claridad en su relato de la Visitación, en el que sugería que había sido el saludo de la Virgen el que había provocado la iluminación de Santa Isabel, comparando el poder de sus palabras con la del propio Dios “*pues así como sonó la voz de su salutación ... en los oídos de Sancta Elisabet, luego en ese punto fué Dios con ella por esta tan especial manera, pues luego fué llena del Espíritu Santo, con cuya luz conoció tantas y tan grandes cosas. De manera que así como cuando al principio del mundo dijo Dios: Hágase luz, luego fué hecha la luz, así en diciendo la Virgen: Dios te salve, entró la luz y la salud en su ánima junto con la voz.*”<sup>198</sup> Según este autor, las palabras de la Virgen habían permitido a Isabel conocer inmediatamente los secretos de la revelación previamente revelados a María: “*Porque allí conoció cómo aquella doncella que tenía delante, era madre de Dios, y que había concebido del espíritu Santo, y que el Hijo de Dios había encarnado en sus entrañas, y que el Mesías era ya venido, y que el mundo con su venida había de ser reformado, y finalmente allí conoció todo lo que el ángel con la misma Virgen había tractado.*”<sup>199</sup> Al final de este pasaje, Luis de Granada invitaba a sus lectores a reforzar su devoción a la Virgen, reafirmando el carácter excepcional de su habilidad para transmitir la revelación divina: “*Considera también de cuánta virtud fue la voz de la salutación de esta Virgen (...), pues así como llegó a los oídos de la madre, alumbró al hijo y a la madre, y a ambos hinchó del Espíritu Santo: para que entiendas cuánto te conviene servir*

<sup>193</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap. V, I, De la Anunciación del Ángel a Nuestra Señora, *Obras Completas*, Tomo III, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1907, p. 405.

<sup>194</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Vol. II, Tratado VI, cap.V, I, La Visitación a Sancta Elisabet, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol.2, p.336.

<sup>195</sup> Fray Luis de Granada, *Obras Completas*, Fund. Universitaria Española, Madrid 1994, T.II, pp.322-324.

<sup>196</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Vol. II, Tratado VI, cap. V, I, Del Nacimiento del Salvador, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol.2, p.339.

<sup>197</sup> Fray Luis de Granada, Tomo IV: *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Cap. III, De la venida del Espíritu Santo. J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 586.

<sup>198</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Vol.II, Tratado VI, cap.V, I, La Visitación a Sancta Elisabet, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 337.

<sup>199</sup> Fray Luis de Granada, *Obras Completas*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, Tomo. II, pp.317-319.

*a esta Señora y tenerla por abogada, pues es tan dulce y tan poderosa es su voz, no sólo en los oídos de los hombres, sino mucho más en los de Dios.*"<sup>200</sup>

En los escritos de Fray Luis de Granada, la Virgen es presentada además como ejemplo perfecto de la vida contemplativa. Según Fray Luis, "*sus principales ejercicios (después del servicio y crianza de su Hijo) eran espirituales, eran obras de vida contemplativa, aunque no faltaban, cuando eran necesarias, las de la vida activa. Pues ¿no es cosa de admiración que con tan poco estruendo de obras exteriores, con lo que pasaba en silencio dentro de aquel sagrado pecho, dentro de aquel corazón virginal, mereciese tanto a Dios y ganase tanta tierra, o por mejor decir, tanto cielo, que pasase de vuelo sobre todos los ángeles y solare todos los querubines?*"<sup>201</sup> A lo largo de su obra, Fray Luis invita a sus lectores a imaginar "*el corazón de la Virgen y lo que pasaría dentro de aquel pecho celestial*", meditando a lo largo de su relato de la vida de Cristo, cómo "*María guardaba todas estas palabras y misterios tratándolos y confiriéndolos en su corazón*".<sup>202</sup> Así se preguntaba: "*Oh reina del cielo, puerta del paraíso, señora del mundo, sagrario del Espíritu Sancto, silla de la sabiduría, templo de Dios vivo, secretaria de Cristo y testigo de todas sus obras, ¿qué sentía tu piadoso corazón entre todos estos misterios y sacramentos?*"<sup>203</sup> Según Fray Luis, la capacidad contemplativa de la Virgen había sido alimentada por los dones recibidos del Espíritu Santo y por su experiencia de "grandes maravillas", que le habían permitido alcanzar un conocimiento privilegiado de la revelación: "*¿qué ojos habría dado el Espíritu Sancto a esta Virgen, que tan llena estaba de su gracia y de sus dones, en los cuales entra el don del entendimiento, que sirve para penetrar los secretos y maravillas de las obras de Dios? Pues habiendo él dado por una parte tales ojos a esta Señora, y por otra habiéndola puesto en medio deste maravilloso teatro (quiero decir, en medio de tantas grandezas y maravillas) y sabiendo ella tan profundamente penetrar y considerar cada cosa destas, ¿cuáles serían los pensamientos y sentimientos de su corazón? (...)¿Qué sentiría entre tantas lámparas y resplandores con que el Espíritu Sancto alumbraba y esclarecía aquel templo virginal?*"<sup>204</sup> Así, por ejemplo, con ocasión de un pasaje sobre el nacimiento de Cristo, Fray Luis relataba cómo la Virgen meditaba en los misterios de la vida de Cristo con "*la asistencia del Espíritu Sancto, que le traía todas estas cosas a la memoria, y se las declaraba y encarescía y daba el sentimiento dellas, para que dando ella leche al niño, estuviere gustando la dulcedumbre de los misterios del cielo.*"<sup>205</sup> De forma similar, en un pasaje sobre la Anunciación, Fray Luis afirmaba cómo en casa de la Virgen "*no faltaría en ella lugar de oración, donde es cosa verosímil que tendría sus libros devotos, sus Psalmos, sus Profetas y sus oraciones, y por ventura como la sancta Judit su cilicio y sus disciplinas para castigar aquel sacratísimo cuerpo que no se lo merecía.*"<sup>206</sup> De esta forma, Fray Luis proyectaba en la vida devocional de la Virgen las principales tendencias devocionales de su época. Así, por ejemplo, utilizaba el ejemplo de la

---

<sup>200</sup> Fray Luis de Granada, *Obras Completas*, Fund. Universitaria Española, Madrid 1994, T.II, pp.317-319.

<sup>201</sup> Fray Luis de Granada, "Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora", *Obras Completas*, Tomo XIII, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, p. 470.

<sup>202</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, Capítulo V. Del nacimiento glorioso de nuestro Salvador, s.III, *Obras Completas*, T.IV, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1907, p.303.

<sup>203</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*. Capítulo V. Del nacimiento glorioso de nuestro Salvador, s. III, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 516.

<sup>204</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, Capítulo V. Del nacimiento glorioso de nuestro Salvador, s. III, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 515.

<sup>205</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones: 2. Meditaciones de la vida de Cristo*, *Obras Completas*, Tomo VIII, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, p. 52.

<sup>206</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, cap. III, *De la Anunciación del Ángel a la Virgen Nuestra Señora*, s. II, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 506.

Virgen para animar a sus lectores a ejercitarse en el “divino ejercicio” de la consideración de la vida de Cristo, “*pues aquélla que fué consumadísimo dechado de toda perfección y contemplación, tan a la continua se ejercitaba en él.*”<sup>207</sup>

Como en las *Contemplaciones*, la santidad excepcional de la Virgen se reflejaba en la obra de Fray Luis de Granada en su Asunción y Coronación. Así, la Virgen había disfrutado del privilegio de ser llevada al cielo en cuerpo y ánima y de obtener un recibimiento solemne en el cielo, en el que los nueve coros angélicos, los profetas y patriarcas se asombraban de sus virtudes, pureza y sabiduría, viéndola situada sobre todos ellos en la jerarquía celestial:<sup>208</sup> “... y así fué colocada al lado de su amantísimo Hijo (...) *Ca justo era que la que a su lado se halló al pie de la cruz penando en la tierra, se hallase a su mismo lado gozando en el cielo, y que como en la tierra fué participante de la pena del hijo, así agora lo fuese de la grandeza de su gloria (...) ¿cómo no será coronada con estrellas la que se viste del Sol, y la que más esclarece con su resplandor a las mismas estrellas?*”<sup>209</sup> Según Fray Luis de Granada, la posición privilegiada de la Virgen en la corte celestial, le permitía, además, actuar como protectora de los hombres, “*pues esta Señora no es menos grande en la misericordia que en su gloria, y así en todas nuestras necesidades nos acojamos a ella, pues ella nos fué dada por común remedio de todos los males, y dadora de todos los bienes (...) porque ni le falta poder, pues es reina del cielo, ni tampoco voluntad, pues es reina de misericordia y abogada de los pecadores*”<sup>210</sup>.

En las obras de Fray Luis de Granada, la Virgen es presentada además como corredentora, cuyo conocimiento sobre los misterios de la fe cristiana y el sacrificio de Cristo la convertían en coautora de la misión redentora de su hijo. Así, por ejemplo, en su relato de la Presentación en el templo del pequeño Jesús, el autor se preguntaba, tras la revelación por parte de San Simeón a la Virgen del destino trágico de su hijo: “*¿por qué quisiste, Señor, que tan temprano se descubriese a esta inocentísima esposa tuya una tal nueva, que le fuese perpetuo cuchillo y martirio toda la*

---

<sup>207</sup> Fray Luis de Granada, Memorial del cristiano, Cap. XXXV, Del nacimiento del Hijo de Dios: tercer misterio gozoso del santísimo Rosario, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del v.p.m. Fray Luis de Granada*, Vol. 3, 1849, p. 209.

<sup>208</sup> “*Pues siendo esto así, ¿qué harían el día de su triunfo, el día que se les ofrecía ocasión para mostrar el agradecimiento y voluntad que tenían al Hijo y a la Madre? ¿Con qué alegría la saldrían a recibir en medio de esos aires? ¿Cuál sería aquel recibimiento? ¿Qué voces, qué alabanzas, qué melodías, qué músicas allí se oirían? Y ¿qué sería ver con las voces de los hombres también las de los ángeles, y el espanto dellos, cuando viesen una criatura de tan baja especie como es una mujer nascida y criada en este mundo, levantarse sobre todas las criaturas, y dejar a sus espaldas todos los coros de los ángeles, y poner su silla al lado de Dios? Y así maravillados de esta grande novedad y gloria, comenzaron a decir: ¿Quién es ésta que sube del desierto llena de deleites, y recostada sobre su amado? Otros, considerando el olor suavísimo de sus virtudes, decían: ¿Quién es ésta que sube como una vara delgada de humo de mirra y encienso y de todos los polvos olorosos, que son todas las virtudes? Otros, considerando la grandeza de su resplandor y hermosura, decían: ¿Quién es ésta que sube a lo alto como la luz de la mañana, cuando comienza a esclarecer, hermosa como la luna, escogida como el sol, y terrible como los escuadrones de los ejércitos bien ordenados? ¿Cuál sería pues aquí el alegría de los ángeles, acordándose que por medio de esta Señora fueron sus sillas reparadas? ¿Cuál la de los Profetas, viendo ya presente con sus ojos la que tantos años antes habían visto en espíritu? ¿Cuál la de los santos Patriarcas, viendo aquella hija suya, cuyo resplandor alumbraba sus ánimas, cuya esperanza sustentaba sus vidas, y cuya memoria los consolaba en su destierro? Desta manera pues fué recibida y llevada esta Virgen santísima al trono que le tenía Dios ab aeterno aparejado*”. (Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Cap.III, La Asunción de Nuestra Señora, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, pp. 588-589)

<sup>209</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Cap. III, La Asunción de Nuestra Señora, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, pp. 590.

<sup>210</sup> Fray Luis de Granada *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Cap. III, La Asunción de Nuestra Señora, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, pp. 590.

vida?<sup>211</sup>(...) Pues ¿por qué, Señor, quisiste lastimar así el corazón desta Virgen? ¿Por qué quisiste que viviese siempre con tormento la que nunca hizo pecado? Sin duda la causa fué porque en todo quisiste que fuesen conformes la madre y el hijo, y que pues esta Virgen era la más perfecta de las perfectas, no dejase de participar de la mayor gloria del Sancto de los sanctos. Y porque la mayor gloria deste Señor fué padecer tantos dolores por obediencia del Padre, no era razón que careciese desta gloria su sanctísima madre. Y así como el hijo siempre tuvo la cruz delante de sus ojos y siempre padecía con la memoria della, así la Virgen siempre tuviese ante los ojos esta misma cruz y siempre padeciese con esta memoria.”<sup>212</sup> De forma similar, la participación de la Virgen en la Pasión estaba acorde con su papel como corredentora, cuyos sufrimientos espirituales emulaban los sufrimientos físicos de su hijo en la cruz. Así, Fray Luis invitaba a sus lectores a contemplar cómo “su corazón estaba hecho un mar de amargura, y las olas deste mar subían hasta los cielos (...) ¿Qué pecho puede ser tan de hierro, qué entrañas tan duras que no se muevan a compasión, oh dulcísima madre, considerando las lágrimas y dolores que padeciste al pie de la cruz, cuando viste a tu dulcísimo Hijo sufrir tan grandes, tan largos y tan vergonzosos tormentos?”<sup>213</sup> Pese a sus sufrimientos, tal y como había hecho su hijo, la Virgen se muestra conforme con la voluntad divina sabiendo la trascendencia de la misión que les había sido encomendada: “Vos sabéis que desde el día que aquel sancto Simeón me anunció este martirio, se echó acíbar en todos mis placeres, y desde entonces traigo este día atravesado en el corazón (...) Bien sé que todo esto fué encaminado por vuestra providencia, y que Vos quisistes que desde entonces tuviese yo conocimiento deste misterio, para que así como el hijo trujo siempre la cruz ante los ojos desde el día de su concepción, así también la trújese la madre”.<sup>214</sup> La importancia de la participación de la Virgen en la misión redentora de su hijo se confirma en el relato de la Resurrección de Cristo, en el que se reconoce no sólo el sacrificio de la Virgen en su propia Pasión espiritual, sino además cómo esta esperaba incansablemente la resurrección, animando desde la intimidad de su oratorio a su hijo a volver a la vida: “Acordaos también que es vuestra carne la de vuestra madre, y que también padeció ella con vos, viéndoos padecer en la cruz. Ella fué crucificada con vos: justo es que también resuscite (...) Estaría la sancta Virgen en aquella hora en su oratorio recogida, esperando esta nueva luz. Clamaba en lo íntimo de su corazón, y como piadosa leona daba voces al hijo muerto al tercero día, diciendo: Levántate, gloria mía, levántate, psalterio y vihuela: vuelve, triunfador, al mundo: recoge, buen pastor, tu ganado: oye, hijo mío, los clamores de tu afligida madre, y pues éstos te hicieron bajar del cielo a la tierra, éstos te hagan agora subir de los infiernos al mundo.”<sup>215</sup>

Tanto en las *Contemplaciones del Rosario* de Gaspar Gorricio de Novara como en la obra de Fray Luis de Granada encontramos una imagen de la Virgen que se enraizaba en la tradición medieval castellana, y que por ello debió despertar el interés de los misioneros que procuraban completar la conversión de la población morisca granadina. De esta forma, como la Virgen de la *Vita Christi* de Eiximenis o la *Vida de la Virgen* de Juan López de Salamanca, la imagen de la Virgen que

<sup>211</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap. V, I, De la Purificación de Nuestra Señora, Obras Completas, Tomo III, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1907, p. 422.

<sup>212</sup> Fray Luis de Granada, “Sermón en la fiesta de la purificación de Nuestra Señora”, Obras Completas, Tomo XIII, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, p. 398.

<sup>213</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Síguese una devota meditación sobre las siete palabras que el Salvador habló en la cruz, s.I. J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1851, Vol. 2, p. 562.

<sup>214</sup> Fray Luis de Granada, *Libro de la Oración y Meditación*, p.I, cap. III, Sábado, la lanzada, el descendimiento de la cruz, el llanto de Nuestra Señora, y oficio de la sepultura, *Del descendimiento de la cruz y llanto de la Virgen. § II*, Obras Completas, Tomo II, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, p. 83.

<sup>215</sup> Fray Luis de Granada, *Libro de la Oración y Meditación*, p.I, cap. III, El Domingo en la mañana, De cómo el Salvador apareció a la Virgen nuestra Señora, § III, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1860, Vol. 8, p. 88.

debió extenderse junto con la devoción rosariana a lo largo del antiguo territorio andalusí, se caracterizaba por su condición inmaculada, su recepción privilegiada de la revelación divina, su santidad excepcional, que la convertían en el perfecto modelo de la vida contemplativa, su participación activa en la misión redentora de su hijo y su liderazgo espiritual desde los orígenes de la iglesia apostólica. En ellos, a su vez, la devoción del Rosario se presentaba como parte de la revelación divina y medio eficiente para alcanzar la buena salud de las almas, ofreciéndola como un medio inigualable en la persecución de la salvación individual y colectiva. De esta forma, a través de esta imagen de la Virgen, los promotores modernos del Rosario, como sus antecesores medievales, buscaban fomentar entre la población morisca de Granada, y otros territorios meridionales, una visión de la religiosidad católica definida por el protagonismo indiscutible de la Virgen, y su configuración según los parámetros de la tradición islámica andalusí como una profetisa, cuya vida ejemplar debía servir como modelo en la práctica de una vida contemplativa, que aspiraba al crecimiento espiritual y el contacto directo con Dios.<sup>216</sup> Ese uso misional del Rosario, que tenía su principal aliado en obras como las de Fray Luis de Granada, permitía así promover una concepción contemplativa de la religiosidad católica entre las poblaciones moriscas de las regiones más islamizadas, basada en el rezo diario de oraciones meditativas, en cuya práctica los musulmanes hispanos ya tenían en especial consideración la virtud y piedad de la pequeña Maryam, recogida en su *mihrab* durante su estancia en el Templo. Así en una súplica recogida en un texto aljamiado, el autor invitaba a sus lectores a pedir a Dios “*por la gracia que concediste a Maria, a quien nombraste, escogiste y honraste sobre todas las mujeres, y por las buenas oraciones que te hizo en su oratorio y en la Casa santa y debajo de la palmera , donde le vino el parto*”.<sup>217</sup>

Esta visión de la Virgen, asociada a la práctica del rezo del Rosario, mediante obras como las de Gorrício de Novara o Luis de Granada, se vio renovada después de 1570 por la coincidencia temporal del cierre del Concilio de Trento en 1563 y su impulso de una nueva preocupación por la educación espiritual y control de la vida religiosa del pueblo llano, el triunfo católico en la Batalla de Lepanto, atribuido a la acción protectora de la Virgen del Rosario, y las circunstancias de la diáspora castellana de los moriscos granadinos, desplazados desde 1570, que condicionaron una nueva expansión de las cofradías y el rezo rosariano a lo largo del sur peninsular. Aunque las meditaciones rosarianas de Gorrício de Novara o Fray Luis de Granada, sin duda, evidencian las características que propiciaron el uso misional del Rosario en la España de 1500, el auténtico potencial proselitista de esta devoción se aprecia con mayor claridad en una obra posterior, creada para apelar a la población granadina desplazada al territorio cordobés, tras su expulsión de Granada en 1570: *La vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, escrita hacia 1585 por el dominico fray Juan de Montoya.

### **4.3. La obra de fray Juan de Montoya, la explosión rosariana y la diáspora morisca:**

A lo largo de toda Europa el desarrollo de la devoción rosariana se vio influido por las resoluciones del Concilio de Trento. El concilio había puesto en evidencia la necesidad de sistematizar y coordinar las iniciativas para la reforma pastoral que habían sido desarrolladas desde mediados de la Edad Media, para lo que el rezo del Rosario se presentaba, como ha señalado Carlos José Romero Mensaque, como “*un medio privilegiado de la racionalización y del centralismo romano, como un prototipo de una religiosidad oficial paralela a la sacramental*”, que permitía reforzar la instrucción religiosa de los diferentes estamentos sociales y extender el

---

<sup>216</sup> Véase capítulo 1 y 2.

<sup>217</sup> P. Longás y Bartibás, *Vida religiosa de los moriscos*, Imprenta Ibérica- E, Maestré, Madrid, 1915, p. 105. Sobre esta oración aljamiada véase además Ottmar Hegyi, *Cinco Leyendas y Otros Relatos Moriscos*, Editorial Gregos, Madrid, 1981, pp.105-106.

control institucional a las prácticas devocionales privadas.<sup>218</sup> La apropiación postridentina de la devoción medieval rosariana estaba condicionada por el cuestionamiento protestante del papel de la Virgen en la religiosidad cristiana, y de este tipo de rituales basados en la repetición de oraciones que a lo largo de la Edad Media se habían asociado con supersticiones populares en torno a sus supuestas cualidades soteriológicas.<sup>219</sup> En este sentido, el uso postridentino del Rosario es un ejemplo de cómo, como Ronnie PoChia Hsia ha señalado, “*Tridentine Catholicism succeeded in the long term not by suppressing ‘superstitions,’ but by grafting orthodoxy onto traditional and popular spirituality.*”<sup>220</sup> Tras el cierre del concilio, el rezo del Rosario fue fijado oficialmente mediante la Bula del Papa Pío V de 1569,<sup>221</sup> en la que este confirmaba la estructura del rezo rosariano, formado por 15 misterios, promovía el uso meditativo de este rezo y otorgaba a aquellos que lo rezasen o que integrasen las cofradías rosarianas numerosas indulgencias.<sup>222</sup> Como ha apuntado Romero Mensaque, esta bula papal ha de ser enmarcada en las directrices pastorales del Concilio de Trento y en el deseo de controlar y regular las prácticas devocionales del pueblo llano, definiendo una nueva etapa en la que “*el rosario no sólo continuará con su difusión, sino que se revalorizará por parte de la jerarquía como un medio eficaz de normalización de la religiosidad popular.*”<sup>223</sup> Como ha evidenciado Nathan D. Mitchell, después de Trento, las cofradías rosarianas permitían además reforzar la participación de los fieles en la actividad de su parroquia, “[helping] to develop in their members a strong parochial allegiance through prayer, participation in public worship, and upkeep of the church’s altar and sanctuary.”<sup>224</sup> El rezo del Rosario se consolidó paralelamente gracias a las misiones populares llevadas a cabo por las órdenes reformadas, entre las que destacaban los dominicos y los jesuitas, mediante las cuales estos desplegaban una religiosidad “teatral y efectista”, que al mismo tiempo, prometía a los fieles la posibilidad de desarrollar una espiritualidad personal basada en la contemplación y la meditación. Como ha señalado Romero Mensaque, en el sur peninsular, como en el resto de Europa,<sup>225</sup> “*los misioneros diseñan un esquema catequético, con un montaje claramente teatral, para mover a conversión [en las que] el Rosario aparece como una síntesis vital de fe y práctica devocional*”, y en las que las cofradías rosarianas “*erigidas en los cenobios dominicos y en muchos pueblos de la provincia desde los años finales del XV [ofrecían a los cofrades] grandes prerrogativas espirituales concedidas por los Papas a cofrades vivos y difuntos.*”<sup>226</sup> La proliferación de estas cofradías, vinculadas a los principales conventos de la Orden de Predicadores o subordinadas al Ordinario Diocesano, favoreció así la popularización y autonomía del rezo rosariano, entendido como un medio por el cual la Iglesia podía controlar la

<sup>218</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, pp. 218-219.

<sup>219</sup> Como ha señalado Nathan D. Mitchell “*the question of if, when, and how to address Mary in Christian prayer was an issue already on the table for debate in the early sixteenth century, and that in the aftermath of the Council of Trent, it became an increasingly urgent topic among promoters of the Catholic “Counter-Reform.”*” (N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p. 9)

<sup>220</sup> R. Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540–1770*, New Approaches to European History, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 224–25.

<sup>221</sup> Papa S. Pío V, Bula “*Consueverunt Romani Pontifices*”, Roma, 17 de septiembre de 1569. Editado en Joseph Maria Larocca (ed.), *Acta Sanctae Sedis necnon Magistrorum et Capitulum Generalium sacri Ordinis Praedicatorum pro Societate SS. Rosarii, confraternitatibus SS. Rosarii, sodalitiisque Rosarii-Viventis et Rosarii-Perpetui*, Typis Xaverii Jevain, Lyon, 1890-1891, Vol. 2, partes 1 y 2, pp. 75-82.

<sup>222</sup> Para un análisis pormenorizado de esta bula véase Juan Carlos Villa-Larroudet, “*Prehistoria del Rosario*”, *Anuario Scripta de Maria*, Serie II, No. XII, 2015, pp. 211-248 y J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, p. 217.

<sup>223</sup> C. J. Romero Mensaque, “*Génesis e hitos históricos de un acontecimiento de la religiosidad popular europea moderna: el fenómeno rosariano desde la iniciativa clerical a la recreación popular*”, *Revista de Humanidades*, Vol.16, 2009, p. 41.

<sup>224</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.23.

<sup>225</sup> C. J. Romero Mensaque, “*Los grandes Apóstoles de la Devoción del Rosario en la Europa Moderna*”, *Scripta de Maria*, Serie II, No. XII, 2015, pp. 249-290.

<sup>226</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, p. 625.

vida religiosa de las clases populares y, al tiempo, por el cual los fieles podían participar activamente en la definición de la religiosidad cotidiana.<sup>227</sup> El interés pastoral tridentino impulsó asimismo el desarrollo de la literatura rosariana, pensada para instruir y guiar a los fieles durante su práctica del rezo, de la cual el exponente más claro en España es *La forma de rezar e Rosario de Nuestra Señora* (c. 1562-1564),<sup>228</sup> escrita por el reformista dominico y arzobispo de Toledo, Fray Bartolomé de Carranza.<sup>229</sup> La obra de Carranza estaba precedida por obras como las *Contemplaciones* de Gorrício de Novara, el *Llibre dels Miracles del Roser i del modo de dir lo rosari*, escrita por Jerónimo Taix, hacia 1540, recibida en Castilla mediante sus traducciones castellanas, y la obra de Fray Andrés de Flores, *Devocionario: Suma de las espirituales cofradías de los Juramentos y Rosario de nuestra Señora*, publicada en Toledo en 1552. A diferencia de estas obras, la obra de Carranza, no obstante, no había sido alumbrada al calor de alguna cofradía rosariana y el deseo de instruir a sus cofrades, sino que estaba impregnada por el espíritu pastoral de Trento y aspiraba a incentivar la práctica del rezo entre todos los fieles, sin importar su condición, pues como el mismo afirmaba en su obra:<sup>230</sup>

*“Y porque, aunque los que son doctos tienen otras formas de orar y otros ejercicios espirituales, pero porque el pueblo y los que en él no saben letras, no tiene otro sino éste, me ha parecido que tengo obligación a declarárselo y dárselo de manera que todos, hombres y mujeres de cualquier suerte que sean, sabios o idiotas, puedan usar de él. Porque otras doctrinas y ejercicios santos que hay no son para todos, pero éste es para los muy letrados y hombres muy perfectos, y para los niños y principiantes en la religión cristiana. Y yo, por el oficio de pastor que en que Dios me puso, tenga tanta o mayor obligación a éstos que a los primeros”*<sup>231</sup>

De esta forma, Carranza exponía en su obra el modo en que los fieles debían rezar el Rosario completo formado por quince misterios, afirmando cómo el objetivo de su obra era que los propios fieles enseñasen esta devoción a quienes “no son tan instructos, ni tienen uso de leer en libros de más alta doctrina”<sup>232</sup>, presentando el Rosario como “manjar para todos”, como un medio por el que los “principiantes en la religión cristiana” podían meditar en los misterios de la Redención a través de las oraciones fundamentales del *Padre Nuestro* y el *Ave María*. Carranza se mostraba preocupado no sólo con la accesibilidad del rezo, asegurando cómo era la obligación de los clérigos guiar “a los sabios y a los rudos”, sino además con la flexibilidad en su práctica, proponiendo que aquellos que no podían decirlo entero, se concentrasen en rezar “con devoción y atención” dos o tres misterios, “porque más vale medio Rosario dicho con el corazón, que, uno entero dicho con sólo la lengua”.<sup>233</sup>

Como se trasluce de la obra de Carranza, la promoción postridentina del Rosario estaba imbuida de un espíritu “inclusivo”, percibido cada vez más por los reformistas católicos como una vía fundamental para la educación espiritual de las clases más bajas. Esto se expresa con claridad en obras como la *Madonna del Rosario* de Caravaggio (Fig.4.2), en la que la Virgen ofrecía su rosario a la humanidad, no sólo rodeada de ángeles y santos, o figuras prominentes, como

---

<sup>227</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2009, pp 35-57.

<sup>228</sup> Véase B. Carranza, *La forma de rezar el rosario de Nuestra Señora con una breve declaración de las oraciones del Pater Noster y del Ave Maria*, Editado por José Ignacio Tellechea Idígoras, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999.

<sup>229</sup> Sobre el arzobispo Bartolomé Carranza véase, José Ignacio Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza "Tiempos Recios": Un obispo evangélico*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003.

<sup>230</sup> Sobre la obra de Carranza véase J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 2004, pp.144-150, la introducción de J. I. Tellechea Idígoras a la edición de la obra en Bartolomé Carranza, *Ibid.*, 1999, pp. XI-XLI; y C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2017, pp.71-72.

<sup>231</sup> B. Carranza, *Ibid.*, 1999, p. 8.

<sup>232</sup> B. Carranza, *Ibid.*, 1999, p. 4.

<sup>233</sup> B. Carranza, *Ibid.*, 1999, p. 12-13.



pontífices, reyes y teólogos que solían poblar las representaciones alegóricas de la Virgen del Rosario, sino además de mendigos cuyas ropas desgajadas y pies sucios aparecían en primer plano, como una potente declaración sobre cómo Dios elegía hacerse presente en el mundo terrenal. Como ha señalado Nathan D. Mitchell, a través de esta obra Caravaggio, como sus comitentes reformadores, “[implied] *that Mary’s gift of the rosary to humankind was an utterly unrestricted one—as, indeed, her Son’s act of redemption had been on the cross (...)* Here was a Madonna who not only lived and breathed among poor pilgrims but whose attitude toward their plight seemed suffused with ready warmth and acceptance. Mary gazed down on the weary travelers as a solicitous next-door neighbor might. She was very much within reach of praying people. (...) In contrast to the iconographic traditions embodied in earlier Rosenkranzbilder, Caravaggio’s Mary had become a mother whose attention and affection were available to anyone in need.”<sup>234</sup> En este sentido, como ha señalado este autor, “*Post-Tridentine Catholicism and Caravaggio’s art were reinterpreting the relation between human beings and God by highlighting Mary’s militant advocacy and by stressing the rosary as a principal means by which God’s work in an expanding world was being accomplished (...)* [In this way] *Mary and her rosary were becoming (...)* champions of the have nots, marginalized by a society (and sometimes a church) that preferred to keep the poor invisible.”<sup>235</sup> Como evidencian las obras de Carranza o Caravaggio, “*increasingly the rosary was perceived not just as scripturally based prayer but as a portable Biblia pauperum, a series of striking scenes that speak in strong vernacular to educated and unlettered Christians alike*”,<sup>236</sup> a través de las cuales las clases más desfavorecidas podían participar de una espiritualidad reformada, especialmente mediante la asociación del rezo rosariano con métodos de meditación imaginativa, como los ejercicios espirituales promovidos por Ignacio de Loyola.<sup>237</sup>

Esta vocación “inclusiva” de la devoción rosariana se consolidó mediante la proliferación de las cofradías y congregaciones marianas que propiciaron el desarrollo de lo que John Bossy ha denominado como “*social emotions*”, entendido como un clima que favorecía la creación de relaciones comunitarias, incentivado no sólo por el carácter inclusivo de muchas de estas asociaciones, que aceptaban entre sus miembros a individuos de diferente género, clase y origen, sino además por la práctica de la caridad pública, que fomentaba la creación de lazos que unían a sus miembros entre sí y con el proyecto colectivo de la reforma espiritual postridentina.<sup>238</sup> Como ha señalado Keith P. Luria, “*Catholic Reformation program was not ... simply imposed on the faithful as a means of instilling within them an interiorized and spiritualized form of piety. New religious ideas entered communities as much, if not more than, from lay as from clerical initiative. The people who joined Rosary confraternities did . . . associate themselves with what Catholic reformers hoped to achieve ... Individual prayer coexisted with collective engagement.*”<sup>239</sup> Este compromiso estaba igualmente presente entre los miembros de las congregaciones marianas que agrupaban a buena parte de la población laica a lo largo de toda Europa, que aunque en ocasiones estaban formadas por las élites locales, como ha señalado Ronnie PoChia Hsia, “[that] *looked upon themselves as the spiritual elite in the fight for orthodoxy*”,<sup>240</sup> este “elitismo” estaba

<sup>234</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, pp. 68, 42.

<sup>235</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p. 69.

<sup>236</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, pp.40-41.

<sup>237</sup> Véase H. Thurston: “Our Popular Devotions: II—The Rosary. IV—The Rosary among the Carthusians,” y “Our Popular Devotions: II—The Rosary. V—The Fifteen Mysteries,” *The Month*, Vol. 96, 1900, pp.513-27; 620–27.

<sup>238</sup> J. Bossy, *Ibid.*, 1985, p. 57. Sobre el carácter asistencial de las cofradías rosarianas y la solidaridad entre sus cofrades véase R. Buzón López, “La solidaridad en las cofradías del Rosario”, Carlos Lozano Ruiz (coord.), *Ibid.*, 2015, pp. 185-193.

<sup>239</sup> K. P. Luria, “Rural and Village Piety,” en Peter Matheson (ed.), *Reformation Christianity, A People’s History of Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, Vol. 5, p. 67.

<sup>240</sup> R. Po-chia Hsia, *Ibid.*, 2005, p. 225.

inspirado por un deseo de transformación social<sup>241</sup> y de producir un sociedad “inclusiva”.<sup>242</sup> Al mismo tiempo, como ha propuesto Nathan D. Mitchell, el Rosario formaba parte de “[a] vernacular religion”,<sup>243</sup> marcada tanto por el deseo postridentino de reforma como por su adaptabilidad a las circunstancias locales y comunitarias,<sup>244</sup> “[that] reframed Catholic identity primarily through practices rather than through theological argument or homiletic persuasion.”, convirtiéndose en una práctica ritual que definía la renovada identidad católica, frente a la oposición protestante y la amenaza otomana, en un mundo crecientemente globalizado.<sup>245</sup>

Significativamente, la explosión rosariana a lo largo de Europa se vio profundamente influida por la victoria de la Santa Liga en la Batalla de Lepanto después de 1571, atribuida por el papa Pío V en su bula “Salvatoris Domini Nostri Iesu Christi”, del 5 de marzo de 1572, a la intersección de la Virgen del Rosario, en respuesta a las rogativas de la cofradía rosariana de Roma.<sup>246</sup> En 1573, el papa Gregorio XIII instituyó la festividad de la Virgen del Rosario en la bula “Monet apostolus”, regulando cómo esta debía ser celebrada el 7 de octubre en las iglesias que tuviesen una capilla dedicada a esta advocación.<sup>247</sup> En esta bula el pontífice declaraba cómo la institución de esta festividad se vinculaba con el triunfo militar contra los turcos, así como con el origen “legendario” del Rosario, en la lucha de Santo Domingo contra la herejía albigense:

*“porque las oraciones presentadas a Dios ascienden a su presencia tanto más gratas cuanto se ofrecen por intercesores más dignos y con alguna manera especial de orar, recordando que Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores, cuando en Francia e Italia era apremiado por las perniciosas herejías, instituyó el piadosísimo método de orar que se llama rosario o Psalterio de la Santísima Virgen, para aplacar la ira de Dios e implorar la intercesión de la Santísima Virgen (...) Cayendo en la cuenta también que el mismo día 7, que entonces fue primer domingo de dicho mes de octubre, todas las cofradías establecidas por todo el mundo bajo la invocación del dicho Rosario, saliendo procesionalmente, según sus*

---

<sup>241</sup> Véase L. Chatellier, *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989, pp. 217–40.

<sup>242</sup> Véase N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p. 44.

<sup>243</sup> Sobre el concepto de “vernacular religion” o “lived religion” véase W. A. Christian, *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton University Press, Princeton, 1972; Leonard Norman Primiano, “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, 1995, pp. 37-56; R. A. Orsi, “Everyday Miracles: The Study of Lived Religion”, en D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1997; *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton, 2005; Meredith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York, 2008; M. Bowman, y Ü Valk, “Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief: Introduction”, en M. Bowman & Ü Valk (Eds.), *Vernacular religion in everyday life: Expressions of belief*, Equinox, Sheffield y Oakville, 2012, pp. 1–19; É Claverie y A. Fedele, “Incertitudes et religions vernaculaires/Uncertainty in vernacular religions”, *Social Compass*, Vol. 61, No. 4, 2014, pp. 487-496.

<sup>244</sup> Sobre el Rosario como una expresión de “vernacular religion” véase Nathan D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, pp. 128-129 y L. Chatellier, *Ibid.*, 1989, pp. 253- 254.

<sup>245</sup> Como ha señalado N. D. Mitchell “vernacular religion reframed Catholic identity primarily through practices rather than through theological argument or homiletic persuasion. Specific religious behaviors identified Catholic populations, among them practices such as Sunday Mass, daily prayer (upon rising, at bedtime), the rosary, frequent confession and communion, meatless Fridays, special devotions during Lent (e.g., Way of the Cross), membership in Catholic societies (sodalities, confraternities, the Altar Society, the Holy Name Society), novenas, retreats, and pilgrimages.” (N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p. 128)

<sup>246</sup> Según Pío V la victoria de Lepanto se debía a que durante la batalla los hermanos de la cofradía del Rosario de Roma, se había reunido en la basílica de Santa Maria sopra Minerva para rezar por la victoria de la Santa Liga. Véase R. P. McBrien, *Lives of the Popes: The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, HarperCollins, San Francisco, 1997, p.290.

<sup>247</sup> H. Thurston, “Rosary,” *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton, New York, 1912, Vol.13, pp.184–89; 189-

*laudables normas y costumbres, elevaron a Dios piadosas oraciones, las cuales hay que creer que fueron muy provechosas para conseguir dicha victoria por la intercesión de la Santísima Virgen, hemos juzgado que haríamos una buena obra si, para conservar el recuerdo de tan gran victoria, evidentemente concedida por el cielo y para dar gracias a Dios y a la Santísima Virgen, instituyésemos una fiesta solemne denominada del Rosario, que habría de celebrarse el primer domingo del mes de octubre”*<sup>248</sup>

A través de esta bula, el pontífice pretendía reivindicar la dimensión universal del rezo y su utilidad en la política misional tridentina, afirmando además la efectividad de este modo oracional. Como ha señalado Nathan D. Mitchell, “*yearly celebration of this feast helped not only to reshape the image of Mary along more militant lines but to reinforce the links between praying the rosary, enlisting the Virgin’s protection in perilous situations, and securing her assistance in the pursuit of the post-Tridentine church’s sociopolitical agendas.*”<sup>249</sup> A raíz de la victoria de Lepanto, la devoción rosariana se transformó en símbolo de la nueva identidad católica postridentina, construida en parte por oposición al Islam, tal y como se traslucía en las representaciones alegóricas de la Virgen del Rosario, como la conservada en el Real Monasterio de las Comendadoras de Santiago de Madrid (Fig.4.5).<sup>250</sup> En esta obra, la devoción al Rosario se vinculaba, además de con la institución de la devoción rosariana y la figura de Santo Domingo de



**Fig.4.3.** Anónimo, *La Virgen distribuyendo rosarios entre miembros de la orden dominica*, Claudis ducheti formis, Roma, entre 1577 y 1585, BNE ER/1284 (280). Copia de una estampa de Beatrizet (Bartsch, 29).



**Fig.4.4.** Anónimo español, *La Virgen entregando el rosario a Santo Domingo de Guzmán*, dibujo a la aguada, entre 1600 y 1699, BNE DIB/18/1/1660,

<sup>248</sup> J. Maria Larocca (ed.), *Ibid.*, 1890-1891, Vol. 2, partes 1 y 2, pp. 99-104.

<sup>249</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.23.

<sup>250</sup> Véase J. Á. Sánchez Rivera, *El Real Monasterio de Comendadoras de Santiago el Mayor de Madrid: patrimonio histórico-artístico*, 2 vols., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011.

Guzmán, como aparecía en otras estampas contemporáneas (Fig.4.4), como las de Nicolás Beatrizet y sus múltiples copias (Fig.4.3), con la Batalla de Lepanto y el proyecto de la Contrarreforma, presentando a la Virgen como garante de la protección divina frente a la amenaza otomana.<sup>251</sup> En esta, la Virgen se presentaba rodeada de santos como San Pedro Mártir de Verona y Santo Tomás de Aquino, por el pontífice Pío V, firme impulsor de la Santa Liga y de la devoción rosariana, del “infante” don Juan de Austria, quien había liderado los ejércitos cristianos a la victoria en Lepanto, y del obispo Bartolomé Carranza de Miranda, quien había colaborado mediante su obra en la difusión de la devoción rosariana en España (Fig.4.6). En este escenario, la Virgen entregaba el Rosario a Santo Domingo, en una composición que “*buscaba vincular estrechamente a la Orden de Santo Domingo, al Papado y a la Monarquía hispánica en la defensa del rezo del rosario y, por extensión, en la defensa de la identidad católica.*”<sup>252</sup> Esta nueva iconografía impactó especialmente el imaginario de regiones como Granada, con un vivo pasado islámico, en donde, como ha evidenciado Juan Jesús López-Guadalupe, la victoria contra los turcos condicionó irrevocablemente el programa visual que rodeaba el culto a la Virgen del Rosario y sus cofradías, “[convirtiéndose] en *obsesiva reiteración iconográfica durante los siglos XVII y XVIII en el adorno del templo (retablo y camarín) o en la difusión de imágenes grabadas, superando la tradicional iconografía rosariana en la que la Virgen ofrece la sagrada dádiva de las cuentas del rosario, aunque ésta también exista.*”<sup>253</sup>



**Fig.4.5. Anónimo, *Virgen del Rosario con santos*, h.1572, Convento de las Comendadoras de Santiago, Madrid.**



**Fig. 4.6. Detalle de los retratos de Pío V, Bartolomé de Carranza, representado con la mitra obispal y don Juan de Austria.**

<sup>251</sup> Véase Víctor Mínguez Cornelles, “Iconografía de Lepanto arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica”, *Ohm: Obradoiro de historia moderna*, No. 20, 2011, pp. 251-280.

<sup>252</sup> J. A. Sánchez Rivera, “Culto y propaganda católica en torno a una pintura de la Virgen del Rosario”, *Advocaciones Marianas de Gloria SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, Madrid, 2012, pp. 856-857.

<sup>253</sup> Véase J. J. López-Guadalupe, “Mito e iconografía de la Virgen del Rosario en la Granada moderna”, *Cuadernos De Arte De La Universidad De Granada*, Vol. 37, 2006, pp. 162, y Juan Miguel Larios, “La Virgen del Rosario en el grabado granadino”, en Herminio de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Ibid.*, 2004, pp. 519-534.

Esta intención estaba igualmente presente en el deseo por demostrar la “veracidad” histórica de la leyenda que confirmaba los orígenes divinamente sancionados de esta oración, proliferando las imágenes que representaban la entrega del rosario por parte de la Virgen a Santo Domingo, como representación de la protección divina de la cristiandad frente a la amenaza otomana.<sup>254</sup> Como ha señalado Mitchell “[these] *visual representations of a divine etiology for the rosary helped to make the case—increasingly important after the Battle of Lepanto—that God’s plan was to unite all humankind in a fellowship of faith and prayer that either excluded Muslims or included them by way of (forced) conversions made with Mary’s help.*”<sup>255</sup> Esta percepción del Rosario era especialmente relevante en España, donde pervivían comunidades de origen islámico, como los moriscos, en donde la devoción rosariana representaba simultáneamente el medio por el que estos podían integrarse en la sociedad cristiana y el símbolo de la alianza indiscutible de la Virgen con el bando cristiano, como evidencia el caso del morisco Ginés Pérez, que había sido sometido a penitencia pública, tras quemar una estampa de la Virgen del Rosario, al conocer la derrota islámica en la Batalla de Lepanto.<sup>256</sup> Este cambio de significado del culto a la Virgen del Rosario, definido cada vez más como un símbolo de la lucha contra el Islam, pudo provocar el alejamiento de moriscos como Ginés Pérez, que percibían la devoción rosariana como parte del opresivo aparato institucional cristiano que buscaba forzar la asimilación religiosa de los moriscos criptomusulmanes, pero, al tiempo, pudo servir a los moriscos “cristianizados” para integrarse en la sociedad hispana de 1500 que los percibía como un elemento externo, más cercano a los enemigos turcos que a la comunidad cristiana, mediante su participación en un ritual común, como el rezo del Rosario, que cada vez más definía la nueva identidad católica y que, frente a las dudas sobre su identidad religiosa, podía servir para reafirmar su alianza con el bando cristiano.

El triunfo cristiano de Lepanto propició así la universalización del rezo del Rosario y la proliferación de sus cofradías, ligadas indiscutiblemente a la Orden de los Predicadores.<sup>257</sup> Este vínculo entre la Orden de los Predicadores y las cofradías rosarianas se consolidó en 1569, cuando el papa Pío V estableció en la bula “*Inter desiderabilia*” que la jurisdicción y fundación de estas asociaciones correspondía solamente al Maestro General de la Orden. Tras Lepanto, los dominicos reforzaron su promoción de la devoción rosariana. En el capítulo de 1574, el Maestro General Serafín Cavalli (1571-1578) recomendó expresamente el rezo del Rosario, estipulando que los frailes lo rezasen conjuntamente con los laicos y que estos establecieran una procesión el primer domingo de cada mes que celebrase esta advocación.<sup>258</sup> Como ha señalado Romero Mensaque, a partir de Lepanto la devoción adquiere un carácter universal, “*en las diócesis se multiplican las cofradías dominicas (...) Es el momento rosariano por excelencia, que coincide con la progresiva implantación por los obispos de los cánones tridentinos.*”<sup>259</sup> Tal y como señala este autor, a partir de entonces, “*el Rosario se convierte en un medio privilegiado de la Reforma Católica, una oración perfectamente canonizada que se ofrece y recomienda a los fieles a través de la Orden de Predicadores y sus cofradías.*”<sup>260</sup> Desde 1571, la difusión de las cofradías rosarianas se expande más allá de las fundaciones conventuales dominicas, propagándose en las parroquias de pueblos y ciudades, fundadas por los padres promotores de la orden a petición del

---

<sup>254</sup> Véase V. Mínguez Cornelles, *Ibid.*, 2011, pp. 251-280.

<sup>255</sup> N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009, p.24.

<sup>256</sup> L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Española, México, 1979, p. 248.

<sup>257</sup> Sobre la relación entre la devoción rosariana y la nueva espiritualidad reformada dominica véase Antonio Larios Ramos, “La devoción del Rosario y la espiritualidad dominicana en las cofradías y hermandades del Rosario”, en C. Lozano Ruiz (coord.), *Ibid.*, 2015, pp. 157-167.

<sup>258</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, p. 228.

<sup>259</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2017, p. 5.

<sup>260</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, p. 228.

Ordinario Diocesano y con licencia del Maestro General de la orden.<sup>261</sup> El promotor dominico podía ser un predicador general o simplemente local que, autorizado por el prior del convento dominico más cercano, podía acometer la fundación de nuevas cofradías, gracias a la patente firmada por el Maestro General de la Orden, donde se inscribía el nombre de las nuevas cofradías y se fijaban sus estatutos usando como modelo los de la cofradía primitiva de Colonia.<sup>262</sup> Se produce entonces la gran expansión de las cofradías rosarianas a lo largo de Andalucía, en la que los frailes dominicos adquieren un protagonismo absoluto propagando la devoción mediante misiones populares, en las que además propician la fundación de pequeñas cofradías que dependían del clero local,<sup>263</sup> mediante las cuales se instaura el rezo del Rosario, como una oración canonizada, se establecían fiestas mensuales, acompañadas de una misa y procesión celebrada el primer domingo de cada mes, se estipulaba la obligación de los fieles de confesarse y comulgar periódicamente, así como la festividad de la Virgen del Rosario, celebrada en octubre, acompañada de grandes procesiones públicas.<sup>264</sup>

La promoción de la devoción rosariana se produjo además de forma paralela mediante la publicación de obras castellanas pensadas para la instrucción de los fieles en el modo de rezar el Rosario, como el *Tratado de la compañía del santo rosario* (Amberes, 1571) de Fernando Navas y Pineda,<sup>265</sup> el *Tesoro de la contemplación hallada en el rosario con su ejercicio* (Palencia, 1572) de Domingo de Arteaga,<sup>266</sup> el *Coloquio provechoso de la Santa Cofradía del Rosario* (Sevilla, 1573) de Francisco Mexía<sup>267</sup> o el *Devocionario y contemplaciones sobre los quinze misterios del rosario de nuestra Señora* (Madrid, 1588) de Baltasar de Salas.<sup>268</sup> Ejemplo de esta tendencia es la obra del dominico Juan de Montoya, *La vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, escrita en la diócesis cordobesa hacia 1585,<sup>269</sup> en la que este había recopilado y añadido pasajes de la obra de Fray Luis de Granada, con el fin de configurar unas meditaciones rosarianas en las que la Virgen tenía un protagonismo aún más marcado y en la que esta era presentada como una figura espiritual de especial relevancia. Aunque la obra de Juan de Montoya se enmarcaba en la política postridentina de promoción del Rosario y el fervor rosariano despertado por la victoria cristiana en Lepanto, su creación parece haber sido motivada además por las circunstancias de la diáspora morisca y la política de las autoridades civiles y eclesiásticas locales ante la evolución demográfica de esta minoría en la diócesis cordobesa. Fray Juan de Montoya era predicador general de la provincia de Andalucía, radicado en el convento de San Pablo el Real de la ciudad de Córdoba.<sup>270</sup> No obstante, debido a su condición de predicador general, este podía predicar más allá de la dieta de su convento, por lo que su labor como predicador debía extenderse a todo el territorio de la provincia dominica de Andalucía,<sup>271</sup> que, fundada en 1514, incluía los territorios peninsulares situados al sur del río Guadiana, incluyendo, además, Ciudad Real y Albacete, parte

---

<sup>261</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2017, p. 4.

<sup>262</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2013, pp. 229-230.

<sup>263</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, p.626.

<sup>264</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2010, p.643.

<sup>265</sup> F. Navas y Pineda, *Tratado de la cofradía del Santo Rosario*, Antwerpiae, Amberes, 1571.

<sup>266</sup> Domingo de Arteaga, *Tesoro de contemplación hallado en el Rosario de Nuestra Señora, con su ejercicio*, impreso por Diego Fernández, Palencia, 1572.

<sup>267</sup> Francisco Mexía, *Coloquio devoto y provechoso, en que se declara qual sea la santa cofradía del Rosario de nuestra señora la virgen Maria*, impreso por F. Díaz, Sevilla, 1573.

<sup>268</sup> Baltasar de Salas, *Devocionario y contemplaciones sobre los quinze misterios del rosario de nuestra señora*, impreso por F. Sánchez, Madrid, 1588.

<sup>269</sup> Juan de Montoya, *La vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario para que los afficionados a esta devoción tengan que considerar reçandole. Por el Pe fray Juan de Montoya predicador general de la provincia de Andalucia de la Orden de Predicadores. Dirigido a Doña Elvira de Mendoza señora de Villaverde*, Córdoba, 1585, BNE MSS/13494.

<sup>270</sup> Sobre Juan de Montoya véase F. Aporta García, "Dominicos andaluces difusores del Santo Rosario", en Herminio de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Ibid.*, 2004, pp. 447-449.

<sup>271</sup> E. Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval: Instituciones, economía, sociedad*, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, Cuenca, 2014, p.78.

del antiguo reino de Murcia, los conventos del norte de África (Orán y Bujía) y los de las Islas Canarias. La labor pastoral de fray Juan de Montoya, debió condicionar, en parte, las características de su obra, compuesta, además de por una serie de meditaciones sobre la vida de la Virgen destinadas al rezo del Rosario, por un recopilatorio sobre el origen y milagros de la Virgen de Guadalupe de Baena, un culto local de creciente popularidad, situado en una localidad, como Baena, cercana a la frontera que separaba la provincia cordobesa del reino de Granada.

Desde 1570, la provincia de Córdoba comenzó a recibir importantes cantidades de moriscos granadinos, que habían sido llevados a la capital cordobesa para luego ser reconducidos hacia otras regiones de Andalucía, Extremadura y del interior de Castilla.<sup>272</sup> A pesar de que debían ser reubicados en otras regiones, un porcentaje significativo de los moriscos desplazados, aproximadamente un 50%, terminaría por asentarse definitivamente en el territorio cordobés.<sup>273</sup> El avencindamiento de miles de moriscos en territorios muy próximos al reino de Granada, a pesar de las órdenes que así lo prohibían, inquietó a las autoridades locales, motivando en 1571 la realización de un censo de la población morisca establecida en Córdoba.<sup>274</sup> Según este censo, la población morisca realojada en el territorio cordobés ascendía a 6256 individuos, que se concentraban en la capital, donde habitaban 3.825, y en los territorios de señorío, donde se establecieron 2.067. La afluencia de la población morisca en las tierras de señorío se debía a la política de la nobleza local de canalizar hacia sus tierras el mayor número posible de vasallos,<sup>275</sup> así como por el traslado, autorizado por la Corona, de la población morisca que anteriormente vivía en sus señoríos granadinos a sus territorios cordobeses.<sup>276</sup>

	<b>Libres</b>	<b>%</b>	<b>Esclavos</b>	<b>%</b>
<b>Córdoba</b>	2.325	60,78	1.500	39,21
<b>Área señorial</b>	1.773	85,77	294	14,22
<b>Área realenga</b>	212	58,24	152	41,75
<b>Total</b>	4.310		1.946	

<sup>272</sup> J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984, pp. 63-64.

<sup>273</sup> Santiago Otero Mondéjar, *La reconstrucción de una comunidad, Los moriscos en los reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI-XVII)*, [Tesis Doctoral], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2012, p. 89

<sup>274</sup> S. Otero Mondéjar, *Ibid.*, 2012, pp. 89 -90.

<sup>275</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1984, p.67.

<sup>276</sup> Estos permisos reales fueron concedidos por la corona como compensación a las pérdidas económicas que los principales nobles cordobeses habían sufrido en sus señoríos granadinos por la expulsión de los moriscos de los mismos. Este es el caso, por ejemplo del marqués del Carpio, señor de Sorbas y Lubrín, en Almería, quien por orden de Juan de Austria, traslado a los moriscos de sus territorios granadinos a sus señoríos cordobeses: “*En la villa del Carpio, trece días del mes de julio, año de 1571, [el] criado del marqués del Carpio, ...dijo que por orden del Excelentísimo señor don Juan de Austria se habían mandado dar y entregar al dicho marqués, mi señor, y a quien su poder hubiese, todos los moriscos cristianos nuevos que vivían en las villas de Sorbas y Lubrín, que son suyas en el reino de Granada, ... para que los pudiese traer a estas villas de su estado que son en este obispado de Córdoba*” (AGS, Cámara de Castilla, leg. 2159, fol. 105).

En el censo de 1571, firmado por el corregidor Alonso de Arteaga, además del número de moriscos avecindados en el obispado y sus profesiones, estaba registrada la cantidad de moriscos que según la estimación de las autoridades locales debían quedarse en tierras cordobesas. El informe evidencia que las autoridades locales consideraban excesivo el número de moriscos asentados en la diócesis cordobesa y abogaban por una reducción de la población morisca a sólo 598 familias: 128 en la capital, 326 en las villas de señorío y 144 en las de realengo.<sup>277</sup> Como ha señalado Santiago Otero Mondéjar: *“es de suponer, a juicio de estos datos, que el altísimo número de cristianos nuevos deambulando por la capital provocaba enorme malestar, cuando no temor, entre los municipales. La compleja situación social a la que se enfrentaban, sin haber concluido oficialmente además la rebelión, provocaba que la permanencia de todo aquel colectivo fuese considerada a su juicio pernicioso para los intereses de la ciudad.”*<sup>278</sup> El objetivo final era el de alcanzar la proporción de 1 morisco por cada casi 90 cristianoviejos, con el fin de desintegrar los lazos de solidaridad de la comunidad morisca y facilitar su asimilación en el conjunto de la sociedad cordobesa. El número de moriscos que según las autoridades locales debía permanecer suponía apenas una quinta parte de los censados, una cifra que difería marcadamente con la realidad de la diócesis cordobesa.<sup>279</sup>

	Censo 1581	Censo 1589
<b>Córdoba capital</b>	4.628	4.167
<b>Área señorial</b>	2.713	2.980
<b>Área realenga</b>	461	308
<b>Total</b>	<b>7.802</b>	<b>7.445</b>

Durante la década de 1570 y hasta finales de la década de 1580, la población morisca asentada en la diócesis cordobesa experimentó un aumento demográfico notable.<sup>280</sup> Para 1581, un nuevo censo poblacional constataba cómo la población morisca había ascendido a los 7.802 individuos. Como ya señaló Juan Aranda Doncel, además de la progresión natural, una de las causas de este aumento poblacional fue la llegada de nuevos habitantes procedentes de otras regiones de Andalucía, que, desde 1571, comenzaron a volver a las localidades de Córdoba desde donde habían sido repartidos tras su expulsión de Granada, con el fin de reunirse con sus familiares.<sup>281</sup> Este retorno de moriscos trasladados a otras localidades castellanas es especialmente notable en Baena, Cabra y la ciudad de Córdoba.<sup>282</sup> De esta forma, en la década de 1571-1581 la población morisca asentada en el área

<sup>277</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1984, p.68

<sup>278</sup> S. Otero Mondéjar, *Ibid.*, 2012, p. 90.

<sup>279</sup> Como ha señalado Otero Mondéjar, *“si multiplicamos las 127 familias que se aconsejaba dejar en Córdoba por el coeficiente de 4 individuos, nos da un total de 500 moriscos, aproximadamente. Seguramente algo menos. Ello supondría una quinta parte (21,82%) de los alistados en aquel momento. Para una población cercana a los 45.000 habitantes, vendría a significar una ratio de 1 morisco por cada 90 cristianos viejos. Una estimación realista, sin duda, aunque esta aspiración terminaría convirtiéndose en una auténtica quimera”* (S. Otero Mondéjar, *Ibid.*, 2012, p. 92).

<sup>280</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1984, p. 63

<sup>281</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1984, p. 69.

<sup>282</sup> Bernard Vincent, “L’expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)”, en *Mélanges de la casa de Velázquez*, Tomo VI, Éd, Boccard, París,1970, p.235.



señorial creció un 48%, pasando de 1120 a 2713 individuos. Como ya mencionaba Juan Aranda Doncel: “Tras la capital, las poblaciones de ámbito señorial se erigen en el centro receptor más importante de cristianos nuevos. Esta afluencia masiva va a ser consecuencia directa del interés de la nobleza por atraer hacia sus tierras el mayor contingente posible de personas. El objetivo que se persigue está claro: la potenciación demográfica y económica de sus dominios.”<sup>283</sup> Este aumento demográfico persistió durante la década de 1580, destacando entre los territorios señoriales las villas de Baena, Lucena y Cabra, tres localidades cercanas a la frontera granadina.

	Censo de 1581		Censo de 1589	
	Libres	Esclavos	Libres	Esclavos
<b>Baena</b>	218	62	329	93
<b>Cabra</b>	254	108	474	38
<b>El Carpio</b>	407	10	395	3
<b>Lucena</b>	157	187	293	32

El “incómodo” crecimiento demográfico de la población morisca motivó el especial desarrollo de la devoción rosariana a partir de 1570 en una diócesis, como la cordobesa, que había sido pionera en la difusión de las cofradías rosarianas en el sur peninsular. Desde el primer tercio del siglo XV, la comunidad dominica del convento de San Pablo de la ciudad de Córdoba había desarrollado, bajo la iniciativa del beato fray Álvaro de Córdoba, una intensa actividad misional rosariana, mediante la cual los frailes habían fundado cofradías en la diócesis y repartían rosarios entre los fieles,<sup>284</sup> “para cuyo efecto iban prevenidos de Rosarios y quentas, que repartían, hechas de los granos que llaman “lágrimas de Moisés”, de que el claustro principal del Convento, dispuesto entonces en forma de jardín, y en otras partes de él nacía copia y avía muchas plantas”.<sup>285</sup> El convento de San Pablo además había integrado entre sus filas a uno de los pioneros en la difusión de la devoción rosariana en la Península, el dominico catalán Fray Juan Agustín, fallecido en 1476 en el convento cordobés en olor de santidad.<sup>286</sup> La advocación rosariana se difundió a lo largo de la diócesis cordobesa gracias a los núcleos espirituales de los conventos dominicos,<sup>287</sup> primero los de San Pablo, Santos Mártires y Escala Coeli de la capital cordobesa, luego los de Doña Mencía y Palma del Río, fundados a comienzos del siglos XVI, y más tarde los de Baena (1529),

<sup>283</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 1984, p. 104.

<sup>284</sup> Juan de Ribas, *Vida y milagros de el B. Fray Álvaro de Córdoba*, impreso por Diego de Valverde y Leyva y Acisclo Cortés, Córdoba, 1687, fol.68.

<sup>285</sup> Juan López, Obispo de Monopoli, *Historia de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Parte III, Libro 1º, Cap. 45, Valladolid, 1613, fol. 190.

<sup>286</sup> Sobre este misionero véase Francisco Diago, *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta el año 1600*, impreso por Sebastián de Cormellas, Barcelona.1599, fols. 73-74 v y 220 v ; J.M. Coll, *Ibid.*, 1955, pp. 250-251

<sup>287</sup> J. Aranda Doncel, “Cofradías marianas de gloria en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, Vol.150, 2006, pp. 143-163.

Cabra (1550) y Lucena (1563).<sup>288</sup> Entre 1578 y 1590, se produjo el periodo de máxima difusión de esta advocación en la diócesis cordobesa bajo el impulso de la Orden de Predicadores,<sup>289</sup> coincidiendo con la época de máximo apogeo de la comunidad dominica del convento de San Pablo, durante las últimas décadas del siglo XVI.<sup>290</sup> Como ha señalado Carlos José Romero Mensaque, los frailes dominicos se ocuparon de construir una sintonía particular con la comunidad donde estaban asentadas estas corporaciones, alentando la participación de los cofrades en la organización de las fiestas y celebraciones litúrgicas y mediante el carácter hospitalario de las cofradías rosarianas.<sup>291</sup> Desde este centro rosariano, la devoción irradió hacia el resto del territorio de la diócesis cordobesa, expandiéndose hacia localidades como Bujalance (1575),<sup>292</sup> Luque (1576)<sup>293</sup> y Montoro (1577).<sup>294</sup> Según un documento de 1593, la fundación de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en la villa de Luque había sido llevada a cabo por el autor de nuestra obra, fray Juan de Montoya, pues según el padre Pedro Messía, quien había oficializado la cofradía y sus reglas ese año, la cofradía “*estaua fundada en el castillo de la sobredicha villa, con la licencia sobre escrita del Reuerendíssimo general fray Pablo Constable de Ferrara, por el padre fray Juan de Montoya.*”<sup>295</sup> En un informe posterior, elaborado en 1611, se afirmaba cómo esta cofradía, como veremos había ocurrido en Baena, se había vinculado con el culto a la imagen titular de la iglesia principal de la villa, la Ermita del Castillo, a la que se le suponía un origen antiguo y se le había atribuido un aura milagrosa, en la misma época en la que fray Juan de Montoya había colaborado en la fundación de la cofradía rosariana local:

---

<sup>288</sup> Sobre las fundaciones dominicanas en Córdoba véase José María Miura Andrades, “Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba”. *Archivo Dominicano*, Vol. IX, 1988, pp. 267-372 y Vol. X, 1989, pp. 231-389.

<sup>289</sup> J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2004, pp. 363-376.

<sup>290</sup> J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 2002, pp. 75 -102 y “Devociones populares en el convento dominicano de San Pablo el Real de Córdoba: la advocación mariana del Rosario en el siglo XVII”, en F. José Barrado Barquilla, y C. J. Romero Mensaque (coord), *Ibid.*, 2018, pp. 225-272.

<sup>291</sup> C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2014, p. 259.

<sup>292</sup> La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Bujalance, debió ser fundada hacia 1575, pues esta figura en la relación de cofradías que debían rendir cuentas a la autoridad diocesana del 22 de noviembre de 1575. Hacia 1581, según sugieren las cuentas de la cofradía, esta debió acometer la construcción de una ermita para alojar a la imagen titular, emitiéndose una partida de gastos inicial de 4.000 maravedíes para la compra de ladrillos y luego otra de 25.339, “*gastados en hazer la dicha hermita e limosna de cera e fiestas con sermón*” (Archivo General del Obispado de Córdoba, *Visitas generales*, Bujalance, 1581)

<sup>293</sup> Según las cuentas registradas en marzo de 1577 por el visitador general del obispado de Córdoba, la cofradía rosariana de Luque, debió fundarse hacia 1576, pues en esta ya figuran 219 hermanos, en el capítulo de ingresos: “*Primeramente se le haze cargo de dozientos e diez e nueve reales de entrada de dozientos e diez e nueve ermanos que an entrado en esta santa cofradía desde la fundación della hasta oy dicho día*” (Archivo Parroquial de Luque, *Visitas generales y cuentas de fábrica*, Libro 3, 1577-1581)

<sup>294</sup> Así lo sugiere el testamento de Martín Sánchez Zorro de diciembre de 1577, en el que este dejaba una manda a la misma: “*Mando a la cera de las cofradías de la Uera Cruz y el Rosario, en cuyas cofradías yo soy cofrade, a cada una dellas medio real por amor de Dios*” (Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Protocolos de Montoro, Escribano Antón Bellrán, 1577-1578.)

<sup>295</sup> “*Yo fray Pedro Messía, fraile profeso y morador en el convento de San Pablo de Córdoba, viniendo a predicar las yndulgencias desta dicha cofradía a la dicha villa de Luque el año de mili y quinientos y nouenta, día de la Natiuidad de Nuestra Señora, con licencia y facultad que traía del Reuerendíssimo general fray Syxto Fabro de Lúea y de Francisco Belarde de la Concha, prouisor de Don Francisco Pacheco, obispo de Córdoba, para fundar las sobredichas cofradías en este obispado y donde no estuuiesen fundadas, reformadas y hallando que esta sobre dicha cofradía estaua fundada en el castillo de la sobredicha villa, con la licencia sobre escrita del Reuerendíssimo general fray Pablo Constable de Ferrara, por el padre fray Juan de Montoya y, atento que no constaba de la fundación de la sobredicha cofradía ni de la sobredicha licencia, acabando de predicar y usando de la sobredicha licencia a mí concedida, di por bien fundada la sobredicha cofradía en Nuestra Señora del Castillo, señalando por imagen la sobredicha y por el altar el donde ésta*”. (Archivo Parroquial de Luque, *Cofradías*, Libro 10, *Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y Dulce Nombre de Jesús*)

“[...] aquella ymagen que estaba en el castillo de Nuestra Señora era muy antigua porque, quando se ganó esta villa de Luque, los xpianos que tenían en guarda el castillo desta villa se la auían hallado escondida entre un risco muy agrio sobre que está fundado el dicho castillo, y así sus pasados y el señor que a la sazón era desta villa le fundaron una yglesia en el dicho castillo, donde siempre a estado hasta el día de oy, y le nonbrauan Nuestra Señora del Castillo hasta que tiempo á de treinta años, antes más, que en esta villa se fundó una cofradía del Rosario con una bula de su santidad, fundaron la dicha cofradía del Rosario en la dicha yglesia del castillo y le nonbran de presente Nuestra Señora del Rosario, a la qual toda la jente tiene mucha deboción y quando sale emprocesión sale con grandíssima solenidad y en quantas rogatibas se ofrecen, así de pedir agua como de otras afliciones, siempre la sacan a la dicha ymagen del Rosario por la gran devoción que todos tienen con ella por ser muy antigua y aunque ay otras ymágenes de Nuestra Señora en esta villa ninguna sale jamás a las rogatibas sino es ella”<sup>296</sup>

Gracias a las visitas generales del obispado sabemos que en el periodo entre 1578 y 1579 se produjo una expansión significativa de las cofradías rosarianas en la diócesis cordobesa, fundándose las cofradías de San Eufemia,<sup>297</sup> Villanueva del Rey,<sup>298</sup> Fuente Obejuna y Santaella.<sup>299</sup> El culto a la Virgen del Rosario se expandió especialmente durante el obispado de fray Martín de Córdoba y Mendoza (1578 -1581), gran impulsor de las hermandades rosarianas, y que en 1580 encomendó a fray Diego Núñez del Rosario, del convento de San Pedro Mártir de Marchena, que erigiese nuevas cofradías dedicadas a Nuestra Señora del Rosario en las localidades del obispado de Córdoba que aún no contaban con una, las cuales debían depender de la cofradía matriz del convento de San Pablo de la capital:<sup>300</sup>

“Nos Don Martín de Córdoua y Mendoça, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Córdoua, del Consejo de su Magestad &. Confiando de las letras, prudencia y buenas partes del reberendo padre fray Diego Núñez del Rosario, religioso profeso de la horden de los Predicadores y a el presente morador en el convento de San Pedro Mártir de la uilla de Marchena, y atento a la particular deboción que mostrays tener con la del santo Rosario de Nuestra Señora y por la mucha y particular nuestra que tenemos con ésta, por la presente os concedemos licencia para que en todo este nuestro obispado de Córdoua en los lugares dél que no estubiere predicada esta santa deboción ny erijida y plantada por los dichos padres predicadores y con nuestra licencia la cofradía del dicho santo Rosario, bos la podáis predicar, erijir y plantar”<sup>301</sup>

A raíz de esta licencia, Diego Núñez del Rosario, promocionó de diversas cofradías rosarianas como la de la villa de Montilla, fundada el 22 de agosto de este año, en el que el dominico “señaló la ymagen y altar que hasta aquí se solía llamar de Nuestra Señora del Socorro, puesta a la mano derecha como entramos en el sagrario de la dicha yglesia, y le nonbró de nuebo del apellido y deboción del Rosario”.<sup>302</sup> De esta misma época data la fundación de la cofradía rosariana de La Rambla (1580),<sup>303</sup> Alcaracejos (1581), Cañete de las Torres (1581),<sup>304</sup> Espiel (1583)<sup>305</sup>, Zuheros

<sup>296</sup> Archivo Parroquial de Luque, Cofradías, Libro 10, *Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y Dulce Nombre de Jesús*.

<sup>297</sup> Sobre la fundación de esta cofradía véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 92.

<sup>298</sup> Véase Archivo General del Obispado de Córdoba, *Visitas generales*, Villanueva del Rey, 1583.

<sup>299</sup> Sobre la fundación de esta cofradía véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 92.

<sup>300</sup> Véase J. Aranda Doncel, *Ibid.*, 2002, pp. 75-102; *Ibid.*, 2004., pp. 363-376.

<sup>301</sup> J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, pp. 88-90.

<sup>302</sup> Archivo de Protocolos Montilla, Escribano J. Díaz de Morales, 1589, Legajo 13, fol. 893v.

<sup>303</sup> Sabemos de la fundación de esta hermandad rosariana de La Rambla gracias al registro de la visita general realizada por el doctor Carlos Montero en 1580. (AGOC, *Visitas generales*, La Rambla, 1580).

<sup>304</sup> Sobre la fundación de estas cofradías véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 94.

<sup>305</sup> Como testimonian las cuentas recogidas en la visita general de enero de 1583 la cofradía de Nuestra Señora del Rosario estaba erigida para esta fecha en la parroquia de Espiel, puesto que en estas figuran 18

(1583),<sup>306</sup> Puente Don Gonzalo (1583),<sup>307</sup> Chillón (1585), Fernán Núñez (1585),<sup>308</sup> Guadalcazar (1587)<sup>309</sup> y tenemos constancia del desarrollo de las cofradías de El Carpio<sup>310</sup> y Belmez.<sup>311</sup> La labor de fray Diego Núñez del Rosario en la difusión de la devoción rosariana fue continuada entre 1589 y 1590 por los frailes Juan de Criado y Pedro Messía, que, como fray Juan de Montoya, pertenecían a la comunidad de San Pablo de Córdoba. El 8 de abril de 1589, fray Juan de Criado recibió del obispo Francisco Pacheco de Córdoba una autorización similar, por la que se fomentaba la fundación de nuevas cofradías del Rosario en aquellas villas donde no existía un convento dominico,<sup>312</sup> gracias a la cual, este dominico fundó la cofradía rosariana de Castro del Río (1589).<sup>313</sup> A lo largo del siguiente año, su compañero fray Pedro Messía había fundado igualmente cofradías rosarianas en un número significativo de localidades cordobesas, entre las

---

reales que el hermano mayor “pagó a una dança que salió en la procesión de la fiesta de nuestra señora el año pasado de ochenta” (AGOC, *Visitas generales*, Espiel. 1583)

<sup>306</sup> En 1583 está documentada la cofradía rosariana de Zuheros, gracias a la dotación de doña Ana de Córdoba y de los Ríos, hija del señor de la villa, de la fiesta principal. (J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p.95).

<sup>307</sup> Sobre la fundación de esta cofradía véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 96.

<sup>308</sup> Las cofradías rosarianas de Chillón y Fernán Núñez aparecen registradas en las visitas generales del obispado de 1585, localizadas en ambos casos en el templo parroquia. Véase al respecto J. Aranda Doncel, “Religiosidad popular y asistencia social en Chillón y Guadalmez durante los siglos XVI y XVII”, en *Actas del XVI Congreso Nacional de Cronistas Oficiales*, Diputación Provincial, Ciudad Real, 1989, p.187.

<sup>309</sup> Véase F. Aguayo Egido, *Las cofradías de la villa de Guadalcazar durante la Modernidad. Sus reglas y constituciones*, Diputación de Córdoba, Guadalcazar, 2002, p. 119.

<sup>310</sup> En este año los cofrades de la Cofradía del Rosario de El Carpio comienzan la construcción de una ermita gracias a la adoración de la señora de la villa doña María Ángela de Velasco y de la Cueva.: «[...] atento soy ynformado que en la uilla del carpió, la cofradía de Nuestra señora del rosario y hermano mayor e cofrades de la dicha cofradía an comenzado a edificar una hermita de la adhocación de nuestra señora del rosario y para hazer la dicha hermita la Illma. señora doña maria ángela de velasco, marquesa de la dicha uilla del carpió, mandó el año pasado de mili e quinientos y ochenta y uno se amasasen ciento y nouenta fanegas de trigo e sacado por ellas ciento e nouenta ducados y la demás costa que tubiese, vendiéndose el pan después de amasado a los precios que valiese en la dicha villa y a menos que fue a doze y a catorze maravedís cada un pan, la masía que sobrase fuese para ayuda a edificar la dicha hermita y los maravedís que resultaron destas masías deste pan los auía receuido martin de aguayo, vezino de la dicha villa» (AGOC, *Cofradías*, Cofradía del Rosario, El Carpio)

<sup>311</sup> Sobre esta cofradía véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 95.

<sup>312</sup> “Nos Don Francisco Pacheco de Córdoba, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Córdoba, del Consejo de su Magestad &. Confiando de las letras, prudencia y buenas partes de vos el padre fray Juan de Criado, Religioso profeso de la horden de predicadores de Santo Domingo, morador al presente en este convento de San Pablo de Córdoba, atento a la particular devoción que mostráis tener al santísimo Rosario de Nuestra Señora y por la mucha y particular nuestra que tenemos, por la presente os concedemos licencia para que fundéis la cofradía del Rosario en todo nuestro obispado de Córdoba en las yglesias parrochiales de los lugares dél donde no huviere convento de la horden y la podáis erigir, predicar y fundar, según el sumario que toca al orden desta santa cofradía por mandado del padre fray Sisto Fabro de Lúea, general de la dicha horden de predicadores y comisario general del santísimo rosario por su santidad, la qual erección y fundación de la dicha cofradía haréis comunicándolo primero con el vicario y retor de cada lugar para que con su consejo y fabor se haga mejor”. (Citado en J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, pp. 91)

<sup>313</sup> Fray Juan de Criado funda esta cofradía en Castro del Río, el 15 de agosto de 1589 en el templo parroquial, tomando como imagen titular la de Santa María del Puerto, que se veneraba hasta entonces en la capilla del mismo nombre: “[...] fundava la dicha cofradía de Nuestra Señora del Rosario en la yglesia parrochial desta villa, donde de presente estábamos, y nonbró y señaló por capilla y altar do esté la ymagen de Nuestra Señora y se consigan y ganen las yndulgencias de los sumos pontifices que an concedido a la dicha cofradía, la capilla y altar de la dicha yglesia que es una de las colaterales de la capilla mayor como entramos a la sacristía a la mano derecha, la qual dicha capilla y altar está conjunta con la puerta y entrada de ladicha sacristía, la qual dicha capilla y altar se solía antes decir Santa María del Puerto” (AHPC, *Protocolos de Castro del Río*, Escribano Adrián Jiménez de la Banda, 1589, Legajo 5018, fol. 817r)

que destacaban las de Espejo, Aldea del Río y Pedro Abad.<sup>314</sup> Asimismo, las visitas generales del obispado de 1589 y 1590 constatan la fundación de cofradías rosarianas en las localidades de Hinojosa del Duque, Nava del Serrano, Hornachuelos, Villanueva de Córdoba, Montemayor, Posadas, Villafranca, Iznájar y Monturque,<sup>315</sup> a las que se suma la fundación en 1591 de la cofradía del Rosario de Rute.<sup>316</sup> Hacia finales de siglo, las fundaciones rosarianas se reducen de manera significativa, limitándose a las de las localidades de Almodóvar del Río, Torrecampo y Montalbán.<sup>317</sup>

Tal y como evidencia el desarrollo de las cofradías rosarianas en la diócesis cordobesa a lo largo del siglo XVI, la orden de los predicadores mostró un especial interés por difundir la devoción rosariana a partir de 1578, cuando el crecimiento de la población morisca granadina desplazada al obispado cordobés comenzaba a hacerse claro, intensificándose a lo largo de la década de 1580, cuando el aumento demográfico de la población morisca alcanzaría sus cuotas más altas. Durante esta década, acometería además su obra fray Juan de Montoya, cuya promoción de la devoción rosariana estaba ligada al culto a la imagen “milagrosa” de la Virgen de Guadalupe (Fig.4.7), situada en Baena, una de las localidades señoriales en las que la población morisca había experimentado un crecimiento más significativo. La villa de Baena contaba con un convento dominico desde 1527, bajo cuyo auspicio se había fundado una cofradía del Rosario adscrita a la ermita local, cuyo primer testimonio documental data de 1548.<sup>318</sup> Para 1570, la cofradía poseía una imagen titular de la Virgen del Rosario con el Niño en sus brazos, representada como advocación de Gloria, tal y como figura en un inventario de 1629. Para inicios de la década de 1590, la cofradía rosariana comenzó a alcanzar mayor popularidad, llegando a contar con más de 1200 hermanos, de los cuales la mitad aproximadamente eran mujeres,<sup>319</sup> lo que le permitió edificar un camarín de la Virgen del Rosario, anexo a la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe de Baena.<sup>320</sup> Hacia 1591, las cuentas de la cofradía testimonian la creación de un retablo y tabernáculo para el altar de Nuestra Señora del Rosario, encargados a “*Pedro Martín Ayllón, entallador, vezino desta villa*”,<sup>321</sup> cuya obra parece haber sido culminada hacia 1595, cuando se estaba rematando el estufado del tabernáculo.<sup>322</sup>

La fundación del convento dominico en la villa de Baena favoreció además el cambio de advocación de la parroquia principal, a la que estaba vinculada la cofradía del Rosario, gracias a su participación en la “invención” de una imagen acheropoiética de la Virgen de Guadalupe

---

<sup>314</sup> El propio fray Pedro Messía afirmaba haber participado en la fundación en 1590 de las cofradías del Rosario de varias localidades: “[...] digo que es uerdad todo lo dicho y hecho en uirtud de las licencias sobredichas, las quales se uerán en munchas destas villas deste obispado, donde dexé fundadas y reformadas munchas cofradías como en Espejo, Aldea del Río, Perabad etc.” (Archivo Parroquial de Luque, Cofradías. Libro 10, *Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y Dulce Nombre de Jesús*)

<sup>315</sup> Véase J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, p. 96.

<sup>316</sup> B. García Jiménez, *Historia de Rute en la Edad Moderna*, Diputación Provincial, Córdoba, 1987, p.142.

<sup>317</sup> J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, pp. 97.

<sup>318</sup> Se trata del testamento de Catalina García, viuda de Francisco Rodríguez el Rubio, escrito en enero de 1548: “*Yten mando quel día de my enterramyento que vengan a mi entierro (...) los cofrades mys hermanos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario e que tengan candelas encendidas e rezen las oraciones que son obligados*” (AHPC, *Protocolos de Baena*, Escribano Fernando Zamudio, 1548, Legajo 1)

<sup>319</sup> J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, pp. 82.

<sup>320</sup> Véase M. Horcas Gálvez, “Origen y evolución histórica de la capilla de la Virgen de Guadalupe de Baena”, J. L. Serrano Reyes (coord.), *Dominicos en Andalucía: Baena en el V centenario de la provincia Bética (1515-2015)*, Fundación Centro de Documentación J. A. de Baena, Baena, 2015, pp. 99-136.

<sup>321</sup> “*Descárgansele al dicho mayordomo setenta ducados en reales que montan veynte e seys myll e ciento y ochenta marauedis que pagó a Pedro Martín Ayllón, entallador, vezino desta villa, por un retablo y tavernáculo que hiço para el altar de Nuestra Señora del Rosario de talla y de yesería pintada de pincel en el dicho altar*” (AGOC, *Visitas generales*, Baena, 1591)

<sup>322</sup> J. Aranda Doncel., *Ibid.*, 2002, pp. 84.



**Fig. 4.7. Imagen de la Virgen de Guadalupe de Baena, s. XVI, Baena, Córdoba.**



**Fig. 4.8. Capilla de la Virgen de Guadalupe de Baena, s. XVI, Baena, Córdoba.**

(Fig.4.7). Según la leyenda local, tras la reedificación de una ermita local dedicada a San Sebastián, promocionada por los dominicos, llegó a la villa cierto caballero que se dirigía al Santuario de Guadalupe, en Extremadura, apareciéndosele la Virgen en aquel lugar, la cual le ordenó que mandara pintar allí mismo una imagen de la Señora según era venerada en este santuario extremeño. El caballero, por suerte, se topó con dos mancebos que se ofrecieron a ejecutar la obra, quienes más tarde resultarían ser arcángeles enviados por la providencia divina.<sup>323</sup> Para 1527, la parroquia local ya constaba bajo la advocación de la imagen “milagrosa”, coincidiendo con las primeras reclamaciones de los dominicos del control de esta parroquia, confirmándose este cambio de advocación hacia 1529 cuando el obispo Juan de Toledo, había otorgó la jurisdicción definitiva a los frailes dominicos.<sup>324</sup> Para 1540, la construcción de la nueva

<sup>323</sup> M. Horcas Gálvez, *Ibid.* 2015, pp. 106-108.

<sup>324</sup> En 1527, la comunidad del recién fundado convento dominico de Baena, gracias a una bula de Clemente VII, se enfrentaba a la oposición de los canónigos del cabildo catedralicio a la cesión a la orden de la nueva ermita local de Nuestra Señora de Guadalupe. Esto se aprecia en la sesión celebrada el 19 de marzo de 1527, en la que el cabildo catedralicio reprobaba la “apropiación” dominica de la ermita de Baena : “*En este día los señores canónigos, juntos en su cabildo, dixeron que nueuamente avya veydo a su noticia que las hermitas de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe en la villa de Baena y la hermita de Santa Virgida de la villa de la Ranbla estauan dadas y anexadas, la hermita de Nuestra Señora de Guadalupe a los frayles domynicos y la de Santa Brígida a los frayles de la Santísima Trinidad, lo contradezían y reprouauan*” (Archivo Catedral Córdoba, *Actas capitulares*, Tomo 10, 19 de marzo de 1527) Esta resistencia inicial, fue superada gracias a la implicación de fray Juan de Toledo, obispo de Córdoba, quien en 1529 defendía ante los canónigos de la diócesis la conveniencia de confiar a la orden de predicadores la ermita de Guadalupe de Baena: “*Este día el Rmo. señor don fray Joan de Toledo, obispo de Córdoba nuestro perlado, estando en cabildo con los señores deán y cabildo de la dicha iglesia en la capilla de sant Clemente, donde acostunbran tener y fazer sus cabildos, dixo que ya saben como los frayles dominicos han pedido les sea fecha merced y limosna de la hermita de Santa María de Guadalupe, extramuros de la villa de Baena, para traer monesterio de su orden de la dicha hermita, y que visto que la villa de Baena es*

parroquia había culminado, constando de una gran nave sin crucero, en la que sobre la imagen “milagrosa” de la Virgen de Guadalupe se alzaba un elaborado artesonado de raigambre andalusí (Fig.48).<sup>325</sup>



Fig. 4.9. Mapa de las rutas de peregrinación desde la diócesis de Córdoba y las zonas periféricas del antiguo reino de Granada hasta Guadalupe.

Como ha señalado Manuel Horcas Gálvez, desde que tuvo lugar la “aparición” de la Virgen de Guadalupe, la fama de la Virgen de Guadalupe de Baena comenzó a extenderse, especialmente gracias a la actividad de los frailes, quienes trabajaron activamente en la divulgación de su culto. Como afirma este autor, fueron estos quienes “contribuyeron a fomentar el culto a la Virgen, que se manifiesta en algunas mandas testamentarias y en la formación más adelante de su propia cofradía”<sup>326</sup> al tiempo que se extendía “por toda la comarca la fama de los milagros obtenidos

---

grande en población y vezindad y en dar a la dicha orden la dicha hermita, el pueblo de su exemplo y doctrina y vida recibirá provecho espiritual, su parecer es que se deue conceder la dicha hermita a la dicha orden de Santo Domingo y los dichos señores deán y cabildo votaron sobrello y dixeron, asimismo, que lo tenían por bien que se diese la dicha hermita a los dichos Religiosos y orden de Santo Domingo para fazer monesterio y que si necessário es su Señoría Reverendísima y los dichos señores deán y Cabildo lo suplican a su Santidad tenga por bien de conceder y confirmar esta donación» Archivo Catedral Córdoba, *Actas capitulares*, Tomo 10, 27 de julio de 1529)

<sup>325</sup> M. Horcas Gálvez, *Ibid.* 2015, pp. 111- 114.

<sup>326</sup> Esta cofradía ha sido documentada para 1580. Véase Juan Aranda Doncel, *Ibid.*, 2006, p. 161.

por su intersección”.<sup>327</sup> Baena era un punto de confluencia de peregrinos procedentes de Granada, Málaga y Jaén que se dirigían a Guadalupe pasando por la ciudad de Córdoba (Fig.4.9).<sup>328</sup> Por ello la promoción de este culto poseía especial interés por su capacidad para conectar las tierras menos asimiladas religiosamente, conquistadas hacia finales del siglo XV, como Granada, Málaga o Huéscar, con los centros religiosos del sur, entre los que destacaba el santuario extremeño de Guadalupe, que desde sus orígenes había sido concebido como un medio fundamental en la cristianización del sur peninsular.



Fig.4.10. Portada de la segunda parte de la *Vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, del dominico fray Juan de Montoya, en la que se recopilan los milagros de la Virgen de Guadalupe de Baena, h. 1585, BNE MSS/13494, fol. 133v-134r.

De esta forma, al igual que la acción misional de la orden dominica, la obra de Juan de Montoya buscaba estimular el control y la asimilación religiosa de los moriscos granadinos desplazados, especialmente de aquellos reubicados en las localidades cercanas a la frontera del reino de Granada, como Baena, Lucena y Cabra, donde la población morisca, en continuo aumento desde 1571, resultaba más problemática. En este sentido, el propósito proselitista de la obra de Juan de Montoya se aprecia no sólo en su deseo de consolidar la devoción del Rosario, sino además en su promoción del culto local a la Virgen de Guadalupe de Baena y de la naturaleza milagrosa de su imagen (Fig.4.10), el cual debía poseer un especial interés para la diócesis para que fuera impulsado por un religioso adscrito al convento dominico de la capital cordobesa, sin vínculo aparente con la localidad baenense. Esto sugiere que entre las autoridades eclesiásticas cordobesas existía un interés por revitalizar el culto a la Virgen de Guadalupe y el papel de Baena como enclave fundamental en la peregrinación procedente de los territorios menos cristianizados del sureste andaluz hacia el santuario extremeño, concibiendo el culto guadalupense, como el

<sup>327</sup> M. Horcas Gálvez, *Ibid.* 2015, p. 124.

<sup>328</sup> Ponencia de Sebastián García y Antonio Ramiro Chico, “Camino de Peregrinación a Guadalupe. Su impronta religiosa y cultural”, en *I Congreso Caminos Peregrinos a Guadalupe*, Guadalupe, 16 a 18 de abril de 2009, Real Monasterio de Guadalupe, Cáceres.



rosariano, como un medio fundamental en la empresa de asimilación y control de la población morisca granadina asentada en la diócesis cordobesa.

Ciertamente la obra de Fray Juan de Montoya ofrecía una visión de la Virgen y de la devoción rosariana que buscaba apelar a una audiencia diversa, poniendo hincapié en la capacidad del culto mariano y del propio rezo del Rosario para despertar la fe. En una parte introductoria de la obra, titulada “*Summario de la institución y devoción del rosario y de cómo se a de rezar*” (fol.16v), el dominico ofrece una historia sobre los orígenes de esta devoción que hacía hincapié no sólo en su origen mariano sino, además, en la función evangelizadora de la misma:

*“Que predicando Sancto Domingo en Francia e Ytalia contra los herejes de aquel tiempo: que se llamavan los Albigenses y viendo el gran daño hacia al pueblo christiano y su gran dureça y pertinacia: acudió a pedir socorro y remedio a la soberana Virgen y madre de Dios y con ferventissimas oraciones y lagrimas le suplico; que pues Ella como canta la yglesia es la que sola puede destruir y destruye todas las heregias tubiesse por bien de faborescerle en aquella empresa, dándole algún remedio eficaz con que pudiese prebalescercer contra aquellos herejes y desengañar a los que del pueblo christiano abian pervertido y poner remedio a tanto mal. Entonces la Virgen soberana como madre de misericordia inclinada a las lagrimas y oraciones de su devotissimo siervo enseñole esta sagrada devoción y confradía y (...) escogiole singularmente para predicador y fundador de ella y dixole que si quería hacer en el pueblo christiano el fructo que deseaba que persuadiesse a todos los fieles que entrasen en esta cofradía y reçassen este su devoto Rossario (...) porque mediante la fuerça y virtud de la oración alcançarian de Dios luz para cognoscer la verdad de la fe católica y con la consideración de aquellos divinos misterios se ençenderian en amor de Dios y en odio de los peccados y harian verdadera penitencia y perseverarian la obediencia de la fe católica y en la guarda de la ley de Dios y assi alcançarian el fin deseado de su salvación. Hiço pues assi este glorioso padre sancto Domingo y todo el restante de su vida gasto en predicar el Evangelio y los misterios deste sto Rosario, y mediante esta devoción q la Virgen le dio fue tan eficaz su predicación que como se saca de la bulla de su canonización convirtió mas de cientmill gerejes y limpio a todo el pueblo christiano de aquellos errores y heregias de aquel tiempo.”*<sup>329</sup>

Aunque la atribución del origen del Rosario al encuentro entre la Virgen y el fundador de la orden dominica era común en la literatura e imaginaria contemporáneas,<sup>330</sup> la mención de la misión entre los Albigenses acentuaba el carácter evangelizador de la devoción rosariana, afirmando que era con este propósito con el que esta había sido concedida a los hombres. En su obra, además, Juan de Montoya exaltaba la devoción del Rosario, atribuyéndole un origen divino, vinculado a la acción protectora de la Virgen y reafirmando el carácter salvífico de la misma. De esta forma, el autor no sólo presenta la devoción del Rosario como resultado de una revelación mariana, sino además como manifestación del amor de la Virgen por sus fieles y su interés por procurar su salvación.<sup>331</sup> Así afirmaba:

*“En quanto precio debe ser tenuta esta s[an]ta devoción del Rosario sobre las demás que usan los fieles: sacase de las raçones siguientes. La Primera Por averla ynstituido ynbentado y enseñado la soberana Virgen y madre de Dios con raçon tenemos en mucho las deboçiones y oraciones que compusieron los sanctos. Pues en que estima deve ser tenuta esta, pues la compuso la que es mas sancta que todos los sanctos. Lo 2 por ser medio escogido por la Virgen*

<sup>329</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.17r-18v

<sup>330</sup> Sobre la iconografía de la Virgen del Rosario y Santo Domingo de Guzmán véase M. Trens, *Ibid.*, 1947, pp. 282-330; Domingo Iturgáiz, “Museografía Iconográfica de Santo Domingo en la pintura española: Estilo Renacentista”, *Archivo Dominicano*, No. 20, 1999, pp. 54-79; y “Iconografía de Santo Domingo de Guzmán”, *Archivo Dominicano*, No. 12, 1991, pp. 117-122.

<sup>331</sup> Juan de Montoya, “De la excelencia desta Santa Devoción sobre las otras de los sanctos”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 34r.

*para negociar cosa de tanta ynportançia como es la enmienda de nras vidas y costumbres y alcançar nra salvación. La Virgen es la mas sabia de todas las criaturas de Dios, y la que mas encendidamente desea nra salvación, y pues ella nos dio, esta devoción para negociarla, emos de creer que es excelentissimo medio, para alcançarla*<sup>332</sup>

Esta vocación proselitista de la obra de Juan de Montoya se aprecia también en su definición de las características que debían tener las constituciones de las cofradías rosarianas, tal y cómo, afirmaba, habían sido confirmadas por los sumos pontífices.<sup>333</sup> En primer lugar, afirmaba que la entrada a estas cofradías debía ser libre, para “*qualquier persona de qual estado, y condición que sea*”, y que los nuevos cofrades debían poder ingresar “*sin obligación de pagar nada por entrar (en) la cofradía.*”<sup>334</sup> Asimismo, proponía que a través del rezo semanal del Rosario, los cofrades podían ser partícipes de los beneficios espirituales obtenidos por los miembros de las cofradías rosarianas a lo largo de todo la cristiandad, así como de todas las gracias obtenidas por todos los frailes y monjas de la Orden de los Predicadores.<sup>335</sup> Sugería, además, que los cofrades no fueran penalizados por no cumplir con el rezo semanal del Rosario.<sup>336</sup> Por último, este proponía que las celebraciones de estas cofradías, lejos del modelo penitencial crecientemente impuesto sobre estas corporaciones, se basasen en la procesión de una imagen mariana acompañada por los cofrades “*con sus Rossarios*”, celebrándose el primer domingo de cada mes, así como con ocasión de las principales festividades marianas, “*la purificación y anunciación, visitación y asumpcion y natividad de nra señora*”. Añadía, además, “*que la principal solemnidad desta cofradía se celebre el dia de la anunciación y quando cayere en semana sancta: los cofrades hagan su fiesta el Domingo de Quasimodo u otro dia quando mejor les paresciere.*”<sup>337</sup> Según Juan de Montoya, estas ordenaciones eran las que debían seguirse cuando “*esta cofradía se instituye de nuevo, en algún pueblo*”.<sup>338</sup>

El carácter proselitista de la obra de Juan de Montoya se aprecia, no sólo en su relato de la vida de la Virgen sino, además, en el modo en que este modificó la versión canónica del Rosario para adaptarla a sus necesidades. A lo largo de su *Vida de la Virgen reducida a modo de rosario*, el dominico no sólo prestó una atención inusual al carácter contemplativo de la figura de la Virgen y sus ejercicios espirituales, sino que además redujo al extremo el espacio otorgado a los misterios dolorosos, culminándolos, como en el caso del capítulo relativo al entierro de Cristo, con un tono triunfal, típico de la tradición medieval castellana, mediante la referencia, en este caso, a la resurrección de Cristo.<sup>339</sup> De esta forma este autor no sólo condensó en dos capítulos la narración

---

<sup>332</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 34v- 35r

<sup>333</sup> Juan de Montoya, “Cap. XI De las constituciones desta confradia confirmadas por los summos pontífices”, BNE MSS/13494, 1585, fol.40v.

<sup>334</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.40v – 41v.

<sup>335</sup> “*ordenamos que cada cofrae, la semana que reçare un rosario enterio, todo junto, o em partes, partícipe de todos los bienes spirituales, oraciones, ayunos, limosnas, disciplinas y otras buenas obras que por toda la christiandad se hacen por los cofrades desta cofradía. Y el Imo general de la orden de los predicadores , los haçe participantes de todas las limosnas, misas, oraciones, y disciplinas, trabajos y buenas obras, que mediante la graçia de dios de hacen y hicieren, en toda la dicha orden, por los frayles y monjas della*”. (BNE MSS/13494, fol.40v – 41v).

<sup>336</sup> “*que el confrade que alguna semana, dexare de reçar el dicho Rossario, por negligencia, por discuydo, que por ello no incurra en pecado alguno, sino solo que la semana que no lo reçare no goçe de la comunicaci3n de los bienes spirituales de la cofradía que goçara, si los reçara. Mas queremos que el confrade que por legitimo impedimento, no puidiere reçalle, alguna semana, que haciendo que otra persona le reçe por el, gane la dicha participacion y las indulgencias como si el lo reçara.*” (BNE MSS/13494, fol.40v – 41v)

<sup>337</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 42v-43r.

<sup>338</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.43r.

<sup>339</sup> Sobre la predilección castellana por una visión triunfalista de la Vida y Pasión de Cristo véase Cynthia Robinson, “The Life of Christ from Polemic to Devotion: Texts and Images” y “Virgo Triumphans”, *Ibid.*, 2013, pp.31-110; 155-240.

de los cinco misterios dolorosos que normalmente ocupaban un tercio de las meditaciones del rosario, sino que además incluyó en estos capítulos el primero de los misterios gloriosos, el de la Resurrección de Cristo, reduciendo así drásticamente, los capítulos centrados en torno a la figura de Cristo y su pasión. Esto se aprecia claramente ya en el índice de la obra:

- Cap. 1 *De los Padres de Nra Sa y de la revelación que tuvieron antes que nasciese* (fol.46r)
- Cap. 2 *Del nacimiento de Nra Señora* (fol.49v)
- Cap. 3 *De los ejercicios que tenia Nra Sra en el templo hasta edad de 14 años* (fol. 53r)
- Cap.4 *De los ejercicios que nuestra S<sup>a</sup> tenia en el templo de los 14 años hasta los 25 de su edad.* (fol. 57r)
- Cap.5 *De la venida del Angel S. Gabriel a Nra Sra* (fol.62v)
- Cap.6 *De la revelación hecha al Santo Joseph y del Nacimiento del salvador* (fol.67v)
- Cap.7 *De la circuncisión del Sr y como le presentó Nra Sra en el templo* (fol. 72v)
- Cap. 8 *De cómo Nra Sra huyo con su hijo a Egipto* (fol. 75v)
- Cap.9 *De cómo Nra Sra perdió a su bendicto hijo en el templo* (fol. 79v)
- Cap.10 *De los ejercicios en que se entretenía Nra Sra todo el tiempo de la juventud de su hijo* (fol.85r)
- Cap. 11 *De cómo Nra Sra se halló en las bodas de Chana de Galilea* (fol. 93r)
- Cap. 12 *De cómo se ubo la Virgen en toda la Pasión de su hijo* (fol. 100v)
- Cap.13 *De la sepultura de el Sr y del llanto de Nra Sra* (fol.109r)
- Cap. 14 *De cómo Nra Sra se hallo presente cuando su hijo subió a los cielos* (fol. 118r)
- Cap. 15 *De lo que Nra Sra hizo después de la venida del Spiritu Santo hasta su sanctissima assumption.* (fol. 126r)<sup>340</sup>

Estas características de la obra sugieren que, a través de la modificación del género de las meditaciones rosarianas, Juan de Montoya buscaba proyectar una visión de la Virgen María y su vida que se enraizaba en la tradición medieval castellana, basándose para ello en la obra de similares características de Fray Luis de Granada. Como era típico de la tradición medieval castellana, en la obra de Juan de Montoya, la Virgen es presentada como la elegida de Dios, santificada y purificada para cumplir su destino como madre de Dios.<sup>341</sup> Así, este autor afirmaba cómo la Virgen había sido concebida “*con tantos favores del cielo, quanto eran nesçesarios para ser madre suya (...) Por manera que ni la creación de nro padre Adan, ni la de nra Madre Eva, ni la concepción de todos los sanctificados ninguna tubo tales excelencias como la de nra sa. Antes a todas excedió y tubo mas copiosas favores, salvo a la de su unigénito hijo: que a la suya y a la de todos fue muy mas abentaxada.*”<sup>342</sup> Asimismo, cuando el ángel enviado por Dios anunciaba a San Joaquín y a Santa Ana la concepción de María, este les informaba cómo esta se llamaría María, “*quiere decir s[eñor]a porque le dara el sr el dominio de cielo y tierra, pariendo al señor de todo lo criado*”.<sup>343</sup> Con ocasión del pasaje sobre la concepción de la Virgen, Juan de Montoya afirmaba, además, cómo, con la concepción de María, Dios había comenzado a “*descubrir los secretos de su coraçon tan escondidos a las generaciones pasadas (...) siendo el alma de la vendictissima Virgen tan adornada, y llena de graçia*”.<sup>344</sup> Como la concepción de Cristo, la concepción de María era presentada así como el inicio de una nueva etapa en la historia de la revelación divina, equiparando así la relevancia de la creación de madre e hijo en la salvación del género humano.

Este deseo de equiparar a la Virgen con su hijo se aprecia asimismo en la imagen que abría las meditaciones del Rosario de Juan de Montoya (Fig.4.11). La iconografía rosariana contemporánea, que se estaba fijando precisamente en el último tercio del siglo XVI, estaba

---

<sup>340</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fols. 46r, 49v, 53r, 57r, 62v, 67v, 72v, 75v, 79v, 85r, 93r, 100v, 109r, 118r, 126r.

<sup>341</sup> Juan de Montoya, “Cap. 1 *De los Padres de Nra Sa y de la revelación que tuvieron antes que nasciese*”, BNE MSS/13494, 1585, fol.46.

<sup>342</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 48r- 48v)

<sup>343</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 47r-47v

<sup>344</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 49r



Fig. 4.11. Portada de la primera parte de la *Vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, del dominico fray Juan de Montoya, en la que se recopilan las meditaciones para el rezo del Rosario, h.1585, BNE MSS/13494, fol. 2r.

compuesta habitualmente por una imagen de la Virgen con el Niño, en la que esta a menudo sostenía un rosario, a la que en ocasiones se añadía una serie de medallones con representaciones de los 15 misterios que componían el rezo, así como rosas que representaban el origen etimológico de la noción de “rosario” o “corona de rosas”, como se denominaba a los salterios marianos medievales que habían dado lugar a este rezo.<sup>345</sup> A diferencia de las representaciones de la Virgen del Rosario contemporáneas, la imagen incluida en la obra de Juan de Montoya constituía una

<sup>345</sup> Sobre la iconografía de la Virgen del Rosario véase M. Trens, *Ibid.*, 1947, pp. 282-321; y Enrique Garrido Montero, “Nuestra Señora del Rosario en el arte. Historia, devoción y desarrollo de una Iconografía”, en Carlos Lozano Ruiz (coord.), *Ibid.*, 2015, pp. 53-76.

simple representación de la Virgen con el Niño, desprovista de muchos de los elementos que definían la iconografía rosariana, en la que ambos, madre e hijo, estaban representados en actitud de bendecir con su mano derecha, señalando el pequeño Cristo hacia arriba, mientras que la Virgen lo hace hacia abajo. Esta extraña iconografía, que no seguía la representación convencional de la Virgen del Rosario, sugiere un deseo de equiparar las capacidades espirituales de Cristo y de su madre, como era característico de la tradición religiosa islámica y que, como evidencian los estudios de Cynthia Robinson, era habitual en la literatura mariana castellana medieval,<sup>346</sup> mostrando a ambos como medios semejantes para alcanzar el beneplácito divino.

De forma similar, en la obra de Juan de Montoya, la santidad excepcional de María se reflejaba en su acceso privilegiado a la revelación divina desde el vientre materno, alcanzando incluso a Santa Ana.<sup>347</sup> Así, este autor afirmaba cómo durante los nueve meses de embarazo de Santa Ana, “*serian grandes las gracias y dones que el s le comunicava por el valor de la que traía en el byentre*”.<sup>348</sup> Su nacimiento, según este autor, había sido celebrado con una gran fiesta, en la que los ángeles habían cantado “*las mismas canciones que cantaron en el nascimiento del Redemptor, pues veían ya nascido el principio de la misma Redepción*”.<sup>349</sup> Tras su nacimiento, la Virgen fue amamantada por un periodo de tres años, “*en los quales*” – como señala el autor- “*es de creer que no faltarían maravillas del cielo, que manifestasen almundo, el bien que poseía*”. Según el autor, la recién nacida había sido dotada de todas las maravillas posibles, pues “*como ella fue la principal persona, que ubo en el mundo, después de la de su hijo: assi le fueron dadas y comunicadas, con más perfeccion todas las gracias que se dieron a todos los sanctos*”.<sup>350</sup> Al cumplir los tres años de edad la pequeña María había sido llevada al templo por sus padres, en cumplimiento de su voto y de los deseos piadosos de la niña. Así la pequeña había subido los quince escalones de la entrada del templo, “*supliendo la gracia la flaqueça de la edad y de la naturaleza. [Con] lo qual daba ya a entender el espíritu sancto, – tal y como señala el autor – la perfeccion desta señora, la qual avia de exceder a todos los nueve coros de los Angeles, y a los seis estados de los sanctos*”.<sup>351</sup>

Como era típico en la tradición medieval castellana, la obra de Juan de Montoya hace especial hincapié en la vida devocional de la Virgen, exaltando su carácter contemplativo y su proximidad con la revelación divina. Para ello dedica dos capítulos, que de forma inédita en la tradición rosariana, trataban los ejercicios espirituales que la Virgen había practicado en el templo hasta la edad de los 14 años<sup>352</sup> y en la casa de su marido hasta los 25 años<sup>353</sup>. En ambos la joven María es presentada como modelo contemplativo:

*“Mas quien podrían decir los sanctos exercicios que esta niña tenia; los años que estuvo en el templo. Por cierto, eloquencia mas que humana era menester para saberlos contar. Solo dire lo que los sanctos que fueron todas sus obras fechas con tanta perfección, sanctidad y concierto que todas fueron heroicas y exemplares, y assi ni los cielos en sus movimientos ni la tierra en el producir las cosas, fueron tan ciertos: quanto esta bendicta s<sup>a</sup> lo fue en todas las cosas. Pues puede ser mas , que ni tubo pensamiento, ni hablo palabra, ni hiço obra que*

---

<sup>346</sup> Para esta autora, esta tendencia es especialmente clara en las obras de Eiximenis y Juan López de Salamanca. Véase al respecto Cynthia Robinson, *Ibid.*, 2013, pp.13, 108, 164, 172 -179, 202-207, 246, 267,311, 320.

<sup>347</sup> Juan de Montoya “Cap. 2 *Del nacimiento de Nra Señora*”, BNE MSS/13494, 1585, fol.50.

<sup>348</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 49v

<sup>349</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 49v-50r

<sup>350</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 50r-50v

<sup>351</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 31r-31v

<sup>352</sup> Juan de Montoya, “Cap. 3 *De los exercicios que tenía Nra Sra tenia en el templo hasta edad de 14 años hasta*”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 53.

<sup>353</sup> Juan de Montoya, “Cap.4 *De los exercicios que nuestra S<sup>a</sup> tenia en el templo de los 14 años hasta los 25 de su edad*”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 57.

*no fuese nivelada por ley y voluntad de Dios. Fue esta bendicta señora aquel perfectissimo dechado y curioso modelo.”*<sup>354</sup>

Según Juan de Montoya, sería en el templo “*donde le comencaria dios a rebelar sus secretos (...) quedando su anima tan yllustrada y su rostro tan resplandesciente que si la Virgen no anduviera abscondiendose de las compañeras y buscando lugares secretos fuera nesçesario cubrirse su rostro tan hermoso y resplandesciente*”. Durante su estancia en el templo, la pequeña María “*començaria también con estos favores a juntar los días con las noches en la continua oración quexandose a las veces como hacia S. Anton del sol, porque salia tan presto: creciendo cada dia en el amor de Dios*”.<sup>355</sup> En este tiempo, la Virgen pasaba la mayor parte de su tiempo libre de las obligaciones conventuales, en continua oración, “*de la qual no se apartaba hasta que venia el Angel a darle de comer. Regalandola dios con este misterio como regalo.*”<sup>356</sup> Según Juan de Montoya, a pesar de ser divinamente iluminada, la Virgen se esmeraba en las obras caritativas y el estudio de las escrituras, por lo que “*despues de aver comido daba gracias a dios y repartidas las sobras con los pobres: [gastando] lo que restava del dia em la leccion de los libros sanctos, considerando profundamente lo que leia.*”<sup>357</sup> Haciendo referencia a Fray Luis de Granada, así reflexionaba Juan de Montoya sobre la vida espiritual de la Virgen: “*Cuan llena de luz, de amor y de deleytes celestiales, estaba la que desta manera perseveraba, unida con eterno vinculo de amor y suavidad con su Dios. Finalmente tal era su vida, su pureça y la hermosura de su anima, q quien tuviera ojos, para mirarla, muncho mas cognosciera por aquí, de la sabiduría, omnipotencia y bondad de Dios q tal anima avia formado que por la fabrica y hermosura deste mundo*”.<sup>358</sup>

Según Juan de Montoya, tras su matrimonio, la Virgen había mantenido una rica vida espiritual. Así afirmaba, cómo tenía “*su lugar apartado, y el mas abscondido de la casa, en el qual después de aver cumplido con las obligaciones domesticas y caseras: se recogia*”, en el cual buscaba la soledad, “*por estar mas acomodada para rescibir los favores de Dios*”.<sup>359</sup> Como Fray Luis de Granada, Juan de Montoya afirmaba que “*en aquella celdica o aposento tenia sus libros devotos, los psalmos y los prophetas y por ventura como la sancta Judic su cilicio y disciplinas, para castigar aquel sacratissimo cuerpo*”.<sup>360</sup> En esta habitación “*gustava en gran manera de la leccion sagrada y en ella le revelava Dios o por internas ynspiraciones o por ministerio de su ángel: lo que queria y era nesçesario que supiesse y assi era llena su anima de resplandores del cielo, que deritiendose sus entrañas con el calor de la devoción, distilavan sus vendictos ojos, muy gran abundancia de lagrimas*”.<sup>361</sup> Aquí, igualmente, “*cerrava otras veces el libro asentavasse a runniar como animal limpio, lo que avia leydo discurriendo por todos aquellos pasos q la contemplación comprendiendo, difiniendo, dividiendo, demenuçando, considerando, conferiendo, sintiendo y gustando, arrebatándose y transformándose en su dios. Allí vendecia, allí amava, allí ardia, allí se abresava ...*”<sup>362</sup> No obstante, afirmaba el autor, “*no cansada con tantas maneras de exerciçios, bolvia luego al monte de la oración, y deramandose como el sumo suavissimo del yncienso o del pebete compuesto de todas las especias aromáticas delante del trono de la magestad de Dios enterneçia sus piadosas entrañas con sanctas y justas*

<sup>354</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 53v.

<sup>355</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 54v

<sup>356</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 56r

<sup>357</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 56r- 57r

<sup>358</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 56r- 57r. La referencia a la obra de Fray Luis de Granada al *Memorial de la vida cristiana*, Libro II, Tratado VI, cap. V.

<sup>359</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 57v-58r

<sup>360</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, cap. III, *De la Anunciación del Ángel a la Virgen Nuestra Señora*, s. II, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 506.

<sup>361</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 58r-59r

<sup>362</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 58r-59r

peticiones”.<sup>363</sup> Como Fray Luis de Granada,<sup>364</sup> el dominico cordobés culminaba sus meditaciones sobre este pasaje invitando a sus lectores a reflexionar sobre los secretos y misterios que escondía el corazón de María:

*“Pues no es cossa de admiración que con lo que pasava en silencio dentro de aquel sagrado pecho, dentro de aquel corazón virginal, meresciese tanto, agradasse tanto a dios, ganando tanta tierra y por mejor decir tanto cielo que pasasse de vuelo sobretodos los coros de los Angeles. Pues que seria esto que pasava en aquel sagrario virginal de noche y de dia que maytines que laudes y que offçios se çelebrarian quien tuviera ojos para penetrar los movimiento los sentimientos, los resplandores, y ardores q todo lo que pasava dentro de aquel sagrado templo.”*<sup>365</sup>

Asimismo, el dominico cordobés relataba en un capítulo posterior los ejercicios espirituales que la Virgen practicaba durante la infancia de Cristo.<sup>366</sup> En este, como lo hacía Fray Luis de Granada en su obra,<sup>367</sup> se preguntaba cuán extraordinarios eran los dones espirituales y las maravillas reveladas a María: *“¿qué ojos habría dado el Espiritu Santo a esta Virgen que tan llena estaba de su gracia y de sus dones en los quales entra el don del entendimiento que sirve para penetrar los secretos y maravillas de las obras de Dios. Pues abiendo el dado por una parte tales ojos a esta s<sup>a</sup> y por otra habiendola puesto en medio de este maravilloso teatro (quiero decir, en medio de tantas grandeças y maravillas, y sabiendo ella tan profundamente penetrar y considerar cada cosa de éstas ¿Cuáles serían los pensamientos y sentimientos de su corazón”*.<sup>368</sup> Como el dominico granadino,<sup>369</sup> Fray Juan de Montoya se preguntaba *“qué sentiría entre tantas lámparas y resplandores con que el Espiritu Sancto alumbraba y esclarecia aquel templo virginal”*<sup>370</sup> (...) *Porque doquiera que pusiese los ojos, todo era resplandores y beneficios, todo misterios sobre misterios y maravillas sobre maravillas”*.<sup>371</sup> De igual forma, Juan de Montoya citaba a Fray Luis de Granada,<sup>372</sup> para afirmar cómo la Virgen meditaba en estos misterios con *“la asistencia del Espiritu Sancto, que le traía todas estas cosas a la memoria, y se las declaraba y encarescia y daba sentimiento dellas”*.<sup>373</sup>

---

<sup>363</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 58r-59r

<sup>364</sup> *“Pues ¿no es cosa de admiración que con tan poco estruendo de obras exteriores, con lo que pasaba en silencio dentro de aquel sagrado pecho, dentro de aquel corazón virginal, mereciese tanto a Dios y ganase tanta tierra o, por mejor decir, tanto cielo que pasase de vuelo sobre todos los ángeles y sobre todos los querubines? Pues ¿que sería esto? ¿Qué pasaría en aquel corazón virginal de noche y de día? ¿Qué maitines y que laudes y que Magnificat allí se cantarían? Quien tuviera ojos para poder penetrar los movimientos, los arrebatamientos, los sentimientos, los ardores, los resplandores, y los excesos de amor y todo lo que pasaba dentro de aquel sagrado templo.”* (Fray Luis de Granada, “Sermón de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”, Obras Completas, Tomo XIII, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, p. 470)

<sup>365</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 59v.

<sup>366</sup> Juan de Montoya, “Cap. 10 *De los ejercicios en que se entretenía Nra Sra todo el tiempo de la juventud de su hijo*”, BNE MSS/13494, 1585, fol.85.

<sup>367</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, Capítulo V. Del nacimiento glorioso de nuestro Salvador, s. III, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 515.

<sup>368</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 86v-r.

<sup>369</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, Capítulo V. Del nacimiento glorioso de nuestro Salvador, s. III, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 515.

<sup>370</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 87.

<sup>371</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 88.

<sup>372</sup> Fray Luis de Granada, *Adiciones: 2. Meditaciones de la vida de Cristo*, Obras Completas, Tomo VIII, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, p. 52.

<sup>373</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 88.

Esta tendencia de la Virgen hacia la experiencia mística se refleja en la obra de Juan de Montoya a lo largo de su relato de la vida de la Virgen, en el que, como era típico de la tradición medieval castellana, esta poseía un acceso privilegiado a la revelación divina. En el pasaje de la Anunciación,<sup>374</sup> por ejemplo, la Virgen había sido, según fray Juan, “*ynformada muy bien assi de lo que el Angel le decía de fuerza: como de lo que el spiritu sancto le enseñava de dentro*”.<sup>375</sup> Como los escritos de Fray Luis de Granada, Juan de Montoya afirmaba cómo la Virgen había sido sorprendida por el arcángel San Gabriel, practicando sus ejercicios espirituales de costumbre,<sup>376</sup> invitando a sus lectores a considerar lo que sentía la Virgen en pleno éxtasis,<sup>377</sup> contemplando a “*la bendicta Virgen en aquella hora, tan transformada en su dios: y tan abrasada de su divino amor: pues sola ella y el que ya estaba dentro della: podrian bien ponderar quanto seria y considerando que todo este torrente de beneficcios que rescivia: era por el amor infinito que dios tenia a los hombres: creçio en su virginal pecho, tanto esta llama, que desde luego termino de ser ynterçesora de todos aprovechando en quanto pudiesse.*”<sup>378</sup> Como en los escritos de Fray Luis de Granada,<sup>379</sup> en la obra de Juan de Montoya, la Virgen es presentada no sólo como receptora, sino además como transmisora de la revelación divina. En el pasaje de la Visitación, por ejemplo, este afirmaba cómo el saludo de María había desencadenado la iluminación no sólo del pequeño San Juan Bautista, que aún se encontraba en el vientre de su madre, sino además de su prima Isabel.<sup>380</sup>

A lo largo de su relato de la vida de la Virgen a modo de rosario, Juan de Montoya afirmaba, además, la participación activa de María en los principales eventos de la vida de Cristo y su misión redentora. Así era presentada en el pasaje de la Natividad de Cristo, en el que esta, consciente de su misión trascendental, llegada la hora del parto, se arrodillaba en tierra ofreciendo su hijo a Dios, “*entregado al mundo el tesoro de su remedio ... el deseaso de todas las gentes, la esperança de todos los siglos, el sr de todos los angeles, y la salud de los hombres y el reparo del cielo.*”<sup>381</sup>

<sup>374</sup> Juan de Montoya, Cap.5 *De la venida del Angel S. Gabriel a Nra Sra* BNE MSS/13494, 1585, fol.63.

<sup>375</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 63r-64r

<sup>376</sup> Así afirmaba Juan de Montoya: “*A la saçon la bendita doncella estava en su retraimeinto, ocupada en los mismos exercicios que usara y aprendiera en el templo. Porque aunque avia mudado la casa, no avia mudado la costumbre*” (BNE MSS/13494, fol.63r). Esta afirmación es similar a la de Fray Luis de Granada en su obra: “*Cuando el ángel la saludo, debemos contemplar a la Virgen en su oratorio retraída ... y señaladamente es de creer que este paso estaría su espíritu elevado en alguna altísima contemplación, como dicen los santos, cuando el ángel la visito*”. (Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, cap. III, De la Anunciación del Ángel a la Virgen Nuestra Señora, s. II, José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 506)

<sup>377</sup> “*Mas sobre todo esto es mucho mas para considerar los movimientos, los jubilos y los ardores que en aquel purísimo corazón entonces habría con la supervisión del Espíritu Santo, y con la encarnación del Verbo divino, y con el remedio del mundo, y con la nueva dignidad y gloria que allí se le ofrecía, y con tan grandes obras y maravillas como allí le fueron reveladas y obradas en su persona*” (Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap. V, I, De la Anunciación del Ángel a Nuestra Señora, *Obras Completas*, Tomo III, la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1907, p. 405).

<sup>378</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 64v

<sup>379</sup> Fray Luis de Granada, *Memorial de la vida cristiana*, Volumen II, Tratado VI, cap.V, I, La Visitación a Sancta Elisabet, J. J. de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 337.

<sup>380</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 65v- 66r

<sup>381</sup> “*Llegada pues esta ora tan dichosa, hincó la Virgen bendictas sus rodillas en tierra, y levantando las manos y los ojos al cielo, dijo: ya padre eterno es llegad la ora, en q salga a luz tu sagrado hijo, y sea entregado al mundo el tesoro de su remedio. Ofrecote sr a ti dador de todos los bienes, este fructo de vida cogido del árbol de mis entrañas. Ofrecote este deposito tan precioso que me encomendaste que guardase para gloria tuya y remedio del mundo (...) Nasçe el nuevo sol de justicia y sale de las entrañas virginales el deseaso de todas las gentes, la esperança de todos los siglos, el sr de todos los angeles, y la salud de los hombres y el reparo del cielo.*” (BNE MSS/13494, fol. 69v-70r)



Asimismo, en el capítulo referido a la presentación el niño Jesús en el templo,<sup>382</sup> Juan de Montoya afirmaba cómo el Espíritu Santo, a través de San Simeón, había decidido comunicar a la Virgen la profecía sobre el destino trágico de su hijo y de ella misma. Así, después que la Virgen había recibido esta profecía, reflexionaba: “*Que haces sancto varon, porque quieres dar perpetuo martirio de dolor a esta Virgen ...No fueçe este consejo tuyo, sino del spiritu sancto, por el mismo que te enseñó lo que estava por venir te lo mando revelar.*”<sup>383</sup> De esta forma, al igual que Fray Luis de Granada, la obra del dominico cordobés proponía que la participación de la Virgen en el ofrecimiento del niño Jesús, entendido como prefiguración del sacrificio redentor de Cristo, la transformaba en corredentora.<sup>384</sup> De igual forma, la Virgen es presentada en esta obra como discípula ejemplar de Cristo, siguiéndole en sus predicaciones y siendo testigo de sus milagros. De esta forma el autor afirmaba cómo el propio Cristo había confirmado cómo “*preciavasse esta señora en gran manera de ser sobretodos su verdadera discipula*”:<sup>385</sup>

*“Desto la quiso loar el mismo redemptor del mundo quando diciendole aquella sancta mujer que era bienaventurado el vientre q le concibió y los pechos que le dieron leche Añadio el señor diciendo assi es verdad, mas muy mas dichosa es por ser mi discipula. Esto por oyr mi palabra y ponerla en execucion. De manera que por la boca de la misma verdad nos es manifesto ser esta señora la primera y principal discipula de la escuela de xpo. Lo qual dado que con las obras de toda su vida lo hubiese manifestado: mucho mas lo manifestó el tiempo que predico sy hijo en el mundo porque esta señora dexo por el al padre, y la madre, y la tierra y los parientes y finalmente todas las cosas. Ella le seguía por todos los camninos y lugares q a su honestidad y estado le era permitidos, ninguno mas pobre de spiritu ninguno mas manso y blando, ninguno mas misericordioso, ninguno mas celoso de la gloria de Dios, y de su hijo. Ninguno mas sufrido de trabajos por la virtud y sanctidad u justicia. El hijo caminava y ella le seguía, el hijo predicava y ella le oya, el hijo llamava a los discípulos y ella los rescibia y enbiandoles el redemptor a predicar, la sancta madre se yva con ello no con el cuerpo pues no le era permitido: sino con el spiritu alcançandoles con su sancta oración la gracia con que hiciesen las maravillas q hacían.*”<sup>386</sup>

Según Juan de Montoya, la Virgen no sólo había sido parte activa en la vida pública y predicación de Cristo, sino que además era igualmente responsable del primer milagro que Cristo había operado públicamente, el acaecido en las bodas de Caná.<sup>387</sup> Asimismo, la Virgen había sido una actriz fundamental en el desarrollo de la Pasión.<sup>388</sup> A lo largo de su relato de la Pasión, Juan de Montoya, apoyándose en los escritos de Fray Luis de Granada, centraba su narración, no en los padecimientos físicos del hijo de Dios, sino en los movimientos que acaecían en el interior del corazón de la madre ante los sufrimientos de su hijo. Así se aprecia, por ejemplo, en su relato de los sentimientos de la madre al pie de la cruz al contemplar el maltrato recibido por su hijo:

<sup>382</sup> Juan de Montoya, “Cap.7 *De la circuncisión del Sr y como le presentó Nra Sra en el templo*”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 73r.

<sup>383</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 73v.

<sup>384</sup> “*La causa fue porque en todo quisistes q fuesen conformes, la madre y el hijo: y que pues esta virgen era la mas perfecta de las perfectas no dexasse de participar de la mayor gloria del sancto de los sanctos. Por que la mayor gloria deste señor fue aver recibido tantos dolores por la obediencia del padre: No era raçon que faltasse parte desta gloria a su sanctissima madre, y así como el hijo tubo siempre la cruz delante de sus ojos, padesciendo con la memoria de ella: assi la virgen tubiesse ante los suyos esta misma cruz y padesciesse con esa misma memoria.*” (BNE MSS/13494, fol. 74r). La referencia a Fray Luis de Granada corresponde al *Memorial de la vida cristiana*, II, Tr.VI, cap. V.

<sup>385</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 91r- 92r.

<sup>386</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 91r- 92r.

<sup>387</sup> Juan de Montoya, “Cap. 11 *De cómo Nra Sra se halló en las bodas de Chana de Galilea*”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 93.

<sup>388</sup> Juan de Montoya, “Cap. 12 *De cómo se ubo la Virgen en toda la Pasión de su hijo*”, BNE MSS/13494, 1585, fol. 101.

“Estava entero el coraçon de la madre, su coraçon estaba fecho una mar de amargura y las olas subían hasta el cielo: mas el marinero estaba tan diestro y llevaba en sus manos el gobernalle con tan maravillosa prudencia; que no basto para desatinarle un punto de la voluntad de Dios... O dulcissima madre considerando las lagrimas y dolores que padeciste al pie de la cruz, quando viste a tu dulcissimo hijo sufrir tan grandes y tan largos y tan vergonzosos tormentos que coraçon puede pensar, que lengua puede explicar, tu dolor, tus llantos y tus suspiros, y El quebrantamiento de tu coraçon quando viste a tu amado hijo tan maltratado, y no le pudiste socorrer, vístele desnudo, y no le pudiste bestir, vístele transido de sed, y no le pudiste dar de beber, vístele injuriado y no le pudiste defender, vístele infamado de malhechor, y no pudiste responder por el, vístele escupido su rostro, y no le pudiste limpiar. Finalmente viste sus ojos corriendo lagrimas y no se las pudiste enjuagar, ni recoger aquel postrer huelgo que de su sagrado pecho salía , ni juntar en uno los rostros tan conocidos y tan amados muriendo allí abraçado con el.”<sup>389</sup>

Esta representación de María durante la Pasión estaba enraizada en la tradición devocional castellana en la que, como ha señalado Cynthia Robinson, la Virgen no sólo era aliviada de su dolor mediante sucesivas experiencias místicas, como ocurría en las obras de Eiximenis<sup>390</sup> o López de Salamanca,<sup>391</sup> en las que María se representaba como una *Virgo Triumphans*, “[that] consistently triumphs over the pains and humiliations of her son’s Passion, receiving mystical ecstasy and enlightenment instead.”<sup>392</sup>, sino en la que además el foco del relato pasionario era la experiencia mariana de la Pasión y su respuesta emocional a los maltratos recibidos por su hijo. De esta forma, en una serie de obras devocionales producidas en Castilla hacia finales del siglo XV, como las versiones castellanas del *Quis dabit*<sup>393</sup> o las meditaciones para la contemplación de las *Horae Passionis Beatae Virginis Mariae*<sup>394</sup>, la Pasión era presentada al lector a través de los ojos de María, quien a través de sus dolores se “transformaba”, mediante una comprensión mística de la Pasión y de los dolores sufridos por María, en especial de su transfixión a los pies de la cruz.<sup>395</sup> Como la *Virgo Patients* de la literatura medieval castellana, la Virgen de las meditaciones rosarianas de Juan de Montoya participaba activamente en la misión salvífica de su hijo, ofreciendo, junto al sacrificio corporal de su hijo, la crucifixión de su alma,<sup>396</sup> atravesada del cuchillo de dolor que había profetizado San Simeón en el templo: “*Verdaderamente atraviesa tu anima un cuchillo de dolor y penetra tu coraçon la lança y rompe tus entrañas los clavos y despedaçá tu espíritu entristeçido la vista del hijo crucificado. Desfallecido an tus fuerças, enmudecido a tu lengua, agotado sean las fuentes de tus ojos, y marchitado se a la flore de tu hermosura, las heridas del hijo son heridas tuyas, la cruz suya es también tuya y su muerte tuya*

<sup>389</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol, 102r-103v.

<sup>390</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss. 18772, fol. 169r.

<sup>391</sup> Véase J. López de Salamanca, *Libro en el cual acomulasse e imitasse las devotissimas e santissimas historias que comprehenden toda la vida de Nuestra Señora*, (BNE Mss. 103), fols. 101V-102r.

<sup>392</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 242.

<sup>393</sup> *Flos Sanctorum*, siglo XV, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial (M.II.6). Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 13, 26, 105, 267-70, 297-300

<sup>394</sup> Como Cynthia Robinson ha señalado: “*The Horae Passionis Beatae Virginis Mariae (Hours of the Passion of the Blessed Virgin Mary)*, a liturgical text probably dating to the final years of the fourteenth century that was key to the development of Castilian devotions to the suffering Virgin (...) [it] is widely distributed among the manuscripts I have examined. It is found, along with a number of Marian offices and Masses, as well as the *Psalter of the Virgin*, in a manuscript from the final decades of the fourteenth century or the earliest years of the fifteenth, BNE MS 9533 (it would likewise certainly have been included in BNE MS 9541, the incomplete copy of 9533). It also appears, as does the *Psalter of the Virgin*, in BNE MS 6326, the devotional miscellany compiled during the middle decades of the century and proceeding from the Dominican convent of Saint Vincent Ferrer, founded in Plasencia by Doña Leonor de Pimentel.” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 250, 270-271. Véase además pp. 270-72, 275-77, 281)

<sup>395</sup> Véase Cynthia Robinson, “*Virgo Patients*”, *Ibid.*, 2013, pp. 241-316.

<sup>396</sup> Juan de Montoya relata de forma paralela la crucifixión del cuerpo del hijo y del ánima de la madre (BNE MSS/13494, 1585, fol.105)

es.”<sup>397</sup> De igual forma, el dominico concedía mayor protagonismo a la Virgen en su relato de la Pasión, incluyendo antes de la sepultura de Cristo, un planto, típico de la tradición medieval, en el que la Virgen se lamentaba de la muerte de su hijo.<sup>398</sup>

Tras la muerte de Cristo, la Virgen es además presentada como baluarte de la fe. Así afirma el dominico cómo “*sola esta benedicta s<sup>a</sup> permaneció la fe viva en este día del sábado: tiniendola muerta los demás discípulos, y discípulas*”. Según este autor, durante la espera “*estaba la benedicta Madre de Dios, quanto a tribulada, tanto confiada y forme la fe de la resurrección de su hijo: y de la manera le aflixia la memoria de los dolores pasados: que no le quitava la esperança de los placeres venideros ... creía con vibissima Fe, de ver muy presto lo q deseava y assi gastava este congojoso tiempo en fervientes oraciones y con clamores piadossimos esperaba la ora tan deseada*”.<sup>399</sup> Respecto a la resurrección de Cristo, Fray Juan de Montoya, citando a Fray Luis de Granada,<sup>400</sup> afirmaba en su obra cómo Cristo había visitado en primer lugar a su madre, encontrándola, como era habitual en ella, recogida en su oratorio, esperando el retorno triunfal de su hijo: “*Estava pues en aquella ora del domingo la sanctissima Virgen, recogida en su oratorio, y esperando esta nueva luz, clamava lo yntimo de su corazón, y como piadosa leona dava boçes al hijo, diciendo lebantate gloria mia, lebantate psalterio y di que ya vuelve triunfador al mundo, recoge buen pastor tu ganado, oye hijo mio los clamores de tu piadosa madre, y pues estos fueron parte para hacerte bajar del cielo a la tierra, estos te hagan subir de los infiernos al mundo*”.<sup>401</sup> De esta forma, desde el inicio hasta el final de la misión salvífica de su hijo, la Virgen era presentada en la obra de Juan de Montoya como un personaje fundamental. Así lo reconocía el autor, invitando a sus lectores a alabar a la Virgen: “*O Reyna del cielo, que os debemos los hijos de Adam? O quan grande obligación os tenemos todos de serle alegres siervos vuestros, empleando nos en vras alabanzas. Vos nos tragistes a Dios del cielo a la tierra, vos de león y sr de benganças nos le distes hecho manso cordero y pro vos comiença a declararse que es poderoso y verdadero Dios.*”<sup>402</sup>

En los últimos capítulos de sus meditaciones sobre el Rosario, Juan de Montoya presentaba a la Virgen, además, como cabeza de la iglesia apostólica y garante de su misión evangélica. Esto se aprecia con claridad en el capítulo sobre la Ascensión de Cristo,<sup>403</sup> en el que Cristo se despidió de su madre, prometiéndole que pedirá a Dios que la consuele y acompañe en su ausencia y pidiéndole que espere pacientemente en la tierra hasta su vuelta, para no dejar a los discípulos “*huérfanos de madre y padre*”.<sup>404</sup> Como en la obra de Fray Luis de Granada,<sup>405</sup> Juan de Montoya presenta a la Virgen dirigiendo al colegio apostólico en oración, indicándoles cómo preparar sus corazones para la llegada inminente del espíritu santo: “*Repetia todo aquel tiempo la santissima Virgen y en aquesta demanda perseverava de día y de noche con su dios, y procuraba juntamente como gobernadora y presidente de todo aquel sagrado colegio en ausencia de su hijo de guiarle a lo secreto del desierto q es al recogimiento y perseverancia de la oración, como aquella que tan bien savia quanto ymportava la perseverancia de este exercicio, para rescibir el Espiritu*

---

<sup>397</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 104v-105r.

<sup>398</sup> Juan de Montoya, “Cap.13 *De la sepultura de el Sr y del llanto de Nra Sra*”, BNE MSS/13494, 1585, fol.109.

<sup>399</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.114v-115v.

<sup>400</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.114v-115v.

<sup>401</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol.116r.

<sup>402</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 100v.

<sup>403</sup> Juan de Montoya, “Cap. 14 *De cómo Nra Sra se hallo presente cuando su hijo subió a los cielos*”, fol. 118.

<sup>404</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 119r-119v.

<sup>405</sup> Véase Fray Luis de Granada, Tomo IV: *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Tratado II, Cap.III, De la venida del Espíritu Sancto. José Joaquín de Mora (ed.), *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Madrid, 1848, Vol. 2, p. 586.

*Sancto*".<sup>406</sup> Asimismo, en este mismo capítulo, en relación al descenso del Espíritu Santo durante pentecostés, Juan de Montoya modificó significativamente una cita original de Fray Luis de Granada para incluir a la Virgen en escena, haciéndola recibir los dones del Espíritu Santo junto a los apóstoles: "*Perseverando desta manera en oración la Virgen bendita con sus hijos y los discípulos al cabo de diez días que el señor subió a los cielos, en el ora de Pentecostes que era una fiesta solemnisima que aquel pueblo celebrava, en memoria de quando se dio la ley a los hijos de Ysrael descendió el spiritu sancto en viento bementissimo, en lenguas de fuego; y asentose sobre la cabeça y coraçon de la Virgen y de todos los discípulos.*"<sup>407</sup> Esta modificación del texto original de Fray Luis de Granada servía a este autor, además, para ofrecer al lector una reflexión sobre los dones recibidos por la Virgen en esta ocasión:

*"Pues según esto, quan grande podremos entender que seria la luz, el amor, la suavidad, el çelo de la gloria de Dios, y la fortaleza, sabiduría y las demás virtudes que la Virgen rescibiera. Por que aunque es verdad que en su sanctissima ... fue llena y en la encarnacion del hijo de Dios mas llenas del espíritu sancto: en este dia le rescibio con mucha mayor plenitud que todos los demás discípulos, y con el cognoscimiento mayor de aquella infinita bondad y hermosura de Dios (...) que [cosas] veria aquella Virgen bendicta, en cuya alma resplandescia aquel sol meridiano, con tan grande resplandor, q sentiría, que gustaría, que haría viedose abrasada y transformada en Dios, con aquella tan grande luz creo cierto que fue tanto lo que alcanço de la grandeça y bondad de Dios y tanto lo que le amo y deseo agradar como siempre lo izo el tiempo que bibio que si tuviera mas vidas que ay estrellas en el cielo ni arena en la mar: con grandissima diligencia y alegría las ofreciera por Dios.*"<sup>408</sup>

Esta gracia excepcional otorgada a la Virgen culmina en esta obra con el relato de su Asunción y Coronación en los cielos.<sup>409</sup> Como Fray Luis de Granada, Juan de Montoya exaltaba los privilegios concedidos a María en su Asunción y celebraba el lugar privilegiado que correspondía a la Virgen en la gloria eterna, junto a su hijo y Dios padre. Por último, tomando una cita de Fray Luis de Granada, Juan de Montoya añadía en su manuscrito un fragmento en el que compelia al lector a apelar a la misericordia y gracia de la Virgen como medio para alcanzar la salvación: "*A ella pues nos vamos en todos nuestros trabajos, della nos encomendemos, a ella tomemos por medianera, para con el medianero al padre roguemos por medio del hijo, y al hijo por medio de la madre, para que por sus oraciones alcancemos en este mundo la graçia y en el otro la gloria. Amen*".<sup>410</sup> De esta forma, según esta obra, la Virgen no solo había sido situada en una posición privilegiada para satisfacer los deseos y necesidades de los hombres, sino que además era presentada como medio inmejorable para alcanzar la salvación personal, especialmente mediante el rezo de su Rosario.

Las peculiaridades del Rosario de Juan de Montoya se entienden mejor si lo comparamos con otros rosarios contemporáneos, como el "*Rosario de Nuestra Señora y Summario de la vida de Christo*" del cisterciense abulense fray Luis de Estrada, una obra publicada por primera vez en

---

<sup>406</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 121r.

<sup>407</sup> Esto se debe a que, aunque en sus escritor, Fray Luis de Granada afirmaba que la Virgen había estado presente en el descenso del Espíritu Santo, este no afirmaba de forma explícita que esta hubiera recibido los dones del mismo. "*El tercer misterio glorioso fue la venida del Espíritu Santo, a la cual esta Virgen se halló presente con los discípulos y discípulas de su Hijo (...) Estando pues los discípulos ocupados en este ejercicio diez dias despues de que el Salvador habia subido al cielo, descendió el Espíritu Santo en forma de un grande viento y en fugaces lenguas de fuego, y asentose sobre las cabezas de sus discípulos.*" (Adiciones al memorial de la vida Cristiana, T.IV, Cap. XII, "De la venida del Spiritu Santo", p.103)

<sup>408</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 122r-123r.

<sup>409</sup> Juan de Montoya, "Cap. 15 *De lo que Nra Sra hizo después de la venida del Spiritu Santo hasta su sanctissima assumpcion*", BNE MSS/13494, 1585, fol. 126.

<sup>410</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 131v.

1569 y reeditada cinco veces entre 1571 y 1596.<sup>411</sup> Según Richard G. Mann “*esta obra fue tan sumamente leída que los numerosos ejemplares debieron “gastarse” literalmente, colaborando en su popularización “su pequeño formato [que] lo hizo muy adecuado como libro de devoción”*.”<sup>412</sup> A diferencia de la obra de Fray Juan de Montoya, la obra del dominico madrileño no presentaba a la virgen como la elegida y favorecida de la divina providencia, sino que hacía hincapié en la humildad y virginidad de la Virgen como razones por las que esta había sido escogida para ser Madre de Dios.<sup>413</sup> En su relato de pasajes como la Natividad de Cristo,<sup>414</sup> la Presentación en el templo del pequeño Jesús<sup>415</sup> o el pasaje de Pentecostés,<sup>416</sup> en los que otras meditaciones rosarianas mostraban a la Virgen recibiendo la revelación divina, Luis de Estrada mostraba una visión marcadamente diferente de la Virgen, como un personaje secundario en la misión salvífica de su hijo y la historia de la revelación, que en ocasiones apenas era mencionado.<sup>417</sup> A lo largo de la obra prevalece, en cambio, una visión de la Virgen, cuya importancia reside en su valor como modelo idóneo del comportamiento del “buen cristiano” y no, como en la obra de Juan de Montoya, en sus capacidades espirituales.<sup>418</sup> Mediante esta imagen de la Virgen, Estrada infundió a su obra un tono profundamente penitencial, basado en la comparación constante de las virtudes de la Virgen con los pecados y defectos del lector cristiano. Incluso en este aspecto, la obra se centraba en la figura de Cristo, mostrándolo como modelo ideal, y presentando las meditaciones del Rosario como un mecanismo para aprender a emular la vida de Cristo y no como un medio para meditar en la experiencia mariana de la vida y milagros de su hijo.<sup>419</sup>

La obra de Juan de Montoya, como la de Gorrício de Novara o Fray Luis de Granada, ofrecía una visión de la Virgen y del culto católico, heredera de la tradición medieval castellana, que poseía determinadas características que debían favorecer la adopción por parte de la población morisca de la devoción rosariana. En estas, la Virgen es presentada como la elegida de la divinidad, dotada

<sup>411</sup> T. Polvorosa López, “EL Rosario meditado del cisterciense Fray Luis de Estrada”, en Luis Esteban (coord.), *Biblioteca Hortense, Serie B- Studia, Vol. 1: IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, Monasterio de Santa María de Huerta, Navarra, 1983, pp. 151-236.

<sup>412</sup> Richard G. Mann, *El Greco y sus patronos: tres grandes proyectos*, Akal, Madrid, 2014, p. 43.

<sup>413</sup> Juan de Montoya, BNE MSS/13494, 1585, fol. 36v-37r.

<sup>414</sup> Luis de Estrada, “Capítulo sexto del nacimiento del Redemptor y parto virginal”, *Rosario de Nuestra Señora y Summario de la vida de Christo*, Impreso en Alcalá de Henares, en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1578, Biblioteca Nacional de Austria [Österreichische Nationalbibliothek] (17.G.45), fol.47v-55r.

<sup>415</sup> L. de Estrada, “Cap. Séptimo, de la sancta purificación de nuestra Señora”, Biblioteca Nacional de Austria (17.G.45), 1578, fol. 56r-58r.

<sup>416</sup> L. de Estrada, “Cap. XVI. De la venida del Spiritu sancto”, Biblioteca Nacional de Austria (17.G.45), 1578, fol. 106r-v

<sup>417</sup> Esto es especialmente claro en los capítulos entorno a la Pasión, en los que, a diferencia de la tradición medieval, en la que la Virgen mediaba la interpretación de la Pasión de Cristo, la Virgen apenas está presente, de modo que algunos capítulos ni tan siquiera es mencionada. (BNA (17.G.45), fol. 64v- 93r)

<sup>418</sup> “*Lo segundo, otro día mirando la deuocion, la oración, el recogimiento de la virgen gloriosa, y cotejandolo con tu fequedad, fenfibilidad y diftraccion: alabaras a Dios: viendo aquefta virgen tan eleuada en el Señor: la qual dize nuetro padre S. Bernardo en vn fermon de fu fancta natiuidad , q lleugo a fer - madre de Dios por via de grande meditacion, por feruor de contemplacion, y perfeuerancia de oracion. Pues fupplica tu a la Virgen gloriosa en este pafo, por los merecimientos de Chrifto q efta en fus entrañas, que te alcance gracia para tratar de oy mas del recogimiento interior detu alma, pues tanto tiempo has perdido hafta aqui, y feria ya tiempo de tornar enti: y quedate toda la hora, y fi pudieres todo el día proftrado delante de la virgen, llorando tu tiempo perdido, y negociando tu remedio.*” (BNA (17.G.45), fol.35v)

<sup>419</sup> Esto se aprecia con claridad no sólo en la distribución del propio libro, que dedica un espacio considerablemente mayor a la figura de Cristo que a la de su madre, sino además en el propio título de la obra, “*Rosario de Nuestra Señora y Summario de la vida de Christo*”, que presenta el Rosario como una devoción basada en la vida de Christo y no en la de su madre, transformando así una devoción fundamentalmente mariana en otra de carácter cristológico.

de toda suerte de privilegios espirituales y purificada de todo mal, a quien Dios había concedido no sólo un acceso privilegiado a la revelación divina, sino que además le había otorgado un papel destacado en el desarrollo de la misión salvífica de su hijo y en la fundación y guía de la iglesia apostólica. Esta visión de la Virgen, típica de la tradición medieval, parece revitalizarse en estas obras en una época en la que, como veremos, una visión diametralmente opuesta de la Virgen y la religiosidad católica estaban expandiéndose en la península desde el reinado de los Reyes Católicos.<sup>420</sup> Como evidencia la obra de fray Luis de Estrada, esta tendencia hacia una religiosidad fundamentalmente cristológica y penitencial alcanzó, desde la segunda mitad del siglo XVI, incluso a las meditaciones rosarianas, transformándolas progresivamente en una devoción de diferentes características. En este contexto, resultan más claras las connotaciones políticas de la obra de Juan de Montoya, en cuyo manuscrito la Virgen de la tradición medieval volvía a la vida apoyándose en los escritos del propio Fray Luis de Granada, a pesar de que esta, de forma significativa, había sido señalada por la Inquisición desde 1559.<sup>421</sup> En este sentido la elección por parte de Fray Juan de Montoya de la obra del teólogo granadino, pese a su carácter controvertido, se debía a que esta había servido como un medio fundamental de la acción misional entre los moriscos granadinos, con el fin de crear una visión “mariana” del catolicismo reformista a través de la cual los moriscos podían participar de las comunidades aunadas por el rezo del Rosario e integrarse en la cambiante sociedad hispana de 1500. Así, a través de la revitalización de la imagen “islamizada” de la Virgen, típica de la tradición medieval castellana, y de la obra devocional de Fray Luis de Granada, que poseía similares características, Juan de Montoya, como predicador general de la Provincia de Andalucía, procuraba crear una obra que colaborara en la difusión y popularización de la devoción rosariana entre la población del obispado cordobés, marcado por un número significativo de moriscos granadinos desplazados. De igual forma, su promoción del culto de la Virgen de Guadalupe de Baena buscaba promocionar un culto y una localidad claves en la culminación del proceso de cristianización de los territorios castellanos conquistados hacia finales del siglo XV, mediante la recuperación de la concepción “milagrosa” de la Virgen que había caracterizado las estrategias proselitistas castellanas desde el reinado de Alfonso X.<sup>422</sup>

Aunque, como ha señalado Nathan D. Mitchell, la devoción al Rosario fue un elemento clave en la formación de la nueva religiosidad contrarreformista y la emergencia de una “identidad católica” global,<sup>423</sup> que como ha evidenciado Romero Mensaque se difundió en España, especialmente a partir de 1570, tras el impulso del Concilio de Trento y la victoria cristiana en Lepanto,<sup>424</sup> su promoción y uso misional en el reino de Granada desde finales del siglo XV estaban estrechamente ligados a la política misional llevada a cabo por Fray Hernando de Talavera y sus sucesores, que veían en el rezo del Rosario y las cofradías rosarianas un método especialmente efectivo para la asimilación religiosa de las comunidades moriscas locales, especialmente de aquellas que residían en las zonas más “islamizadas” como las Alpujarras, donde la estructura eclesiástica era más precaria. En estas el carácter portátil, anicónico y catequético del rezo rosariano, formado por las oraciones fundamentales de la doctrina cristiana y basado en la meditación en los principales misterios que definían la fe católica, hacía del Rosario una herramienta especialmente útil en la acción misional de dominicos y jesuitas, ligada, además, a obras como las de Gorrício de Novara o Luis de Granada, que propiciaban una comprensión mariana y triunfal de los misterios del Rosario. De forma similar, como sugiere la obra de Juan

---

<sup>420</sup> Véase Capítulo 5

<sup>421</sup> Sobre la relación de la obra de Fray Luis de Granada con la tendencia a la “democratización de la oración” y las manifestaciones del pensamiento místico censuradas por la Inquisición véase Álvaro Huerga, “Fray Luis de Granada entre Mística, Alumbados e Inquisición”, *Angelicum*, Vol. 66, No. 4, 1988, pp. 540-564 y Armando Pego Puigbó, *El Renacimiento espiritual: Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, CSIC, Madrid:2004, pp. 28- 38.

<sup>422</sup> Véase Capítulo 1 y 2.

<sup>423</sup> Véase N. D. Mitchell, *Ibid.*, 2009.

<sup>424</sup> Véase C. J. Romero Mensaque, *Ibid.*, 2017.

de Montoya, la promoción dominica de las cofradías y la devoción rosariana en diócesis como la cordobesa, especialmente “afectadas” por la diáspora de los moriscos granadinos, aunque estaba claramente incidida por el espíritu pastoral de Trento y la percepción del Rosario como una herramienta en la lucha contra el Islam, estaba además marcada por el deseo de incentivar la asimilación religiosa de las comunidades moriscas desplazadas desde 1570, cuya presencia en los nuevos territorios, especialmente en aquellos como Córdoba, cercanos al antiguo reino de Granada, se veía como una amenaza para el orden público.

Para 1592, fray Juan de Montoya había conseguido finalmente publicar su obra bajo el título de *Libro del Rosario de Nuestra Señora colegido de los libros del Padre Maestro Fray Luys de Granada*.<sup>425</sup> Esta versión final aprobada, sin embargo, carecía de muchas de las características que distinguían a la obra original manuscrita, reduciéndose drásticamente el protagonismo concedido a la Virgen María, al tiempo que los misterios se estructuraban según la ordenación canónica de 5 misterios gozosos, 5 dolorosos y 5 gloriosos. Esta reestructuración de los misterios rosarianos había obligado a Juan de Montoya, además, a eliminar muchas de sus reflexiones sobre las prematuras y prodigiosas habilidades espirituales de María, su eterna contemplación o los ejercicios meditativos que esta había llevado a cabo desde el vientre de su madre, y le había llevado a ampliar, significativamente, su relato de la Pasión de Cristo y los sufrimientos físicos y humillaciones que este había experimentado durante el proceso. Estas modificaciones de la obra de Montoya, que otorgaban a la obra un nuevo tono cristológico y penitencial, son indicativas del clima espiritual de la Castilla de 1500, en la que, como veremos, la concepción medieval de la Virgen que recorría la obra original manuscrita del fraile cordobés, sería progresivamente concebida como “poco ortodoxa”, censurada y sustituida por una nueva visión de María, marcada por la creciente centralidad de la devoción pasionaria, la práctica de la penitencia pública y el protagonismo de Cristo, y cuyo desarrollo estaba estrechamente vinculado con los cambios en la actitud hacia las minorías étnico-religiosas y su lugar en la sociedad castellana contemporánea.<sup>426</sup>

---

<sup>425</sup> Juan de Montoya, *Libro del Rosario de Nuestra Señora colegido de los libros del Padre Maestro Fray Luys de Granada, por el reuerendo Padre Fray Iuan de Montoya, Predicador General en la Orden de Sancto Domingo. Dirigido a la señora doña Ana Pimentel Condessa de Alcaudere y señora de la Casa de Monte Mayor*, Impresso en Cordoua, en casa de Francisco de Cea, 1592 (BNE R/29423).

<sup>426</sup> Véase Capítulo 5.





## 5. Los “síntomas marianos” de la exclusión: Cambios devocionales, política artística y exclusión social en la España de 1500.

Desde finales del siglo XV, la introducción de la imprenta en Castilla favoreció la publicación de toda una serie de libros devocionales dedicados a la meditación sobre la vida y la Pasión de Cristo, que habían alcanzado una gran popularidad y devoción en el resto de Europa pero que eran prácticamente desconocidos para los fieles castellanos. Entre estos se encontraban algunos de los textos latinos más populares de la Europa cristiana, como las *Meditaciones Vitae Christi* de Pseudo Buenaventura o la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, hasta entonces virtualmente ausentes en las bibliotecas y repertorios devocionales castellanos.<sup>1</sup> Estas obras, claramente divergentes de la tradición devocional medieval castellana, estaban marcadas, como ha señalado Jessica Boon, por “*highly emotional, violent, and embodied meditations [on the Passion]*”.<sup>2</sup> Entre los promotores de esta nueva literatura devocional se encontraban la reina Isabel y el cardenal Cisneros, quienes, como ha señalado esta autora, “*provided extensive publication support for this genre, newly available in the vernacular everywhere from the secular court to the libraries of the mendicant retreat houses.*”<sup>3</sup> De esta forma, la difusión masiva de estos textos se vio facilitada por la instalación de talleres de impresión en las principales ciudades castellanas desde 1474, con el respaldo de generosos patronazgos y subvenciones reales. Entre las impresiones especialmente favorecidas por los Reyes Católicos se encontraba la traducción al castellano de la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, encargada por estos a Fray Ambrosio de Montesinos en 1499 e impresa finalmente entre 1501 y 1502, coincidiendo con el nuevo panorama religioso generado por las conversiones forzadas de los mudéjares castellanos. La obra de Ludolph de Sajonia, de forma similar a otros *best-sellers* latinos sobre la Pasión, se desviaba de la tradición medieval castellana que tenían en cuenta la Pasión de Cristo como un episodio más en el relato de su vida y enseñanzas, centrándose, en cambio, en el viaje espiritual que permitían el ascenso de Jesús hacia el Calvario y su crucifixión. A diferencia de los relatos pasionario medievales castellanos, la obra de Ludolph evocaba con un marcado grafismo las torturas y sufrimientos a los que Cristo había sido sometido, con el fin de presentarlos como metáforas de las cualidades de este que los fieles debían imitar, extrayendo, así, de estos una enseñanza moral. Como señala Jessica Boon, “*Ludolph interprets the visualization of the wounds in each of Jesus’s limbs as teaching believers to dedicate their hands to charity, their feet to following the commandments, and so on.*”<sup>4</sup> *The goal was to find moral and spiritual concordances in the devotee’s life that would allow him or her to imitate not the physicality but the meaning behind Christ’s sacrifice.*”<sup>4</sup>

Como ha señalado Chiyo Ishikawa, los esfuerzos de los RR.CC. por introducir en Castilla obras como la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia evidencian cómo estos emplearon la imprenta “*to promote sanctioned religious beliefs throughout the Spanish kingdoms, [with this aim] a variety of edifying and didactic literature was published, often printed in the vernacular to reach a broad audience: sermons, poems, songs, catechisms, mariological and hagiological works, translations of patristic writings, and manuals on proper conduct and dress.*”<sup>5</sup> En este sentido, como señala

---

<sup>1</sup> Sólo se conserva una traducción anterior de las *Meditaciones* de Pseudo-Buenaventura, datada entre 1475 y 1500 (BNE Ms. 9560). Véase C. Robinson, “The Life of Christ from Polemic to Devotions: Texts and Images, *Ibid.*, 2013, pp. 31-110. Asimismo, solo sabemos de un ejemplar de la *Vita Christi* de Ludolph de Sajonia, procedente de Mallorca y datado en 1463, por lo que resulta difícil plantear su influencia en el contexto castellano. Por ello Keith Whinnom sostiene que esta obra no estuvo disponible en Castilla, ni siquiera en su versión latina hasta 1490. Véase K. Whinnom, “The Supposed Sources of Inspiration of Spanish Fifteenth-Century Narrative Religious Verse”, *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol.17, No.4, 1963, p. 47.

<sup>2</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 39.

<sup>3</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 39.

<sup>4</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 40.

<sup>5</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p. 28.

Cynthia Robinson, *“The Life of Christ texts patronized and preferred by Queen Isabel are strikingly different from Eiximenis's VC in almost every respect. Indeed, they represent a significant shift in devotional preferences and practice, one whose consequences would be deep and far-reaching (...) though royal connection to the burgeoning industry was always close, an intensified scrutiny was applied to the texts printed and disseminated throughout the kingdom beginning in 1502, in order to assure that no work went to press without having been specifically licensed by the court.”*<sup>6</sup> Esto se hace explícito en el lenguaje utilizado en una orden real que regulaba los títulos impresos, estipulando la necesidad de la aprobación real de los mismos antes de su publicación:

*“muchos [de estos libros publicados] tienen errores y otros defectos, y otros tiene apócrifas y temas condenados, y otros tienen vanas y supersticiosas invenciones, y esto ha causado daño y problemas en nuestros reinos. Y por esto es apropiado para nosotros regular y remediar [la situación]... [por ello] mandamos y defendemos, que ningún librero ni impresor de moldes, ni mercaderes, ni factor de los susodichos, no sea osado de hacer imprimir de molde de aquí en adelante por vía directa ni indirecta ningún libro de ninguna factura o letra obra, que sea pequeña o grande, en latín ni en romance, sin que primero tenga para ello nuestra licencia y especial mandado... Y encargamos y mandamos a los dichos Perlados, que con mucha diligencia hagan ver y examinar los dichos libros y obras, de cualquier calidad que sean, pequeña o grande, en latín o en romance, que así hubieren de vender e imprimir; y las obras que se hubieren de imprimir, vean de qué facultad son, y las que fueren apócrifas y supersticiosas, y reprobadas, y cosas vanas y sin provecho, defiendan que no se impriman; y si las tales se hubieren traído imprimidas de fuera de nuestros Reinos, defiendan que no se vendan: y las otras que fueren auténticas, y de cosas probadas, y que sean tales que se permitan leer, o en que no haya duda, estas tales, ahora se hayan de imprimir, ahora se hayan de vender, hagan tomar un volumen dellas, y examinarlas por algún Letrado muy fiel y de buena conciencia de la Facultad que fueren los tales libros y lecturas; el cual sobre juramento, que primeramente haga, que lo hará bien y fielmente, mire si la tal obra está verdadera, y si es lectura auténtica o aprobada, y que se permita leer, y que no haya duda; y siendo tal, den licencia para imprimir y vender.”*<sup>7</sup>

Este cambio devocional, como ha señalado Chiyo Ishikawa, se produjo paralelamente a la aparición de deseos de reforma religiosa que buscaban reformular las bases textuales de la práctica devocional en el reino de los RR.CC. *“Newly authorized books on Christ's life and teachings were published to help eliminate the corruption of Christianity that was considered the principal threat to the well-being of the Spanish kingdoms”; [these books] were intended to dispel the confusion about Christian doctrine that had been raised by non-believers and to protect Christianity from personal interpretation and invention.”*<sup>8</sup> Entre estos textos se encontraban el *Luzero de la Vida cristiana* escrito en 1493 por Pedro Ximenes de Prexano, Obispo de Caris y profesor de la universidad de Salamanca. La obra de Prexano mostraba un afán por combatir la *“deplorable ignorancia religiosa”* que, a su parecer, prevalecía entre el pueblo llano, y por *“corregir”* las heterodoxas preferencias devocionales de los fieles castellanos, patente en su continua insistencia por la veracidad bíblica de los eventos relatados y la condena del uso de textos apócrifos. Asimismo, en el prólogo de su obra, Prexano vinculaba abiertamente la *“ignorancia”* del pueblo castellano con la heterodoxia de sus textos devocionales y la presencia

<sup>6</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 375-76.

<sup>7</sup> Ley XXIII. Las diligencias que se han de hazer en los libros de molde, antes que se impriman y vendan”, en *Recopilacion de las leyes destos Reynos, hecha por mandado de la Magestad Católica del Rey Don Felipe Segundo nuestro Señor; que se ha mandado imprimir, con las leyes que después de la ultima impression se han publicado por la Magestad Católica del Rey Don Felipe Quarto el Grande nuestro Señor*, editado por Catalina de Barrio y Angulo y Diego Díaz de la Carrera en Madrid, 1640, Tomo I, fol. 33

<sup>8</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.29.

“*perversora*” de judíos, conversos y mudéjares.<sup>9</sup> Esta preocupación por la ortodoxia aparecía igualmente en las obras contemporáneas de Andrés de Lí o Juan de Padilla, quienes aseguraban a sus lectores que sus obras no contenían “*apócrifa*” ni “*falsas historias*”.<sup>10</sup> Esta búsqueda de la “ortodoxia” se aprecia simultáneamente en una serie de manuales pastorales contemporáneos<sup>11</sup> que evidencian un deseo por introducir en Castilla una serie de devociones pasionarias y cristológicas comunes en otras partes de Europa, con el fin de desplazar a otras muestras de devoción mariana que, hasta entonces, había dominado la religiosidad castellana y que comenzaban a ser percibidas como signos de heterodoxia, incorrección o ignorancia religiosa. Estos manuales promulgaban una nueva religiosidad cristológica de carácter penitencial, al tiempo que evidenciaban una creciente preocupación por la ortodoxia religiosa, en especial de aquellos que desconocían las prácticas ortodoxas o apropiadas del catolicismo.<sup>12</sup> Esta tendencia se aprecia asimismo en los libros de horas de Isabel y Juana de Castilla en los que es evidente la progresiva exclusión de meditaciones preminentemente marianas como las Horas de los Gozos de la Virgen o las Horas de la Pasión de la Virgen, en favor de horas “canónicas”, más “apropiadas”, de carácter cristológico y pasionario.<sup>13</sup> Como ha señalado Cynthia Robinson, estas obras, surgidas hacia finales del siglo XV, evidenciaban “*on the one hand, a preoccupation with orthodoxy or correct observance and, on the other, a markedly increased presence of Christological material; [intended] to occupy a position of equal (or perhaps even greater) importance to the Marian material that had, for so many decades, been the staple and bedrock of Castilian devotions.*”<sup>14</sup>

Esta tendencia hacia la preferencia por devociones que se presentaban como “bíblicamente correctas” se aprecia asimismo en la literatura devocional contemporánea. Ejemplo de ello es una versión del *Flos Sanctorum* (BNE R-23859), catalogada como “*La vida y passion de n[uest]ro señor iesu cristo, [et] las historias delas festiuidades de su santissima Madre cōlas delos santos apostoles, martires, cōfessores [et] virgines*”, impresa en Zaragoza por Jorge Coci en 1516. Este recopilatorio devocional incluía una serie de episodios de la vida y pasión de Cristo distribuidos de acuerdo con el calendario litúrgico y materiales extraídos de la *Leyenda Dorada* de Santiago de la VoráGINE. Como ha apuntado Cynthia Robinson, aunque no se menciona explícitamente, también fueron recopilados en este manuscrito algunos fragmentos de la *Vita Christi* de Eiximenis. Estos fragmentos, no obstante, fueron alterados para extirpar la visión particular de la Virgen que caracterizaba la obra de Eiximenis: la visión regia de una Virgen inspirada por visiones celestiales, los diálogos entre María y sus consejeros angelicales, su papel decisivo en la Epifanía, etc. De forma similar, pese a la detallada atención que este manuscrito prestaba a otros elementos de la Pasión, el éxtasis místico de la Virgen a los pies de la cruz y su encuentro con el

<sup>9</sup> “*Mas los fieles que por solo nombre sin obras llamamos xpianos: que según el apóstol por la lengua confessamos a Jhu Xpo, por obras lo negamos; ni podemos ni debemos sin grandissimo dolor y confusión decir: como los ciegos y porfiados judíos, insensatos y perdidos moros, que delas tetas delas madres en su tierna hedad enseñan con diligencia a sus hijos y familia sus manifestos y danatissimos errores y los fieles xpianos redemidos por la preciosa sangre de Jhu Xpo, no tiene ya memoria ni recordación de los inicios beneficosos a ellos hechos por la incarnation, passion, resurreccion y liberación del salvador. E como ellos sean ignorantes e ciegos: no enseñan a sus hijos y familiares, ni tienen memoria ni cuidado alguno, ni saben si son xpianos o porque ni saben lo que han de creer*” (Pedro Ximenez de Prexano, *Luzero de la vida cristiana*, impreso por Iuan Varela de Salamanca, 1515 (BNE R/6472), fol. 2v.)

<sup>10</sup> Juan de Padilla, *Retablo de la Vida de Cristo*, impreso por Jacobo Cromberger, 1528 (BNE R/41320), fol.3.

<sup>11</sup> Ejemplo de ello son los manuscritos MSS/172, datado entre 1470 y 1480, el MSS/ 562, datado en la segunda mitad del siglo XV y el Mss. 6539/6, datado entre 1470 y 1484, procedentes de la Biblioteca Nacional de España.

<sup>12</sup> Como ha señalado Cynthia Robinson, en estos manuales “*it is implied, moreover, ... that the Christological prayers collected [in them] now form part of the Christian knowledge necessary for properly orthodox belief and behavior, whereas they had not necessarily done so during prior decades*” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 323)

<sup>13</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 351.

<sup>14</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p.320.

espíritu de su hijo y los padres del Antiguo Testamento durante el descenso de Cristo al Limbo, que distinguían la obra de Eiximenis, fueron ambos omitidos.<sup>15</sup> En resumen, como señala Cynthia Robinson, el texto de Eiximenis fue modificado para convertir a María “[in] *one of passive, humble observer rather than of gracious and divinely guided prophetess*”.<sup>16</sup> Como sugiere esta modificación del texto original de Eiximenis, la imagen *quasi* divina de María que había caracterizado hasta entonces la religiosidad medieval castellana parecía formar parte de esas “apócrifas” y “falsas historias” de las que hablaban Juan de Padilla, Andrés de Lí o Ximenes de Prexano,<sup>17</sup> que ahora debían ser omitidas para evitar la confusión de un público ignorante que “*ni saben si son xpianos o porque, ni saben lo que han de creer*”.<sup>18</sup>

De forma paralela a este cambio de perspectiva respecto a la tradición medieval castellana, la difusión de los textos latinos y sus traducciones, patrocinadas por los RR.CC., favoreció el desarrollo de una serie de obras poéticas cortesanas que narraban en verso la vida y pasión de Cristo y ofrecían similares meditaciones en torno a la muerte del hijo de Dios, como las *Coplas de Vita Christi* (1482) de Íñigo de Mendoza, las *Coplas de la pasión con la resurrección* (1490) del comendador Diego Román o *La pasión trovada* (1491) de Diego de San Pedro, cuya popularización coincidió con los primeros pasos hacia la unidad religiosa de la península, tras la conquista de Granada.<sup>19</sup> Entre estas destacaban tratados pensados para apelar a una audiencia popular, como el *Tesoro de la Pasión* (1494) de Andrés de Lí y el *Retablo de la Vida de Cristo* (1505) de Juan de Padilla, que fueron abiertamente promocionados por los RR.CC. con el fin de corregir los “errores” que recorrían la religiosidad popular castellana. El desarrollo de estas *Vita Christi* trovadas en la corte de los RR.CC. estimuló, asimismo, la aparición, bajo la iniciativa del cardenal Cisneros, de las primeras obras de teatro litúrgico castellano dedicadas a la Pasión, como la *Representación a la muy bendita pasión y muerte de nuestro precioso Redentor* (1494) de Juan de la Encina, o los autos de la Pasión de Alonso del Campo (1499) y Lucas Fernández (1514), que mostraban una marcada atención al componente afectivo derivado de la visualización de las escenas de la Pasión e incitaban la práctica de una forma de meditación sobre la Pasión basada en la imaginación y visualización de sus principales eventos, ajena hasta entonces a la práctica religiosa de los cristianos castellanos.<sup>20</sup> En este sentido, la traducción de los “clásicos” devocionales latinos sobre la Pasión, hacia el cambio de siglo, fue un elemento clave en la introducción en Castilla de la meditación visual y en el creciente interés y desarrollo de una tradición literaria pasionaria castellana a lo largo del siglo XVI.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Junto a la omisión de los pasajes “dudosos” de la obra de Eiximenis, esta compilación aseguraba a sus lectores, al inicio de la sección de la Pasión, que esta estaba realizada “*según la orden de los cuatro evangelistas, Sant Matheo a los XXVI y XXVII capítulos, et Sant Marcos a los XIII-XV capitulas, et Sant Lucas a los XXII y XXIII, y Sant Juan a los XVIII et XIX*” (*Flos Sanctorm* (BNE R-23859), fol. 47r.)

<sup>16</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 378.

<sup>17</sup> En este sentido, como señala Cynthia Robinson: “*Might Eiximenis's quasi-divine Virgin, with her celestial visions and divine revelations, or his Christ, whose divinity consistently triumphs over his humanity, have formed part of the "apocrypha" and "false stories" abhorred by Juan de Padilla, Andrés de Lí, and Pedro Ximenes de Prexano? Might Eiximenis's particular (and widely disseminated) characterizations of such key holy personages have served to foment part of the "confusion" these authors observed among members of their "ignorant" public, who "didn't even know whether they were Christian or not"?* (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 377)

<sup>18</sup> Pedro Ximenez de Prexano, *Luzero de la vida cristiana*, impreso por Iuan Varela de Salamanca, 1515 (BNE R/6472), fol. 2v

<sup>19</sup> Véase J.C. Requena Miota, *La espiritualidad española de los siglos XV-XVIII a través de las "Vita Christi"*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1997, pp. 71-134; K. Whinnom, “El origen de las comparaciones religiosas del siglo de oro: Mendoza, Montesino y Román”, *Revista de Filología Española*, Vol 46, No ¾, 1963, pp. 263-285; y L. Delbrugge, *A Scholarly Edition of Andrés de Li's Tesoro de la passion*, Brill, Leiden, 2011, pp.33-58.

<sup>20</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 42.

<sup>21</sup> L. Delbrugge, “Pragmatic Passion: Spanish Medieval Passion Texts and Their Practical Applications”, conferencia presentada en el 41st International Medieval Congress, Kalamazoo, MI, 2006.

Desde la década de 1510-1520 la penetración en Castilla de la nueva corriente devocional de tintes pasionarios y cristológicos, basada en un nuevo culto a la humanidad de Cristo y de su madre, se consolidó gracias a la producción de nuevos tratados castellanos escritos en lengua vernácula, mediante los cuales los autores castellanos crearon un género que podríamos denominar como *Passio Christi*, que a diferencia de sus referentes europeos, editados en las imprentas castellanas desde principios de siglo, se centraban no en la historia completa de la vida de Cristo, sino fundamentalmente en el momento dramático de la Pasión.<sup>22</sup> Simultáneamente a la práctica meditativa en torno a la humanidad de Cristo y sus padecimientos durante la Pasión, estos tratados introdujeron en el imaginario religioso castellano una nueva concepción de la Virgen, entendida especialmente a través de su experiencia de la Pasión. Como los originales latinos, las nuevas obras castellanas sobre la Pasión enfocaron las diferentes facetas, el arresto, el juicio, las humillaciones y la muerte de Cristo, a través de los ojos de María, con el fin de presentarla como un modelo devocional ante los eventos de la Pasión y de despertar en los lectores compasión ante los sufrimientos de la madre que debía contemplar la muerte de su hijo. A diferencia de otros géneros pasionarios medievales, como el *Planctus Mariae* (El lamento de María),<sup>23</sup> centrados en la articulación por parte de la Virgen de su experiencia de la Pasión,<sup>24</sup> las *Vita Christi* latinas<sup>25</sup> “intentionally reduced Mary’s role so that her speeches fit into the format of Mary as ideal spectator to Jesus’ life”,<sup>26</sup> reduciendo su participación en los eventos de la Pasión a su lamento a los pies de la cruz, añadiendo ocasionalmente una escena extra en la que esta contemplaba una de las siete caídas de Cristo en su camino hacia el Calvario. En este sentido, como señala Jessica Boon, “whereas the Latin Planctus depict Mary as a direct interlocutor of the devotee’s soul and the articulator of her own emotions, the Latin Vita Christi tradition in effect makes the Virgin’s lamentations a mere footnote to the suffering flesh of Jesus as he carries, then hangs from, the cross.”<sup>27</sup> No obstante, debido al peso de la devoción mariana en la tradición literaria devocional castellana, la introducción de nuevas formas de devoción cristológica no supuso necesariamente el desplazamiento de la figura de la Virgen en el marco de la historia evangélica, sino más bien su progresiva codificación en términos pasionarios. Como ha señalado al respecto Ishikawa, los escritores castellanos “continue the practice of using Mary’s situation to deepen the viewer’s emotional connection to Christ’s sufferings during the passion. Readers are repeatedly directed

---

<sup>22</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 3

<sup>23</sup> En este sentido, es especialmente significativo el hecho de que estos tratados, a diferencia de otros textos devocionales europeos sobre la Pasión tuvieron una recepción temprana en Castilla. Algunas de las obras más populares de este género, como el *Planctus beatae Mariae* de Ogier de Locedio, generalmente conocido como el *Quis Dabit*, fueron versionadas numerosas veces en Castilla, en formato de sermón, como texto extralitérgico o meditativo. Como ha señalado Cynthia Robinson, estas adaptaciones “appealed to Castilians because they, like the *Quis dabit* on which they are based, focused not on the graphic particulars of Christ’s body but on the emotions, particularly at the moment of separation occasioned by Christ’s burial, first of the Virgin and then of all those who accompanied her” (C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp.297-298)

<sup>24</sup> En estos la Virgen se presentaba en los cielos, desde donde entablaba un íntimo diálogo con el lector a quien narraba en primera persona los eventos de la Pasión. En varias obras del siglo XIII, como el *Planctus beatae Mariae* de Ogier de Locedio, generalmente conocido como el *Quis Dabit*, se conectaba el dolor físico de Cristo con la reacción desbordada de angustia de su madre, refiriéndose a la lanza que perforaba el costado de Cristo como el cumplimiento de la profecía de San Simeón de que una espada atravesaría el corazón de María. Este paralelismo debía convertirse en un tópico de la literatura pasionaria que servía para equiparar los sufrimientos físicos de Cristo con los sufrimientos emocionales de su madre. Véase al respecto R. Fulton, *Ibid.*, 2002, p.199.

<sup>25</sup> Véase Pseudo Bonaventura, *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, Isa Ragusa (trad.), Princeton University Press, New Jersey, 1961, cap. 80, p. 338 y Ludolph of Saxony, *The Hours of the Passion: Taken from the Life of Christ by Ludolph the Saxon*, Henry James Coleridge (trad.), Quarterly Series 59, Burns and Oates, Londres, 1887, pp.364-65

<sup>26</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2007, p. 7.

<sup>27</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2007, p. 8.

to observe the Virgin's anguish in witnessing the cruelty her son endures, culminating in his shameful and painful death on the cross".<sup>28</sup>

De este modo, en los tratados castellanos emergió una interpretación particular de la Pasión, cuyo foco era tanto los sufrimientos físicos de Cristo como la agonía espiritual de su madre, popularizada en especial gracias a la creciente influencia de la literatura y espiritualidad franciscanas.<sup>29</sup> Las obras franciscanas como el tratado anónimo *Fasciculus myrrhe* (1511)<sup>30</sup>, el *Passio duorum* de Francisco Tenorio y Luis de Escobar (1526)<sup>31</sup> o el *Primer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna (1528)<sup>32</sup>, colaboraron de forma fundamental en el desarrollo del género de la *Passio Christi*, y, en especial, en la reconfiguración de la imagen de la Virgen como dolorosa,<sup>33</sup> a través de una codificación progresiva de los sufrimientos espirituales de María en términos físicos, que tenían como culmen la imagen inédita de la crucifixión metafórica de la Virgen. En el *Fasciculus myrrhe* ("Pequeño puñado de mirra") el sufrimiento de María durante la Pasión toma protagonismo mediante la inclusión de numerosos diálogos mediante los que esta intentaba cambiar el curso de la Pasión, participando en los cuatro juicios a los que Jesús es sometido, pidiendo clemencia por su hijo o dirigiéndose a los soldados que debían ejecutar la condena final. Asimismo, el autor anónimo, intensificaba el dolor emocional de la Virgen, haciéndolo en ocasiones tan intenso que le impedía hablar, o multiplicando los desmayos respecto a la tradición anterior, afirmando cómo María se había desvanecido siete veces antes de la llegada a Jerusalén o que, ante su llegada inminente a la ciudad donde su hijo debía ser crucificado, se había desmayado a cada paso que daba. Al mismo tiempo, a lo largo de este tratado, la Virgen era presentada como el foco principal de la compasión del lector, incitando a este a consolarla en sus momentos de dolor o desmayos, y presentando sus sufrimientos como medio para participar en los eventos de la Pasión: "*Pues tu anima ve allí y acompaña aquella triste madre y ponte junto*

---

<sup>28</sup> C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, p.33.

<sup>29</sup> A lo largo del siglo XVI la popularización de la literatura devocional franciscana propició la influencia en el imaginario colectivo de la espiritualidad franciscana. Esta influencia se debió no sólo por la amplia difusión de sus escritos mediante el método de la imprenta, sino además por su predominancia entre las obras más publicadas y reeditadas. Entre los miembros de esta orden se encontraban además los autores más prolíficos y de mayor éxito editorial como Ambrosio Montesino, Juan de Dueñas, Antonio de Guevara, Alonso de Madrid o Francisco de Osuna, cuyas obras superarían la veintena de ediciones. La obra devocional franciscana que contaba con 43 títulos y 202 ediciones, supuso así el 43, 72 % de los libros espirituales impresos en este siglo. A esta difusión masiva, debemos añadir el hecho de que fue esta misma orden la que alumbro el mayor número de obras devocionales y la que creó los cuatros títulos espirituales que mayor éxito alcanzaron antes de 1560: el *Especulo de Consolación* de Juan de Dueñas, cuyas cinco se reeditaron en 22 ocasiones; las *Epístolas y Evangelios por todo el año* de Ambrosio Montesino, con 20 ediciones; el *Monte Calvario* de Antonio de Guevara, impreso 18 veces; y el *Arte para servir a Dios* de Alonso de Madrid, que llegó a las 15 ediciones. A esto debemos sumar el peso que determinadas obras franciscanas como los *Abecedarios Espirituales* de Francisco de Osuna, la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Laredo o la *Via Spiritus* de Bernabé de Palma tuvieron en la reformulación del pensamiento místico y espiritual de la época, funcionando como medios fundamentales para la codificación y divulgación de la teología mística del "recogimiento" franciscano. Véase al respecto R. Pérez García, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Trea, Gijón, 2006, p.35-36.

<sup>30</sup> Véase *Fasciculus myrrhe: El qual trata de la passion de nuestro redemptor Jesu Christo*, impreso por Juan de Varela de Salamanca, Sevilla, 1524 (BNE R-10946).

<sup>31</sup> Véase Francisco Tenorio y Luis Escobar, *Passio duorum*, impreso por Juan Varela de Salamanca, Sevilla, 1539 (BNE R/3065).

<sup>32</sup> Francisco de Osuna, *Primer parte del libro llamado Abecedario Espiritual: Que trata de las circunstancias y la sagrada passion del hijo de Dios*, Jacobo Cromburger, Sevilla, 1528 (BNE R/15839).

<sup>33</sup> A pesar del marcado carácter cristológico de la espiritualidad franciscana, como señala Jessica Boon, la recepción de los textos europeos sobre la vida y Pasión de Cristo en un contexto como el castellano profundamente marcado por la centralidad de la devoción mariana, condicionó que "*these new vernacular works [dedicated] half of every chapter to considering Mary's actions and emotions during Holy Week, extending the technique of imaginative visualization primarily in terms of ascribing the torture of the Passion to Mary's experience, not just her son's*" (J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 44.)

con ella y haz apartar aquella gente porque no la enojen y aviendo della compassion, consuelala y llora con ella y con otras mugeres y no las desampares.”<sup>34</sup> El dolor de María se acentúa durante la crucifixión, momento en el que se acrecentaban los efectos del padecimiento físico de su hijo en el alma de la Virgen: “O dulcísima señora quan llorosa y penosa era a vuestra anima aquesta triste y sancta visión. Vuestro coraçon era entonces con el gran dolor atormentado. Vuestras maternales entrañas eran muy cruelmente llagadas: assí que con el parecieran morir todos vuestros sentidos”.<sup>35</sup>

Esta imagen de la Virgen aparece definida con mayor claridad en el tratado *Passio Duorum* de Francisco Tenorio y Luis de Escobar, en el que la metáfora de la crucifixión emocional de María se desarrolla más ampliamente, describiéndose los sufrimientos de María mediante símiles que aludían a las torturas físicas sufridas por Cristo. De este modo los clavos de la cruz de Cristo perforaban el alma de María en su camino al calvario, en anticipación de los tormentos que debía sufrir Cristo: “O virgen crucificada que aun tu hijo no lo es y ya tu lo eres: que tu coraçon ya comienza a sentir los clavos del hijo”.<sup>36</sup> Esta tendencia continuaba en la obra de Francisco de Osuna, donde este sugería que incluso los sufrimientos físicos de Cristo podían ser aplicados a la Virgen: “Si quisiésemos contemplar la Passión de la Virgen, contemplemos la de Christo como si la mesma Virgen la padeciera. A ella la puedes contemplar coronada de espinas, enclavada de pies y manos, abierta el costado, toda desmembrada y llena de los mesmos tormetos que su hijo padeciò, pues en el cuerpo del Hijo estava el ánima de la Madre.”<sup>37</sup> Como ha señalado Jessica Boon, el interés franciscano por expresar el dolor emocional de la madre de Dios en términos físicos, propició que “[this] technique went far beyond the artistic trope of Mary’s swoon at the foot of the cross ... recording Mary as constantly fainting throughout the entire week of Passion events, or even as being tortured to the point of crucifixion”.<sup>38</sup>

En este sentido, este apartado busca interrogar cómo el cambio devocional auspiciado desde el cambio de siglo por los RR.CC y su consolidación, mediante la progresiva transformación de la literatura devocional, las asociaciones de laicos, las formas públicas de religiosidad asociadas a estas y la imagería religiosa, evidenciaban un cambio de actitud en la gestión de la minoría étnico-religiosa morisca, acuciado por el desarrollo del “problema morisco” y las consecuencias de la diáspora de los moriscos granadinos desde 1570. Para ello el estudio se mueve entre Granada y Sevilla, siguiendo el curso de la población morisca granadina desplazada, analizando como la presencia significativa de la comunidad morisca condicionó antes y después de 1570 la vida devocional de estas ciudades, atravesada por la emergencia a lo largo de todo el siglo de nuevas formas de expresión de la religiosidad pública, nuevos cultos y nuevas prácticas devocionales, que cambiarían irrevocablemente las condiciones de integración de la minoría morisca. Con el fin de indagar asimismo en la respuesta morisca a las transformaciones del panorama devocional del siglo XVI, en el que la reconfiguración de la imagen de la Virgen, tendría un peso indudable, abordaré en último lugar el caso de los moriscos granadinos reubicados en la villa sevillana de La Algaba, que fundaron una cofradía dedicada a la Soledad de la Virgen. A través de las fuentes notariales inéditas vinculadas a esta comunidad busco explorar los medios de adaptación e integración de los moriscos desplazados en las comunidades de destino, patente en su adopción de las devociones locales, la participación en las cofradías regionales e incluso, su asimilación, de algunas de las devociones y prácticas penitenciales que definían la nueva religiosidad barroca.

---

<sup>34</sup> *Fasciculus myrrhe: El qual trata de la passion de nuestro redemptor Jesu Christo*, impreso por Juan de Varela de Salamanca, Sevilla, 1524 (BNE R-10946), cap.18, fol.65v.

<sup>35</sup> *Fasciculus myrrhe* (BNE R-10946), cap.20, fol.73r.

<sup>36</sup> Francisco Tenorio y Luis Escobar, *Passio duorum*, impreso por Juan Varela de Salamanca, Sevilla, 1539 (BNE R/3065), cap. 63, fol. 109r.

<sup>37</sup> Francisco de Osuna, *Primer parte del libro llamado Abecedario Espiritual* (BNE R/15839), letra Y, cap.1, fol.562.

<sup>38</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2007, p. 4

## 5.1. El cambio devocional y la evolución de las vidas de la Virgen en el siglo XVI:

La incidencia progresiva de la nueva corriente espiritual se aprecia asimismo en la evolución del género de las vidas de la Virgen a lo largo del siglo XVI. Como han puesto en evidencia los estudios de Carme Arronis Llopis, hacia finales del siglo XV pocas obras en romance tenían como tema central la vida de la Virgen, por lo que esta se encontraba en obras que abordaban la vida de María junto a la de Cristo, como las *Vita Christi*, o en vidas parciales de María, centradas en la narración de acontecimiento específicos, como los *Flores sanctorum* y otras obras como el *Libro de las historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca o la *Vida y excelencias y miragos de santa Anna y de la gloriosa Nuestra Señora santa María fasta la edad de quatorze años* de Juan de Robles.<sup>39</sup> La primera vida de la Virgen de estas características fue *La vida de la sacratissima Verge Maria*, publicada en 1494 por el valenciano Miquel Peres.<sup>40</sup> La obra de Miquel Peres llenó rápidamente este vacío en la literatura devocional peninsular, traduciéndose en poco tiempo al castellano y convirtiéndose a lo largo de la primera mitad del siglo XVI en el paradigma del género de las vidas de la Virgen, con once ediciones en catalán y castellano.<sup>41</sup> El éxito de la obra en Castilla fue tal que esta fue reeditada en seis ocasiones (1516, 1517, 1525, 1526, 1531 y 1549) e incluso inspiró la creación de dos obras marianas derivadas de esta: el *Vergel de Nuestra Señora* de Juan de Molina (Sevilla, Domenico de Robertis, 1542) y la *Vida de la sacratissima Virgen María* de Francisco de Trasmiera (Valladolid, Fernández de Córdoba, 1546).<sup>42</sup>

La obra de Miquel Peres constituía una síntesis de la tradición mariológica anterior, avivada por la emotividad típica de la nueva religiosidad afectiva. La obra se compone de treinta capítulos que narran los principales episodios de la vida de la Virgen, acompañados de comentarios exegeticos y alegóricos, concluyendo cada uno de ellos con una oración dedicada a María y por un milagro vinculado al contenido de dicho capítulo. De esta forma, la obra de Peres seguía el esquema de las hagiografías contemporáneas, basado no sólo en la narración de la vida de la Virgen, sino además en la construcción de su protagonismo diferencial en la historia bíblica y en la exaltación de sus capacidades espirituales y milagrosas, recurriendo para ello a episodios de base apócrifa o evangélica y a la recopilación de milagros marianos de origen medieval.<sup>43</sup> Como ha señalado Arronis, la obra de Peres aunaba “una serie de características formales y temáticas que la singularizan en el panorama literario y espiritual peninsular”,<sup>44</sup> gracias a las cuales “la obra gozó de una gran acogida, especialmente entre el público laico”.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Véase al respecto C. Arronis, y Fernando Baños, “Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino”, *Estudios Humanísticos. Filología*, Vol. 36, 2014, pp. 65-105.

<sup>40</sup> Miquel Peres, *Vida de la sacratissima verge Maria*, Valencia, 1494, Biblioteca Històrica de València, sig. CF/5. Editada en Carme Arronis Llopis, *La vida de la Sacratissima Verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Alicante y Barcelona, 2015.

<sup>41</sup> C. Arronis Llopis, *La vida de la sacratissima verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona y Alacant, 2015, pp. 84-96.

<sup>42</sup> Véase C. Arronis Llopis, “La tradición castellana de la “Vida de la sacratissima Verge Maria” de Miquel Peres”, *Revista de Literatura Medieval*, N° 26, 2014, pp. 97-139

<sup>43</sup> Sobre los milagros recogidos por Miquel Peres en su obra véase Carme Arronis Llopis, “Els miracles marians en La vida de la Verge Maria de Miquel Peres (1494)”, en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas y Demetrio Martín Sanz (coord.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Valladolid, 15-19 de septiembre de 2009*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2010, pp.389-406.

<sup>44</sup> C. Arronis Llopis, *Ibid.*, 2014, p. 101.

<sup>45</sup> C. Arronis Llopis, “Tres obras marianas prohibidas en el Índice de Valdés la explicación de dos entradas confundidas”, en Emilio Blanco (coord.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*,



La vida de la Virgen de Miquel Peres ofrecía, además, una visión contemplativa de la Virgen típica de la tradición mariana medieval, marcada tanto en la corona de Aragón como en Castilla por la influencia indiscutible de la obra de Francesc Eiximenis, que presentaba a María como una mística que había gozado de un acceso privilegiado a la revelación divina desde su concepción.<sup>46</sup> De forma similar, la obra de Peres destacaba desde su inicio los dones espirituales recibidos por la Virgen antes de su nacimiento, narrando, como lo había hecho Eiximenis,<sup>47</sup> cómo la Virgen había alcanzado la iluminación ya en el vientre materno: *“tan presto como fue en el su sagrado cuerpo la scta anima infusa tuvo de inteligencia y sabiduría mayor que en aqta presente vida ha tenido ninguna pura criatura, y assi dentro en el casto vientre de la su inclina madre continuamente en elevada contemplación estava: pensando en la bondad potencia y esencia de su criador dios señor nro”*.<sup>48</sup> De forma similar, Peres afirmaba cómo María, *“hablaba a menudo con los angeles.... los cuales de los reynos de los cielos y de las sus excelentes ordenes grandes maravillas le contaban: abriendo le muchos secretos de la trinidad inmensa: revelando le en diversos lugares los grandes secretos significados en las sagradas escrituras.”*<sup>49</sup> La excepcionalidad de la Virgen, como era típico de la tradición medieval castellana, se manifestaba además en la obra de Peres por su concepción inmaculada.<sup>50</sup> Asimismo, como en sus antecedentes medievales, el nacimiento de la Virgen adquiriría en la obra de Peres una dimensión salvífica y cósmica similar a la de Cristo:

*“En los santos angeles viendo tal glorioso nacimiento decían quien es aquesta que nace en el tenebroso mundo así como resplandeciente y lumbrosa alba así como luna hermosa: y como el sol escogida: a las cuales palabras fue respondido en semejante manera. Aquesta es aquella que ha de ser madre de Dios / Reyna de los cielos: señora del mundo / y puerta excelente de la cibdad de gloria fue propiamente llamada alba la sacratissima virgen Maria que asi como el alba es el fin de la noche y principio del dia asi aquesta gloriosa señora en la su natiuidad fue termino y fin de la oscura noche de ignorancia / y principio y comienzo del dia claro de salud verdadera (...) Vra natiuidad virgen engendrador de dios es causa de gozo a todo el universo. Alegraronse los tristes limbos de los santos padres que todos los patriarcas y pftas q estaban secos sin fruto de gloria esperaban muy presto ser regados por aqsta abundosa fuente de misericordia y florecer con gozo inestimable en los verdes prados del eterno y perdurable reyno.”*<sup>51</sup>

De modo similar, la obra de Peres exaltaba el carácter precoz de la excepcional espiritualidad de la Virgen, ofreciendo una imagen de la pequeña María en el templo como ejemplo devocional y de contemplación espiritual. Así, por ejemplo, relataba cómo *“llegada a los quinze escalones q al devoto templo segura entrada dava subio sin ayuda alguna significando que ya era mentalmente subida a los quinze escalones de perfeccion (...) E ofreciendo con humilde reverencia sobre el altar la acostumbrada oferta manifestaron los parientes al sacerdote del templo la infable sctidad de aqsta excelente infanta: diziendo como qsi toda la noche en devotas oraciones*

---

Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2016, p. 170.

<sup>46</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>47</sup> Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 40r-40v

<sup>48</sup> Miquel Peres, *La vida y excelencias y milagros de la sacratissima virgen María nuestra Señora* (1525, Sevilla, Juan Varela), Boston Public Library (D.270.15), Cap.II. Del nacimiento de la gloriosa virgen Maria, fol.3r

<sup>49</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), Cap.II. Del nacimiento de la gloriosa virgen Maria, fol.3r

<sup>50</sup> *“Fue sin la mácula del pecado original concebida aquesta perfecta señora, era mucha razón que aquel sagrado tabernáculo obrado por manos de dios padre, dentro del cual avia de ser guardada nueve meses la medicina de nuestras crueldades heridas: no debía ser afeado por alguna original manzila, nin devia ser escurecida por las tiniebras del pecado original a questa gloriosa lumbre de nuestra fé.”* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol.3r-3v)

<sup>51</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 4v- 5v.

*espendia. Amava las cosas espirituales y eternas y las mundanas y baxas en poca estima tenia.*<sup>52</sup> Durante su estancia en el templo, según Peres, la Virgen se dedicaba día y noche a la contemplación, sugiriendo, como había defendido Eiximenis en su obra,<sup>53</sup> que esta no la abandonaba ese estado, incluso en sueños:

*“E después de aver comido en alta contemplación hasta media noche estaba, echándose después a dormir: en el qual dormir jamas perdió el uso del entendimiento ni de libre alvedrio ni de los grandes deleytes de la contemplación devota meresciendo por tan special privilegio en todos los auctos que obrava y porq continuamnete a dios omnipotente loava podía decir aql glorioso hablar del psalmista: Benedicam dominus in omitpe Semper laus eius i ore meo, que quiere decir, yo bendezire a dios en todo tiempo ; y su alabança será siempre en mi boca”*<sup>54</sup>

Esta actitud contemplativa había proveído a la Virgen de una sabiduría excepcional y un conocimiento privilegiado de las escrituras. Así relataba como “[se maravillaban] *los que la veyan del su sotil y claro ingenio...y sobretodo se maravillaban de la profunda y alta inteligencia que de las sanctas escripturas tenia. Teniendo dentro del arca de la su gran memoria el testamento viejo: los libros de los profetas de David y Salomon.*”<sup>55</sup> Esta sabiduría, como en la obra de Eiximenis,<sup>56</sup> se debía, además, a la compañía del arcángel Gabriel, quien le ofrecía alimento e iluminación espiritual.<sup>57</sup>

El carácter excepcional de la santidad de María se refleja en la obra, además, en el capítulo relativo a la concepción de Cristo, mediante un diálogo entre el Hijo, el Padre y el Espíritu Santo en el que acordaban la elección de la Virgen como medio para la encarnación divina, alegando las virtudes y dones que poseía.<sup>58</sup> Asimismo, la visita del arcángel Gabriel se encontraba a la Virgen en plena contemplación, pues, como señalaba Peres, si “*la divina majestad descendia a ella para tomar carne humana devia ella salirle al camino y subir por contemplación excelente*”. Según Peres, con ocasión de la Encarnación, María había sido infusa con el conocimiento divino:

*“Allí fue alumbrada por la sabiduría de dios padre después de la encarnación de su glorioso hijo aquesta resplandesciente señora que tenia perfecto conocimiento de la natura de los cielos y de las estrellas y de la influencia y propiedad de los planetas. Sabia assi mismo la virtud la distinción: el nombre y oficio de todos los angeles arcángeles principiaados potestades virtudes dominaciones tronos cherubines y seraphines. Conoscia assi mismo aqsta bienaventurada señora la propiedad y natura de las yerbas, de las planctas, de los fructos, de las rayzes, de las flores, de las piedras, y finalmente de todas las cosas por al por la grosseza de la tierra producidas. Conoscia perfectamente la natura de la mar, de las fuentes, de los ríos, y de todos los peces que dentro de las fondas aguas son criados, Sabia el nombre, la condición la natura de todas las cosas animadas. Sabia el nombre de los vivos y de los muertos; y quantos eran los salvados y quantos los costituyos de las miscerables penas de la damnación eterna. Sabia la naturaleza el nombre los oficios, las penas y tormentos de los*

---

<sup>52</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 6v.

<sup>53</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 57v-58v

<sup>54</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 7r.

<sup>55</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 7v

<sup>56</sup> Véase Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucrist*, BH Mss. 0209, ff. 50v, 61v-62r.

<sup>57</sup> “*Aquesta gloriosissima virgen era de la sanctidad tan maravillosa; q la vianda q el sacerdote del templo le dava partia entre los menesterosos pobres; comiendo ella aql precioso manjar q de los altos cielos el bienaventurado sant Gabrielle traya: el ql como humilde y obediente paje: en ponerle la mesa; en bendecir aquella, en darle a beber; y en todas las otras cosas que por la su magestad eran mandadas humildemente la servia. Y en el tiempo que la gloriosa señora comia porq juntamente recibiesse reflexión en el cuerpo y en el anima, las sctas escripturas el bienaventurado angel le leya* (Miquel Peres, BPL(D.270.15),ff.7v-8r)

<sup>58</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 10r

*malditos diablos. E finalmente aqsta bienaventurada virgen tuvo de todas las cosas assi superiores como inferiores perfecto conocimiento.*"<sup>59</sup>

Con ocasión del nacimiento de su hijo, según la obra de Peres, la Virgen había recibido una vez más la iluminación, encendiéndose en su pecho "*lumbrosas lámparas de contemplación*" y "*alegrándose su corazón en dios*".<sup>60</sup> Estas experiencias místicas habían granjeado a María un acceso privilegiado a la revelación divina, que no sólo revelaba su conocimiento de la misión redentora de su hijo, sino que además la convertía en cómplice y partícipe de la misma. De esta forma cuando la Virgen recibía la profecía de San Simeón, en el capítulo relativo a la presentación de Cristo en el templo, esta parecía ya conocer el destino de su hijo, y ofrecía en la mesa sacrificial a su hijo ante Dios, en una ofrenda que, según el propio autor, "*el sacrificio de la cruz figurava*".<sup>61</sup>

*Con seguridad y esperança de alcançar tan dolorosas penas por contenta ofrecer aqse verdadero cordero hijo natural por los miserables pecadores hijos mios adoptivos q con gemidos de culpa y de pensa están en continua captividad. Porque en significança de aqsto he traído las tórtolas q son animales q todos tiempos gimen y el verdadero cordero hijo mio q con el tesoro de su sangre preciosa el mundo captivo deberá redimir. E asi yo de la voluntad de mi hijo siendo cierta con perfecta caridad espero penosamente participar en sus dolorosas penas.*"<sup>62</sup>

Como era típico de la tradición medieval castellana, la elección divina, sabiduría y santidad de la Virgen se hacían evidentes, en esta obra, mediante su aura luminosa. Según Peres, "*resplandecia mas q el sol la reverenda cara de aqsta bienaventurada señora trayendo la celestial lumbre cerrada dentro de la taberna del su immaculado vientre y lançava por los ojos rayos de claridad tan maravillosa que la humana vista mirar no la podía*".<sup>63</sup> El carácter luminoso de María, evidenciaba además su capacidad para "alumbrar" a sus fieles en la contemplación. Así lo sugerían las oraciones que Peres invitaba a sus lectores a dedicar a la Virgen como *iluminatrix*: "*Tenga pues la vuestra lumbre dentro de la linterna del mi coraçon guardada. Hazedme cerrar señora gloriosa las puertas de los cinco sentidos corporales: porq muerte de pecados por aqllas dentro de la mi anima no pueda aver entrada*".<sup>64</sup> Esta capacidad "alumbradora" de la Virgen se desvelaba además en el episodio de la Visitación, en el que esta había estimulado la iluminación de Santa Isabel, anunciando, como "evangelista" y "profetiza", el destino providencial de su hijo.<sup>65</sup> Como en el episodio de la Visitación, tras la natividad de Cristo, la Virgen es presentada nuevamente en la obra de Peres, como evangelista, informando, como era típico de la tradición

---

<sup>59</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 11v.

<sup>60</sup> "*E haciendo de la su sanctissima alma una ara de oblación de continuados sacrificios encendiendo en aquellas lumbrosas lámparas de contemplación perfecta perfumado con el precioso encierro de oración devota... E assi alçava su alta inteligencia a la altitud de los cielos suplicando a dios omnipotente q la endereçasse a dignamente parar y rescebir el su eterno hijo*" (fol. 9r) Tras el nacimiento, "*Allegrose mi coraçon en dios en el ql dios mio mi coraçon es el alçado* (Miquel Peres, BPL (D.270.15). fol. 14v)

<sup>61</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 20r

<sup>62</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 19v

<sup>63</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 11r

<sup>64</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 6v

<sup>65</sup> "*Maria evangelista denunciado traer dentro del su immaculado vientre el verdadero mesias q todos los antiguos padres por gran tiempo avian desseado ver. E fue fecha profetissa pronunciando aqllas cosas que el su bienaventurado hijo obrar devia poniendo los infieles reyes y principes poderosos, ensalzando los humildes y fieles cristianos y dexando los ricos judíos en la vanidad de su ciega ignorancia que asi como pasando el invierno por las floridas selvas la voz de la casta tórtola es oyda asi pasando el invierno de la ley antigua y viniendo la plenitud del tiempo quando dios omnipotente embio el su unigenito hijo la voz de la evangelical tórtola sacratissima virgen Maria fue dulcemente oyda dizienda.* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 7v-8r)

medieval castellana, a los Reyes Magos “en los artículos de la santa fe xpiana” y propiciando mediante un instructivo sermón la conversión de los mismos: <sup>66</sup>

*E después q aqsta bienaventurada señora aqstas y muchas otras razones les ovo razonado y los ovo informado de los artículos de la scta fe catholica les dixo que estuviesen alegres q el su glorioso hijo q les avia sacado de las escuras tinieblas de la gentilidad a la lumbre de la scta fe xpiana les daría ricos bienes de la eterna bienaventurança en satisfacion de los grandes tesoros y ofertas que con devota voluntad le offrecian (...) E aviendo hablado con la serenissima señora razones de profunda inteligencia tornaron con gozo y consolacion excelente por otro camino a las sus naturales tierras. Donde con devota intención por todos los devotos templos hizieron pintar la imagen de la sacratissima virgen maria con el su inmenso hijo en los braços de la manera que en la pobre choça de bethelem la avian adorado.”<sup>67</sup>*

A lo largo de su obra, Peres hace a la Virgen partícipe de la vida pública y milagros de Cristo, animándole a convertir el agua en vino en la boda de San Juan Evangelista<sup>68</sup> o comulgando junto a los apóstoles durante la Santa Cena.<sup>69</sup> Asimismo, la Virgen aparece como un personaje trascendental en el desarrollo de la misión salvífica de su hijo, quien toma de ella licencia para “yr a la muerte y passion dolorosa”<sup>70</sup>. En este sentido, el autor procura constantemente mostrar los eventos de la Pasión a través de los ojos y pensamientos de María, tal y como se aprecia en los propios títulos de los capítulos: “Cap. XIX. *Que cosas pensaba la gloriosa virgen Maria quando su hijo uvo tomado licencia della para yr ala muerte y dolorosa passion*”, “Cap. XX. *Como la gloriosa virgen Maria seguía al su glorioso hijo llevando la cruz al cuello.*”, “Cap. XXI. *Que cosas hizo la gloriosa virgen Maria en la muerte del su glorioso hijo: y el planto que después de la muerte de aquel hazia*”. Durante el relato de la Pasión, Peres se centra, así, en los sufrimientos psicológicos de la Virgen ante la visión de los maltratos sufridos por su hijo, culminando con una alusión a la crucifixión espiritual de la Virgen, la cual “por mental dolor y compassion grandissima con el su atormentado hijo en el árbol de la sanctissima cruz estava clavada”.<sup>71</sup> Pese al amargor de los sufrimientos espirituales de María, como en la tradición medieval castellana, en la obra de Peres, tras la muerte de Cristo en la cruz, la Virgen es consolada mediante una iluminación divina que la alumbraba sobre el final glorioso del alma de su hijo.<sup>72</sup> Asimismo, como era común en la literatura mariana medieval, tras la ascensión de Cristo, la Virgen asumía en la obra de Peres el papel de liderar la iglesia apostólica, preservando la fe,<sup>73</sup>

---

<sup>66</sup> *A vos alta y humilde reyna de paraíso y madre del hijo del ql soys por creación verdadera hija: humildemente suplicamos q nos informeys en los artículos de la santa fe xpiana y de la manera como concebisteis y como paristes y de todos los altos y profundos misterios obrados en vos excelene reyna y asi gloriosa señora q por virtud divina los escuros lenguajes de aqlllos entendia y hablaba los informo de todo lo q saber quisieron diziendo semejantes palabras* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), Cap. XI. De la adoración de los tres reyes, fol. 7r)

<sup>67</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 8r.

<sup>68</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 26r-26v.

<sup>69</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 28r.

<sup>70</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 29v-30r

<sup>71</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 32r

<sup>72</sup> *Estava la reyna de paraíso de entristecido dolor cubierta. Mas por aliviar tan dolorosa pena como sostenia le fue embiada lumbre celestial con la qual pudo en spiritu ver la incomparable gloria que la bienaventurada anima del su glorioso hijo tenia. E assi alumbrada de tan alegre lumbre esfforçava a todos los discípulos a la sancta fe christiana y en la tierra esperança de la resurrección de su hijo dios y señor nuestro* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 34v-35r)

<sup>73</sup> *“Acabadas tan sanctas palabras por la reyna de paraíso: quedaron en gran manera consolados los apóstoles y discípulos. E porq en aquel sábado en ella sola la lumbre de la fe christiana quedo encendida en la semana santa en los días de las tinieblas todas las candelas muertas una sola qda en las escuras tinieblas encendida: figurando la sacratissima virgen Maria: la fe de la ql jamas por ningún fortunoso viento de passion y congoxas pudo ser muerta.”* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 40v)

desvelándoles los misterios y secretos de la revelación a los Apóstoles<sup>74</sup>, dirigiéndolos en oración a la espera del descenso del Espíritu Santo y ofreciéndoles finalmente, gracias a sus méritos, la iluminación divina:

*“La gran capitania de la gente christiana, la gran princesa del mundo, la gran reyna de misericordia estava dentro del cenáculo socorriendo a la flaqueza del esfuerço de los apóstoles en la mortal batalla de aqueste mundo miserable, conortando y refirmando el prometimiento que el su bienaventurado hijo del Spíritu Sancto les avía hecho (...) E assi después de aver los aquesta alta reyna de paraíso edificado con las sus gloriosas palabras estando la bienaventurada señora en devota oración merecio que diez días después de la gloriosa ascensión del su bendito hijo descendiesse el espíritu sancto en forma de paloma principalmente sobre la gloriosa señora y por meritos suyos sobre todos los discípulos que alrededor de la su magestad estaban.”*<sup>75</sup>

Estas características de la obra de Miquel Peres parecieron satisfacer el gusto de los fieles castellanos, pues la obra no solo fue reeditada en varias ocasiones, sino que además inspiró la creación de dos nuevas obras castellanas similares: una versión versificada de la misma, publicada por Francisco de Trasmiera en Valladolid, en 1546,<sup>76</sup> y una reelaboración alegórica del contenido de la obra realizada por Juan de Molina, en 1542, en Sevilla.<sup>77</sup> La Vida de la Virgen de Miquel Peres y sus versiones castellanas estaban marcadas por un claro carácter encomiástico y por el deseo de reivindicar el protagonismo diferencial de María, mostrando la historia evangélica a través de su participación y percepción de la misma. Con este fin, Peres y sus sucesores castellanos otorgaban en su obra un protagonismo a la Virgen que superaba lo establecido por la tradición narrativa, atribuyéndole acciones que convencionalmente correspondían a otros personajes o que simplemente no estaba establecido que hubiesen sido realizadas por María. Ejemplo de ello es el modo en que Peres había hecho a la Virgen partícipe de la Última Cena, haciéndola comulgar junto a los apóstoles, o el modo en que este y sus sucesores habían ensalzado a la Virgen como evangelista y líder de la iglesia apostólica, presentándola instruyendo a los apóstoles sobre qué habían de hacer y a dónde debían ir tras la muerte de su hijo y el descenso del Espíritu Santo.<sup>78</sup> Esto se aprecia asimismo en la obra de Juan de Molina, quien en su narración del nacimiento de Cristo, afirmaba cómo había sido María quien había enviado a los ángeles a anunciar a los pastores el nacimiento de su salvador,<sup>79</sup> una licencia que no aparecía en el original valenciano. La obra de Peres y sus versiones castellanas mostraban además una tendencia común

---

<sup>74</sup> Cap. XXV. Que cosas hizo la gloriosa virgen Maria el sábado scto, y como hablo con los apóstoles y discípulos de la muerte y passion del su glorioso hijo: *“Dezidnos todos los misterios de la dolorosa pasión del vuestro bienaventurado hijo: por que oyendo tan dolorosas nuevas el nro frio y enflaquecido coraçon en las calientes aguas de abundosas lagrimas se caliente”* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 38v)

<sup>75</sup> Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 45v

<sup>76</sup> Francisco de Trasmiera, *La vida y excelencias dela sacratissima virgen Maria nuestra señora*, impreso en casa de Francisco fernadez [sic] de Cordoua en Valladolid, 1546, BNE (bdh0000117056).

<sup>77</sup> Juan de Molina, *Vergel de Nuestra Señora*, impreso por Dominico de Robertis, Sevilla, 1542, Biblioteca Valenciana (XVI/72).

<sup>78</sup> *“Vosotros hijos mios sereys doze rayos del claro sol de justicia hijo mio: derramando por toda la habitable tierra el gran resplandor de la scta fe xpiana ...Es menester que cada uno de vosotros vaya a regir la parte q de aquella le cabe. E assi yreys vos Pedro a Roma, vos Juan a Asia, vos Jacob en Judea, vos Bartolome en la Mayor India, vos Matheo en Antiochia, vosotros Simon y Judas en Egipto en Persia en Mesopotamia, vos Jacob en España, vos Phelipe en Cecilia. Vos Thomas en la otra India. E vos Mathia en Ytalia. Y assi será partido el reyno de la catholica iglesia justamente entre vosotros.”* (Miquel Peres, BPL (D.270.15), fol. 46r-46v)

<sup>79</sup> *“El arcángel sant Gabriel que especialmente era guarda desta reyna preciosísima, fue a los pastores que guardavan sus ganados por mandado della, a denunciarles la buena nueva del nacimiento bienaventurado del Salvador del mundo. Quiso la reyna del cielo que la primera embaxada fuesse a estos humildes y pobres pastores por darnos exemplo que a su magestad era tan acepta la pobreza y humildad.”* (Juan de Molina, Biblioteca Valenciana (XVI/72), fol. 51v)

a eliminar argumentaciones patrísticas y alusiones a las autoridades teológicas para favorecer el fin contemplativo y edificante del relato. Aunque favorecía la fluidez del relato, esto condicionó que estas obras se percibiesen como desprovistas de legitimidad doctrinal, un aspecto que era ya patente en el prólogo de la obra de Juan de Molina, quien se mostraba abiertamente preocupado por la ortodoxia del relato mariano, cuando afirmaba que su tratado “*en muchas cosas va mejorado y conformado con la seguridad de sentencias y estilo de contemplación que semejantes cosas requieren*”<sup>80</sup>. En este sentido, pese a las licencias mencionadas, pensadas para ensalzar el protagonismo de María, la obra de Peres y sus derivadas, a diferencia de algunos *Flores sanctorum* o algunas vidas de Cristo contemporáneas, mencionan con moderación episodios de procedencia apócrifa o popular, conscientes de que su obra ya podía levantar sospechas entre los revisores del Santo Oficio.

Las particularidades de la obra de Peres y sus versiones castellanas, de hecho, propiciaron su inclusión entre los títulos prohibidos en el índice de 1559 del inquisidor Fernando de Valdés.<sup>81</sup> Como ha señalado Carmen Arronis, algunos de los aspectos de estas obras que pudieron resultar problemáticos pueden vislumbrarse claramente: la exaltación del protagonismo de la Virgen en el proceso de Salvación, incluso más allá de los límites evangélicos, la promoción de lo milagroso o lo maravilloso, la promoción de una fe superficial y ritualizada, la omisión de las referencias a las autoridades teológicas correspondientes, su autoría seglar y no eclesiástica; a lo que habría de sumarse la difusión en romance de salmos y versículos bíblicos.<sup>82</sup> Como ha señalado esta autora, la prohibición de estas obras encajaba, además, en una tendencia a “*prevenir y evitar los peligros derivados de una espiritualidad demasiado personal que pudiera escapar al dirigismo inquisitorial*”, que explicaba además la censura de otros títulos, como los libros de horas, los misales o los tratados devocionales, que gozaban de gran popularidad y facilitaban que los fieles pudiesen extraer una interpretación libre de la religiosidad católica, alejándose de las obligaciones ministeriales que establecía la jerarquía eclesiástica.<sup>83</sup> Desde la perspectiva inquisitorial, estas obras, como otros títulos prohibidos, alentaban el conocimiento y la contemplación sobre la materia espiritual y, en especial, en torno a un tema, la vida de la Virgen, que poseía importantes connotaciones políticas y sociológicas en la Castilla del Quinientos.

Tras las prohibiciones de 1559 y la resolución del Concilio de Trento en 1563, las nuevas vidas canónicas de María, entre las que destacaban en Castilla la *Vida de la virgen sacratísima* del presbítero toledano Alonso de Villegas (1578-1603)<sup>84</sup> y la *Vida de la gloriosa Virgen María* del jesuita Pedro de Ribadeneira (1599-1601)<sup>85</sup>, mostraban una mayor preocupación por el rigor de los textos conforme a la tradición patrística y conciliar, purgándose de elementos apócrifos o

---

<sup>80</sup> Juan de Molina, Biblioteca Valenciana (XVI/72), fol. 8r.

<sup>81</sup> Se trata de las prohibiciones 598 y 600 según la numeración de Martínez de Bujanda del *Catalogus librorum qui prohibentur* publicado en 1559. En el *Índice* leemos, en la entrada 598: «Vergel de nuestra Señora», refiriéndose a la obra de Molina, y en la 600: «Vida de nuestra Señora, en prosa y verso», refiriéndose a la obra de Peres y su versión en verso escrita por Trasmiera. Véase al respecto C. Arronis Llopis, *Ibid.*, 2016, p. 170.

<sup>82</sup> C. Arronis Llopis, “La evolución del género de las vidas de María en el siglo XVI”, *Studia Aurea*, 2017, Vol. 11, p.285

<sup>83</sup> C. Arronis Llopis, *Ibid.*, 2016, p.174. Véase C. Arronis Llopis, “Lecturas devotas y prohibiciones inquisitoriales: el caso de las vidas de María”, en A. M. Beresford y L. K. Twomey (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden, 2018, pp.268–286.

<sup>84</sup> Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum.*, segunda parte: y *Historia General, en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima Madre de Dios, y Señora Nuestra, y las de los Santos Antiguos que fueron antes de la venida de nuestro Salvador al Mundo*, a costa de Ioan de Salazar, Toledo, 1584 (Biblioteca de Andalucía (Granada), Fondo Antiguo, XVI-35, N° 54917).

<sup>85</sup> Pedro de Ribadeneira, *Primera parte del Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos. En la qual se contienen las vidas de Christo N.S. y de su santissima madre; y de todos los santos de que reza la Yglesia Romana, por todo el año*, Segundo Volumen, impreso por L. Sanchez, Madrid, 1604. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (14.24.F.12).

legendarios que apelaban al gusto popular. Estas obras postridentinas, como los tratados promocionados por los RR.CC. a principios de siglo, buscaban intencionadamente distanciarse de la tradición castellana medieval aún patente, como afirmaba Villegas en el prólogo de su obra, en muchos santorales castellanos en donde “*se leen muchas cosas apócrifas y ajenas de toda verdad [y] otras muchas tan faltas de la autoridad y gravedad que pide semejante letura [que invitan antes a] irrisión que a devoción [y son] causa a gentes de otras naciones para que se burlen de los españoles*”.<sup>86</sup>

A diferencia de las vidas de la Virgen de la primera mitad del siglo, las vidas postridentinas mostraban un apego significativo a los textos canónicos y las opiniones teológicas más ampliamente aceptadas, que limitaban la construcción del protagonismo y eminencia de María en el relato evangélico. De esta forma, aunque en estas obras sobrevivían algunos aspectos de la visión medieval de la Virgen, esta ya no era presentada como una realidad incontestable sino como objeto de debate, señalándose el origen de esta visión y explicando los argumentos a favor y en contra de la misma, dejando al criterio del lector su creencia o no al respecto. Así por ejemplo en la obra de Villegas, este señalaba cómo sólo “algunos” promulgaban la creencia en el entendimiento prematuro de María<sup>87</sup> o cómo sólo determinados autores, como el controvertido Ubertino de Casale, defendían que la Virgen había recibido la “esencia divina” con ocasión de la Encarnación de Cristo.<sup>88</sup> En este sentido, aunque ambos autores reconocían la excepcionalidad de la Virgen, provista por Dios de “*mayores dones y virtudes que a nadie fueron concedidas*”,<sup>89</sup> ponían en debate cuestiones antes aceptadas como la Inmaculada Concepción de la Virgen.<sup>90</sup> Asimismo, aunque estas obras se dedicaban ocasionalmente a la alabanza a la Virgen, a diferencia de las vidas de principios de siglo, lo hacían delimitando con claridad las diferencias entre esta y su hijo, entre su santidad humana y la gracia divina.<sup>91</sup> De este modo, estas obras restaban importancia a aspectos que a lo largo de la Edad Media habían colaborado para crear una visión *quasi* divina de María. Por ello, aunque reconocían la sabiduría y piedad excepcional de María desde su infancia, no le atribuían un entendimiento prematuro ni relataban cómo esta había alcanzado la más elevada perfección espiritual en el vientre de su madre, como era común en las obras pretridentinas. De forma similar, aunque estas obras reconocían el carácter contemplativo de la Virgen desde su infancia,<sup>92</sup> ponían en cuestión el sentido místico atribuido a episodios como la Encarnación o la Natividad, presentándolo como una versión más de la vida de María.<sup>93</sup>

---

<sup>86</sup> Alonso de Villegas, Biblioteca de Andalucía (Granada), Fondo Antiguo, XVI-35, N° 54917, fol. iv).

<sup>87</sup> “...el hijo da ala madre en su concepcion preveniendola, y librandola, de peccado, y segun algunos después de nascida acelerándole el uso de razón. (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 67v)

<sup>88</sup> “Dios la escogia por madre: y en la misma obra de la encarnacion le recibió, aviendo doctor catholico que dize que vido a tal sazón la esencia divina como fue Vbertino” (BA, XVI-35, N° 54917, fol.72r)

<sup>89</sup> Pedro de Ribadeneira, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (14.24.F.12), fol. 72

<sup>90</sup> Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 10v - 11v

<sup>91</sup> “De esta fenora dizen los sagrados Doctores, que tuuo todas las gracias, todas las virtudes, todas las prerogatiuas y excelencias, que tuuo Iesu Christo verdadero Dios, (no siendo en ella repugnantes) aunque en diferente manera, pues Dios las tuuo de si mismo, y la virgen dadas de Dios.” (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 2r)

<sup>92</sup> “Quedo en el templo la virgen y por ser de alto entendimiento y rara abilidad perficionado con la gracia del Spiritu Santo, aproueche grandemente en los exercicios que allí tenían las donzellas (Vida de la virgen sacratissima de Alonso de Villegas, fol. 22r); Ayunava mucho, y con el recogimiento, soledad y silencio, y quietud, se disponía a la contemplación, y unión con Dios: en la qual fue eminentissima, y el Señor la visitava y regalava, con sus resplandores, y ardores divinos, como a esposa suya: y los Angeles a menudo se le mostraba, y conversaban con ella, y algunas vezes le trahian para comer manjares, no aparejados por mano de hombres, sino venidos del cielo.” (Pedro de Ribadeneira, BNCR, (14.24.F.12), fol. 72-73)

<sup>93</sup> “Dios la escogia por madre: y en la misma obra de la encarnacion le recibió, aviendo doctor catholico que dize que vido a tal sazón la esencia divina como fue Vbertino... yo no dubdaria sino que el mismo favor se hizo a la virgen: pues según regla de los sanctos, qualquier y todo favor hecho a pura criatura en el mundo, se le concedio a la virgen, como sea favor que no contradiga a su dignidad y naturaleza... Mas dexando en dubda si fue assi que vido al esencia divina al tiempo que encarno Dios en sus entrañas, lo

Esta comprensión de las capacidades místicas de la Virgen estaba directamente relacionada con su conocimiento de la revelación divina y su participación en la misión redentora de su hijo. Así, por ejemplo, en estas, la respuesta de la Virgen a la revelación de San Simeón desvelaba su desconocimiento del destino trágico de su hijo y su misión redentora.<sup>94</sup> Este pasaje, además, no servía para convertirla en corredentora, sino en mártir espiritual, que sufría su pasión propia, paralela a la de su hijo, como solidificación de la imagen de la madre dolorosa.<sup>95</sup> Asimismo, la visión de la Virgen como evangelista y difusora del mensaje salvífico de su hijo se diluyó en las vidas postridentinas. Así, por ejemplo, en estas la conversión de los Reyes de Oriente no era operada por el discurso evangelizador de la Virgen, en el que les instruía en las verdades de la fe cristiana, sino por la inspiración del Espíritu Santo.<sup>96</sup> De igual forma, aunque en estas la Virgen era encargada del cuidado espiritual de los apóstoles tras la ascensión de Cristo, es este el que les encomendaba su misión evangélica<sup>97</sup> y, a diferencia de las vidas anteriores, no se presentaba la revelación de Pentecostés como el resultado directo de los méritos y el liderazgo espiritual de María.<sup>98</sup> Esta transformación de la figura de la Virgen en la literatura devocional, favorecida desde finales del siglo XV por el patrocinio de los RR.CC de nuevas obras espirituales “sancionadas” y

---

*cierto es que recibió en su alma un jubilo y contento el mayor que es posible recibirse en vida mortal*” (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 72r)

<sup>94</sup> *“Mas por otra parte atravesso su coraçon un cuchillo de dolor, quando oyo decir al santo viejo simeon aquellas palabras: He aqui a este Niño, puesto como blanco a quien el mundo ha de hazer contradicion y muhos han de caer y levantarse por el en Israel, y tu alma será traspasada de un cuchillo de dolor, para que se descubran los secretos de muchos coraçones de los hombres. (...) Las quales palabras aunque los circunstantes no las entendieron, la Virgen las notó, y guardó en sus pecho, para rumiarlas, y considerar los misterios profundísimos, que estaban embueltos en ellas”* (Pedro de Ribadeneira, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (14.24.F.12), fol. 75-76)

<sup>95</sup> *“Podriasele preguntar a Dios: porq quisiste señor, que tan temprano se descubriese a esta innocentissima esposa tuya, una tal nueva q le fuesse perpetuo cuchillo y martyrio toda la vida? Porque no estuvo este misterio, hasta el mismo tiempo del trabaxo: y asi en tal punto y a tal razón solo fuera martyr y no toda la vida? Porque señor, no te contenta tu piadoso coraçon con que esta señora sea siempre virgen, sino quieres también que sea siempre martyr? Porque afliges a quien tanto amas, a quien tanto te ha servido, a quien nunca te hizo porque merecieses castigo? ciertamente, señor, por esso la afliges por que la amar: por no defraudarla del merito de la paciencia, y de la gloria deste spiritual martyrio, del exercicio de la virtud, de la imitación de Christo, y del premio de los trabajos: que quanto son mayores: tanto son dignos de mayor corona”* (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 56v – 57r)

<sup>96</sup> Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 53r-53v

<sup>97</sup> *“Y despues de aver comido, teniendo con ellos diversas razones, reprendioles de la incredulidad que avian tenido, y mas unos que otros de su Resurreccion: mandoles q fuessen a predicar su Evangelio a todo hombre baptizado a los que le recibiesen en nombre del padre, y del hijo, y del Spiritu Sancto ... dandoles palabra que les embiaria al Spiritu sancto, antes q passassen muchois dias, y que el mismo estaria con ellos hasta la fin del mundo, lo qual se entiende del sanctissimo sacramento del altar, donde esta Iesu Christo real y verdaderamente, su divinidad y humanidad, alma y cuerpo, debaxo los accidentes de la hostia”* (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 83r)

<sup>98</sup> *“... perseveraron en oracion en compañía de la madre de Dios y otras sanctas mugeres... Despues desto el dia undecimo del en q Christo subio a los cielos, perseverando esta sancta compañía en oracion, y algo desconsolados pareciendoles q tardava su venida el Spiritu Sancto, la madre de Dios, se presume q les hablo y dixo: hijos mios, no os desconsoleys ni entristezcays: bien aveys visto q ninguna palabra de las que vro maestro, e hijo mio, dixo ha faltado ... Pongamos en oracion y con grande instancia pidamos esta merced. Hizieronlo assi: pusieronse a una parte los apostoles: a otra los discipulos: la Magdalena con las demas sanctas mugeres q estaban alli, a otro y la madre de Dios en medio assentados todos: q assi lo nota el Evangelista. Levantaron las manos y rostros al cielo, començaron a derramar lagrimas, a dar gemidos y sospiros. La madre de Dios dixo aquellas pralabras tan tiernas. Veni creator spiritus: mentes tuorum visita: imple superna gratia, que tu creasti pectora. Venid spiritu criador: visitad las animas de vros siervos, y llenad sus pechos de vra divina gracia. Repetieronlas los apostoles. Y estando en esto, sintieron repentinamente dentro de si mismos una subita alegria, q fue mensagero del divino espiritu (...) y vino el Spiritu sancto aposentandose en cada uno dellos (Alonso de Villegas, BA, XVI-35, N° 54917, fol. 83v – 84r). Véase además P. de Ribadeneira, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (14.24.F.12), fol. 77- 78.*



el desplazamiento de la tradición medieval castellana, se produjo de forma paralela a una transformación mayor del imaginario religioso y las prácticas devocionales de los fieles castellanos, que tendrían su expresión más clara en el surgimiento de la práctica pública de la penitencia y la proliferación de asociaciones de laicos dedicadas al culto de la Pasión de Cristo, que cambiarían irrevocablemente el curso de la religiosidad pública castellana a lo largo del siglo XVI.

## **5.2. Los primeros signos de la exclusión: La Semana Santa y la consolidación del modelo pasionario.**

Desde finales del siglo XV la presencia de la nueva minoría morisca y el deseo por asimilarla condicionaron las particularidades de la religiosidad pública granadina. La presencia de la población morisca determinó el desarrollo del panorama cofrade granadino y, en especial, de aquellas parroquias destinadas a la instrucción y guía espiritual de los recién convertidos que se expandían por las áreas más densamente pobladas por la población morisca, como la ciudad de Granada, la Vega o las Alpujarras. En este sentido, entre las hermandades asociadas a las parroquias moriscas se aprecia una preferencia por las cofradías sacramentales, como ocurre en la Parroquia del Salvador o la de Santa María Alhambra, así como una predilección por las advocaciones marianas, como la de la *Cofradía de la Purísima Concepción de la Virgen María*, asentada en la parroquia de San Bartolomé. Esta preferencia podía explicarse por el gusto morisco por un culto como el eucarístico que no giraba en torno a una imagen, así como por la importancia de la figura de la Virgen en el islam andalusí y el papel que, como hemos visto, esta tenía en las estrategias proselitistas castellanas.<sup>99</sup> La presencia morisca pudo haber condicionado el desarrollo de la religiosidad pública de la ciudad granadina, más allá de los límites del Albaicín. Ciertamente, las primeras cofradías en aparecer en la Granada recién conquistada fueron un grupo de hermandades marianas como la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (1492), en el convento dominico de Santa Cruz la Real, la cofradía franciscana de la Limpia y Pura Concepción (1492) y las cofradías gremiales de escribanos, Nuestra Señora de la Antigua (1510) y de albañiles, Asunción de María (1501), entre otras. Junto a las cofradías vinculadas a las principales instituciones eclesiásticas, otras más humildes en origen, pero de igual advocación mariana, emergieron en ermitas como las de Nuestra Señora de la Cabeza (1548) o de las Angustias y Transfixión de la Virgen (1545). En términos generales, el carácter plural de la sociedad granadina podría explicar la preponderancia de las cofradías marianas y el lugar de las cofradías sacramentales desde la conquista hasta la expulsión de los moriscos en 1570. De un total de 28 cofradías fundadas en esta franja temporal, 11 lo hicieron bajo una advocación mariana, 6 eran de tipo sacramental y 1 estaba dedicada al *Corpus Christi*. En este mismo sentido, el *Corpus Christi* se instituyó como la principal festividad de la ciudad, acompañándose las celebraciones, por orden del propio Fray Hernando de Talavera, de elementos atractivos del folklore de los moriscos granadinos como las zambras o las melodías locales.<sup>100</sup>

Esta acomodación religiosa estaba estrechamente vinculada con el uso pastoral de las cofradías desde los inicios de la evangelización de la emergente clase morisca, percibidas como un mecanismo clave para su integración en la sociedad cristianovieja. Con este fin, Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, fomentó la creación de cofradías que permitiesen la integración religiosa de la población morisca, recomendando a los vecinos del Albaicín en sus instrucciones: “*Que tengáis cofradías como las tienen los cristianos para os ayudar de ellas en muerte y en vida.*”<sup>101</sup> Esta idea resurgió durante el obispado de Pedro Guerrero (1546-1576), tal

---

<sup>99</sup> Véase Capítulo previos.

<sup>100</sup> M. L. López-Guadalupe Muñoz y A. García Pedraza, *Ibid.*, 1997, pp. 377-392.

<sup>101</sup> *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada*, Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, libro 8, fol.114.

y como lo expresan unas sugerencias pastorales para la evangelización de los moriscos, atribuidas a este:

*“Para todo parece aprovechará mucho hacerle una cofradía o hermandad, donde todos los cofrades sean exhortados a oír misa y vísperas de todas las fiestas en sus parroquias; las fiestas y vísperas de fiestas en alguna iglesia donde se les hará plática sobre la doctrina cristiana. Después, en particular se platique con cada uno de ellos para darles a entender lo que se les ha enseñado e informarse cómo lo entienden. Estos cofrades tengan cuidado que todos los de su casa sepan bien la doctrina cristiana, enseñándosela ellos, atrayéndolos a las pláticas. Estos cofrades se han de confesar cada mes una vez. Que recen cada día el rosario de nuestra señora, y por cada vez que hiciesen cualquier cosa de éstas les conceda el prelado cuarenta días de perdón”*<sup>102</sup>

En el pensamiento de este eclesiástico la cofradía debía impulsar la asimilación morisca de una serie de prácticas religiosas cotidianas y la normalización de los ritos cristianos, colaborando con la labor pastoral desarrollada por los clérigos. Tal propuesta consiguió materializarse con la llegada de los jesuitas a Granada, quienes promovieron la creación de cofradías para los moriscos como parte de un proyecto mayor de asimilación cultural y religiosa. Con este fin solicitaron al arzobispo Guerrero su aprobación:

*“Lo último para ganar y ejercitar más a los hombres en cosas de nuestra religión; y no dejar portillo por donde pudiese el Demonio hacer entrada y resucitar la profanidad de sus fiestas y vanísimas ceremonias de su secta, consultaron los padres de el Albaycín a el arzobispo si sería conveniente instituir una cofradía de varones. Y habiéndole parecido muy bien, él mismo les dio el título de la Concepción purísima de Nuestra Señora; asimismo hizo de su mano las ordenanzas y leyes con que se gobernasen y les concedió las gracias e indulgencias que podía concederles. Celebróse la institución con mucha solemnidad. Entraron en ella los más honrados de el Albaycín. Confesaban y comulgaban en ciertos días los más aprovechados y hacían sus fiestas en nuestra iglesia, que como dije, era la parroquial de San Bartolomé, con el mismo aparato y orden que las demás cofradías”*<sup>103</sup>

Esta cofradía bajo la advocación de la Purísima Concepción de María se fundó a finales de 1568 con una celebración solemne presidida por el padre Diego de Avellaneda. Para inicios de 1569 la cofradía contaba ya con veinte miembros, truncándose su desarrollo en poco tiempo debido a la irrupción de la revuelta morisca de 1569. Según la descripción de los jesuitas, sus integrantes era hombres “honrados”, solteros o casados, que pagaban una cuota semanal para comprar pan, carne y otros productos para los pobres.<sup>104</sup> La cofradía donaba además limosnas a los presos y visitaba los hospitales en las principales fiestas. En este sentido, tanto el carácter marcadamente asistencial de la cofradía, como la elección de un misterio mariano para su advocación, evidencian no sólo el papel fundamental de la devoción mariana en la catequización de los moriscos, sino, además, el deseo de los jesuitas por apelar a la sensibilidad religiosa particular de los moriscos del Albaicín. En 1563, por iniciativa de Juan de Albotodo, un padre jesuita de origen morisco, fue creada otra hermandad destinada a integrar a la población morisca del Albaicín, la Hermandad de la Resurrección, cuya sede era el hospital general de los moriscos, fundado ese mismo año. Como la cofradía de la Concepción, esta se dedicaba a la labor asistencial, en este caso vinculada al hospital del Albaicín.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> *Apuntes sobre la manera de enseñar la doctrina cristiana a los moriscos*, Archivo de la Catedral de Granada, leg. 36, pza. 2.

<sup>103</sup> J. de Santibáñez, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, 1552 y 1572, Primera parte, Libro II, cap. 26, fol. 779.

<sup>104</sup> F. de Borja Medina, *Ibid.*, 1988, p.99.

<sup>105</sup> F. de Borja Medina, *Ibid.*, 1988, p. 63.

Como sugiere la investigación de Amalia García Pedraza en torno a la religiosidad de los moriscos granadinos a partir de sus testamentos,<sup>106</sup> los empeños de Pedro Guerrero y la actividad pastoral de la Compañía de Jesús en el Albaicín dieron sus frutos, aumentando entre 1550 y 1568, el número de cofrades moriscos constatados por las fuentes notariales, desvelando una tendencia al alza en la participación morisca en las asociaciones de laicos, que se vio truncada por la rebelión y posterior expulsión de la población morisca del reino de Granada.<sup>107</sup> Asimismo, los datos recogidos por esta autora mediante el análisis comparativo de las peticiones de misas, legados píos y limosnas que los cofrades moriscos y cristianoviejos realizaban, sugieren que *“en líneas generales puede afirmarse que los moriscos cofrades aparecen plenamente integrados en su nueva fe, mostrando el mismo comportamiento que el cofrade cristiano. Ambos manifiestan en sus testamentos una fuerte vinculación hacia la cofradía a la que pertenecen, que se traduce en la donación de legados píos a la misma, especialmente dinero para la compra de la cera, y en la financiación de determinados proyectos (...) [este] avance es [más] significativo al no quedar reducido a las creencias esenciales del cristianismo, sino que, superados algunos escalones, alcanza a otras prácticas devocionales, como las misas destinadas a un determinado intercesor o el culto a las imágenes sagradas”*.<sup>108</sup> Prueba de ello es la devoción del testador morisco Alonso Fernández de Zúñiga, quien encarga una donación para la realización de una nueva imagen piadosa: *“también mando para ayudar a pagar la hechura del crucifijo que se compró para la dicha capilla de nuestra señora del Rosario otros dos reales de plata en limosna.”*<sup>109</sup> Entre los moriscos cofrades observamos además un perfecto conocimiento del funcionamiento de la cofradía y una participación comprometida en la misma, como indica el testamento de Lázaro Fernández Albeytar: *“yten mando que el dicho día de mi enterramiento acompañen mi citel por la cofradía y hermandad del santísimo sacramento de la dicha yglesia de Sant Pedro y Sant Pablo con su era y pafio que para ello tiene diputado y se les dé de limosna para la cera de la dicha cofradía vn ducado e por que yo soy hermano y cofrade de la dicha cofradía encargo a los oficiales y hermanos de ella que con toda brevedad me hagan dezir las misas que son obligados como a tal hermano.”*<sup>110</sup>

A pesar del esfuerzo de los misioneros, a lo largo de este siglo la integración morisca entre las cofradías de la ciudad de Granada se vio progresivamente obstaculizada por la transformación del panorama devocional granadino y de otras ciudades del sur peninsular. Según la documentación conservada sobre las celebraciones de Semana Santa en la Castilla del siglo XV, el lugar principal de esta festividad estaba ocupado por los actos u oficios litúrgicos. La ausencia de procesiones públicas en la celebraciones de la Semana Santa se debía, en buena medida, a que en esta fecha no existían cofradías que poseyesen un carácter penitencial, tratándose en su mayoría de cofradías devocionales, que aunque practicaban algunas formas menores de penitencia como la abstinencia o el ayuno religioso, no practicaban formas públicas de mortificación como la flagelación.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002, pp. 866- 889.

<sup>107</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 1997, pp. 386-387.

<sup>108</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 1997, p. 389-390.

<sup>109</sup> A. N. G., Sección Granada, Protocolo de Alonso Fernandez Gabano /Diego Sanchez, 1509-1607, f- 746r.

<sup>110</sup> A. N. G., Sección Granada, Protocolo de Alonso Gabano/ Luis de Fontiveros, 1563, ff. 1675v- 1678r.

<sup>111</sup> La documentación conservada sobre las celebraciones de Semana Santa en la Castilla del siglo XV señala como el lugar principal de esta festividad estaba ocupado por los actos u oficios litúrgicos y que no se organizaban procesiones públicas. La celebración del Jueves y el Viernes santos no aparecían tan siquiera en los calendarios festivos, emergiendo hacia mediados de siglo en algunas ciudades como León, en donde la celebración del Viernes santos se componían de una serie de oficios litúrgicos matutinos y de representaciones teatrales vespertinas de la crucifixión, muerte y descendimiento de la cruz de Cristo, acompañadas de la predicación del obispo local. De forma similar la *Cronica de Miguel Lucas de Iranzo*, en la que se narran las fiestas que el condestable de Castilla había celebrado en Jaén en 1470, se detalla las celebraciones del Jueves santo compuesta por la misa, el recorrido de las estaciones por las distintas iglesias, monasterios y ermitas de la ciudad, el oficio de tinieblas. La misma crónica describe las celebraciones del

Desde finales del siglo XV, la expansión exponencial de la orden franciscana en el sur peninsular<sup>112</sup>, su “*ingente labor apostólica*” entre las clases populares,<sup>113</sup> y la inmensa popularización de su producción literaria,<sup>114</sup> condicionaron significativamente el desarrollo en esta región de formas devocionales penitenciales basadas en la meditación en la Pasión y su recreación ritual en términos físicos y emocionales, así como la aparición de nuevas asociaciones de laicos, en las que tenían una centralidad inusitada la mortificación física y la búsqueda de la imitación de Cristo.<sup>115</sup> La meditación en la Pasión de Cristo, afirmaba así Francisco de Osuna en sus escritos, debe ser “*el colirio y uncion con que deues untar los ojos de tu anima para que veas... siquiera un rato en el dia no dexes de pensar en la bendita passion.*”<sup>116</sup> Estrechamente vinculadas a la orden franciscana y a su difusión por el territorio castellano surgieron las primeras cofradías penitenciales, mediante las cuales se introdujeron en Castilla las procesiones públicas de Semana Santa y la flagelación como una forma pública de imitación ritual de Cristo: las cofradías de la Vera Cruz.<sup>117</sup> La aparición de las cofradías penitenciales de la Vera Cruz propició la introducción y popularización de este modelo cofrade en Castilla, extendiéndose

---

Viernes santos formadas por el sermón de la Pasión de la mañana y otros oficios litúrgicos celebrados a lo largo del resto del día. Véase al respecto J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, p. 41.

<sup>112</sup> Desde finales del siglo XV y principios de la siguiente centuria la orden franciscana experimentó una notable expansión en Andalucía. Los datos hablan por sí solos: si en el siglo XIII, tras la conquista castellana del Valle del Guadalquivir, las ordenes mendicantes habían fundado 36 conventos, que habían aumentado su número en 15 durante el siglo XIV y en 31 para 1473, entre esta fecha y 1591 se instauraron 312 conventos nuevos en el territorio andaluz. De estos la mayor parte eran franciscanos, quienes poseían el 31 % de los conventos masculinos y el 41.4 % de los conventos femeninos de la región. Véase al respecto R. M. Pérez García, “Formas Interiores y Exteriores de la Religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad Franciscana y Religiosidad Popular”, *Hispania Sacra*. 2009, Vol. LXI. Núm. 124, pp. 587-620

<sup>113</sup> Como ha señalado Rafael M. Pérez García, la orden franciscana llevó a cabo “*una ingente labor apostólica en Castilla, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Este apostolado, que compagina una predicación puramente medieval con una religiosidad que aúna espiritualidad mística y devociones populares tradicionales, tendrá un éxito enorme.*” (R. Pérez García, “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, n Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo*, Vol. III. El mundo moderno, Trotta, Madrid, 2006, p. 69). Esta labor apostólica franciscana combinaba la enseñanza del ideal místico del recogimiento franciscano, ampliamente documentado en las regiones castellana (en el triángulo formado por Valladolid, Toledo y Guadalajara), andaluza (en el valle del Guadalquivir) y de la Baja Extremadura, y el impulso de una piedad popular, basada en la devoción a los santos, las oraciones vocales destinadas para diferentes problemas vitales, etc. Véase R. Pérez García, *Ibid.*, 2009, pp. 587-620.

<sup>114</sup> Esta vocación proselitista de la orden franciscana se aprecia asimismo en su política editorial. Entre 1470 y 1560 la orden publicó 43 títulos espirituales, que fueron reeditados entre todos, un total de 202 veces. Esta voluntad por apelar a un público popular se aprecia, asimismo, en el empleo de comparaciones simples, de imágenes evocadoras extraídas de la vida cotidiana que resultasen comprensibles por fieles de diferentes sensibilidades religiosas y niveles de formación. Véase R. Pérez García, *Ibid.*, 2006, p.35-36.

<sup>115</sup> Como señala Rafael M. Pérez García, “*la convicción profunda del franciscanismo de lo importante y enormemente dramático de la tragedia de la Pasión, de dimensiones cósmicas al tratar de algo tan enorme como el juicio, tortura y asesinato del Hijo de Dios, y liberación de la Humanidad del yugo del pecado, provocará decididas iniciativas de extensión del culto y reverencia a la Pasión y a cada uno de sus elementos. Estas iniciativas tendrán un fuerte carácter imitador de la figura de Cristo, y una finalidad marcadamente penitencial.*” (R. Pérez García, *Ibid.*, 2009, p. 608.)

<sup>116</sup> Francisco de Osuna, *Primer parte del libro llamado Abecedario Espiritual* (BNE R/15839), fol.14r, 17v.

<sup>117</sup> Como ha señalado Sánchez Herrero, todos los elementos de la espiritualidad franciscana señalados “*confluyen en la aparición de la Cofradía Penitencial, de penitentes o flagelantes, que en la Castilla del siglo XV, tuvo su primera manifestación en las cofradías de la Vera Cruz. Son estas, en la mayoría de los lugares, las primeras cofradías de semana santa conocidas y de las que se hace mención, al mismo tiempo que se las califica en la posteridad como más antiguas. Son estas, en toda castilla con Andalucía y Murcia las primeras cofradías penitenciales de semana santa que incorporaron la disciplina, flagelación o cofrades de sangre.*” (J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, p. 42).

progresivamente a otras corporaciones existentes y a las de nueva fundación.<sup>118</sup> Así sucedió en el caso de Sevilla, tal y como lo afirma el Abad Gordillo: “*Después de las Cofradías y devoción del Santísimo Sacramento del Altar... entra en este lugar la Venerable Cofradía de la Santa Cruz, llamada en sus primeros principios de la Sangre, por haber sido la primera en que la disciplina publica se instituyó en el Religioso Convento de San Francisco de la Observancia, hace más tiempo de ciento cincuenta años [1480].... Y de la que se hizo en esta ciudad tomaron ejemplo e imitación todos los demás pueblos y ciudades vecinas, de manera que, en todos, grandes y pequeños, hay esta devoción.*”<sup>119</sup>



**Fig. 5.1. Francisco Chacón, *Pintura de Nuestra Señora de las Angustias*, s. XVI, Museo de Bellas Artes de Granada**

El caso de Granada es especialmente revelador de como la introducción de la práctica penitencial mediante la institución de cofradías de esta naturaleza se produjo de forma paralela a la penetración en el imaginario religioso colectivo de la visión pasionaria y dolorosa de la Virgen, popularizada por la literatura franciscana contemporánea. En este sentido, José Sánchez Herrero señala cómo las cofradías penitenciales o de disciplina habían nacido “*en un clima o contexto devoto, de contemplación de la Pasión y Muerte del Hijo de Dios, Jesucristo, del dolor de su Santísima Madre, María, de la obra de nuestra Redención*”, en el cual los fieles debían participar mediante la “*devoción y contemplación sugerida por aquel conjunto de autores cristianos:*

<sup>118</sup> La cronología de la aparición de estas primeras cofradías penitenciales es muy desigual a lo largo del territorio castellano. Según J. Bermejo y Carballo la cofradía de la Vera Cruz sevillana debió fundarse en 1448, posesionando por primera vez con hermanos de luz y de sangre en 1468 e instituyéndose sus reglas en 1501. La aparición de estas cofradías en el resto del territorio peninsular es, no obstante, muy desigual en términos cronológicos. La cofradía de la Vera Cruz de Zamora parece haberse fundado según la documentación conservada en 1494. La cofradía homónima de Valladolid existía ya en 1498, año en que presenta una petición al corregidor local. En Salamanca ya estaba instaurada en 1506, y en 1508 recibía una bula papal. En Palencia la cofradía de la Vera Cruz aprobaba sus reglas en 1524, mientras que su equivalente en Bilbao no se fundaba hasta 1553. Las cofradías de la Vera Cruz del Levante son posteriores: la de Jumilla se funda en 1573, la de Cartagena se instaura en 1565 y en Murcia esta no aparece hasta 1600. Véase al respecto J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, p. 43.

<sup>119</sup> A. Sánchez Gordillo, *Memorial de religiosas estaciones*, Sevilla, 1727 (BUS A 330/030), no.177, p.153 y no. 174, p.151.

*teólogos, ascetas, místicos y predicadores populares*”, cuyas enseñanzas penetrarían en el sentir religioso popular a lo largo de este siglo.<sup>120</sup> La cofradía de la Vera Cruz granadina fue fundada en 1545 y su aparición condicionó a largo plazo la transformación penitencial de la cofradía de las Angustias en 1556 y la fundación en 1561 de la cofradía penitencial de la Soledad. Esto ya se aprecia en el prólogo de las reglas de la cofradía de las Angustias, escrito el mismo año de la fundación de la cofradía de la Vera Cruz, en el que los cofrades declaraban su “*devoción y afición a esta bendita Señora [y a] los dolores y angustias que ella padesció con su bendito Hijo*”.<sup>121</sup> Esta devoción es patente, asimismo, en algunas de las recomendaciones devocionales que proponían, ya en 1545, las reglas de la hermandad a raíz de la memoria de los hermanos difuntos: “*Y que todos los hermanos y hermanas, escusados y no escusados, sean obligados a estar presentes a esta memoria, como a la dicha fiesta. Y que cada uno reze por los hermanos difuntos siete Pater Nostres a honor y reverencia de las siete angustias de Nuestra Señora.*”<sup>122</sup> Esta concepción de la Virgen marcó asimismo la imaginería original de la cofradía que constaba de una pintura de Francisco Chacón (Fig. 5.1), obsequiada por Isabel la Católica, que representaba el misterio de la Piedad, mostrando a la Virgen como una madre dolorosa que, compungida, sujetaba el cuerpo sin vida de su hijo sobre su regazo. El obsequio de los Reyes Católicos, que, tal y como narraban las reglas de la cofradía,<sup>123</sup> daría lugar a la hermandad,<sup>124</sup> constituía una muestra más de los esfuerzos de estos monarcas por promover la nueva corriente devocional, que buscaba revalorizar espiritualmente la Pasión de Cristo y el papel de María en la misma.

De forma paralela a la transformación sufrida por las vidas de la Virgen difundidas entre los fieles castellano, las décadas de 1550 y 1560 marcaron igualmente la consolidación del nuevo modelo cofrade, aumentando significativamente el surgimiento de nuevas hermandades penitenciales, especialmente en Andalucía. Si en Castilla la mayoría de las grandes ciudades tenían entre dos y cinco cofradías, en Andalucía algunas ciudades como Sevilla contaban con hasta 40 cofradías a comienzos del siglo XVII. Este cambio devocional, que se había iniciado hacia mediados del siglo XVI, se acució en la década de 1570. En la ciudad de Sevilla, por ejemplo, existían apenas una docena de cofradías penitenciales en 1550, mientras que para 1579 su número había aumentado hasta 26 y para 1603 su número ascendía a 40. De estas cofradías sevillanas, dos o cuatro fueron fundadas a finales del siglo XV, dos en la década de 1540, nueve en la década de 1550, cinco en la de los 60, nueve en la de los 70, cuatro en la de los 80, cuatro en la de los noventa y dos en 1601.<sup>125</sup> Una tendencia similar se aprecia en Granada, donde si para mediados de siglo apenas

<sup>120</sup> J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, p. 51.

<sup>121</sup> “Reglas de la Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora y de Santa Susana y Santa Úrsula. Granada, 1545”, en S.M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *CXXII reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XVI y XVII*, Universidad de Huelva, Huelva, 2017, p. 1465.

<sup>122</sup> “Reglas de la Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora”, en S. M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *Ibid.*, 2017, cap. 24, p.1477.

<sup>123</sup> “*La real hermandad de Nra Sra de las Angustias trae su primer origen de la devoción de algunos piadosos vecinos de Granada, que a muy poco tiempo de su reconquista se dedicaron a su culto, comenzando este... por los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, en el mismo día memorable y glorioso en que hicieron su entrada triunfante y tomaron posesión desta capital. Fue caso que habiendo llegado aquellos piadosísimos Reyes al sitio que todavía se conoce por el humilladero aproximándose ya a los muros del palacio que se llama hoy Quarto Real de Santo Domingo, mandaron suspender la marcha del exercito vencedor y en el mismo sitio donde al presente asiste el Hospital de Nuestra Señora hicieron la primera acción de gracia al dios de los exercitos, dejando allí la señora Reyna dona Isabel para que se colocase en señal y recordación deste acto religioso una imagen en pintura de María Santísima con el título de las Angustias, y significando su intención de que en el mismo lugar se levantase un santuario dedicado al culto de Nra. Sra.*” (Breve noticia del origen, progresos y estado de la Real Hermandad de Nra. Sra. De las Angustias, Patronato de Granada, s.f., en A.E.C.G., leg.108F, pza.2, hoj.1)

<sup>124</sup> Sobre el origen documentado de la hermandad véase J. Gutiérrez Galdó, “La advocación de Nuestra Señora de las Angustias en la Semana Santa de Granada”, *Gólgota*, Vol.1, 1989, p. 166.

<sup>125</sup> J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1987, p. 48.

existían tres cofradías penitenciales: la de la Vera Cruz (1545), la de las Angustias (1556) y la de la Soledad (1561), la expulsión de la comunidad morisca después de 1570 favoreció la emergencia de 8 nuevas corporaciones de este tipo. Este impulso de las cofradías penitenciales se vio condicionado, además, por el apoyo del concilio de Trento a la práctica penitencial, así como por el establecimiento de la obligación de reglar las ordenanzas de estas corporaciones, estimulando la creación de nuevas reglas por parte de las cofradías antiguas, que en muchos casos codificaban la transformación penitencial de las mismas. Este es el caso por ejemplo de las cofradías sevillanas de Santa Cruz de Jerusalén y del Gran Poder y Traspaso, fundadas en la primera mitad del siglo XVI, que renovaron sus reglas en 1564 y 1570 respectivamente.<sup>126</sup> La creación de estas nuevas reglas favoreció así la incidencia de la nueva corriente penitencial en el panorama cofrade del sur peninsular, así como la transformación de la política de admisión de estas asociaciones, que reflejaba de forma significativa las actitudes cambiantes hacia la minoría étnico-religiosa morisca, acuciadas desde 1570 por la diáspora de los moriscos granadinos a lo largo del territorio castellano.

### 5.3. La diáspora morisca y la evolución de la vida cofrade entre Granada y Sevilla:

La transformación de las cofradías asistenciales marianas en cofradías penitenciales, así como el aumento y popularización de las hermandades penitenciales, favoreció no solo la consolidación de una tendencia devocional preminentemente cristológica que excluía del terreno público la sensibilidad religiosa de la minoría étnico-religiosa morisca, sino además la exclusión directa de sus miembros de la participación en dichas asociaciones y sus beneficios. Esto se aprecia ya en la ciudad de Granada desde la primera mitad del siglo XVI. La cofradía de las Angustias, cuyas primeras reglas datan de 1545, poseía desde sus orígenes un carácter abierto, admitiendo en su seno a todo aquel que deseara entrar, con la salvedad de los requisitos de orden moral típicos que excluían a los hombres amancebados o que no llevaban una buena vida. En 1556 la hermandad de las Angustias, tomando el modelo de disciplina pública de la cofradía de la Vera Cruz, se transformó en una cofradía penitencial. Las nuevas reglas estipulaban la práctica de la mortificación ritual y la salida en procesión en el marco de las celebraciones de Semana Santa. Según estas, los cofrades debían reunirse en el templo a las siete de la tarde, habiéndose confesado y comulgado, para comenzar la disciplina al toque de una campanilla y salir a continuación “*de la casa de nuestra señora, guiando delante el pendón y luego el Christo crucificado, con el qual vayan los clérigos y cantores, que a nuestro prioste y oficiales paresciére, y luego la imagen de nuestra señora, con la que vayan así mismo los cantos y clérigos que nuestro prioste y oficiales paresciére.*”<sup>127</sup> La cofradía estableció su salida procesional el Jueves Santo al igual que la de la Vera Cruz. La reforma de 1556 añadió importantes cambios en la vida cultural de la cofradía: además de la procesión de disciplina en la noche del Jueves Santo, los cofrades celebraban una misa anual en honor del rey, el Papa, la concordia entre los príncipes cristianos y la victoria sobre los infieles, y una misa semanal celebrada los domingos y festivos en la ermita de la hermandad. Tras el cambio devocional la cofradía pronto se ganó el favor de los reyes. Entre sus filas militaba don Juan de Austria y el mismo Felipe II, quien dotó a la hermandad en 1567 con nuevos terrenos para ampliar sus dependencias y construir una nueva capilla y un hospital.<sup>128</sup> De esta forma, la transformación en 1556 de esta cofradía evidenciaba las implicaciones sociopolíticas de la nueva corriente penitencial y cristológica, que no sólo excluía la sensibilidad religiosa de la población morisca, sino que además profundizaba la fractura histórica entre los repobladores castellanos y

---

<sup>126</sup> Véase J. Sánchez Herrero, “La iglesia andaluza en la Baja Edad Media, siglos XII al XV”, *Andalucía medieval: actas I Coloquio Historia de Andalucía: Córdoba, noviembre de 1979*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1982, pp. 265-330.

<sup>127</sup> Reglas de la Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora, *Ibid*, 2017, cap. 31, p. 1480.

<sup>128</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de las Angustias y su hermandad en la época Moderna*, Editorial Comares, Granada, 1996, p. 212.

la población nativa morisca, mediante su carácter polemista contra el Islam.<sup>129</sup> El cambio devocional de la cofradía favoreció, además, la exclusión directa de la minoría morisca, al menos desde 1583, cuando la hermandad presentó una negativa a aceptar en sus dependencias a los enfermos del hospital general del Albaicín, rompiendo con una larga historia de apertura e inclusión.<sup>130</sup>

Una muestra clara de cómo el cambio devocional reflejaba cambios significativos en las actitudes hacia esta minoría es el hecho de que la tendencia hacia la exclusión de dicha minoría coincidió con la época de máximo apogeo de las hermandades penitenciales y la religiosidad pasionaria. En este sentido, resulta significativo cómo la transformación de las actitudes hacia la minoría morisca, evidente en la Pragmática Real de 1567, que establecía la asimilación cultural morisca, el conflicto de las Alpujarras derivado de la misma y su posterior expulsión del territorio granadino, coincidieron con un periodo que Miguel López-Guadalupe Muñoz describe como “*marcado por una eclosión sin paliativos de las hermandades penitenciales granadinas, [y en la que] la Semana Santa del Quinientos adquiere su forma más característica*”<sup>131</sup>, emergiendo junto al modelo de disciplina pública o flagelación la fórmula de los nazarenos que acarreaban con la cruz a cuestas en emulación de Cristo. De forma significativa, esta corriente devocional se acentuó después de 1570, tras la expulsión de los moriscos granadinos del reino, con la aparición de toda una serie de nuevas cofradías cuyo objeto devocional era la Pasión de Cristo y sus misterios. Entre las cofradías fundadas en esta época se encuentran la dominica del Santo Crucifijo, Sangre de Cristo, Ánimas y Santo Domingo (1575), la agustina de la Santa Inspiración de Cristo (1579), la carmelita de Jesús Nazareno y Santa Elena (1579-87), la de la Encarnación y Paciencia de Cristo (1580), la mercedaria de la Sangre de Jesucristo (1580), la trinitaria de la Sagrada Pasión de Cristo (1580), la mínima de la Humildad y Columna de Cristo (1580) y la franciscana de la Oración del Huerto (1580).<sup>132</sup>

De forma paralela a la diáspora morisca, desde 1570, se produjo, en los territorios receptores de la población morisca desplazada, una explosión de nuevas fundaciones pasionarias marianas, tal y como se observa en la diócesis de Sevilla, en la cual proliferaron toda una serie de cofradías penitenciales en torno a los misterios dolorosos y la Soledad de María. En 1570 la cofradía medieval del Santísimo Poder y Traspaso de Nuestra Señora de Sevilla se refundó como una cofradía penitencial. Similar transformación sufrió la cofradía de la Piedad y Nuestra Señora de los Ángeles en 1587 y, en 1597, surgió de la fusión de diferentes cofradías la Hermandad de Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión. En este mismo periodo aparecieron paralelamente cofradías similares en otros territorios de la diócesis de Sevilla, como la Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y el Entierro de Nuestro Señor Jesús Cristo de Lebrija (1574), la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad de Écija (1577), la Hermandad y Cofradía de la Soledad del Hospital de San Bartolomé de Alcalá del Río (1579), la Hermandad de la Quinta Angustia de Osuna (1580), la Hermandad de la Soledad de Benacazón (1584), la Hermandad de la Soledad y el Santo Espíritu de La Algaba (1586) y la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de Aznalcóllar (1590).<sup>133</sup> De forma paralela a la transformación del panorama devocional sevillano, aparecieron en las reglas de estas cofradías cláusulas que regulaban la admisión en las mismas de individuos pertenecientes a las minorías étnico-religiosas que poblaban la Sevilla moderna como moriscos, mulatos, negros, gitanos y gazis. La cronología de la aparición de estas

---

<sup>129</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de las Angustias y su hermandad en la época Moderna*, Editorial Comares, Granada, 1996, pp.19-28,

<sup>130</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Ibid.*, 1996, p. 243.

<sup>131</sup> M. L. López Guadalupe Muñoz, “Origen popular e impulso conventual: la Semana Santa de Granada entre los siglos XVI y XVII”, J. Aranda Doncel (coord.), *Cofradías Penitenciales y Semana Santa: actas del congreso nacional*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, p. 228.

<sup>132</sup> Véase al respecto M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2017, pp.97- 109.

<sup>133</sup> J. Sánchez Herrero, *La Semana Santa de Sevilla*, Sílex, Madrid, 2003, pp. 85-100.



cláusulas sugiere que la evolución de la política de admisión de las cofradías sevillanas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI se vio afectada por el cambio devocional de mediados de siglo, así como por la llegada de un importante número de moriscos granadinos en la década de los 70.

Hacia finales del siglo XV, la población mudéjar de la ciudad de Sevilla era escasa, contando apenas entre 45 y 34 familias.<sup>134</sup> Pero a lo largo del reinado de los RR.CC, la situación empezó a cambiar, produciéndose la llegada de mudéjares procedentes de las zonas recién conquistadas del reino nazarí, desde 1485.<sup>135</sup> A los movimientos migratorios resultantes de la campaña granadina, se añadió el desplazamiento de los mudéjares portugueses a Castilla en 1497,<sup>136</sup> y la llegada a la ciudad de moriscos de diferentes partes del sur, durante las primeras décadas del siglo XVI, atraídos por la posibilidades de negocio y enriquecimiento que ofrecía la Sevilla de 1500, que funcionaba como puerto principal para el comercio con América.<sup>137</sup> A esta población morisca libre, se sumó desde finales del siglo XV la llegada de un número significativo de moriscos esclavizados procedentes de las contiendas militares de Granada y el Norte de África,<sup>138</sup> que se incrementaría hacia 1569 como resultado de la esclavización de los rebeldes alpujarreños.<sup>139</sup> Pero el verdadero aumento demográfico de la población morisca asentada en Sevilla se produjo a raíz de la deportación de los moriscos granadinos al resto de Castilla, primero mediante la deportación parcial de los habitantes de diferentes regiones del reino de Granada, que sumaban unos 20.000 moriscos, y luego, tras el fin de la guerra, con la deportación general de 1570, que motivó el desplazamiento de entre 55.000 y 60.000 moriscos, instalándose la mayor parte de ellos en la urbe hispalense.<sup>140</sup> A lo largo de las décadas de 1570 y 1580 la ingente población morisca de Sevilla continuó en aumento debido a la llegada de nuevas oleadas de moriscos emigrados legales o ilegales, venidos desde otras regiones de la provincia de Sevilla y del territorio granadino y al crecimiento natural de la comunidad morisca.<sup>141</sup> El aumento poblacional se vio acompañado de la consolidación de las élites granadinas desplazadas y el ascenso social de nuevas familias moriscas que aprovecharon el exilio sevillano para progresar socialmente y enriquecerse.<sup>142</sup>

Desde 1570, las autoridades hispalenses procuraron el control y la vigilancia de los recién llegados, regulándose especialmente su participación en la vida religiosa parroquial y el establecimiento de un clero destinado a su educación religiosa y de lugares de culto determinados

---

<sup>134</sup> Los datos sobre las “pechas” de los mudéjares asentados en la provincia de Sevilla, oscilan según las diferentes localidades, entre 45 familias, en 1495 y 34 en 1501. Véase M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969 y K. Wagner, “Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502”, *Al-Ándalus*, Vol.36, 1971, pp. 373-382.

<sup>135</sup> C. López Martínez, *Ibid.*, 1994, pp. 53-54.

<sup>136</sup> Véase M.A. Ladero Quesada, *Ibid.*, doc.72, Burgos, 20 de abril de 1497.

<sup>137</sup> Como ha señalado Michel Boeglin: “Estimulada por el mercado americano y el monopolio del comercio de Indias, la capital hispalense conoció un auge extraordinario, atrayendo poblaciones de las ciudades circundantes animadas por la ilusión de rápido enriquecimiento y perspectivas de trabajo” (M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, p.17)

<sup>138</sup> Véase A. Franco Silva, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Diputación Provincial, Sevilla, 1992 y Rosario Santos Cabota, “El mercado de esclavos berberiscos en la Sevilla del siglo XVII”, *Andalucía moderna: actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Cajastur, Obra Social y Cultural, Córdoba, 1995, Vol. 7, pp. 600-615.

<sup>139</sup> Rafael M. Pérez García, “La guerra y la esclavización de los moriscos de las Alpujarras (enero a abril de 1569): el reino de Granada como mercado coyuntural de esclavos”, *Al-Qanṭara*, Vol. 41, No.1, 2020, 183–218. Sobre la evolución del mercado de esclavos en Sevilla en función del trascurso de la Guerra de las Alpujarras véase R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2009, pp. 83-140.

<sup>140</sup> Sobre la evolución de la población de los moriscos granadinos emigrados en Sevilla véase R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2009, pp.141-193; 227-259.

<sup>141</sup> M. Boeglin, “Demografía y sociedad moriscas en Sevilla. El padrón de 1589”, *Chronica Nova*, Vol. 33, 2007, pp. 195-221

<sup>142</sup> Véase R. M. Pérez García y M. F. Chaves Fernández, *Ibid.*, 2015.

a los que estos debían acudir. De esta forma, para 1589, Sevilla y Triana contaban con nueve lugares de culto para atender a una población unos 6.300 moriscos censados. Los moriscos debían estar sujetos a la parroquia de la collación donde vivían, y asistir regularmente a misa bajo pena de sanción.<sup>143</sup> A partir de 1580, la presión catequética sobre los moriscos desplazados aumentó,<sup>144</sup> impulsada por la actividad misional de las órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús, cuyos frailes se dedicaban a la instrucción de los moriscos desplazados y de la población negra asentada en Sevilla.<sup>145</sup> A lo largo de esta década se produjo además un recrudecimiento de la persecución inquisitorial de los delitos de “mahometismo”, acrecentada además por el descubrimiento de redes familiares de criptomusulmanes, que evidenciaban la resistencia religiosa de las comunidad granadina.<sup>146</sup> La opinión pública sobre la minoría morisca se vio además condicionada por la creciente problematización de la presencia en Sevilla de la comunidad granadina desplazada,<sup>147</sup> percibida como “herejes” y “rebeldes”<sup>148</sup> y como una amenaza constante para la sociedad cristianovieja, que se acrecentaría con la circulación en la capital hispalense de los rumores de un “levantamiento de los moriscos de Andalucía” en 1580.<sup>149</sup>

La emergencia de las cláusulas que restringían la entrada de los moriscos y otros grupos étnicos en las principales cofradías sevillanas no se produjo hasta mediados del siglo XVI, coincidiendo con la penetración de la nueva corriente penitencial y el aumento del número de moriscos asentados en Sevilla. Estas estaban ausentes de las reglas de las primeras cofradías pasionarias marianas sevillanas, como la cofradía de las Angustias de Nuestra Señora fundada en 1541. En las reglas originales de esta hermandad observamos una actitud inclusiva basada en la congregación de todos los fieles cristianos en torno al misterio mariano de la Angustia de la Virgen. De esta forma el prólogo declaraba la devoción de los cofrades por “*la bienaventurada Virgen Nuestra Señora de la Quinta Angustia, en la qual todos los fieles son y deven ser hermanos*”, puesto que “*como dize el apóstol todos los christianos conviene que seamos hermanos en Jesuchristo nuestro salvador.*”<sup>150</sup> Este carácter inclusivo se aprecia además en la ausencia de restricciones en la admisión a moriscos u otros grupos étnicos. No obstante, para 1549, la cofradía penitencial de la *Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora* ya estipulaba en sus reglas que los cofrades aceptados “*no lo sean negros, mulatos, ni de casta de moros, ni conversos, ni judíos, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisicion, no sean de oficio vil e infame, ni persona infamada por la justicia, ni amancebados, ni tablajeros.*”<sup>151</sup>

El cambio de actitud hacia las minorías se hizo más evidente en torno a 1555 con la fundación de la *Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora*, en la cual se restringía expresamente la admisión de moriscos, negros, mulatos, indios y mestizos<sup>152</sup>, coincidiendo con la proliferación en

---

<sup>143</sup> Sobre los esfuerzos para el adoctrinamiento y los lugares de culto destinados a los moriscos desplazados véase M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, pp. 41-49 y J. M. García Gómez, “Contribución de la Iglesia a un proyecto político de Felipe II la integración de los moriscos granadinos deportados a Castilla (1570-1610)”, *Iglesia y religiosidad en España. Historia y archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos. Guadalajara, 8-11 mayo 2001*, ANABAD, Guadalajara, 2002, Vol.3, pp.1420-1454.

<sup>144</sup> R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2009., pp. 349-361.

<sup>145</sup> F. de Borja de Medina, *Ibid.*, 1988, pp. 110-114.

<sup>146</sup> M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, pp. 88-90 y 92-104.

<sup>147</sup> Véase R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2012, pp.75-102

<sup>148</sup> M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, pp. 69-86.

<sup>149</sup> M. Boeglin, *Ibid.*, 2017, pp. 29-55.

<sup>150</sup> *Regula dela cofradia del traspaso y soldad de Nxa Senora de esta cid. d. de Sevilla. Manuale Ceremonia*, Villanova University, OM10, 1569, fol. 1v.

<sup>151</sup> J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 2003, p. 87.

<sup>152</sup> *Capítulo tercero. Que trata de cómo auemos de rescebir cofrades. Ordenamos y mandamos que no se pueda rescebir cofrade ninguno en esta nuestra Hermandad sin saber primero si es hombre honrado y de buena vida y fama. Y que si algún cofrade lo truxere para que sea rescebido por hermano, que al tal cofrade le sea preguntado en auzencia del otro si es persona que conuiene ser rescebido en la dicha nuestra*

la regla de esta cofradía de un lenguaje claramente pasionario y penitencial en relación con la advocación del Traspaso y Soledad de María. Así lo expresa el proemio de la regla en la que los cofrades suplicaban a Cristo redentor, que “*estienda su bendita y diuina mano sobre nos todos los cofrades que agora somos y serán de aquí adelante y nos dé su gracia para que la penitencia que hiziéremos en seruicio y amor del traspaso y soledad de nuestra Señora. En la qual y con las demás passiones que suffrió por nuestra redempción alcancemos merecimiento delante su diuina magestad mediante la passión de nuestro Señor Jesuchristo*”, tomando por guía a “*la sacratíssima Virgen sancta María de la Soledad en cuiá memoria y seruicio nos prometemos de hazer nuestra penitencia con el diuino fauor y gracia de Dios nuestro Señor.*”<sup>153</sup> Este tono pasionario se expresaba simultáneamente en términos visuales mediante la representación iluminada en el libro de reglas de una Virgen de la Soledad (Fig.5.2) vestida con hábito de viuda que sostenía en su mano derecha la corona de espinas y sobre su regazo el sudario manchado de la preciosa sangre de su hijo. Junto a esta el libro de reglas mostraba una imagen de Cristo amortajado (Fig. 5.3) en el santo sepulcro y guardado por dos centuriones, anticipando el momento de la resurrección futura.



**Fig. 5.2.** Iluminación de la Soledad de la Virgen con los instrumentos de la Pasión, *Regula dela cofradía del traspaso y soldad de Nxa Senore de este cid. d. de Sevilla. Manual Ceremonial, Villanova University, 1569, fol. 1v.*



**Fig. 5.3.** Iluminación de Cristo en el sepulcro, *Regula dela cofradía del traspaso y soldad de Nxa Senore de este cid. d. de Sevilla. Manual Ceremonial, Villanova University, 1569, fol.2r.*

Esta tendencia se afirma con la promulgación en 1570 de unas nuevas reglas para la cofradía de origen medieval del Mayor Poder y Traspaso de Nuestra Señora,<sup>154</sup> derivadas de su traslado en

*Hermandad (...)* Y éstos que rescibieren por cofrades no sean negros ni mulatos ni moriscos ni mestizos ni indios. (*Regula dela cofradia del traspaso y soldad de Nxa Senore de esta cid. d. de Sevilla. Manuale Ceremonia, Villanova University, OM10, 1569, fol. 3v-3r*)

<sup>153</sup> *Regula dela cofradia del traspaso y soldad de Nxa Senore de esta cid. d. de Sevilla. Manuale Ceremonia, Villanova University, 1569, OM10, fol. 2v-2r.*

<sup>154</sup> Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora (1570), Archivo Histórico Nacional, Sección Códices, 1173B.



**Fig. 5.4.** Imagen de Cristo como nazareno, *Libro de reglas de la Cofradía del Mayor Poder y Traspaso de Nuestra Señora*, 1570, Archivo de la Cofradía de la Hermandad del Mayor Dolor y Traspaso de Nuestra Señora, Sevilla.



**Fig. 5.5.** Imagen de la Soledad de la Virgen, *Libro de reglas de la Cofradía del Mayor Poder y Traspaso de Nuestra Señora*, 1570, Archivo de la Cofradía de la Hermandad del Mayor Dolor y Traspaso de Nuestra Señora, Sevilla.

1544 al convento dominico de Santa María del Valle. Esta cofradía, cuyo origen se remontaba supuestamente a 1431, había sido creada inicialmente como una cofradía devocional o asistencial vinculada al convento cisterciense de San Benito de Sevilla, bajo el auspicio de los Duques de Medina Sidonia.<sup>155</sup> Entre 1439 y 1442 la cofradía se trasladó al convento de Santiago de la Espada, actual monasterio de mercedarias de la Asunción.<sup>156</sup> Durante su estancia en este convento, la corporación redactó sus primeros estatutos en 1477, hoy perdidos. En 1570, tal y como afirma la propia regla de la cofradía, “*se anularon y reformaron algunas obligaciones a los conventos antecedentes y se hicieron nuevos capítulos con los religiosos de Santa María del Valle en beneficio de ambas partes*”<sup>157</sup>, transformándose al mismo tiempo mediante la redacción de estas nuevas reglas en una cofradía de sangre o de penitencia.<sup>158</sup> De esta forma, los nuevos estatutos buscaban regular la nueva condición de hermandad penitencial de la cofradía, incorporando una

<sup>155</sup> F. García de la Concha Delgado, “Pontificia y Real hermandad y cofradía de nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso”, en *Nazarenos de Sevilla*, Ediciones Tartessos, Sevilla, 1997, p. 302.

<sup>156</sup> Véase E. Mira Caballos, *Pontificia y Real Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso. Sus reglas de 1570. Transcripción y estudio*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2004.

<sup>157</sup> “Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora (1570)”, en S.M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *Ibid.*, 2017, p. 3598.

<sup>158</sup> F. García de la Concha Delgado, *Ibid.*, 1997, p. 302

serie de normas pensadas para reglamentar lo relacionado con la estación de penitencia, así como los términos de su relación con la comunidad de religiosos de Santa María del Valle.<sup>159</sup>

Al igual que había ocurrido en otras cofradías anteriores, la transformación de la corporación en una cofradía penitencial condicionó simultáneamente la exclusión de negros, mulatos y moriscos de la admisión de la cofradía<sup>160</sup> y la consolidación de una visión pasionaria de la práctica devocional patente en la introducción de las nuevas reglas, en la cual los cofrades expresaban su devoción por el “*santísimo Poder y Traspaso de la bienaventurada Virgen nuestra señora Santa María, madre de Jesucristo nuestro Señor, que fue cuando nuestro redentor y maestro llevaba por la calle de la amargura a quien nos tenemos por abogada nuestra en todos nuestros hechos*”, afirmando cómo “*todos los hermanos de esta santa Cofradía deseando según nuestra flaqueza y poca posibilidad y pequeñas fuerzas nos trae en algo el deseo que tenemos de servir a Dios nuestro Señor y su benditísima madre por tan supremo bien y beneficio que nos ha hecho (...), contemplando en la muerte y pasión que nuestro Señor padeció por nos salvar y redimir por su preciosa sangre y santa misericordia y nos dar vida perdurable la cual siempre tengamos en el reino celestial.*”<sup>161</sup> Esta preferencia devocional se aprecia asimismo en el tipo de meditaciones y prácticas devocionales que las reglas buscaban promover entre los cofrades. De este modo el juramento con el que los mismos entraban a formar parte de la corporación incluía la promesa de “*rezar cada día todo el tiempo que viviereis cinco Pater noster y cinco Avemarías en honor de las cinco llagas de nuestro señor Jesucristo, poniendo por intercesora a su gloriosa madre y a san Juan Evangelista y san Francisco por el estado de la santa madre Iglesia romana y por la paz de los reyes cristianos y aumento de nuestra Hermandad*”,<sup>162</sup> un tipo de ejercicio espiritual que se asimilaba a los que promovían el recogimiento franciscano y sus manifestaciones en la literatura devocional contemporánea.<sup>163</sup> Asimismo, como en el caso de la cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora, el cambio devocional se expresaba visualmente con la aparición en el libro de reglas de la hermandad de imágenes de un claro tono pasionario, como la representación de Cristo como nazareno, con la cruz a cuestas (Fig.5.4), o la imagen de la Virgen en su Soledad (Fig.5.5), caracterizada por el puñal clavado en su pecho como símbolo de la trasfixión de su alma a los pies de la cruz.

Esta tendencia se aprecia de forma similar en otras fundaciones penitenciales de la diócesis sevillana bajo la advocación del Traspaso, Transfixión, Dolores o Angustia de la Virgen. Las fundaciones anteriores a 1570 como la *Hermandad y Cofradía de la Transfixión y Soledad de María Santísima* de Mairena del Alcor<sup>164</sup> o la *Cofradía del Santísimo Cristo de la Humildad y*

---

<sup>159</sup> Véase R. Duque del Castillo, *Apuntes para la historia de la hermandad del Gran Poder*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2002.

<sup>160</sup> *Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora* (1570), Archivo Histórico Nacional, Sección Códices, 1173B, Capítulo II. De lo que son obligaciones a hacer los oficiales de luz y del qué pagan de sus entradas.

“*Ítem ordenamos que haya oficiales, digo cofrades, de luz los cuales han de ser obligados a llevar un sirio el Jueves Santo en la tarde o lo que les fuere mandado por los alcaldes y mayordomo o por el muñidor requerido. Y pague de su entrada doce reales con que de ellos se pague un real al escribano de cabildo y otro al muñidor y lo demás quede para la Cofradía, con tal que no sea negro, ni mulato, ni morisco, ni de vil oficio en lo cual haya mucho cuidado so pena del que no hiciere lo que se le mandare pague medio real para la cera.*” (“Reglas de la Hermandad del Gran Poder ...”, en S.M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *Ibid.*, 2017, p. 3605)

<sup>161</sup> “Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora (1570)”, en S.M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *Ibid.*, 2017, p. 3603

<sup>162</sup> “Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora (1570)”, en S.M. Pérez González (dir.) y J. C. Arboleda Goldaracena (coord.), *Ibid.*, 2017, p. 3605.

<sup>163</sup> Sobre la influencia del recogimiento franciscano en la Castilla de 1500 véase A. Pego Puigbo, *Ibid.*, 2004 y R. García Pérez, *Ibid.*, 2005 y *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Trea, Gijón, 2006.

<sup>164</sup> Archivo General del Arzobispado de Sevilla, Sección hermandades y cofradías, Leg. 86, numero 6.

*Nuestra Señora de los Dolores* de Baeza,<sup>165</sup> fundadas ambas en 1565, no incluyen en sus reglas, pese a su carácter penitencial, ninguna restricción para la admisión de los grupos étnicos minoritarios. Para 1567, no obstante, la *Hermandad y Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora* de Marchena, moldeada según el modelo de su homóloga sevillana, restringía la admisión de los grupos étnicos minoritarios, estableciendo que los nuevos cofrades “no sean negros, ni mulatos, ni moriscos, ni mestizos, ni indios.”<sup>166</sup> En 1570 la ecijana *Cofradía de la Columna y Azotes de Nuestro Señor Jesucristo, del Bienaventurado San Francisco de Paula y Nuestra Señora de la Esperanza*, establecía igualmente cómo “los hermanos que se an de recibir no sean negros ni mulatos captivos ni libres”, justificando esta exclusión “no porque todos no seamos christianos, mas por evitar murmuraçiones de algunas personas y porque la mayor parte de ellos no es gente cogida a racón.”<sup>167</sup> No obstante, cuatro años después, la *Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y el Entierro de Nuestro Señor Jesús Cristo* de Lebrija, incluía en sus reglas, como reacción a esta tendencia, un capítulo titulado “*Que habla que no pidan a los que quizieren ser hermanos.*”, en el que se pronunciaba expresamente a favor de la admisión de “*qualesquier personas que por su debosiòn quizieren entrar en esta santa Cofradía se resiuia sin poner ningún impedimento, como sea cristiano el tal que biniere a entrar en ella*”.<sup>168</sup> Sin embargo la tendencia continuó, desarrollándose incluso en villas con una larga historia de poblamiento mudéjar como Alcalá del Río, donde, en 1579, la *Hermandad y Cofradía de la Soledad del Hospital de San Bartolomé* establecía en sus reglas que los cofrades admitidos no sean “*escandalosos ni reboltosos ni mulatos ni negros ni moriscos ni yndios*”<sup>169</sup> Asimismo, en 1580, la *Hermandad de la Quinta Angustia* de Osuna establecía restricciones para la admisión aún más duras, excluyendo no sólo a los nuevos conversos, sino además estipulando que los nuevos cofrades “*sean personas buenos cristianos, de buena vida y fama e costumbres y llana i honrada, seglares no hidalgos ni caballeros ni personas aquellos ni sus padres ni abuelos tengan ni ayan tenido raça de confesos ni de moros ni ayan sido castigados por la justicia seglar ni eclesiástica por delito que les aya de hazer la tal elección.*”<sup>170</sup> En el capítulo XX de la regla se reiteraba esta normativa, estipulando la obligación de investigar a aquellos que solicitasen entrar a la hermandad, asegurándose de que “*es cristiano viejo porque sino lo es no lo an de reçeibir ni admitir a la Cofradía.*”<sup>171</sup> De modo similar, las reglas de la *Hermandad de la Soledad* de Benacazón, redactadas en 1584, estipulaban que como parte del proceso de admisión de los nuevos cofrades “*se haga escrutinio de su vida y fama, por si está en algún vicio o pecado notable. Y no habiendo impedimento alguno sean recibidos por cofrades de luz o de sangre*”, de lo contrario, “*si alguno de los dichos por defectos que tuviere no fuere admitido a la espalda de su petición se le responderá por escrito diciendo que no está apto para recibirlo, que enmiende su vida y salga del pecado en que está y luego será recibido, advirtiendolo que no sea negro ni mulato*”.<sup>172</sup> Aunque esta última no menciona a los moriscos, excluyéndose solo a negros y mulatos, evidenciaba la continuidad de esta tendencia hacia la exclusión de las minorías étnico-religiosas cuyo culmen son regulaciones como la que presenta la *Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad* de Aznalcóllar, redactadas en 1590, en las que se restringía la admisión de un amplio espectro de grupos étnicos minoritarios,

<sup>165</sup> Véase J. Sánchez Herrero (ed.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas: Siglos XIV, XV y XVI*, Universidad de Huelva, 2002, pp. 1617 -1639.

<sup>166</sup> Archivo General del Arzobispado de Sevilla, sección hermandades y cofradías, Leg. 158, Cap.3, fol.2r.

<sup>167</sup> *Libro de Reglas*, Archivo de la Real y Fervorosa Hermandad y Cofradía del Bienaventurado san Francisco de Paula, Santísimo Cristo de Azotes y Columna, Santísimo Cristo de Confalón y Nuestra Señora de la Esperanza, Cap. 1, fol. 2r.

<sup>168</sup> Archivo General del Arzobispado de Sevilla, sección de hermandades, Leg. 150, fol. 4r.

<sup>169</sup> Archivo General del Arzobispado de Sevilla, Hermandades de pueblos, Leg.107, Cap.2, fol.2v.

<sup>170</sup> *Regla de la Antigua, Venerable y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestra Madre y Señora de la Quinta Angustia*, Archivo de la Hermandad, Cap. 12, fol. 22v.

<sup>171</sup> *Regla de la Antigua, Venerable y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestra Madre y Señora de la Quinta Angustia*, Archivo de la Hermandad, Cap.20, fol. 30v.

<sup>172</sup> A. González Escandón, *Traslado de la Regla de la Hermandad de la Soledad situada en la villa de Benacazón*, 1871, Archivo de la Hermandad, fol. 4r-4v.

procurando que los nuevos cofrades no fueran “negros, ni mulatos, ni moriscos, ni judíos, ni mestizos, ni hombres de mal biuir.”<sup>173</sup>

En este sentido, esta transformación reflejaba no sólo los cambios en las preferencias devocionales de los cristianos castellanos, sino también buscaba lidiar con la diversidad étnico-religiosa de la Sevilla moderna, especialmente a partir de 1570, con la llegada de un amplio número de moriscos granadinos. De este modo, el éxodo castellano de los moriscos granadinos condicionó la aparición y consolidación de este tipo de cláusulas que excluían a las minorías étnico-religiosas de las cofradías marianas penitenciales. Esto se aprecia con claridad en casos como el de la cofradía sevillana de Nuestra Señora de la Cabeza, la cual había estipulado su carácter asistencial en 1564, en unas reglas en las que no se establecían restricciones para la entrada en la cofradía de moriscos u otras minorías étnicas.<sup>174</sup> No obstante, en 1573, tras la llegada a la ciudad de los moriscos granadinos, la hermandad decidió redactar unas nuevas reglas en la que no sólo se establecía la transformación de la cofradía en una congregación penitencial sino que además se regulaba que los nuevos cofrades debían ser “hombres honrados y de buena vida y fama que no sean moriscos, ni confesos, ni penitenciados por el santo Oficio de la santa Ynquisición nin sean casados con mujeres de las dichas calidades porque los hijos dellos que heredarán la Cofradía así mesmo sean limpios de las dichas razas”.<sup>175</sup> El fenómeno parece haber afectado igualmente a algunas villas de la región de Sevilla, como Écija. En 1570, coincidiendo con la diáspora de los moriscos granadinos, la congregación ecijana de la *Cofradía de la Columna y Azotes de Nuestro Señor Jesucristo, del Bienaventurado San Francisco de Paula y Nuestra Señora de la Esperanza*, fundada ese mismo año, incluía, como hemos mencionado, una cláusula de este tipo en sus reglas.<sup>176</sup> Sin embargo, unos años después, en 1577, cuando el furor inicial había pasado, la *Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad*, fundada en 1567, reformó sus reglas, en las cuales a pesar de la transformación de la misma en una cofradía penitencial no encontramos ninguna restricción para la admisión de los grupos étnicos minoritarios.<sup>177</sup> De forma similar, la aparición de este tipo de cláusulas que prohibían a las minorías religiosas formar parte de las cofradías no parece haber proliferado en diócesis, como la de Córdoba, menos afectadas por el desplazamiento de los moriscos granadinos. Así, están ausentes en las nuevas reglas penitenciales de la *Cofradía de las Angustias de Nuestra Señora la Virgen María* de 1570<sup>178</sup>, en las de la *Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora* de Castro del Río de 1574<sup>179</sup> o en las de la *Cofradía de la Quinta Angustia y Soledad de Nuestra Señora* de Cabra, fundada en 1579.<sup>180</sup>

En el caso de Sevilla, la nueva corriente penitencial y las cláusulas que restringían la participación morisca alcanzaron incluso a algunas de las cofradías vinculadas a las sedes religiosas donde los moriscos granadinos asentados en Sevilla debían acudir a rendir culto.<sup>181</sup> Este el caso de la cofradía penitencial de *Nuestra Señora del Buen Viaje*, que tenía su sede en la parroquia de Santa

---

<sup>173</sup> Archivo General del Arzobispado de Sevilla, sección hermandades y cofradías, Leg.183, Cap. 3, fol.6.

<sup>174</sup> *Reglas de Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza*. Sevilla, 1564, Archivo General del Arzobispado de Sevilla (Institución Colombina), sección Hermandades, legajo 10, fol. 4r-5v.

<sup>175</sup> *Reglas de Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza*. Sevilla, 1573, Archivo Nacional de Madrid. Sevilla. Consejo. Salas de Gobierno. Legajo 933, N.º 7, Cap. I. *Que trata de la orden cómo se tienen de recibir los cofrades y las calidades que han de tener*, fol. 7v.

<sup>176</sup> *Libro de Reglas*, Archivo de la Real y Fervorosa Hermandad y Cofradía del Bienaventurado san Francisco de Paula, Santísimo Cristo de Azotes y Columna, Santísimo Cristo de Confalón y Nuestra Señora de la Esperanza, Cap. 1, fol. 2r.

<sup>177</sup> J. Sánchez Herrero (ed.), *Ibid.* 2002, pp. 915-928.

<sup>178</sup> J. Sánchez Herrero (ed.), *Ibid.* 2002, pp. 1293-1311

<sup>179</sup> J. Sánchez Herrero (ed.), *Ibid.* 2002, pp. 1375-1391.

<sup>180</sup> J. Sánchez Herrero (ed.), *Ibid.* 2002, pp. 1343-1346.

<sup>181</sup> Sobre los lugares de culto asignados a los moriscos granadinos reubicados en Sevilla véase M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, p. 47.



**Fig.5.6. Anónimo, Iluminación de Cristo Crucificado. Lámina del Libro de reglas de la Hermandad de la O de 1566. Archivo de la Hermandad de la O, Sevilla.**



**Fig.5.7. Anónimo, Iluminación de la Virgen en su Soledad. Lámina del Libro de reglas de la Hermandad de la O de 1566. Archivo de la Hermandad de la O, Sevilla.**

Ana, el templo principal de Triana, donde se concentraba la mayoría de los moriscos granadinos reubicados en Sevilla. En las reglas de esta cofradía fundada en 1596, vinculada a una parroquia donde, según el censo de 1586 debían asistir unos 1026 moriscos, se estipulaba que “*qualquier persona así hombre como muxer que quisiere ser cofrade en esta nuestra Hermandad traiga información hecha con autoridad de juez, de testigos bastantes, de cómo es cristiano biexo, de todas partes, y no morisco, ni mulato, ni yndio*”.<sup>182</sup> Como en el resto de hermandades hispalenses, estas cláusulas que restringían la incorporación de individuos de las minorías religiosas surgieron de forma paralela a su transformación en cofradías penitenciales. Este es el caso, además, de la *Cofradía de Santa María de la O o de la Expectación*, que, dedicada a un misterio glorioso de la Virgen, existía como hermandad asistencial desde mediados de siglo, vinculada al Hospital de las Vírgenes y de las Santa Justa y Rufina, en la collación de *Omnium Sanctorum*, al que debían acudir a rendir culto unos 957 moriscos.<sup>183</sup> En 1566 la hermandad se transformó en una cofradía de sangre, estipulando en sus nuevas reglas la práctica de la disciplina pública y la contemplación de la Pasión de Cristo. Las nuevas reglas establecían, además, que los nuevos miembros debían ser “*personas honrradas e de buena vida y fama y no moriscos ni mulatos, salvo que sean christianos viejos, porque siendo así Dios Nuestro Señor será servido*”.<sup>184</sup> De forma similar a otras cofradías sevillanas, la transformación penitencial de esta hermandad favoreció la aparición en su libro de reglas de la “nueva” iconografía pasionaria, representada por la imagen descarnada del crucificado (Fig.5.6) y el retrato de María en su Soledad (Fig.5.7).

<sup>182</sup> Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Sección de Protocolos Notariales, Leg. 9.400, fol. 647v.

<sup>183</sup> Véase J. Luis Ruiz Ortega, “La historia de Triana y los antecedentes de la fundación de la Hermandad de la O”, Hermandad de la O (coord.) *Historia de la O: una hermandad para un barrio*, Pontificia, Real e Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Nazareno y María Santísima de La O, Sevilla, 2007, pp. 15-94.

<sup>184</sup> *Reglas de la Hermandad y Cofradía de la O. Sevilla, 1566*, Archivo de la Hermandad y Cofradía de la O, Sevilla. Cap. II, fol. 8v.



Asimismo, aunque estas restricciones emergieron en cofradías de otras advocaciones como la *Hermanidad y Cofradía de las Ánimas del Purgatorio*<sup>185</sup> de la parroquia del Salvador, donde debían rendir culto 559 moriscos, estas cláusulas parecen haber surgido especialmente en las cofradías de advocación mariana. Así, por ejemplo, en la parroquia de Santa Ana, donde residía la cofradía de Nuestra Señora del Buen Viaje, antes mencionada, residían tres hermandades más, la de Santa Catalina (1463),<sup>186</sup> la de Santa Ana (1493)<sup>187</sup> y la del Santísimo Sacramento de Triana (1572),<sup>188</sup> que no restringían la participación de los moriscos y otras minorías étnicas. De igual forma, estas restricciones no aparecen en muchas de las cofradías sacramentales o dedicadas al santo patrón de las parroquias a donde debían asistir los moriscos granadinos asentados en Sevilla, como la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia del Salvador<sup>189</sup>, la Cofradía sacramental de la Parroquia de San Roque<sup>190</sup> o la Hermanidad Sacramental de la parroquia de San Bernardo,<sup>191</sup> que como han evidenciado los estudios de Amalia García Pedraza, se encontraban entre los tipos de cofradías que poseían mayor afiliación morisca en la Granada anterior a 1570.<sup>192</sup> Esto sugiere que era en las grandes cofradías marianas, de nuevo o vieja fundación, que despertaban en mayor medida el interés popular y que incluían entre sus miembros a las élites de Triana y Sevilla, como la de *Santa María de la O*, o la de *Nuestra Señora del Buen Viaje*, donde se estaba produciendo una redefinición de la figura de la Virgen y la práctica devocional, de la cual las minorías étnico-religiosas eran activamente excluidas. En este sentido, la exclusión de la minoría morisca de las cofradías dedicadas al culto a la Virgen, que históricamente había servido como un elemento esencial de las estrategias de proselitismo y evangelización de la población hispanoárabe en el sur peninsular,<sup>193</sup> evidenciaba la pérdida de la voluntad proselitista que había formado hasta entonces las experiencias misionales entre los moriscos,<sup>194</sup> así como un deseo de reivindicación de una nueva visión de la Virgen, que poseía importantes implicaciones políticas, especialmente en relación a la gestión de la minoría morisca y los debates en torno al “problema morisco”<sup>195</sup>

Con la aparición hacia mediados de siglo de cláusulas que les excluían explícitamente de algunas de las hermandades principales de la ciudad, la población morisca y otras minorías étnico-

<sup>185</sup> “Otro sí, ordenamos que no se resciban en esta Confradía por cofrades a ningún cavallero ni dueña ni a hombre poderoso ni lo sean padre y hijo, ni dos hermanos juntos por evitar passiones y escándalos ni a ninguna persona mal infamada ni de mal //6r bvir: assí como uno es ser amancebado o jugador público o renegador. E ansimismo no resciban a ningún morisco ni mulato ni a hombre casado con muger de fea color que sea conoscidamente ser negra o mulata o morisca herrada, salvo que todos los cofrades sean personas llanas y abonadas y de buena vida y fama.” (Archivo de la Hermanidad de Nuestro Padre Jesús de la Pasión, Cap. III, fol. 5v-6r.)

<sup>186</sup> Véase al respecto S. M. Pérez González, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval: sus devociones y cofradías*, Universidad de Huelva, Huelva, 2005, p. 261.

<sup>187</sup> S. M. Pérez González, *Ibid.*, 2005, p. 261.

<sup>188</sup> Las reglas de esta cofradía han sido editadas en Silvia María Pérez González y Juan Carlos Arboleda Goldaracena (ed.), *Ibid.*, 2017: “VI. Cofradía del Santísimo Sacramento de Triana (Sevilla, 1572, 1630, 1643, 1772)”. Sobre los orígenes de esta cofradía véase José Roda Peña: “Noticia histórica de la Hermanidad Sacramental de Santa Ana”, en José Sánchez Herrero y José Roda Peña, *Esperanza de Triana*, Tartessos, Sevilla, 1996, vol. 1, pp. 225-237 y Amparo Rodríguez Babío, “Del origen y algunas noticias sobre la Hermanidad del Santísimo Sacramento de la Real Parroquia de Santa Ana de Triana (Sevilla)”, en José Roda Peña (Dir.), *XII Simposio de Hermandades y Cofradías de Sevilla y su provincia*, Fundación Cruzcampo, Sevilla, 2011, pp. 15-46.

<sup>189</sup> Reglas de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1543, Archivo de la Hermanidad de Nuestro Padre Jesús de la Pasión, fol. 9r-9v.

<sup>190</sup> A. Hermosilla Molina, “Hermanidad Sacramental de San Roque”, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, No. 154, 1972, pp. 11-29

<sup>191</sup> Archivo Histórico Nacional, Sección de Consejos, Legajo 785, exp. 13.

<sup>192</sup> Véase M. L. López-Guadalupe Muñoz y A. García Pedraza, *Ibid.*, 1997, Vol. 2, pp. 377-392.

<sup>193</sup> Véase Capítulos 1-4.

<sup>194</sup> Véase Capítulo 3 y 4.

<sup>195</sup> Véase Capítulo 6

religiosas que habitaban en la ciudad hispalense se vieron relegadas a cofradías étnicas que congregaban la enorme diversidad de la sociedad sevillana del Quinientos, recibiendo entre sus filas a negros libertos y esclavos, indios, mestizos, gaxis o moriscos de procedencia norteafricana, gitanos, moriscos descendientes de los antiguos mudéjares locales, y desde 1570, a los moriscos granadinos desplazados tras la expulsión de Granada. Algunas de estas cofradías tenían un carácter cerrado, admitiendo exclusivamente a negros, mulatos o moriscos, y otras eran multiétnicas, acogiendo en su seno miembros de los distintos grupos étnicos. Entre las principales cofradías étnicas sevillanas se encontraban la más antigua de Nuestra Señora de los Ángeles, con sede en la Capilla de los Ángeles que, aunque acogía en su mayoría a la población negra, tenía un carácter multiétnico, la cofradía de mulatos de Nuestra Señora de la Presentación, fundada en 1572 y asentada en el Hospital de Belén en la collación de San Salvador, y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, que admitía exclusivamente a negros, fundada en 1584 y asentada en el Hospital de Santa María de Goles de Triana. A estas se sumaban la cofradía del Espíritu Santo, destinada a la población morisca de Triana y asentada en el hospital del mismo nombre, así como a principios del siglo XVII la cofradía de San Román, dedicada a aglutinar a la población gitana.<sup>196</sup> El cambio devocional se produjo igualmente en muchas de estas corporaciones. Desde mediados del siglo XVI, estas cofradías comenzaron a transformarse en hermandades penitenciales, asumiendo la práctica de la mortificación pública y cambiando su advocación por otras dedicadas a los misterios pasionarios. Este es el caso por ejemplo de la cofradía multiétnica de Nuestra Señora de los Ángeles, que entre 1554 y 1558 cambió su advocación por la de Nuestra Señora de la Piedad, trasladándose al Hospital de San Antonio Abad, afianzándose esta transformación en 1587 con un nuevo cambio de advocación y su participación en la celebración de las procesiones de Semana Santa.<sup>197</sup>

La corriente penitencial llegó también a la zona donde mayor diversidad poblacional había en Sevilla, Triana, favoreciendo el surgimiento de nuevas cofradías dedicadas a meditar sobre la Pasión de Jesucristo y la adopción por parte de las antiguas cofradías asistenciales de nuevas advocaciones basadas en los misterios pasionarios. A partir de 1587, el decreto de reducción de los numerosos hospitales de Triana favoreció que muchas de las corporaciones gremiales y cofradías asistenciales asociados a estos se uniesen a nuevas cofradías penitenciales para sobrevivir. Esto propició el surgimiento de nuevas corporaciones surgidas de la fusión de una cofradía asistencial anterior y una nueva penitencial. Este es el caso de las cofradías de la O, la de Nuestra Señora de la Encarnación, la antigua cofradía étnica de Nuestra Señora del Rosario, dedicada ahora, a la Virgen de las Cuevas y la del Dulce Nombre de Jesús.<sup>198</sup> De esta forma, por ejemplo, la cofradía asistencial de Nuestra Señora de la Encarnación, que había residido en el hospital homónimo desde 1554, año del que datan sus primeras reglas conservadas,<sup>199</sup> se trasladó más tarde al convento trianero de la Victoria y se vinculó con el culto a la santísima sangre de Cristo, transformándose en las últimas décadas del siglo en una hermandad penitencial. Tras el cambio devocional, estas cofradías, pasaron a sólo permitir la admisión, como estipulaban las reglas de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús de 1572, de “*vecinos de la ciudad de Sevilla, hombres y personas honradas de buena vida y fama, no moriscos, ni confesos, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, ni casados con mujeres de las mismas calidades.*”<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> E. Mira Caballos, “Cofradías étnicas en la España Moderna: Una aproximación al estado de la cuestión”, *Hispana Sacra*, Vol.66, 2014, pp.57-88.

<sup>197</sup> Véase I. Moreno, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

<sup>198</sup> Véase F. García de la Concha Delgado, “Triana: cofradías y Semana Santa, siglos XVI-XVII”, S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, Vol. 1, Junta de Andalucía, Fundación Antonio Machado, Sevilla, 1999.

<sup>199</sup> A.P.A.S., *Hermandades*, leg. 67.

<sup>200</sup> J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 2003, p. 90.

Para las últimas décadas del siglo XVI, la Semana Santa trianera, como la sevillana, se caracterizaba así por la procesión de disciplinantes, acompañados de un Cristo Crucificado y una imagen de Nuestra Señora “vestida de dolor”. Según las reglas de la Cofradía de la O, los cofrades debían congregarse en Jueves Santo frente al hospital de las Vírgenes, “*descalzos con sus túnicas y capirotos romos de angeo crudo e con su ynsinia de Nuestra Señora de la O... y sus disciplinas con sus carretillas de plata*”, acompañados de un cortejo de dos trompetas, cantores y ministriles entonando salmos penitenciales.<sup>201</sup> Asimismo, los cofrades negros de la cofradía rosariana de la Virgen de las Cuevas, transformada ahora en una hermandad de sangre, se congregaban frente a este hospital, con “*su aparejo de camisa de disciplina... de angeo curado, largas hasta el suelo, con capirotos que cubran el rostro*”, y disciplinas “*de manojos con sus rosetas...*”. La profesión estaba formada por “*un Crucifixo grande..., y seis cofrades con sus hachas... delante de la procesión, detrás del estandarte, y más lleven ymagen de Nuestra Señora cubierta de luto en sus andas...*”<sup>202</sup>

Al tiempo que muchas de las cofradías trianeras se transformaron en hermandades de sangre, cerrando sus puertas a los moriscos, negros y mulatos que habitan en el barrio, una nueva cofradía mariana asistencial emergió hacia finales de siglo, vinculada al Hospital del Santo Espíritu, donde residía la Cofradía del Santo Espíritu, que congregaba a los moriscos asentados en Sevilla: la cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza. La Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza, que se había establecido en este mismo hospital desde la década de 1540,<sup>203</sup> redactó sus reglas en 1595, estipulando simplemente que los nuevos cofrades debían ser “*personas de buena vida y que tengan deseo del aprovechamiento de sus ánimas y den buen ejemplo con sus obras y palabras*”<sup>204</sup>. Esta cofradía, a diferencia de las cofradías penitenciales contemporáneas, parecía aspirar a apelar a la población diversa del barrio de Triana, estipulando entre las obligaciones devocionales de sus cofrades aspectos básicos de la religiosidad católica como la confesión, la asistencia a misa o el recibimiento de la comunión,<sup>205</sup> y estableciendo entre las festividades de la hermandad, fiestas de gloria dedicadas a la Virgen, San José o las Ánimas del Purgatorio,<sup>206</sup> algunas de las devociones que, según los estudios recientes de Amalia García

<sup>201</sup> A.H.O., Reglas, 1566, cap. 4º, 5º y 59º.

<sup>202</sup> Véase A. Hernández Parrales, “Una cofradía desconocida de negros en Triana, con el título de Nuestra Señora del Rosario (luego de las Cuevas) y Sangre de Cristo”, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Sevilla, 1963, pp. 12-16.

<sup>203</sup> F García de la Concha Delgado, “La Esperanza de Triana: orígenes y desarrollo histórico hasta la época romántica”, *Esperanza de Triana*, Sevilla, 1996, T. I, p. 43

<sup>204</sup> *Reglas de la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza*. Sevilla, 1595, Archivo de la Cofradía de la Esperanza Macarena, fol. 3r

<sup>205</sup> 4. “CAPÍTULO IIIº. *De los ejercicios espirituales a que han de acudir nuestros hermanos y hermanas cofrades. Ordenamos y mandamos que nuestros hermanos y hermanas cofrades confiesen el último domingo de cada mes con los confesores que para ello escogieren. Y este dicho domingo acudirán todos a comulgar a la misa mayor que se dixere en este colegio de Sant Basilio y encárgaseles rueguen a Dios por el estado de la santa Madre Iglesia y en particular por nuestro sumo Pontífice y por nuestro católico Rey y por los príncipes cristianos y extirpación de las heregías y por el ilustrísimo arzobispo de Sevilla y su provisor que aprobaron nuestra Regla y hordenanças y por las personas que fueron parte para que se nos concediese la dicha Regla y por todos los bienhechores de nuestra Cofradía y por los que están en pecado mortal y por las Ánimas de Purgatorio.*” (*Reglas de la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza*, fol. 5v-6r)

<sup>206</sup> 12. CAPÍTULO XII. *De las fiestas que ha de hazer la Cofradía. Establecemos y hordenamos que nuestros hermanos y hermanas cofrades, que ahora son y serán de aquí adelante, sean obligados a hacer en cada un año tres fiestas cantadas: la primera de Nuestra Señora de la Esperanza en su día si cayere en domingo o el siguiente; la segunda a san Joseph en su propio día si fuere domingo o el domingo siguiente; la tercera el último domingo de noviembre y esto se dirá por todos los hermanos y hermanas cofrades difuntos y por las ánimas de los parientes y bienhechores y Ánimas de Purgatorio.* (*Reglas de la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza*, fol. 13v- 14v)

Pedraza, parecen haber asimilado mejor los moriscos granadinos antes de su expulsión.<sup>207</sup> Estas características condicionaron la popularidad de esta corporación asistencial entre las clases populares diversas del barrio de Triana y evidencian cómo la pervivencia de la devoción mariana de tono contemplativo, frente a la nueva ola penitencial que caracterizaría las últimas décadas del siglo XVI, poseía importantes implicaciones políticas, especialmente en el contexto, marcado por la diversidad étnica, de la Sevilla posterior a 1570.

#### 5.4. La evolución de las imágenes procesionales:

Desde inicios de siglo el cambio devocional impulsado por los RR.CC había inspirado la transformación simultánea del imaginario visual castellano. En febrero de 1505, Francisca Enríquez de Luna, Marquesa de Denia, había adquirido una serie de diez pequeñas pinturas al óleo, que habían formado parte del Retablo de la recién difunta reina Isabel.<sup>208</sup> La serie estaba compuesta por representaciones de la Anunciación, la Adoración de los Reyes Magos, la Flagelación, el *Ecce Homo*, Cristo cargando la cruz, Cristo siendo clavado en la cruz, la Crucifixión, el Descendimiento de la Cruz, la *Pietà* y la Aparición de Cristo a su madre tras la Resurrección.<sup>209</sup> Mediante la elección de esta serie, en la que estaban ausentes episodios de la Infancia y la vida pública de Cristo, u otros habitualmente asociados a la visión triunfal de la Pasión, como el descenso de Cristo al Limbo, la marquesa parecía elegir un ciclo visual que le permitía meditar en la Encarnación de Cristo y en particular en su Pasión. La preferencia devocional de esta revelaba la difusión de un nuevo interés por meditar en torno a la humanidad de Cristo y sus sufrimientos durante la Pasión. Como ha señalado Chiyo Ishikawa, el gran detallismo con el que la vida de Cristo fue tratada en esta serie sugiere que fue inspirado por algunas de las *Vita Christi* recientemente impresas en Castilla, o por alguna de las nuevas producciones locales de este género.<sup>210</sup> Este ciclo de imágenes representaba así una nueva visión de la Pasión, marcada por la influencia de las obras devocionales europeas importadas a Castilla y sus derivaciones castellanas, así como por la tendencia hacia la visualización de los eventos de la Pasión que estas recomendaban, en claro contraste con la tradición castellana medieval. Como ha señalado Cynthia Robinson, la ausencia de una tradición gráfica castellana en torno a la Pasión “[was] at least in part, due to the continued absence, until the last few years of the fifteenth century, of a tradition of “mysticism of the sacred event” specifically related to Passion devotions. [In this sense] the translations of the MVC and of Ludolph of Saxony’s *Vita Christi* sponsored by Queen Isabel [that] were carried out during the final decade of the fifteenth century [was decisive]. The earliest sure signs of changes to come appeared around 1490 at Queen Isabel’s court, where the newly “orthodox” Passion that would eventually supplant Eiximenis’s version of those same events was being forged. By 1505, this rewritten Passion had begun to affect the devotional preferences of at least some patrons”, como la Marquesa de Denia.<sup>211</sup>

El papel de esta producción literaria devocional en el cambio de siglo en la promoción de la creación de imágenes que representasen esta nueva visión de la Pasión se vio acentuado por el hecho de que estos textos “were disseminated at the same time as a visual, tactile, and even three-dimensional articulation of Passion spirituality took centre (visual) stage.”<sup>212</sup> Entre 1480 y 1520 se produjo una explosión de obras de arte religiosas de temática pasionaria. Retablos y altares comenzaron a representar una narración de la vida de Cristo cuyo culmen era la Pasión y no la

<sup>207</sup> Véase A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002, Vol.2, pp.659-664; p. 869-870.

<sup>208</sup> Sobre la serie adquirida por la Marquesa de Denia véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, pp.11-12.

<sup>209</sup> El inventario de 1505 en el que se registra quien adquirió cada una de las pinturas que formaban el retablo de la reina está editado en C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, pp. 167-168. Sobre la serie adquirida por la Marquesa de Denia véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, pp.11-12.

<sup>210</sup> Sobre los paralelismos entre la nueva literatura pasionaria patrocinada por los RR.CC y la representación de la Pasión en el Retablo de Isabel la Católica véase C. Ishikawa, *Ibid.*, 2004, pp. 28-33.

<sup>211</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 319 y 373.

<sup>212</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p.49.

escena triunfal de la Resurrección. Este fenómeno se vio motivado en especial por obras como el *Retablo de la vida de Cristo* de Juan Padilla, en la que el autor presentaba la distribución ideal de un retablo imaginado dedicado a la vida y Pasión de Cristo.<sup>213</sup> Ejemplo de ello son obras como el retablo mayor de la catedral de Sevilla, finalizado hacia 1526, cuya disposición seguía las recomendaciones de los tratados sobre la Pasión contemporáneos.<sup>214</sup> Estos textos servían como un medio explicativo para entender las implicaciones teológicas y místicas de las imágenes representadas en retablos como el de Sevilla, y estos a su vez servían de un potente referente visual para los sermones y lecturas de algunos de los principales autores espirituales de la época como Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna o del famoso predicador Juan de Ávila, cuya labor se desarrollaría en la ciudad hispalense durante la década de 1520, coincidiendo con la culminación del retablo catedralicio.<sup>215</sup>

Como ha señalado Jessica Boon, “*the extraordinary efflorescence of attention to the dying body of Christ (...) was a critical element of the Cisnerian reform and the decades immediately following. Both the imagined and actual figures of a bleeding Christ and of Mary’s reaction to his suffering and death were key to published texts and to religious practice throughout this era. The trends towards increased lay participation and innovation in the religious arena did not end with Cisneros’s death in 1517, however. It was in the 1520s that the religious festivals and public processions of the confraternities associated with Seville’s Semana Santa had their first tentative beginnings.*”<sup>216</sup> De este modo, a partir de 1520 emergieron, especialmente en las ciudades meridionales como Sevilla, las procesiones penitenciales de Semana Santa, a modo de las llevadas a cabo en el primitivo Vía Crucis y de las procesiones festivas del Corpus Christi. Las primeras procesiones estaban compuestas por un desfile austero en el que un clérigo llevaba en sus manos o sobre andas la imagen de un crucificado.<sup>217</sup> Más adelante se incorporarían nuevas imágenes como la de Cristo Nazareno o las de las Dolorosas, así como las de otros personajes secundarios como San Juan Evangelista. Para la segunda mitad del siglo XVI, las nuevas cofradías penitenciales como la de la Santa Cruz de Jerusalén y Pasión y Santo Entierro de Sevilla desfilaban con tres imágenes: un Cristo crucificado, un Nazareno y una Dolorosa.<sup>218</sup> Las imágenes de la dolorosa<sup>219</sup> iban “*sin palio ni cubierta alguna ... ni vestidos de brocado de color, ni corona imperial, ni bajo palio, ni debajo de dosel de estado*”.<sup>220</sup>

De este modo, de forma paralela a la transformación de las cofradías de las grandes ciudades del sur peninsular en corporaciones penitenciales, se produjo progresivamente la transformación de las imágenes procesionales, a través de las cuales estas se presentaban públicamente ante la diversa audiencia urbana. Ejemplo paradigmático de ello es la transformación sufrida por la imagen principal de la cofradía granadina de Nuestra Señora de la Angustia a lo largo del siglo

---

<sup>213</sup> F. J. Herrera García, “Los orígenes de una afortunada creación artística: El retablo gótico en Sevilla”, en F. Halcón, F. Herrera García, y A. Recio Mir (eds.), *El retablo sevillano: desde sus orígenes a la actualidad*, Diputación de Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Obra Social de Cajasol, Sevilla, 2009, pp. 16, 49-50.

<sup>214</sup> Véase F. J. Herrera García, A. Recio Mir, F. Halcón, A. Pleguezuelo Hernández (ed.), *El retablo sevillano desde sus orígenes a la actualidad*, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Obra Social de Cajasol y Diputación de Sevilla, Sevilla, 2009.

<sup>215</sup> Como ha señalado Jessica Boon: “*Whether these three mystical teachers preached in the cathedral in front of the retablo or in less formal settings to an audience who would also have attended mass at the cathedral, the retablo emphasis on the sculpted bodies of Christi and Mary would have been a constant theme and therefore a crucial backdrop to the Andalusian development of recogimiento as a mystical praxis.*” (J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 50)

<sup>216</sup> J. Boon, *Ibid.*, 2012, p. 50.

<sup>217</sup> J. Carrero Rodríguez, *Anales de las Cofradías Sevillanas*, Cofradía Penas y Dolores, Sevilla, 1984, p. 637.

<sup>218</sup> A. Sánchez Gordillo, *Memorial de religiosas estaciones*, Sevilla, 1727 (BUS A 330/030), fol. 173.

<sup>219</sup> A. Sánchez Gordillo (BUS A 330/030), fol. 169

<sup>220</sup> A. Sánchez Gordillo (BUS A 330/030), fol. 171.



**Fig.5.8.** *Virgen de las Angustias*, siglo XVI -XVII. *Libro de Ordenanzas y Constituciones de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias*, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.



**Fig.5.9.** Imagen de la Virgen de las Angustias a modo de Soledad, h. 1561-1565, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.



**Fig.5.10.** Estampa de la Virgen de las Angustias a modo de Soledad, h. 1565, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.

XVI y principios del XVII. A mediados del siglo XVI la hermandad primitiva contaba con una imagen que parece haberse creado en 1553. Según el testimonio del escultor Diego Sánchez Saravia, esta imagen primitiva estaba constituida por una representación de la Virgen arrodillada, con las manos cruzadas sobre el pecho, similar a la representada en el *Libro de las Constituciones de la Hermandad* (Fig.5.8).<sup>221</sup> Como señala Encarnación Isla Mingorance, esta imagen escultórica, como la de la ilustración del Libro de reglas de la hermandad, debía mostrar un rostro “de orante en comunicación con Dios más que con los hombres ... se trataba de una imagen de talla, arrodillada y estática, cont emplativa.”<sup>222</sup> La transformación de la cofradía en una hermandad penitencial en 1556 favoreció la sustitución entre 1561 y 1565 de la antigua imagen de culto de la cofradía por una nueva imagen procesional de mayor tamaño. La nueva imagen se ideó a modo de una Soledad en pie, que probablemente llevase las manos cruzadas delante del pecho y el atributo del corazón con la espada, que representaba los dolores de la Virgen. De cómo pudo haber sido el rostro de esta imagen nos puede dar idea una estampa de 1565 (Fig.5.10) en la que se representa el “verdadero retrato de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de las Angustias”. A esta nueva imagen parece corresponder la parte superior de la actual imagen de las Angustias (Fig.5.9), que posteriormente se encajaría en una falda de posterior factura creada para adaptar la imagen en una posición sentada. Esta imagen inicial no constituía en origen un conjunto con la imagen de Cristo, como en la actualidad (Fig. 5.11), sino una sola imagen independiente. En el primer inventario conservado de 1614 consta ya la existencia de una imagen de Cristo que la Virgen llevaba en el regazo en la procesión de Semana Santa. A este se añadían unos angelitos que adornaban el conjunto. Como han señalado los hermanos López-Guadalupe Muñoz, “la posición en pie y el carácter de ser vestida proporcionaban nuevos alicientes a la percepción de la imagen por su realismo, que permitía un acercamiento, también a través de los sentidos, a la

<sup>221</sup> D. Sánchez Saravia, *Compendio histórico del origen y culto en Granada de Nuestra Señora de las Angustias*, Imprenta de la SSma. Trinidad, Granada, 1777 (BUG A.30-208), fol.6

<sup>222</sup> E. Isla Mingorance, *La Virgen de las Angustias: El conjunto escultórico*, Editorial Isla, Granada, 1989, p. 23.



**Fig. 5.11. Imagen actual de la *Virgen de las Angustias*, fines del siglo XVI o principios del siglo XVII, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.**

*contemplación y meditación de los misterios de la Pasión y, en este caso, de los Dolores de la Virgen, en la más genuina línea de la nueva espiritualidad contrarreformista, entre cuyos métodos ocupan lugar de honor las propuestas de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.*"<sup>223</sup> A finales del siglo XVI o principios del siglo XVII, el conjunto quedó definitivamente configurado con la adición permanente del Cristo yacente sobre una mesa, delante de la imagen anterior de la dolorosa. Además de la imagen de la Virgen de las Angustias, la hermandad contaba con las imágenes del Crucificado y el Nazareno. En conjunto, *"las tres imágenes sintetizan la Pasión de Cristo y los Dolores de la Virgen, en calidad de Corredentora y Mediadora, y se encuentran perfectamente integradas en un completo programa iconográfico en torno a la Pasión.*"<sup>224</sup> De esta forma, la transformación de la cofradía en una corporación penitencial favoreció la transformación simultánea de su imagen principal desde una imagen contemplativa de la Virgen en su Soledad, a otra de claras connotaciones pasionarias, que exhibía además la imagen descarnada del cuerpo moribundo de Cristo.

De modo similar, la transformación del panorama cofrade sevillano desde mediados del siglo XVI favoreció una evolución similar de la imaginería procesional de las hermandades hispalenses, transformándose muchas de sus imágenes marianas de alegría o gloria en madres dolorosas. Como ha señalado Susan Webster: *"Sculptures of the Virgin, in particular, were subject to a variety of transformations over the centuries because many confraternities possessed older Marian images that had been created with elaborately carved and polychromed draperies. When the older Marian confraternities adopted penitential advocations during the sixteenth century, they simply retrofitted and transformed their older images rather than commissioning new ones.*"<sup>225</sup> El proceso, sin embargo, fue progresivo, reflejando en muchas ocasiones la dualidad entre las devociones marianas de gloria y pasionarias que convivían en el seno de las hermandades en proceso de transformación. Así por ejemplo, en 1587, la cofradía de la Soledad de Niebla comisionó una escultura al escultor Gaspar de Águila, exigiendo que esta tuviese *"dos cabeças la una para de tristeza y la otra a de ser para alegría de tal manera que se puedan quitar y poner*

<sup>223</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Ibid.*, 1996, p. 58

<sup>224</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Ibid.*, 1996, p. 57.

<sup>225</sup> S. V. Webster, *Ibid.*, 1998, p. 65.



**Fig.5.12.** Grabado que representa a Nuestra Señora de la Soledad, que realizó Gaspar Becerra en 1565 para el convento de la Victoria de Madrid.

**Fig.5.13.** Imagen de la cofradía de *Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión*. Iglesia de Santa María Magdalena. Sevilla, h.

**Fig. 5.14.** Imagen de la cofradía de *Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión*, con las siete espadas, Sevilla, h. 1597.

en la d[ic]ha imagen.<sup>226</sup> De igual forma otras cofradías penitenciales como la de Nuestra Señora de la Soledad o la de Nuestra Señora del Valle de Sevilla, conservaban la imagen original de la Virgen, que mostraba la representación de una imagen mariana de gloria o de *alegría*, sobre la que añadían ocasionalmente una “mascarilla de tristeza” para convertirla en un dolorosa a conveniencia.<sup>227</sup> Aún en 1597 la *Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora* conservaba una imagen de la Virgen de alegría y otra de tristeza, esperando hasta 1600 para comisionar una escultura de la Soledad realizada según el nuevo estilo de las “patéticas” dolorosas barrocas.<sup>228</sup>

No obstante, desde mediados de siglo, otras cofradías optaron por comisionar nuevas imágenes de la Virgen acordes a la nueva corriente devocional, configurando progresivamente el modelo iconográfico de la Virgen Dolorosa. En principio, la representación de este misterio se realizaba mediante una imagen de María al pie de la cruz, sumida en llanto o con una expresión grave en el rostro, que portaba algún recuerdo de la pasión de su hijo: la sábana santa, la corona de espinas o los clavos de la cruz.<sup>229</sup> Hacia mediados del siglo XVI, la influencia de la dolorosa creada por Gaspar Becerra para la capilla del Buen Suceso o Servitas de Madrid (Fig.5.12), condicionó la aparición de un nuevo modelo de dolorosa, que se presentaba como una afligida viuda, de ropajes austeros, con lágrimas corriendo por su cara como signo de su profunda agonía emocional. La imagen de Gaspar Becerra estaba inspirada en una pintura de la Virgen de la Soledad de Isabel de Valois, tercera esposa de Felipe II, vestida con el traje de viuda de la condesa de Ureña, camarera mayor de la reina.<sup>230</sup> Ejemplo de este modelo es la imagen de la cofradía sevillana de Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión (Fig. 5.13), radicada en el convento dominico

<sup>226</sup> C. López Martínez, *Desde Martínez Montañés hasta Pedro Roldan: Sevilla laboratorio de arte*, Sevilla, Tipografía Rodríguez, Giménez y compañía, Sevilla, 1932, p. 16.

<sup>227</sup> Véase F. García de la Concha Delgado, *La devoción a la dolorosa en Sevilla*, Vol. IV, ABC, 21 de marzo de 1988, p. 35-36 y M. Tobaja Villegas, *Sobre la cronología y posible autoría de la Soledad*, ABC, 22 de febrero de 1988, p. 31.

<sup>228</sup> J. Carrero Rodríguez, *Ibid.*, 1984, p. 594.

<sup>229</sup> S. V. Webster, *Ibid.*, 1998, p. 91-92.

<sup>230</sup> F. Labarga García, “La Soledad de María”, *Scripta de Maria*, No. 2, 2005, p. 406-410.



de San Pablo, que constituía una representación de la virgen, vestida con el hábito de viuda y arrodillada en gesto de oración alzando la vista hacia el cielo en acto de contemplación.<sup>231</sup> El culto a los siete dolores de la Virgen, instituido desde 1423 en el Sínodo de Colonia, y popularizado en España a lo largo del siglo XVI, favoreció la aparición en las representaciones de la virgen dolorosa de siete espadas que atravesaban su pecho como metáfora de los siete dolores sufridos por esta durante la Pasión (Fig. 5.14).<sup>232</sup> No obstante, la imagen de la *Mater Dolorosa* que más se popularizó entre las cofradías sevillanas fueron las imágenes de vestir de la Virgen como *Stabat mater*, que, influidas por las directrices del Concilio de Trento, la representaban, no desmayada o arrodillada, sino de pie a los pies de la Cruz, dirigiendo con su mirada al espectador hacia la imagen de Cristo crucificado.<sup>233</sup> Esta conjunción estaba presente desde 1583 en la procesión de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de Cantillana, la cual había encargado al pintor Juan de Santamaría un grupo formado por un crucificado de pasta con los brazos articulados para poder escenificar el Descendimiento o el Entierro de Cristo, y una “*ymagen de nra señora de pasión*”, pensada para que funcionase como interlocutora de Cristo, durante las escenas más cruentas de la Pasión.<sup>234</sup> Otro modelo iconográfico de la virgen dolorosa era la imagen de la Virgen en su Soledad, basada en una representación de la Virgen de pie a los pies de la cruz, sosteniendo un rosario o alguno de los símbolos de la Pasión, a la que se añadía ocasionalmente un puñal que le atravesaba el corazón como símbolo del misterio de este último dolor de María.<sup>235</sup> Ejemplo de



**Fig. 5.15.** Virgen de la Soledad, Hermandad de la Soledad de San Lorenzo, finales del s. XVI, Sevilla.



**Fig. 5.16.** *Virgen de la Leche*, Pedro Berruguete, 1500, Museo del Prado, Madrid.

<sup>231</sup> E. Fernández Merino, *La Virgen de Luto: Indumentaria de las Dolorosas Castellanas*, Vision Libros, Madrid, 2013, p.73.

<sup>232</sup> J. Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, Harper & Row, New York, 1974, 325.

<sup>233</sup> S. V Webster, *Ibid.*, 1998, p.75.

<sup>234</sup> C. López Martínez, *Desde Jerónimo Hernández hasta Martínez Montañés. Notas para la Historia del Arte*, Tipografía Rodríguez, Sevilla, 1932, pp. 201-202.

<sup>235</sup> Véase A. Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, “La literatura ascética y la retórica cristiana reflejados en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española”. *Lecturas de Historia del Arte*, 1990, No. II, pp.80-90.

ello es la imagen procesional de la *Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora* (Fig.5.15), datada hacia 1600,<sup>236</sup> vinculada desde el siglo XIX a la cofradía sacramental de San Lorenzo, que constituía la primera imagen sevillana de la Soledad de María<sup>237</sup> y en la que se evidencia la transición entre el tardomanerismo y el primer naturalismo barroco en la escuela de imaginería sevillana.<sup>238</sup>

La centralidad de las imágenes procesionales como medio para representar los misterios de la Pasión se acentuó en la segunda mitad del siglo a raíz de la prohibición eclesiástica de las representaciones teatrales que se realizaban durante las festividades de Semana Santa. De este modo, como señala el Abad Gordillo, estas imágenes procesionales sustituyeron en su función a las obras hasta entonces representadas: *“Porque en las cosas sagradas se an de ybitar mucho las representaciones por personas bibas, por no caer en los ecesos y ympropriedades que dello resultan, por lo qual en la Semana Santa se quitó con muy buen acuerdo en los monumentos que se hacían y se defendieron porque cesasen los dichos inconvenientes, y así sólo se hacen de bultos con gran primor y propiedad, con que el entendimiento tiene más que considerar sin que se embote ni embarace con la indevoción que causa una cosa mal dicha y mal representada”*.<sup>239</sup> Como ha señalado Susan V. Webster, “[it was] *the very nature of processional sculpture itself that contributed what no living actor could to the religious ritual of the procession (...)* In a land where inanimate objects like relics or sculptures commonly were reputed to exhibit miraculous powers – weeping, sweating, bleeding, exuding humors, etc. – sacred ritual objects were thought to be capable of powers inaccessible to mere mortals. Not only did the sculptures embody religious personages without fiction, their presence in the ritual context of the procession actually created the conditions in which the divine could be materialized. While it was absurd and certainly sacrilegious to believe that the Virgin Mary might descend to inhabit the body of a human actress, the popular belief was that she did or could inhabit sculpted images – appropriately beautiful and devout images, properly clothed and adorned.”<sup>240</sup>

La percepción de estas imágenes como encarnaciones de la Virgen María se vio favorecida por la popularización progresiva, desde la década de 1570, de una imagen regia de las Vírgenes dolorosas, ataviadas con coronas imperiales, mantos reales o guardainfantes, siguiendo la moda palatina contemporánea.<sup>241</sup> Esta nueva imagen regia de las dolorosas contrastaba con la imagen hasta entonces establecida de las imágenes procesionales marianas<sup>242</sup> que iban *“sin palio ni cubierta alguna ... ni vestidos de brocado de color, ni corona imperial, ni bajo palio, ni debajo de dosel de estado”*.<sup>243</sup> Este carácter regio de las dolorosas se reforzaba por el hecho de que muchas de las vestimentas y joyas con las que se ataviaban a estas imágenes procedían, en efecto,

---

<sup>236</sup> Sobre la datación de esta imagen véase J. M. González Gómez, “Sentimiento y simbolismo en las representaciones marianas de la Semana Santa de Sevilla”, en VV.AA, *Las cofradías de Sevilla : historia, antropología y arte*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999, p.150; J. Bernal Ballesteros y F. García de la Concha Delgado (ed.), *Imagineros andaluces de los siglos de oro*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1986, p.44; J. M. González Gómez y J. Roda Peña, “Imagineros e imágenes de la Semana Santa sevillana (1563-1763)”, en R. Sánchez Mantero (coord.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1999, pp.151-152.

<sup>237</sup> S. V Webster, *Ibid.*, 1998, p. 93-94

<sup>238</sup> Véase al respecto J. Roda Peña, “La escultura sevillana a finales del Renacimiento y en los umbrales del Naturalismo”, en L. Gila Medina (coord.), *La Escultura del primer Naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)*, Arco Libros, Madrid, 2010, pp. 273-306.

<sup>239</sup> J. Seantaurens, *Seville et le theatre: De la fin du Moyen Age a la fin du XVII siecle*, Universite de Bordeaux, 1984, Vol.1, p. 24.

<sup>240</sup> S. V. Webster, *Ibid.*, 1998, p. 155.

<sup>241</sup> S. V. Webster, *Ibid.*, 1998, pp. 115- 116.

<sup>242</sup> A. Sánchez Gordillo (BUS A 330/030), fol. 169

<sup>243</sup> A. Sánchez Gordillo (BUS A 330/030), fol. 171.

de donaciones de las reinas y nobles contemporáneas.<sup>244</sup> Como ha señalado Susan Webster, “*in keeping with the regal vision of the Queen of Heaven, most processional Virgins were equipped with coronas imperiales, composed of a diadema that could be bolted to the head, surmounted by the traditional curled decorative lobes. Crowns of this type were worn by the dolorosas of the sixteenth century and became increasingly more decorative and ornate over the course of the Golden Age*”.<sup>245</sup> Además de las vestimentas reales, las dolorosas eran adornadas con ráfagas, estrellas o potencias luminosas que aludían al carácter celestial o quasi-divino de la Virgen.<sup>246</sup> En correspondencia con la dignidad que estos añadidos concedían a las imágenes marianas estas comenzaron a ser procesionadas bajo palios, decorados con estrellas, cubiertos en oro y rodeados de llamas y luces (Fig.5.17).<sup>247</sup>

Este gusto por una visión regia de María, adornada con las galas que correspondían a su dignidad como madre de Dios, se correspondía con el lenguaje artístico grandilocuente del barroco, pero sugería además la continuidad de la preferencia devocional castellana por una imagen de María como reina celestial, típica de algunas imágenes devocionales de principio de siglo, como la famosa *Virgen de la Leche* de Pedro Berruguete (Fig.5.16). Pese a ser una representación de un momento de intimidad maternal, en el que la Virgen da el pecho al pequeño Jesús, utilizado habitualmente en el resto de Europa para profundizar en la humildad y humanidad de María y Cristo, esta obra presentaba a María como una verdadera reina celestial, cubierta de joyas, portando una corona, vestida con ropas opulentas, sentada en un recargado trono y situada bajo un hermoso baldaquino. Esta visión de la Virgen como reina celestial se veía reforzada por la adición de rayos, potencias y ráfagas. Asimismo, las espadas que representaban los siete dolores sufridos por María durante la Pasión o la espada que representaba la transfixión de la Virgen a los pies de la Cruz, como la que portaba la imagen de la Soledad de San Lorenzo, podían evocar fácilmente a los raptos dolorosos y desmayos místicos que la tradición literaria castellana atribuía a María, expresados en las obras de Eiximenis o la de López de Salamanca a través de metáforas tomadas de la tradición mística sufi como la del relámpago de luz o “*espada de amor*” que atravesaba su alma.<sup>248</sup> En este sentido, estos elementos que caracterizaban la representación pública de las gloriosas dolorosas del barroco sevillano, como las “vírgenes de la leche” de Berruguete, pudieron servir a los espectadores castellanos como un modo “*to substantiate a conception of the Virgin that was somewhat at odds with the newest devotional currents proceeding from the Castilian court and the ecclesiastical circles most closely connected to it.*”<sup>249</sup>

La popularización de las nuevas imágenes procesionales de las dolorosas ataviadas como reinas celestiales fue paralela a la configuración en la imaginería eclesiástica contrarreformista de una nueva imagen de la Virgen que buscaba recrear el tono severo y la historicidad de los eventos de la Pasión (Fig.5.18). En este sentido, como ha señalado Susan Webster, “*while the clothing and adornment of the processional Virgins grew more extravagant over the sixteenth and seventeenth centuries, easel paintings of the Virgin remained within the traditional simple, somber canon. [In that way] two completely different conceptions of the Virgin appear to have coexisted, each reflecting the taste of its patrons. The processional Virgins inspired by popular piety, with their extravagant display of regal and material splendor, entered the realm of contemporary society, while images of the Virgin commissioned by the Church depicted the subdued and humble Virgin*

---

<sup>244</sup> S. Webster, “Shameless Beauty and Worldly Splendor: On the Spanish Practice of Adorning the Virgin”, en Erik Thuno y Gerhard Wolf (ed.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 2004, p. 125.

<sup>245</sup> S. Webster, *Ibid.*, 2004, p-125

<sup>246</sup> Véase al respecto J. Martínez Alcalde, *Sevilla mariana: repertorio iconográfico*, Guadalquivir, Sevilla, 1997, pp. 174, 180-183, 209.

<sup>247</sup> S. Webster, *Ibid.*, 2004, pp. 138 y 139.

<sup>248</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 114

<sup>249</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 382-383.



Fig. 5.17. Virgen de la Soledad, Hermandad de la Soledad de San Lorenzo, finales del s. XVI, Sevilla.



Fig. 5.18. Luis de Morales, *La Piedad*, h.1560, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.

of a distant historical time and place.”<sup>250</sup> Ciertamente, esta costumbre de adornar a las vírgenes dolorosas con galas reales despertó no pocos recelos entre el clero sevillano. En este sentido, el Abad Gordillo criticaba esta práctica, a propósito de la Virgen de la Soledad de la cofradía sacramental de San Lorenzo:

*“Todos van sueltos y galanes, y han introducido contra la verdadera representación del misterio y estación de su cofradía llevar a la santa imagen cubierta con palio, pues aunque es así, por mucho que se haga en honra y veneración de las imágenes de Cristo y de su Santísima Madre, nunca se llevará a lo debido; pero hay algunas cosas que en tales días y significaciones, pueden y debe excusarse como si representándose un paso de la Pasión, en el que se halló la Virgen Nuestra Señora, la pusieran vestida de brocado de color y de tres altos, con corona imperial y con otras galas que son debidas y permitidas en fiestas de alegría. No se podrá decir que estas galas y colores son a propósito cuando se celebra algún misterio doloroso de la vida de Cristo. Y debiendo considerar que en esta procesión de la Soledad, se representa uno de los pasos más tristes que la Virgen Nuestra Señora Santa María tuvo todo de dolor, y que este le duró hasta la hora que apareció su glorioso hijo Resucitado, no se ha de creer que estaba retirada; como se representa con el hábito de viuda en ningún palio suntuoso, ni debajo de un dosel de estado, pues eso se ha de entender llevándola con palio”*<sup>251</sup>

Esta coexistencia de tendencias devocionales encontradas se mantuvo hasta finales de siglo. Aun en 1605, el jesuita Juan Bonifacio cuestionaba la visión de la Virgen como una madre dolorosa, desgarrada en llanto, sosteniendo que “la Virgen nunca perdió su dignidad y majestad de Madre de Dios. No se afligió mujerilmente, no prorrumpió en ayes y lamentos, no lloriqueo, no increpo a los verdugos.”<sup>252</sup> Esta tensión entre ambas imágenes contrapuestas de la Virgen podía desorientar a los fieles, especialmente aquellos recién llegados a la fe. Por ello, las autoridades

<sup>250</sup> S. Webster, *Ibid.*, 2004, p.259-60.

<sup>251</sup> A. Sánchez Gordillo, *Memorial de religiosas estaciones*, Sevilla,1727(BUS A 330/030),No.204, fol.171.

<sup>252</sup> J. Bonifacio, *Historia de beatissimae Mariae perpetue virginis matris praepotentis Dei vita, & miraculis*, Paris, 1605, Libro I, cap. XVI.

eclesiásticas procuraron controlar la imagería religiosa y las representaciones teatrales que se exponían ante las diversas clases populares sevillanas, pues “*de tales se han seguido y siguen muchos inconvenientes e muchas vezes traen escandalo en los coraçones de aquellos que no están muy firmes en nuestra sancta fee catholica.*”<sup>253</sup>

El cambio devocional afectó incluso a aquellas cofradías que se habían caracterizado históricamente por su vocación inclusiva y por el culto a una concepción “gloriosa” de María, como las cofradías rosarianas.<sup>254</sup> Este es el caso de la cofradía del Rosario de Montesión, surgida hacia 1560 bajo el impulso de la promoción dominica del culto rosariano, vinculada primero al convento carmelita de Belén y luego al convento dominico de Montesión, fundado en 1574. Hacia 1578, esta cofradía se transformó en una hermandad penitencial centrada en el culto en torno a los misterios dolorosos del Rosario, y en particular al misterio de la Oración de Jesús en el Huerto, como resultado de su fusión con la hermandad penitencial vinculada al Hospital de las Cinco Llagas, que veneraban dicho misterio. Este mismo año la cofradía, ya bajo el nombre de *Hermandad de los Misterios Dolorosos del Rosario de nuestra Señora y Santa Oración en el Huerto*, encargó al escultor Jerónimo Hernández de Estrada un conjunto de imágenes que constituían el primer “paso de misterio” hispalense que representaba el misterio de la Oración en el Huerto (Fig.5.22), formado por “*cinco figuras, para vestir, del Señor Orando, de los tres Apóstoles San Pedro, San Juan y Santiago, de la estatura de un hombre, descubiertos de pies y manos y de un Ángel con su cáliz*”.<sup>255</sup> Para 1590 esta cofradía procesionaba en Semana Santa con cinco pasos que representaban los cinco misterios dolorosos rosarianos,<sup>256</sup> acompañados desde 1591, de una imagen de la Virgen del Rosario en sus misterios dolorosos (Fig.5.19), una de las dolorosas sevillanas más antiguas conservadas. En esta ya se advertía la influencia del naturalismo y la expresividad de las dolorosas barrocas, más clara en obras posteriores, como las dolorosas trianeras de Nuestra Señora de la Encarnación (Fig.5.21) o la de Nuestra Señora de la Estrella (Fig.5.20), que, como sus equivalentes sevillanas, mostraban una expresión “patética”, al tiempo que eran engalanadas como reinas celestiales, cubiertas de ráfagas, estrellas y potencias.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> ACS, Fondo Histórico General, Legajo 42, doc. 4. Leg. 1, fol. 27r:

<sup>254</sup> De forma significativa este cambio devocional no se aprecia en otras cofradías rosarianas contemporáneas de otras regiones de Andalucía, que había “sufrido” igualmente los efectos de la diáspora morisca, como la Cofradía del Rosario de Moguer, cuyas actas datan de 1577 o la Cofradía del Rosario de Escacena del Campo, en Huelva, en cuyas actas de 1573 se especificaba la admisión libre de “toda clase de personas”, estableciendo que “*todas las personas de qualesquier estado y condición que sean puedan entrar en esta Cofradía haciéndose escribir en el libro de ella por algún religioso del santo Domingo (...) sin obligación a pagar por la entrada*” (AHN, Sección Consejos, Libro 3910, Legajo 2910-13, fol.53v-54r)

<sup>255</sup> “*El día 10 de febrero de 1578, ante el escribano público de Sevilla Pedro de Villalta, comparecen Jerónimo Hernández, escultor de imagería, vecino de Sevilla, en la collación de San Andrés, y el alcalde de la Cofradía y Hermandad de los Misterios Dolorosos del Rosario de Nuestra Señora y Santa Oración en el Huerto, licenciado García de Herrera, establecida en el convento de Monte-Sión de esta ciudad de Sevilla (...) por la presente me obligo a dar fechas acabadas en toda perfección y a la vista que los maestros que lo entiendan, de cinco figuras, para vestir del Señor Orando, de los tres apóstoles San Pedro, San Juan y Santiago.*” (VV.AA., “El paso de misterio de Nuestro Padre Jesús orando en el Huerto según los libros de actas de la Hermandad”, *Revista Monte-Sión*, Boletín Cuaresmal, 2014, p.36)

<sup>256</sup> Así lo atestigua un documento de 1590, en el que la cofradía decide sacar en procesión sólo el paso de misterio de la Oración en el Huerto pues, los demás se hallaban en mal estado: “*En diez y ocho días del mes de marzo de mil y quinientos e noventa años, el jurado Santofimia Riquelme y Cristóbal López, alcaldes de esta santa cofradía, estando juntos con otros algunos hermanos, como lo han de uso y costumbre en cabildo, acordaron que por cuanto no hay pasos decentes para sacar en la procesión de Nuestra Señora del Rosario este presente año, de los cinco misterios gloriosos acordaron salga el paso de la Oración del Huerto solamente...*” (*Revista Monte-Sión*, Boletín Cuaresmal, 2014, p.36)

<sup>257</sup> Del paso de las vírgenes tardomaneristas como la de la Soledad de San Lorenzo a las dolorosas barrocas véase al respecto J. M. Palomero Páramo, *Las vírgenes de la Semana Santa de Sevilla*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, Sevilla, 1983; J. Hernández Díaz, “Imagería Hispalense del Bajo



Fig.5.19. Anónimo, *Nuestra Señora del Rosario en sus misterios*, h.1591, Capilla de Montesión, Sevilla.

Fig.5.20. Anónimo, *Nuestra Señora de la Estrella*, primera mitad del siglo XVII, Capilla de la Estrella, Sevilla.

Fig. 5.21. Anónimo, *Nuestra Señora de la Encarnación*, primer tercio del s. XVII, Triana, Sevilla.

Paralelamente a la emergencia de las imágenes de las majestuosas dolorosas, a partir de 1570, coincidiendo significativamente con la diáspora castellana de los moriscos granadinos, surgieron y se popularizaron en Sevilla y el resto de Andalucía los llamados *pasos de misterio*. En estos, el aumento de los personajes representados, la utilización de plantas y animales esculpidos como *atrezzo*, la monumentalidad de su tamaño y la creciente expresividad de las imágenes de dolorosas y crucificados concedían un aura teatral a las imágenes procesionales, que debía suplir la función narrativa y dramática de las hasta entonces habituales representaciones teatrales rituales de Semana Santa. Los primeros pasos de misterio se desarrollaron preferentemente en torno a los misterios pasionarios de Cristo: la Verónica, los Azotes y la Columna de la Flagelación, la Última Cena o la Oración en el Huerto.<sup>258</sup> En el contexto ritual de la procesión, la sucesión de pasos, que tenían una voluntad claramente narrativa, buscaba recrear secuencialmente los pasos de Cristo hacia el Calvario, a menudo a través de escenas que, aunque inspiraban la devoción popular, no estaban extraídas de los textos sagrados, como era el caso de las representaciones de la Verónica, la Tres Caídas, la Humildad y Paciencia de Cristo o la Virgen de las Angustias. A la elaboración de los pasos y el realismo de las imágenes se unía toda suerte de recursos, pensados para dotar a la procesión de múltiples atractivos sensoriales. Como señala Susan Webster, “*the effectiveness of the penitential processions was not solely a result of their visual or material splendor, for the processional retinue was also designed in every way to affect the senses of the spectator. Incense-bearers led the procession, sanctifying the space with billowing clouds of aromatic smoke. Many confraternities enlisted choral groups, while others processed with sorrowfully blaring trumpets, drums, fifes, or bells. The hooded files of barefoot flagellants scourging themselves offered a visceral spectacle of bodily suffering. The sculptural tableaux, the foci of the processions, moved through this numinous atmosphere with an astonishing mimetic power. The variety of sensorial elements was yet another ingredient of the transformational experience of the spectator, adding one more dimension to the emotional appeal of the processions.*”<sup>259</sup> La teatralidad de estos nuevos pasos apelaba a una audiencia popular numerosa y diversa, que reunía por igual a todos los

Renacimiento”, *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Tomo 82, Nº 249, 1999, pp. 17-176; J. M. González Gómez y J. Roda Peña, *Ibid.*, 1999, pp. 132-173.

<sup>258</sup> Véase J. M. González Gómez y J. Roda Peña, *Ibid.*, 1999, pp. 99-279.

<sup>259</sup> S. V. Webster, *Ibid.*, 1998, p. 561.



**Fig. 5.22. Paso del misterio de la Oración en el Huerto, Hermandad de Montesión, 1578, Sevilla**

sectores de la sociedad sevillana, incluyendo a las distintas minorías étnico-religiosas, que, además de participar como espectadores, lo hacían mediante sus propias cofradías.

A pesar del atractivo del tono grandilocuente y festivo de las procesiones barrocas, el periodo posterior a 1570 coincidió con la construcción de los grandes crucificados y dolorosas sevillanas, que, aunque recubiertos de pompa y teatralidad, hacían gala de una visión descarnada de la Pasión, caracterizada por el llanto patético de las dolorosas y el cuerpo plagado de llagas y sangrante de los crucificados.<sup>260</sup> Ejemplo de ello son las imágenes del *Cristo de Burgos* (Fig.5.24), realizado en 1573 por Juan Bautista Vázquez el Viejo<sup>261</sup> o el *Cristo de la Expiración* (Fig.5.23), realizado por Marcos Cabrera en 1575, para la hermandad homónima fundada ese mismo año por el gremio de los plateros y vinculada al convento sevillano de la Merced.<sup>262</sup> Estas imágenes, nacidas al calor de las primeras hermandades penitenciales sevillanas, marcarían el canon de la nueva escultura “naturalista” que caracterizaría el desarrollo del barroco sevillano. La nueva iconografía marcaría igualmente el programa visual de las nuevas hermandades penitenciales marianas como la Cofradía del Gran Poder, que en 1576 encargó al pintor Juan de Santamaría, la ejecución de un Cristo crucificado, representado con su cruz, su corona de espinas y sus clavos, al modo de los nuevos crucificados popularizados en Sevilla.<sup>263</sup> Así, en 1590, el entallador Matías de la Cruz recibía del presbítero Cristóbal Montaña el encargo de realizar un crucificado “a ymitación del

<sup>260</sup> Véase J. Sánchez Herrero, “La Barroquización de la Semana Santa y de sus cofradías, 1580-1750”, *Ibid.*, 2003, pp. 121-170.

<sup>261</sup> F. Amores Martínez, “Aportación documental a la historia de la imagen del Santísimo Cristo de Burgos y su capilla en la iglesia de San Pedro”, *Boletín de las cofradías de Sevilla*, No. 696, 2017, pp. 104-106

<sup>262</sup> Véase C. López Martínez, *Ibid.*, 1932, pp. 40-41; “El Cristo de la Expiración de la Capilla del Museo”, *La Pasión*, Sevilla, 1931, pp. 67-71 y “La Hermandad de la Sagrada Expiración y el escultor Marcos de Cabrera”, *Calvario*, Sevilla, 1946, p. 143.

<sup>263</sup> C. López Martínez, “Juan de Santamaría realizó un Crucificado para la Hermandad del Gran Poder en 1576”, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Vol. 456, 1997, pp. 44-45.

*christo [de la Expiración] que está en el monasterio de nuestra señora de la merced desta ciudad.*"<sup>264</sup> Hacia finales de siglo este estilo se consolidaría en imágenes como la del *Cristo del Mayor Dolor* (Fig.5.25), realizada para la recién transformada cofradía del Dulce Nombre de María y Mayor Dolor de Cristo, como reflejo de su nuevo carácter penitencial.<sup>265</sup>



**Fig.5.23.** Marcos de Cabrera, *Cristo de la Expiración*, 1575, Capilla del Museo, Sevilla.

**Fig.5.24.** Juan Bautista Vázquez el Viejo, *Cristo de Burgos*, 1573, Parroquia de San Pedro Apóstol,

**Fig.5.25.** Juan de Oviedo o Andrés de Ocampo, *Cristo del Mayor Dolor*, finales del siglo XVI, Parroquia de San Lorenzo, Sevilla.

La consolidación del lenguaje gráfico de la imaginería sevillana barroca se vio favorecida además por las directrices del Concilio de Trento que, como ha señalado Alberto Villar Movellán, propició la sustitución del idealismo renacentista de las imágenes de la primera mitad del siglo XVI, “por el realismo a veces torturado y fuertemente espiritual del manierismo de la reforma.”<sup>266</sup> La “barroquización” de la semana santa sevillana supuso no sólo la proliferación de un nuevo lenguaje formal que mostraba con mayor crudeza los eventos de la Pasión, sino además la consolidación de la centralidad de las imágenes en la formación de una religiosidad marcadamente penitencial (Fig.5.26). Como han señalado Miguel Luis y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, “si las primeras manifestaciones públicas de estas cofradías restringían al mínimo el uso de los elementos icónicos, conforme se acercan las postrimerías de la centuria las prácticas procesionales van incorporando las imágenes con mayor importancia cada vez. La difusión del mensaje ético de estas corporaciones se cataliza de modo creciente no ya sólo en la ejemplarizante disciplina pública, sino también en las impactantes imágenes de la Pasión de Cristo, cuyo naturalismo asegura una huella directa en el ánimo de los espectadores.”<sup>267</sup> Esta visión gráfica y penitencial de la religiosidad cristiana excluía del terreno público la sensibilidad religiosa de la población morisca que, como hemos visto, estaba marcada por importantes reservas hacia el culto a las imágenes y la preferencia por una concepción contemplativa y triunfal del culto mariano.<sup>268</sup> De forma significativa, el nuevo lenguaje naturalista se desarrolló, desde la

<sup>264</sup> Celestino López Martínez, *Ibid.*, 1932, pp. 43-44.

<sup>265</sup> J. Roda Peña, “Antiguas imágenes titulares de las Cofradías sevillanas”, en VV.AA., *Las Cofradías de Sevilla en el Siglo de las Crisis*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991, pp. 200- 202.

<sup>266</sup> A. Villar Movellán, “Realismo frente a idealismo en la imaginería pasionista andaluza”, en Juan Aranda Doncel (coord.), *Cofradías Penitenciales y Semana Santa: actas del congreso nacional*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, p.42.

<sup>267</sup> M. L. y J. J. López Guadalupe Muñoz, *Ibid.*, 2017, p. 109-110.

<sup>268</sup> Véase Capítulo 3.



década de 1580, paralelamente a la creciente percepción negativa de la minoría morisca y su reclusión a los márgenes de la sociedad hispalense, favorecida por el aumento de la presión catequética,<sup>269</sup> el endurecimiento de la persecución inquisitorial del “mahometismo” y el destape de redes familiares de criptomusulmanes,<sup>270</sup> y la problematización de la presencia en Sevilla de la comunidad granadina desplazada, percibida como una amenaza constante para la sociedad cristianovieja.<sup>271</sup> De este modo, la consolidación del barroco sevillano, a lo largo de la década de 1580, evidenciaba un nuevo giro devocional que desplazaba aún más de la esfera pública la sensibilidad religiosa de la minoría morisca, coincidiendo con el acaloramamiento del debate en torno a la expulsión de los moriscos del territorio peninsular.<sup>272</sup> En este sentido, la nueva religiosidad barroca representaba la culminación de la deriva pasionaria de la religiosidad castellana, iniciada por la política devocional de los RR.CC., que buscaba difundir entre la población castellana una visión “ortodoxa” de la práctica religiosa cristiana, libre de la influencia “perversora” de las minorías religiosas.



**Fig. 5.26. Juan de Mesa, *Jesús del Gran Poder*, h. 1620, Hermandad del Gran Poder de Sevilla, Basilica del Gran Poder, Sevilla.**

Pese a esta tendencia progresiva hacia la exclusión, el estudio a través de las fuentes notariales de la religiosidad de los moriscos granadinos, tanto en Granada como en las nuevas localidades que les acogieron después de 1570, sugiere que, en contra del estereotipo historiográfico, la adaptabilidad de la comunidad morisca superó su resistencia a la asimilación. Ejemplo de ello son los estudios recientes a partir de fuentes notariales de Amalia García Pedraza<sup>273</sup> y Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García<sup>274</sup>, en torno a los casos de Granada y Sevilla respectivamente, que han evidenciado una realidad religiosa de la población morisca más compleja, caracterizada por una progresiva adhesión de los moriscos castellanos del sur peninsular al cristianismo, tendencia que se aprecia tanto de forma marcada en los “moros antiguos” de regiones más castellanizadas como Sevilla como de modo incipiente en los nuevos convertidos del recién integrado reino de Granada. Prueba de ello es el caso de los moriscos

<sup>269</sup> R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2009., pp. 349-361.

<sup>270</sup> M. Boeglin, *Ibid.*, 2010, pp. 88-90 y 92-104.

<sup>271</sup> Véase R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *Ibid.*, 2012, pp. 75-102.

<sup>272</sup> Véase R. Benítez Sánchez-Blanco, “El debate religioso en el interior de España”, *Ibid.*, 2012, pp. 55-86.

<sup>273</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2003.

<sup>274</sup> M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *Ibid.*, 2009.

granadinos asentados desde 1570 en la localidad sevillana de la Algaba, donde fundaron una cofradía dedicada a la Soledad de la Virgen María, que congregaba a la mayoría de los “naturales del reino Granada”, quienes permanecieron en ella incluso después de la transformación de esta corporación en una cofradía de sangre en 1586.

### **5.5. La cofradía morisca de la Soledad de María de La Algaba: Religiosidad morisca, adaptabilidad e integración:**

La Algaba contaba con una población mudéjar significativa desde el siglo XIII,<sup>275</sup> que, como en otras localidades del reino de Sevilla, como Écija, Carmona, Constantina, Niebla o Moguer, se mantuvo después de la supuesta expulsión de los mudéjares andaluces en 1264.<sup>276</sup> Para mediados del siglo XIV, la población mudéjar de La Algaba era una de las cuatro más grandes de Andalucía, después de Sevilla, Córdoba y Palma del Río.<sup>277</sup> Para finales del siglo XV y principios del siglo XVI, sabemos que había unos 54 mudéjares en La Algaba, los cuales, según los registros parroquiales, parecen haber permanecido en la villa tras las conversiones forzosas de 1502.<sup>278</sup> Después de 1570 llegaron a La Algaba unos 88 moriscos procedentes en su mayoría de distintas villas de la región de Vélez-Málaga: Cútar, Benamargosa, Benamocarra, Comares, Cómputa, Tolox y Guadix. En algún momento después de la llegada de esta comunidad morisca debió fundarse la hermandad del Espíritu Santo y Soledad de la Madre de Dios, a cargo de alguno de los recién llegados. El primer testimonio documental que poseemos sobre la hermandad data, no obstante, de 1586 cuando esta había entablado un pleito con la parroquia de Santa María por haber cambiado su sede al convento franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles, fundado recientemente por los marqueses de la villa.<sup>279</sup> Para entonces, la hermandad ya era de sangre y agrupaba un total de 86 cofrades moriscos, que efectuaban la disciplina en la tarde del Viernes Santo. Entre estos encontramos algunos que revelan otras muestras de piedad, como la dotación de fiestas en la parroquia local, como Alonso de Escobar, quien realizó una donación para la fiesta de la Encarnación.<sup>280</sup>

El análisis de los testamentos de los vecinos de la villa sevillana de La Algaba evidencia la capacidad de adaptación de los moriscos granadinos exiliados y su asimilación de la vida religiosa cotidiana de sus vecinos sevillanos. Estas fuentes reflejan además la participación morisca en prácticas religiosas como la pertenencia a cofradías o el desfile en procesiones penitenciales, que hasta ahora la historiografía ha considerado como prerrogativas de los cristianoviejos. Prueba de ello son los testamentos de dos o más individuos llamados Juan Bermejo, cuyo nombre aparece repetidamente en las fuentes notariales locales y en el registro bautismal, identificados en este último como moriscos.<sup>281</sup> En un testamento de 1587 a nombre de Juan Bermejo este, pese a la brevedad de su testamento, incluye una muestra de su participación en la cofradía sacramental

---

<sup>275</sup> M. González Jiménez, *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV. Estudio y documentación*, Sevilla, 1975, p. 21, nota 2.

<sup>276</sup> M. González Jiménez, *Historia de Andalucía*, Tomo II, Barcelona, 1982, p. 255.

<sup>277</sup> M. González Jiménez, *Ibid.*, 1982, Tomo III, p. 273

<sup>278</sup> Véase K. Wagner, *Regesto de Documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978. De la importancia de la comunidad da cuenta que en 1501 pecharon, en concepto de servicio, 2.500 maravedíes. *Vid.*, M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989, p. 95.

<sup>279</sup> C. Gutiérrez Moya, “Cuarto centenario de la hermandad de la Soledad de la Algaba, En Boletín de las cofradías de Sevilla, Nº 319, abril de 1986, pp. 12-13; y «Un enfrentamiento con la autoridad religiosa: el caso de la Hermandad de la Soledad de La Algaba», *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, Tomo I, 1997, pp. 757-767.

<sup>280</sup> A.P.L.A., *Libro de memorias de misas a cargo desta fábrica*, f. 226

<sup>281</sup> Libro de Bautismos I, año 1573 y Libro de Bautismos II, años 1597, 1598, 1599, 1602, 1605, 1607. Archivo de la Parroquia de Santa María La Blanca, La Algaba, Sevilla.

local, donando a la misma “ocho maravedíes en limosnas”.<sup>282</sup> Asimismo, en otro testamento de 1590 a nombre de Juan Bermejo este pide que le acompañen en su entierro los miembros “de la cofradía de la Vera Cruz y los de la cofradía del santísimo sacramento, de las que es cofrade”.<sup>283</sup> Esta misma manda se repite en otro testamento de 1602, en el que Juan Bermejo solicita que su cuerpo sea igualmente acompañado el día de su entierro por “los cofrades de la cofradía del santísimo sacramento y de la vera cruz”.<sup>284</sup> De forma similar, en el testamento de 1600 de Bartolomé de Salinas, quien aparece como “vecino nuevo” en el registro bautismal, este dona a la cofradía de la iglesia de la villa y a la cofradía del santísimo sacramento un real a cada una. El contenido de estos testamentos de individuos que en el libro bautismal son identificados como “moriscos” o “vecinos nuevos” es similar al que encontramos en el testamento de 1601 de Luis Cano, cuyo apellido le identifica como descendiente de los mudéjares de La Algaba, quien dona a la cofradía sacramental medio real.<sup>285</sup> A estos debemos sumar los testamentos de moriscos difuntos en los que encontramos menciones específicas a la cofradía local de la Soledad de la Virgen María. Así aparece en el testamento de Catalina Martín, cuyo hijo Juan Romero figura numerosas veces en el registro bautismal identificado como “morisco” o “vezino nuevo”,<sup>286</sup> en el que esta solicita la presencia en su entierro de vecinos, curas, sacristanes y clérigos de la villa y de cuatro frailes del monasterio San Francisco de los Ángeles, así como de los cofrades de la cofradía de San Pedro y de la de Nuestra Señora de la Soledad.<sup>287</sup> Asimismo, Ysabel de Rivera, viuda de Diego de Ramos, cuyos apellidos sugieren igualmente una ascendencia morisca, solicitaba también en su testamento, en 1603, ser acompañada por los cofrades de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad.<sup>288</sup> Esta petición aparece igualmente en el testamento de Alonso García, cuyo nombre aparece identificado como “morisco” o “vezino nuevo” en el registro bautismal,<sup>289</sup> que en 1505 dicta: “Ytem mando que me acompañen en mi enterramiento la cofradía de nuestra señora de la soledad con su cera que se pague de mis bienes...”.<sup>290</sup> Más adelante pide además que se dedique una misa a la Soledad de la Virgen: “Ytem mando que se diga una misa en la ocasión de nuestra señora de la soledad.”<sup>291</sup> Finalmente, Francisco Méndez, “el viejo”,<sup>292</sup> solicitaba en su testamento de 1609 que el día de su entierro su cuerpo fuera acompañado por “las cofrades y cofrades de la cofradía de la soledad de nuestra señora y de la santísima vera cruz desta villa de que soy cofrade”.<sup>293</sup>

Encontramos igualmente menciones a esta cofradía y su advocación en testamentos de mujeres y hombres de difícil identificación étnica. Este es el caso de Juana Díaz, viuda de Diego García, quien solicita en su testamento, en 1587, que el día de su entierro se diga a cuerpo presente una misa dedicada a Nuestra Señora de la Soledad.<sup>294</sup> Encontramos una petición similar en el testamento de 1590 de Antonia de Molina, quien pide que se celebre por su alma un misa rezada a Nuestra Señora de la Soledad.<sup>295</sup> Igualmente, Isabel García, mujer de Alonso Bezerril, pide en

<sup>282</sup> Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolo P/23061, Cuaderno de 1587 del notario Francisco Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>283</sup> AHPS, Protocolo P/22347, Cuaderno de 1590 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>284</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>285</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 de Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>286</sup> Libro de Bautismos II, años 1585 1596, 1599, 1608. Archivo de la Parroquia de Santa María La Blanca, La Algaba, Sevilla.

<sup>287</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>288</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>289</sup> Libro de Bautismos II, años 1593, 1606. Archivo de la Parroquia de Santa María La Blanca, La Algaba, Sevilla.

<sup>290</sup> AHPS, Protocolo P/22396, Cuaderno de 1605 del notario Francisco Jiménez, sin numerar.

<sup>291</sup> AHPS, Protocolo P/22396, Cuaderno de 1605 del notario Francisco Jiménez, sin numerar.

<sup>292</sup> Libro de Bautismos I, año 1576. Archivo de la Parroquia de Santa María La Blanca, La Algaba, Sevilla.

<sup>293</sup> AHPS, Protocolo P/22501, Cuaderno de 1609 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>294</sup> AHPS, Protocolo P/23061, Cuaderno de 1587, Pedro de Aguilar

<sup>295</sup> AHPS, Protocolo P/22347, Cuaderno de 1590, Pedro de Aguilar

su testamento de este mismo año, que se celebre en su nombre una misa a la soledad de Nuestra Señora y otra a la advocación asociada de Nuestra Señora del Rosario, cuyos altares estaban ambos situados en “*el monasterio de san francisco de los angeles desta villa*”.<sup>296</sup> Entre estas destaca especialmente Catalina Martín, mujer de Alonso de Aragón, que en su testamento muestra cómo su devoción por la Soledad de la Virgen es sólo una muestra de una cuidada vida devocional. Así deja a la cofradía de la Vera Cruz seis reales “*con los que le han de decir una misa rezada por su anima*” y a la cofradía de las Ánimas del Purgatorio “*otro tanto con otra misa*”. Asimismo, el testamento prosigue: “*a la cofradía del santísimo nombre de jesus deixo dos reales de limosnas con que se me digan a mi nombre una misa cantada con órganos. A las cofradías de nuestra señora del rosario, la del espíritu santo y la de la soledad de nuestra señora a cada una dos reales con que los cofrades me digan una misa cantada en san francisco, y advierto que el espíritu santo y la soledad son dos cofradías juntas y así se le a de dar acostumbradas de limosnas veinte y quatro reales con que me digan dos misas cantadas en un dia de fiesta. A la cofradía del santísimo sacramento de san francisco dos reales de limosna con que me digan otra misa cantada en un dia de fiesta.*”<sup>297</sup>

En muchos de estos casos la participación en la vida cofrade local se ve acompañada por la asimilación de devociones y formas de religiosidad que iban desde la aceptación de supersticiones religiosas populares o la predilección popular por las advocaciones marianas a la asunción de devociones de un claro tono pasionario o penitencial. Ejemplo de ello son las peticiones que encontramos en los testamentos de moriscos solicitando misas, como las 13 misas de la luz, las 33 misas de San Amador o la celebración de trentarios de misas en favor del alma propia o de los seres queridos difuntos, todas ellas peticiones muy populares entre los cristianoviejos, que representaban supersticiones que concedían especial efectividad para la salvación del testador a determinados tipos de misas.<sup>298</sup> Así en 1572, Leonor Correo, mujer de Bartolomé Luna, pedía que se dijera por su alma las misas de la luz, así como un trentario de misas por las almas de sus padres en el monasterio franciscano de la villa.<sup>299</sup> En 1589, Cristóbal Bencano pedía igualmente en su testamento que se rezase por su alma las trece misas de la luz y encargaba dos trentarios de misas, uno por su alma y otro por la de sus padres y abuelos difuntos.<sup>300</sup> Casi una década más tarde, Ysabel García, su viuda, solicitaba de forma similar que se dijera un trentario por el alma de su marido difunto.<sup>301</sup> En 1589, Bartolomé de Salinas encargaba a sus albaceas que eligieran un lugar donde se dijera un trentario de misas por su alma.<sup>302</sup> Un par de años después, Juana Pares, hija de Juan Pérez y Leonor Valenciana, encargaba en su testamento un trentario de misas en la iglesia de la villa por su alma y la de sus padres y otro trentario en el monasterio de la villa por sus difuntos.<sup>303</sup> En 1602, en su testamento, Juan Bermejo pedía que se dijese por su alma las treinta misas de San Amador.<sup>304</sup> Un año más tarde, Catalina Martín, encargaba en su testamento un trentario de misas por el alma de su difunto marido y las misas de la luz por su salvación propia.<sup>305</sup> El último registro analizado al respecto es el de Juan Cano, quien, en 1610, encargaba en la iglesia de la villa un trentario de misas por el alma de M. Luna y Alonso García y otro trentario por el alma de su difunta madre, María García.<sup>306</sup>

---

<sup>296</sup> AHPS, Protocolo P/22347, Cuaderno de 1590, Pedro de Aguilar

<sup>297</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601, Juan de Morales (notario Apostólico)

<sup>298</sup> Véase Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España, Madrid, 1993, pp. 213-240.

<sup>299</sup> AHPS, Protocolo P/21752, Expediente de Francisco Correa, 1572-1573, sin numerar.

<sup>300</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>301</sup> AHPS, Protocolo P/22342, Cuaderno de 1598 del notario Pedro Jimenez Maraver, sin numerar.

<sup>302</sup> AHPS, Protocolo P/23062 Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>303</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Pedro Jimenez Maraver, sin numerar

<sup>304</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>305</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>306</sup> AHPS, Protocolo P/22399, Cuadernillo de Pedro de Aguilar del notario 1610, sin numerar.

La asimilación por parte de los testadores moriscos de las creencias más difundidas entre la población cristianovieja se aprecia asimismo en las numerosas mandas que en estos aparecen en relación con la petición de misas dedicadas al ángel de la guarda. Así aparece en testamentos como los de Leonor Correa (1572)<sup>307</sup>, Catalina García (1579)<sup>308</sup>, Cristóbal Bencano (1589)<sup>309</sup>, Bartolomé Salinas (1589)<sup>310</sup>, Juan Bermejo (1590)<sup>311</sup>, Luis de Valencia (1597)<sup>312</sup>, Ysabel García (1598)<sup>313</sup>, Francisco Parial (1601)<sup>314</sup>, Ana de Andía (1601)<sup>315</sup>, Juana Pares (1601)<sup>316</sup>, Juan Bermejo (1602<sup>317</sup>, 1603<sup>318</sup>) y Francisco Méndez (1609)<sup>319</sup>. En alguno de ellos esta petición se ve acompañada de una fórmula de profesión de fe que evidencia la asimilación por parte de los testadores del significado espiritual de la misma. Así Cristóbal Bencano y Francisco Méndez, pedían una misa por su ángel de la guarda *“por que sepa guardar y defender mi alma y ruegue a dios nuestro señor me la perdone y libre y defenderla de la tentación del demonio”*.<sup>320</sup> Esto se aprecia asimismo en la asimilación por parte de los testadores moriscos de la concepción cristiana del más allá, caracterizada especialmente por la creencia en el purgatorio. Prueba de ello son testamentos como el de Cristóbal Bencano, en el que este encarga dos misas rezadas por las ánimas del purgatorio para que *“supliquen por mi a nuestro señor y perdóneme y lléveme a su santo reyno celestial”*.<sup>321</sup> Encontramos peticiones de misas por las ánimas del purgatorio en testamentos como los de Bartolomé Salinas (1589)<sup>322</sup>, Francisco Parial (1601)<sup>323</sup>, Luis Cano (1601)<sup>324</sup>, Ana de Andía (1601)<sup>325</sup>, Juan Bermejo (1602<sup>326</sup>, 1602<sup>327</sup>, 1603<sup>328</sup>), Catalina Martín (1603)<sup>329</sup>, Alonso García (1605)<sup>330</sup> o Francisco Méndez (1609)<sup>331</sup>.

Los testamentos de los moriscos de la Algaba muestran además una asimilación clara de algunas de las devociones más populares entre la población sevillana, destacando entre estas algunas devociones marianas locales. Ejemplo de ello son testamentos como los de Leonor Correa

<sup>307</sup> AHPS, Protocolo (P/21752), Expediente de Francisco Correa, 1572-1573, sin numerar.

<sup>308</sup> AHPS, Protocolo (P/21754), Cuadernillo de Francisco Ruiz Medina, 1579, sin numerar.

<sup>309</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>310</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>311</sup> AHPS, Protocolo P/22347, Cuaderno de 1590 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>312</sup> AHPS, Protocolo P/22341, Cuaderno de 1597 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>313</sup> AHPS, Protocolo P/22342, Cuaderno de 1598 del notario Pedro Jiménez Maraver, sin numerar.

<sup>314</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>315</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>316</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Pedro Jiménez Maraver, sin numerar.

<sup>317</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>318</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>319</sup> AHPS, Protocolo P/22501, Cuaderno de 1609 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>320</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>321</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>322</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar.

<sup>323</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>324</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>325</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar.

<sup>326</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

<sup>327</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>328</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>329</sup> Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar.

<sup>330</sup> AHPS, Protocolo P/22396, Cuaderno de 1605 del notario Francisco Jiménez, sin numerar.

<sup>331</sup> AHPS, Protocolo P/22501, Cuaderno de 1609 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar.

(1572)<sup>332</sup>, Cristóbal Bencano (1589)<sup>333</sup>, Ysabel García (1598)<sup>334</sup>, Luis Cano (1601)<sup>335</sup>, Ana de Andia (1601)<sup>336</sup>, Juan Bermejo (1602)<sup>337</sup> e Ysabel de Rivera (1603),<sup>338</sup> en los que encontramos peticiones de misas por la salvación propia que debían celebrarse a petición de los respectivos testadores en la famosa Capilla del Obispo de Escalas de la Iglesia Mayor de la ciudad de Sevilla. Otros testamentos muestran diferentes preferencias devocionales locales. Así en su testamento de 1590, Juan Bermejo encargaba *“por su alma dos misas de nuestra señora dichas en el monasterio de nuestra señora de la consolación de la villa de Utrera y otras dos misas de nuestra señora dichas en el monasterio de san francisco de los ángeles de la villa”*.<sup>339</sup> En otro testamento a nombre de Juan Bermejo, de 1602, este pedía que se dijeran por su alma una misa en Nuestra Señora de Belén de Sevilla, otra en Nuestra Señora de la Concepción, y otra a Santa Marta en el altar de la dicha iglesia de Sevilla.<sup>340</sup> En su testamento en 1601, Francisco Parial solicitaba, de forma similar, que se dijeran por su alma misas en la Capilla del Cristo del Monasterio de San Agustín de Sevilla, en el Convento de la Santísima Trinidad de Triana y en el convento sevillano de Nuestra Señora de la Victoria.<sup>341</sup> Ese mismo año, Luis Cano encargaba en su testamento un misa por su alma en la Capilla del Cristo del Monasterio de San Agustín, otra en el convento de la Santísima Trinidad de Triana y otra en el convento de San Benito *“que es en la calzada de los caños de Carmona”*.<sup>342</sup> En 1603, Ysabel de Rivera pedía que se celebrasen misas por su alma en el Convento de la Santísima Trinidad de Triana y en la iglesia de Nuestra Señora del Carmen *“en su convento de Sevilla”*.<sup>343</sup> Asimismo, en 1605, Alonso García solicitaba en su testamento que se dijese por su alma *“una misa a nuestra señora del rosario, dos misas en la capilla del cristo del monasterio de san agustin, otras dos en el altar de san miguel de la ciudad de Sevilla y otras dos a nuestra señora del Carmen.”*<sup>344</sup>

Finalmente, los testamentos moriscos muestran, incluso, algunos indicios de asimilación por parte de sus testadores de devociones cristológicas y pasionarias, como es la de las “cinco llagas de Cristo”. Prueba de ello son testamentos como los de Juan Bermejo (1602) o Catalina Martín (1603) en los que ambos testadores solicitan que se celebre por su alma cinco misas dedicadas *“a las cinco llagas de nuestro señor Jesucristo”*.<sup>345</sup> Esta incipiente asimilación de la corriente devocional cristológica y pasionaria que caracterizó el desarrollo de la religiosidad hispana a lo largo del siglo XVI es especialmente relevante en la medida en la que ilustra la capacidad de adaptación de la comunidad morisca de La Algaba incluso más allá de la devoción por la Virgen María.

A lo largo del siglo XVI, la evolución de la literatura devocional mariana, las cofradías y sus imágenes procesionales evidencia no solo una ruptura, en ocasiones radical, en otras progresiva,

<sup>332</sup> AHPS, Protocolo (P/21752), Expediente de Francisco Correa, 1572-1573, sin numerar

<sup>333</sup> AHPS, Protocolo P/23062: Cuaderno de 1589 del notario Ruiz de Medina, sin numerar

<sup>334</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1598, Pedro Jiménez Maraver, sin numerar

<sup>335</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar

<sup>336</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar

<sup>337</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar

<sup>338</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar

<sup>339</sup> AHPS, Protocolo P/22347, Cuaderno de 1590 del notario Pedro de Aguilar, sin numerar

<sup>340</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1602 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar

<sup>341</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar, sin numerar

<sup>342</sup> AHPS, Protocolo P/22380, Cuaderno de 1601 del notario Juan de Morales (notario Apostólico), sin numerar

<sup>343</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar

<sup>344</sup> AHPS, Protocolo P/22396, Cuaderno de 1605 del notario Francisco Jiménez, sin numerar

<sup>345</sup> AHPS, Protocolo P/22381, Cuaderno de 1603 del notario Miguel Gerónimo de Torres, sin numerar

con la tradición medieval castellana, sino, además, una creciente preocupación por la ortodoxia de la concepción medieval de María, que había sido fundamental, primero, en el desarrollo de una estrategia proselitista pensada para convertir a la población mudéjar, y más tarde, en la evangelización de la comunidad morisca. En este sentido, el abandono de esta tendencia devocional, en favor de nuevas corrientes espirituales importadas del norte de Europa, evidencian un cambio decisivo de actitud hacia las minorías étnico-religiosas y una transformación radical de las condiciones de su integración en el marco de la sociedad castellana contemporánea. La pérdida, a lo largo de este siglo, de la sensibilidad medieval que había moldeado el mensaje cristiano para apelar a las minorías religiosas sugiere que, desde el reinado de los RR.CC., se produjo un cambio de percepción de la problemática histórica de la coexistencia multiconfesional en el territorio peninsular, imponiéndose una búsqueda de la uniformidad religiosa que propiciaría por igual las conversiones forzadas de 1500-1502, el control regio de la literatura devocional impresa o la censura inquisitorial de los títulos que permitían la reflexión individual en “materia espiritual”. De esta forma, frente a la tendencia acomodaticia de la cultura devocional castellana medieval, la política devocional de los RR.CC. y sus sucesores propició la difusión de una visión progresivamente restrictiva de la religiosidad cristiana, de forma paralela al aumento del uso de la coerción y la vigilancia religiosa como medio para favorecer la asimilación, religiosa y cultural, de la población morisca. De este modo, la popularización progresiva de estas nuevas expresiones devocionales sugiere que, a medida que avanzaba este siglo, la voluntad proselitista medieval fue sustituida por un deseo de asimilación de la nueva minoría morisca, que debía ahora no sólo adoptar el cristianismo, sino, además, hacerlo mediante la práctica de las formas penitenciales y el culto cristológico que caracterizaban la nueva religiosidad pasionaria.

Esta evolución de la política devocional castellana coincidió significativamente con el progresivo endurecimiento de la acción inquisitorial contra los moriscos, que pasó de la persecución del criptoislamismo, a la penalización de las prácticas culturales moriscas y, finalmente, a la criminalización de la descendencia morisca.<sup>346</sup> Este cambio de actitud se aprecia, asimismo, en el modo en que la sociedad castellana parecía cada vez más reticente a incluir a las minorías religiosas en la religiosidad pública, ya fuera a través de la exclusión progresiva de las sensibilidades religiosas alternativas del terreno público o mediante el rechazo directo de los individuos pertenecientes a estas por parte de las asociaciones a través de las cuales los laicos participaban de la vida religiosa de su localidad. En este sentido, la consolidación definitiva, hacia finales del siglo XVI, del cambio devocional iniciado por los RR.CC. sugiere que esta tendencia hacia la religiosidad pasionaria y penitencial sirvió como “síntoma” de una transformación progresiva de la visión medieval de la sociedad colonial castellana y del lugar que las minorías religiosas debían ocupar en esta.

En este contexto, la figura devocional de la Virgen se configuró como el *locus* de visiones encontradas de la religiosidad cristiana, representadas por diferentes concepciones del papel y el carácter de la participación mariana en la historia evangélica, cuyas distintas vertientes poseían significados sociales divergentes capaces de integrar o excluir la sensibilidad religiosa de los moriscos en el conjunto de las concepciones castellanas del culto cristiano.<sup>347</sup> En este sentido, la popularización a lo largo del siglo XVI de la concepción pasionaria de la Virgen, en detrimento de la visión *quasi* divina de la tradición castellana medieval, era “sintomática” de una evolución paulatina de la sociedad castellana hacia una modelo social excluyente, basado en una concepción progresivamente restrictiva de las condiciones de permanencia e integración de las minorías étnico-religiosas. Esta relación es evidente en el modo en que esta nueva corriente se desarrolló de forma paralela al aumento de la presión asimiladora sobre la minoría morisca, la criminalización de la comunidad morisca, especialmente de los moriscos granadinos desplazados, y la aparición de nuevas formas de exclusión de los moriscos de la vida pública, que iban desde

---

<sup>346</sup> Véase al respecto M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp. 304-335; y D. Root, *Ibid.*, 1988, pp. 118-134.

<sup>347</sup> C. Schuler, “The Seven Sorrows of the Virgin: Popular Culture and Cultic Imagery in Pre-Reformation Europe”, *Simiolus*, Vol. 21, Nos. 1-2, 1992, pp.5-28.

los estatutos de “limpieza de sangre” y la segregación espacial de sus barrios, hasta las cláusulas que les excluían de las cofradías o asociaciones de laicos.<sup>348</sup>

En este tenso clima social que caracterizó la Castilla del Quinientos, las élites moriscas que habían permanecido en Granada tras la expulsión de 1570, que, como los moriscos granadinos asentados en La Algaba, se resistían a ser definidos por las autoridades eclesiásticas y civiles cristianoviejas, articularían una defensa “mariana” de la memoria y el linaje morisco, a través de la invención de unos falsos “Evangelios” marianos, que de forma significativa reivindicaban la versión mística de la Virgen, típica de la tradición medieval castellana, como un gesto claramente político que buscaba legitimar la presencia morisca en la Península en el marco de los debates sobre la expulsión. El protagonismo indiscutible de la Virgen en estos, como los cambios experimentados por las cofradías e imagería mariana de las grandes urbes del sur como Granada y Sevilla, a lo largo de 1500, evidenciaba las implicaciones políticas que subyacían a las diversas representaciones y advocaciones marianas, y el modo en que estas codificaban visiones divergentes de la sociedad hispana contemporánea y del lugar de la minoría morisca en estas.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> Véase A. I. Carrasco Manchado, *Ibid.*, 2012, pp. 64-90, 223-367. Véase Capítulo 6.



## 6. Los nietos de *Maryam*: Devoción mariana, memoria, identidad y linaje en la España previa a la expulsión.

En 1526, cuando los musulmanes de la corona de Aragón fueron avocados al destierro o a la conversión, la imagen de la Virgen de Tobet, según el fraile carmelita Marcos Guadalajara y Xavier, comenzó a sudar “*como presagio de sus apostasías, y daño que avia de resultar a España tan infame y bestial gente*”.<sup>1</sup> La imagen había continuado sudando durante casi un siglo, como reflejo de las afrentas cometidas contra ella por los moriscos, deteniéndose solamente en 1610, cuando los moriscos habían sido expulsados finalmente de la Península: “*Bien fe echó de ver, que la causa del milagroso sudor fue por averse baptizado; pues el año 1610, que acabaron de salir los Moriscos de Aragon, se estinguio, no dexando en el vaso sino un vapor como nube espesa.*”<sup>2</sup> De esta forma, el fraile carmelita expresaba la creencia compartida por muchos cristianos viejos de que el bautismo no había borrado la herejía del cuerpo de los moriscos y sus descendientes y que debido a su supuesta apostasía el sacramento bautismal los convertía en enemigos de María y no, como a sus compatriotas cristianoviejos, en sus hijos espirituales. Como ha señalado Amy Remensnyder, “*this story told by Guadalajara y Xavier made the Madonna into the patron of the Expulsion of the Moriscos from Spain, its prophets even (...) Knowing that the Moriscos could never be good Christians, Mary had in effect foreseen that their baptism would eventually necessitate their removal from Christian soil.*”<sup>3</sup> Frente a esta visión de la Virgen de Tobet como patrona de la expulsión, otra virgen, un tanto más al sur, congregaba en su romería a cristianoviejos y moriscos. En la comedia *Tragedia del rey don Sebastián y bautismo del príncipe de Marruecos* (1593), Lope de Vega narraba una escena en la que los personajes se dirigían a la ermita de la Virgen de la Cabeza, cerca de Andújar: “*¿No has oído desta ermita/ De la que llaman bendita/Los cristianos, y aun los moros, /Tan rica de mil tesoros Que le ofrecen?*”<sup>4</sup> En la misma obra otro personaje incluso declaraba cómo “moros” y cristianos mostraban igual devoción por esta Virgen.<sup>5</sup> De forma similar Miguel de Cervantes defendía en su obra la capacidad de la Virgen, primero para asimilar a la población musulmana mediante la historia de conversión de la “mora cristiana” Zoraida, y luego, de asegurar la lealtad de sus descendientes moriscos, mediante la historia de Ana Feliz, una devota morisca que, aun siendo expulsada de su pueblo en el valle del Ricote, en Murcia, expresaba su devoción por la Virgen, encomendándose a ella: “*Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas, y a cuantos llegaban a verla, y todos pedía la encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre, y esto con tanto sentimiento que me hizo llorar, que no suelo ser muy llorón. Y a ffe que muchos tuvieron deseo de esconderla y salir a quitársela en el camino, pero el miedo de ir contra el mandado del rey les detuvo.*”<sup>6</sup>

Estos textos representan visiones encontradas de la Virgen en la temprana España moderna, y en especial, de su relación con la minoría morisca, entre la que inspiraba posturas opuestas de odio y devoción. Estas versiones divergentes de María implicaban además concepciones enfrentadas del lugar de los moriscos en la sociedad hispana contemporánea, como un elemento corrupto que era necesario extirpar bajo el auspicio de la Virgen o como parte integrante de una sociedad hispana diversa aunada en un todo bajo el efecto cohesionador del culto mariano. Este apartado procura entender cómo la creación de los denominados Plomos de Sacromonte, unos falsos evangelios marianos en los que, a través de María, se redefinían los orígenes de la población

---

<sup>1</sup> Marcos de Guadalajara y Xavier, *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los Moriscos de España*, impresa por Nicolás de Assiayn, Pamplona, 1613, fol. 52v.

<sup>2</sup> M. de Guadalajara y X., *Ibid.*, 1613, fol. 52v.

<sup>3</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p.546.

<sup>4</sup> Lope de Vega, *Obras completas de Lope de Vega*, ed. Manuel Arroyo Stephens, Turner, Madrid, 1993, *Comedias*, vol.8, pp. 470-72

<sup>5</sup> Lope de Vega, *Ibid.*, 1993, p. 461.

<sup>6</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Luis Andrés Murillo (ed.), Castalia Ediciones, Madrid, 1978, Vol. 2, p. 454

hispanoárabe, se vio condicionada por la percepción colectiva del “problema morisco” y el desarrollo de visiones contrapuestas en torno al lugar de esta comunidad en la sociedad castellana y de las condiciones de su permanencia. De este modo, busca analizar cómo las concomitancias entre la Virgen de los Plomos de Sacromonte y la concepción medieval castellana de María, marcada por su afinidad con la islámica *Maryam* y el imaginario religioso sufí, y por su vinculación con una imagen inclusiva de la sociedad castellana, se debían al deseo de los autores de los Plomos de reivindicar esta imagen progresivamente olvidada de María, con el fin de construir un “argumento mariano” para legitimar la presencia morisca en España y proyectar una concepción de la sociedad castellana en la que los moriscos podían integrarse y permanecer. Al tiempo, sugiero que, mediante esta representación de la Virgen, los autores de los Plomos esperaban, como sus antecesores cristianos medievales, explotar la devoción compartida a María, con el fin de crear un culto sacromontano capaz de congregar las diferentes sensibilidades religiosas que coexistían en la España de 1500, la de los cristianoviejos, la de los moriscos “cristianizados” y la de aquellos que aún practicaban el Islam.

De igual modo, esta investigación aspira a entender cómo la erosión de la memoria del culto islámico a *Maryam* y la creciente identificación en la literatura popular del culto mariano como una prerrogativa cristiana,<sup>7</sup> negada incluso a los moriscos, condicionó diversas respuestas entre el colectivo morisco que iban desde el rechazo y la voluntad polémica contra la madre de Cristo hasta la reivindicación por parte de aquellos que, ya fueran musulmanes o cristianos, la percibían como parte integrante y principal de sus prácticas religiosas. Asimismo, este capítulo procura analizar cómo condicionó la fabricación del relato mariano del Sacromonte el uso inquisitorial de la devoción mariana como elemento definitorio de los “*buenos y fieles cristianos*”<sup>8</sup> y su uso por parte de la población morisca como un medio para la resistencia cultural o religiosa. En este sentido, este estudio busca comprender cómo la invención de unos “evangelios marianos”, en los que la Virgen encomiaba la lengua y nación árabes, formaba parte de un amplio rango de estrategias que subvertían el uso institucional y popular de un lenguaje “mariano” para crear diferencia cultural y religiosa, recurriendo a María como un medio para legitimar las diferentes sensibilidades religiosas, memorias y linajes de los diversos grupos moriscos.<sup>9</sup>

Asimismo, este capítulo busca indagar en qué medida la construcción de los falsos históricos granadinos se vio favorecida por el proceso contemporáneo de creación de un pasado medieval hispano fundado en la mitología de la “Reconquista” y la reivindicación del linaje godo de la causa cristiana, patente hacia la década de 1580 con la instauración de la fiesta litúrgica de San Hermenegildo o la publicación de la *Crónica General de España* de Ambrosio Morales,<sup>10</sup> frente a la cual sus autores buscaban, mediante estrategias similares de manipulación de la memoria, crear una historia alternativa que legitimase su lugar en la historia “nacional”.<sup>11</sup> La invención de los Plomos reflejaban, además, la tendencia imperante hacia la creación de reliquias, “hallazgos” y cronicones en la fabricación de la historia sagrada hispana,<sup>12</sup> y explotaba la circulación de escritos piadosos similares a los que se atribuía orígenes apostólicos, como las cartas entre Ignacio

---

<sup>7</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, pp. 642-677.

<sup>8</sup> D. Root, *Ibid.*, 1988, pp. 118-134

<sup>9</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp.545-576.

<sup>10</sup> Véase M.F. Ríos Saloma, *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Marcial Pons Historia, Marcial, 2011.

<sup>11</sup> Véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2006. pp. 51-78.

<sup>12</sup> Sobre la proliferación de falsos históricos en la España y Europa moderna véase L. Gómez de Liaño, *Los juegos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 191; P. Córdoba, “Las leyendas en la historiografía del siglo de Oro: el caso de los ‘falsos cronicones’”, *Criticón*, Vol.30, 1985, pp.235-253; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones en la historia (en relación con las de España)*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1992, pp. 119; M. Barrios Aguilera, *Los falsos cronicones contra la Historia*, Universidad de Granada, Granada, 2004; M. García-Arenal, *Ibid.*, 2006, pp. 54-55; K. B. Olds, *Forging the Past: Invented Histories in Counter-Reformation Spain*, Yale University Press, New Haven, 2015; y A. Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

de Antioquia y la Virgen María,<sup>13</sup> popularizadas a finales del siglo XV, que normalizaban el hallazgo de unos escritos cuya autoría se atribuía a la propia Virgen.<sup>14</sup>

Este estudio indaga además cómo los Plomos evidenciaban la creciente obsesión genealógica que caracterizó la España del siglo XVI, basada en la creencia en la herencia de las creencias religiosas y en la identificación de identidad religiosa y genealogía, analizando su creación en el marco de otras producciones contemporáneas de la oligarquía morisca granadina, que mediante la invención de “hallazgos” similares pretendían igualmente crear una historia alternativa que legitimase su memoria y linaje. En este sentido, este apartado pretende entender la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción en los Plomos sacromontanos, no sólo como una alusión a una tradición medieval inmaculista vinculada con el uso proselitista de la figura de María y con una visión inclusiva de la diversidad dentro del cristianismo, sino además como un medio para calmar la ansiedad genealógica de la temprana España moderna mediante la promulgación de un único linaje mariano, sin *mácula* o contaminación, que unía a los diversos grupos sociales mediante el vínculo compartido que creaba su leche espiritual. En este contexto, este estudio busca desvelar cómo la creación de los Plomos evidenciaba, además, el empeño de los moriscos, de diferente procedencia, por idear unos orígenes y un linaje que legitimase su existencia, explotando para ello el prestigio social que confería su vinculación con la figura de la Virgen.

Por último, este estudio busca entender el significado de los Plomos de Sacromonte no sólo como la elaboración intelectual de unos moriscos “ilustrados” dispuestos a crear un sincretismo artificial y una ficción histórica con los cuales justificar la permanencia de la población morisca en la península, sino además reconstruir el sustrato cultural y religioso en que estos fueron elaborados, analizando en qué medida la visión “sincrética” de María y el culto cristiano que estos ofrecen reflejaban la emergencia de nuevas sensibilidades religiosas que comenzaban a fraguarse en la sociedad granadina. Para ello este apartado propone una comprensión de las invenciones sacromontanas que tenga en cuenta, a través de una relectura “desprejuiciada” de las fuentes inquisitoriales contemporáneas, la emergencia de una población morisca “cristianizada”, en cuya religiosidad la Virgen tenía un papel esencial, y el desarrollo de una devoción especial entre los moriscos granadinos hacia elementos relevantes en el relato sacromontano como el fervor que despertaba la creencia en la Inmaculada Concepción o el culto a los Apóstoles. Este análisis considera además la influencia en los Plomos del desplazamiento de la figura de María en el imaginario de los moriscos criptomusulmanes, como María de Nabas, una morisca encauzada en 1577 por la Inquisición, que afirmaba que “*Maria avia parido a Mahoma porque primero lo avia tragado por la boca y después lo avia parido e que así los moros eran nietos de Maria*”.<sup>15</sup>

## 6.1. El carácter “híbrido” de los Plomos:

En 1588, durante la demolición del alminar de la mezquita de Granada, la torre Turpiana, fue hallada una caja que contenía un pergamino antiguo escrito en árabe, latín y castellano, unas reliquias formadas por un hueso de San Esteban, un pañuelo que la Virgen había utilizado para secar sus lágrimas durante la Pasión de Cristo y una imagen de Nuestra Señora que estaba “*pintada muy a lo antiguo en traje egipciano con el niño en brazos*”.<sup>16</sup> La lectura del pergamino, que requería descifrar un texto encriptado, el conocimiento de varias lenguas y la comprensión de caracteres anómalos y arcaizantes, fue acometida por varios traductores, entre los que se

---

<sup>13</sup> N. Yaben, *San Ignacio de Antioquia. Epístolas*, Ediciones Aspas, Madrid, 1942.

<sup>14</sup> F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p. 69.

<sup>15</sup> A.H.N, Inquisición, Leg.1953, Exp. 11, Causa 31.

<sup>16</sup> Adán Centurión, marqués de Estepa, *Información para la historia del Sacro Monte llamado de Valparaíso y antiguamente ilipulitano, junto a Granada, donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Tesiphón y S. Hiscio, discípulos del apóstol, único patrón de las Españas, Santiago, y otros santos discípulos dellos y sus libros escritos en láminas de plomo*, Granada, 1632, Parte I, fol. 5.

encontraban los moriscos Miguel de Luna<sup>17</sup> y Alonso del Castillo,<sup>18</sup> quienes trabajaron en su traducción entre marzo y abril de ese mismo año,<sup>19</sup> por recomendación de Francisco López Tamarid.<sup>20</sup> El último texto en latín, escrito supuestamente por el presbítero Patricio, relataba cómo este había recibido las reliquias y el pergamino de manos de su mentor Cecilio, el legendario primer obispo de Granada, quien, ante su inminente martirio, le había encomendado esconderlos para evitar que cayesen en manos de los “moros”.<sup>21</sup> El pergamino se iniciaba, no obstante, con un texto árabe que relataba como “*Sisiliyu*”, obispo de Granada, había sido curado milagrosamente de su ceguera por Dionisio Areopagita, quien le había ofrecido una versión desconocida del evangelio de San Juan que profetizaba el fin del mundo, de la cual Cecilio había realizado una traducción del griego al castellano y al árabe “*lenguages usados en la tierra de España*”, a la que había añadido un comentario de la profecía del evangelista en árabe para que “*no careciesen della los Christianos Arauigos*”.<sup>22</sup> Seguidamente el pergamino contenía un texto encriptado que contenía la traducción al castellano de la profecía de San Juan por parte de Cecilio, la cual anunciaba la llegada de Mahoma en el siglo VII en forma de oscuras tinieblas que se levantarían en Oriente, y el surgimiento de Lutero en el siglo XVI, representado como un dragón del Norte de cuya boca emergerían las semillas que dividirían a los creyentes, conduciendo a la llegada del Anticristo y la celebración del Juicio Final.<sup>23</sup> La profecía de San Juan era seguida de un

---

<sup>17</sup> La traducción de Miguel de Luna se conserva en el manuscrito en BNE Mss. 5785, ff. 156r-156v. Conservamos además su traducción parcial de los pasajes árabes del pergamino realizada el 31 de marzo de 1588 (AAS, Leg. VIII, ff. 405r-407v) Luna participó en otra traducción posterior realizada por Diego de Urrea, “El Chapiz” y el valenciano Pinto, datada el 28 de julio de 1596 (AAS, Leg. V, ff. 142r-152v)

<sup>18</sup> La traducción de Alonso del Castillo se conserva en el manuscrito en BNE Mss. 5785, ff. 156v-157r. Conservamos otros documentos suyos posteriores como su traducción en el manuscrito C28 del Archivo de la Abadía de Sacromonte, la propuesta de Castillo para descifrar el comentario árabe de la profecía de San Juan, datada el 5 de abril de 1592 (Mss. B2, ff. 20r-58v) y la transcripción del pergamino realizada el 27 de junio de 1588 y enviada al rey Felipe II, conservada en la Biblioteca Real del Escorial (NR. RII15).

<sup>19</sup> Sobre el proceso de traducción del pergamino véase G. Wieggers y P.S. Van Koningsveld, “The parchment of the 'Torre Turpiana': The original document and its early interpreters”, *Al-Qanṭara*, Vol. 24, No.2,2003, pp. 327-358; “Five Documents Illustrating the Early Activities of Miguel de Luna and Alonso del Castillo in Deciphering and Translating the Arabic Passages of the Parchment found in the Torre Turpiana in Granada,” en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada, Fundación Euroárabe, 2011, pp. 215-258; P. S. Van Koningsveld, “Le parchemin et les livres de plomb de Grenade: Ecriture, langue et origine d'une falsification”, en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (eds.), *Ibid.*, 2011, pp. 173-196.

<sup>20</sup> C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada): estudio histórico*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1979, p. 25.

<sup>21</sup> La transcripción realizada el 27 de junio de 1588 y enviada al rey Felipe II, se encuentra en la Biblioteca Real del Escorial (NR. RII15). Para la transcripción del texto latino véase G. Wieggers y P.S. Van Koningsveld, *Ibid.*, 2011, pp. 231-232. Para la traducción de Miguel de Luna véase J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1868, pp. 4-7.

<sup>22</sup> “*Sola nuestra intención en esta nuestra escriptura es, dezir: que ... en el discurso de nuestro camino [a Atenas] con los vientos y malos temporales, Dios fue seruido, de visitarnos con una enfermedad de ojos en tanto grado que casi se enpanaron y boluieron blancos, (...) y un dia estando visitando un sieruo de sancta intençion, Polo de la fee, Patriarca de la yglesia sancta de la çiudad ya nombrada: alqual de Dios su bendiçion, descubriõn un secreto admirable, (...) una propheçia çifiada en hebreo, traduzida por manos del sieruo de Dios el sapientissimo philosopho Dionisio Ariopagita, (...) laqual se nombra propheçia del verdadero Euangelista Apostol Sant Joan en laqual cuenta la fin del mundo y las persecuciones, que sobre el vendrán después de la passion del cruçificado [la qual] traduxe en lenguaje común español y sobre ella hezimos cumplido comento, que en si comprehende el secreto ya dicho en Arauigo, lenguages usados en la tierra de España, y las tierras occidentales çircumvezinas, para que no careciesen della los Christianos Arauigos*” (Miguel de Luna, “Traducción parcial de los pasajes árabes del pergamino”, 31 de marzo de 1588, Archivo de la Abadía del Sacromonte, Legajo VIII, ff. 406r-406v)

<sup>23</sup> Miguel de Luna, “Traslado Primero de un pergamino hallado en Granada”, BNE Ms. 5785, fol.157r.

comentario en árabe escrito por Cecilio, en el que este procuraba dilucidar su contenido<sup>24</sup> y de unas líneas en las que Cecilio había recogido el inicio del Evangelio de San Juan (Juan:1-14),<sup>25</sup> que culminaban con su firma, como obispo de Granada.<sup>26</sup> De esta forma, el pergamino codificaba un mensaje claramente político, en el que la profecía de San Juan anunciaba la derrota de las dos principales fuerzas que amenazaban al Imperio Hispano, el Islam y el Protestantismo,<sup>27</sup> al tiempo que su contenido legitimaba las prácticas religiosas cuestionadas por los protestantes retrotrayendo a los albores del Cristianismo el sacramento de la confesión, el ritual de la misa o la veneración de las reliquias de los santos.<sup>28</sup> Asimismo, el hallazgo confirmaba las teorías contemporáneas sobre los orígenes fenicios de la lengua árabe y la presencia fenicia en la Granada antigua, haciendo plausible la existencia de “christianos arábigos” en la Granada del siglo I después de Cristo.<sup>29</sup>

Entre 1595 y 1599 surgieron nuevos descubrimientos en la colina de Valparaíso, entre los que se encontraban una serie de placas de plomo que testifican el martirio en este lugar de varios discípulos del apóstol Santiago, San Mesitón, San Hiscio, San Tesifón y San Cecilio, así como una serie de 22 libros plúmbeos,<sup>30</sup> formados por láminas de plomo circulares inscritas con unos caracteres arábigos arcaizantes, que despertaron un inusitado fervor popular que motivó la transformación del lugar de los hallazgos en un Sacromonte.<sup>31</sup> El conjunto de los libros contenía una serie de revelaciones que la Virgen, junto a Santiago, había dictado a dos de sus discípulos, dos hermanos de origen árabe, Aben Athar y Aben Alradi, quienes, tras su conversión a manos del mismo Cristo, habían recibido el nombre de Cecilio y Tesiphon. Entre los libros escritos por estos se encontraba la copia de una revelación que la propia Virgen había recibido al final de su viaje espiritual a los cielos (*ar ruhani*) en forma de un luminoso libro sagrado (*kitāb*),<sup>32</sup> llamado *El libro de la Esencia del Evangelio* (LP17), cuyo contenido había sido transmitido por María<sup>33</sup> a los apóstoles después de Pentecostés<sup>34</sup>. En Jerusalén, la Virgen había escrito el libro revelado con una luz brillante sobre láminas hechas de piedras preciosas,<sup>35</sup> enterrándolo en el interior del Monte de los Olivos<sup>36</sup>, y había sellado además una copia del libro escrita sobre láminas de plomo<sup>37</sup>

---

<sup>24</sup> Miguel de Luna, “Traducción parcial de los pasajes árabes...”, AAS, Legajo VIII, fol. 406v.

<sup>25</sup> Miguel de Luna, “Traducción parcial de los pasajes árabes...”, AAS, Legajo VIII, fol. 406v-407r.

<sup>26</sup> En esta sección aparece asimismo la firma de Cecilio, traducida en diferentes traducciones como “*Cecilius Obisopus Granatensis*”. Para G. Wiegers y P.S. Van Koningsveld tan sólo es legible el nombre *Sisilyüh*, siendo su calificación como “obispo” inventada (G. Wiegers y P.S. Van Koningsveld, *Ibid.*, 2003, p.348)

<sup>27</sup> G. Wiegers y P.S. Van Koningsveld, *Ibid.*, 2003, p.349.

<sup>28</sup> José Cárdenas Bunsen, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia de Pedro de Castro al Inca Garcilaso de la Vega*, Iberoamericana, Madrid, 2018, p. 179.

<sup>29</sup> Sobre la relación del pergamino con las historias preexistentes sobre el origen “semítico” de Granada y su repercusión en la historia sagrada de la ciudad véase M. García-Arenal, “De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam”, en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (ed.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Universidad de Granada, Valencia y Zaragoza, 2006. pp. 557-582 y M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, “Sacred History, Sacred Languages: The Question of Arabic in Early Modern Spain”, en Loop Jan, Hamilton Alastair, and Burnett Charles (ed.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Brill, Leiden y Boston, 2017, pp. 133-162.

<sup>30</sup> Sobre la cronología de los hallazgos véase J. Godoy Alcántara, *Ibid.*, 1999, p. 78, y D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 1991, p. 277.

<sup>31</sup> Sobre el impacto de los hallazgos en Granada véase A. Katie Harris, *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.

<sup>32</sup> LP16, fol. 19a

<sup>33</sup> LP16, fol.3a

<sup>34</sup> LP15, fol. 2ayb, LP16, fol.2b y fol.23, LP20, fol. 4b, cf. Acts 2: 1-31

<sup>35</sup> LP20, fol. 33a

<sup>36</sup> LP20, fol. 6b

<sup>37</sup> LP16, fol. 23<sup>a</sup>, cfr. LP20, fol. 4b.

con el sello de Salomón, su antepasado paterno.<sup>38</sup> Estrechamente relacionado con este libro, se hallaba el *Libro de los dones dados por recompensa a aquellos que creen en la esencia del Evangelio* (LP18), un libro que explicaba la importancia de creer en la “Esencia del Evangelio”. Según los Plomos la Virgen había entregado la copia en plomo de *El libro de la Esencia del Evangelio* (LP17) a Santiago y le había ordenado que emprendiese, junto a sus discípulos, un viaje a Iberia donde este debía predicar hasta que encontrara un lugar donde depositarla, que se haría evidente mediante el suceso de un milagro. En *El primer libro de las nobles acciones de Jacobo* (LP20) se narra cómo Santiago fue con sus discípulos a Illabula (Granada)<sup>39</sup>, donde, cerca de una montaña que se pretendía sagrada, consiguió convertir a un habitante nativo de esta tierra, un árabe llamado Ibn al-Mughira, que tras su conversión recibía el nombre de Dayish al-kufr, o “quebrantador de la incredulidad”.<sup>40</sup> Estando en Granada, el apóstol escribió *El libro de la historia de la Esencia del Evangelio* (LP15), en el que se profetiza la revelación en el fin de los tiempos de la escritura revelada a María y dos libros distintos con el título de *El libro de los grandes secretos* (LP19 y 22), que contienen otras visiones proféticas. Tras su viaje misional, Santiago y sus discípulos regresan a Jerusalén, donde, después de la muerte y ascensión de la Virgen, se celebra un concilio.<sup>41</sup> A partir de este concilio, basándose en el consenso de la comunidad religiosa (*jami al-muqaddas*) y la autoridad de Pedro, el papa (*al qalifa*) y del apóstol Santiago, este último escribe *El libro de los fundamentos de la fe* (LP1), que consiste en una síntesis de la teología de los Plomos, y *El libro de la esencia divina* (LP2), así como una serie de libros sobre la dimensión ritual de la fe, como *El libro sobre las características de la misa*. Después, Santiago y sus discípulos regresan a Iberia (LP21), donde todos los libros de plomo, incluida la copia de la *Esencia del Evangelio*, debían ser ocultados en el Sacromonte, y tras lo cual estos sufrirían su respectivo martirio.<sup>42</sup> Según la visión de la historia sagrada de los Plomos, el mensaje trascendental contenido en *El libro de la Esencia del Evangelio* sólo sería revelado cuando un “sabio piadoso” (*Sālih, el faqih*),<sup>43</sup> ayudado por un vicario, interpretado como el papa, desvelase su sentido ante un Gran Concilio en la isla de *Sapar* (Chipre), bajo el auspicio de un rey árabe, que aunque no sería árabe residiría en Oriente. Los libros describían al encargado de revelar este texto revelado como la criatura más humilde de la creación, un árabe de gran sabiduría y virtud, que explicaría en la lengua árabe el significado último de la *Esencia del Evangelio*, tras lo cual se aclararía el verdadero sentido de todos los textos sagrados (LP5) y se avecinaría el fin de los tiempos.<sup>44</sup> Según los Plomos, Jesús volvería a la tierra y se enfrentaría con el falso mesías (*al-Dajjāl*), (LP 15, LP 18) y el mundo entero se convertiría a la verdadera fe.<sup>45</sup>

El sentido de la doctrina de los Plomos ha sido una cuestión controvertida desde su hallazgo. Mientras que el arzobispo de Granada, Pedro de Castro, ensalzaba sus cualidades más puramente católicas, algunos de sus detractores, como el erudito en lenguas semíticas Benito Arias Montano<sup>46</sup> o el jesuita morisco Ignacio de las Casas<sup>47</sup>, ponían en tela de juicio la autenticidad de

<sup>38</sup> LP15, fol.1b-2a, LP20, fol.4b

<sup>39</sup> LP20, fol.8a-9b

<sup>40</sup> LP20, fol.34a

<sup>41</sup> LP20, fol. 37r-v

<sup>42</sup> LP15, fol.11b, LP21, fol.7b

<sup>43</sup> Véase LP 1 fol. 5a, LP 15 y LP 18

<sup>44</sup> Archivo del Sacromonte. *Laminae Granatenses VIII*, no. 18, pregunta 6.

<sup>45</sup> Véase G. Wiegiers y P.S van Koningsveld, *The Sacromonte Parchment and Lead Books. Critical Edition of the Arabic Texts and Analysis of the Religious Ideas*, Granada, 19 March 2019, p. 42-43.

<sup>46</sup> Véase D. Cabanelas, “Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XVIII-XIX, 1969-70, pp.7-41; B. Macías Rosendo, “De nuevo sobre Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, N° 44, 1995, pp. 55-67; y G. Wiegiers y P.S. Van Koningsveld, *Ibid.*, 2003, pp.346-348.

<sup>47</sup> Véase R. Benítez Sánchez-Blanco, “De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas”, *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No.2, 2002, pp.404–436 y M. Barrios

los hallazgos<sup>48</sup> y advertían al prelado del carácter “islamizante”<sup>49</sup> o “herético”<sup>50</sup> de los mismos. Frente a esta interpretación católica de los Plomos, que cristalizaría finalmente en la traducción de Adán Centurión, Marques de Estepa (1582-1658), uno de los últimos defensores de la autenticidad de los Plomos,<sup>51</sup> Diego Bejarano, alias al-Ḥajarī, un morisco natural de Hornachos que había participado en los primeros estadios del proceso de traducción de los Plomos, defendía, desde su exilio norteafricano, una interpretación plenamente islámica del contenido de los mismos, asegurando que el sentido de la revelación sacromontana era el de corregir los errores de interpretación del Evangelio por parte de los cristianos.<sup>52</sup> Entre los muchos traductores que enfrentaron la traducción de los Plomos surgieron visiones divergentes que evidenciaban la difícil clasificación religiosa de los textos. Así, mientras en el informe realizado por un traductor italiano, hacia 1623, este advertía cómo estos “[estaban] llenos de frases y sentencias del Alcorán y de doctrina de Mahometanos”,<sup>53</sup> unos musulmanes pertenecientes al séquito del príncipe marroquí Muley Xequé, que habían emprendido la traducción de los Plomos por petición de Pedro de Castro, habían encontrado que el texto estaba trufado de “*cosas de christianos*”.<sup>54</sup> Esta divergencia de interpretaciones desde sus inicios se basaba en buena medida en la “estudiada ambigüedad” de los textos que permitía a cristiano viejos y moriscos, cualquiera que fuera su preferencia devocional, ver reflejado en los Plomos su propia visión religiosa, pues “*uno de sus rasgos esenciales [era] el hecho de que su recepción era distinta dependiendo de los presupuestos ideológicos de quien se acercara a ellos.*”<sup>55</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, “*Old Christians reading the Lead Books could, if they so wished, find in these new scriptures a portrait of Christianity that more or less corresponded to their own practices and beliefs. They could dismiss any odd turns of phrase or surprising vocabulary as evidence confirming the texts*’

---

Aguilera, “El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada Sacromonte versus Ignacio de las Casas”, *Al-Qanṭara*, Vol. 24, No. 2, 2003, pp. 477-531.

<sup>48</sup> Entre los principales críticos de la autenticidad de los Plomos se encontraban el obispo de Segorbe, don Juan Bautista Pérez, el erudito Benito Arias Montano y su discípulo Pedro de Valencia, el licenciado Gonzalo de Valcárcel, el traductor real Francisco de Gurmendi, el jesuita morisco Ignacio de las Casas y el renegado italiano Diego de Urrea, así como una serie de eruditos orientales cristianos llegados de Roma, entre los que destacaba Marcos Dobelio. Véase al respecto G. Magnier, “Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi and the ‘Plomos de Granada,’” *Al-Qanṭara*, Vol.24, No.2, 2003, pp. 409–425; B. Ehlers, “Juan Bautista Pérez y los Plomos de Granada: el humanismo español a finales del siglo XVI,” en M. Barrios and M. García-Arenal (eds.), *Ibid.*, 2006, pp.253–269, R. Benítez Sánchez-Blanco, “El Discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte,” in M. Barrios and M. García-Arenal (eds.), *Ibid.*, 2006, pp.173–199; M. García-Arenal, y F. Rodríguez Mediano, “Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los Plomos”, *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No. 2, 2002, pp. 499-516 y “Los Libros De Los Moriscos Y Los Eruditos Orientales,” *Al-Qanṭara*, Vol.31, No.2, 2010, pp. 611-46.

<sup>49</sup> Así por ejemplo el erudito Arias Montano advertía a Pedro de Castro en una carta fechada en 1597 sobre el carácter “islamizante” del credo de los Plomos. Véase AAS, Legajo 2º, fol. 33.

<sup>50</sup> En este sentido Ignacio de las Casas, señalaba como los Plomos parecían negar la divinidad de Cristo, advirtiendo como esto podía señalar los orígenes heréticos de los libros, vinculados en especial al nestorianismo. Véase *Collection of documents condemning as forgeries the Lead Books of Granada and allied productions, with comments by the Marques de Estepa*; s. XVII, British Library, Add.57490, fol.109.

<sup>51</sup> Véase M. J. Hagerty, “La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los libros plúmbeos,” *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá.*, Universidad de Granada, Granada, 1991, Vol. II, pp. 1179–1186.

<sup>52</sup> Véase Ahmad ibn Qasim al-Ḥajarī, *Kitab Nasir al-din ‘ala ‘l-qawm al-kafirin* [The Supporter of Religion against the Infidels], P. S. van Koningsveld, Q. Al-Samarrai, y G. A. Wieggers (ed. y trad.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.

<sup>53</sup> Se trata de un *Memorial* de 1623 preservado entre los fondos del Consejo de Estado, realizado por un traductor italiano, que había solicitado ocupar la plaza de Diego de Urrea en la Biblioteca de El Escorial. Véase Archivo General de Simancas, Estado, Leg. 2645.

<sup>54</sup> Citado en L. Harvey y G. A. Wieggers, “The translation from arabic of the Sacromonte tablets and the archbishop of Granada: an illuminating correspondence”, *Qurtuba*, N° 1, 1996, p.69.

<sup>55</sup> L. F. Bernabé Pons, “Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico.” en M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Ibid.*, 2008, p.60.

*antiquity. Yet, if [crypto-muslim] Moriscos themselves so wished, they could discern in the same texts a version of Christianity carefully cut along the pattern of Islam.*"<sup>56</sup>

En general, el contenido de los Plomos evidencia cierta "tibieza dogmática"<sup>57</sup>, presentando una doctrina que podía ser aceptada por cristianos y musulmanes por igual. La expresión principal de la doctrina de los Plomos, "no hay dios, sino Dios y, Jesús Espíritu de Dios"<sup>58</sup>, alude a la *shahāda* o profesión de fe islámica y al tiempo suponía una reconfiguración cristiana de esta, en la que Cristo asumía el papel habitualmente conferido a Mahoma.<sup>59</sup> Al mismo tiempo, la primera parte de este credo, "No hay Dios sino Dios", podía remitir a la doctrina islámica de la unicidad de Dios, mientras que la denominación de Cristo como "Espíritu de Dios" (*Rūḥ Allāh*), sin ser incompatible con el Cristianismo,<sup>60</sup> correspondía con una de los apelativos islámicos de Cristo.<sup>61</sup> Como ha señalado José Hagerty, "a lo largo de los Plomos encontramos fórmulas de este tipo que imitan construcciones típicamente coránicas" que debía dotar al texto de credibilidad para los lectores musulmanes y, de paso, "servir a los intereses de la relación simbiótica [entre moriscos y cristianoviejos] mediante cambios sustanciales en el contenido de las fórmulas".<sup>62</sup> En este sentido, los libros plúmbeos tendían a emplear expresiones y fórmulas devocionales de la imaginería islámica para describir conceptos cristianos. Ejemplo de ello es el pasaje sobre Jesús en el libro sobre el catecismo (LP5), en el que el autor atribuye a Cristo expresiones propias de la tradición sagrada (*hadith qudsi*), en la que el propio Alá habla en primera persona, sugiriendo así sutilmente la divinidad de Cristo. Asimismo, los libros plúmbeos emplean conceptos islámicos para nombrar instituciones, rituales o costumbres específicamente cristianas, un fenómeno que caracterizaba igualmente los textos escritos por misioneros dirigidos a los moriscos, como el catecismo de Bartolomé Dorador (1554), que emplea el término *faqih* como equivalente a sacerdote, *salat* para misa o *mihrab* para altar.<sup>63</sup> Como han señalado Wiegiers y Van Koningsveld, "El origen islámico del autor transpira en cada página de los libros de plomo en el uso que hace de expresiones, incluso las más breves, y que se derivan de las dos fuentes normativas fundamentales del Islam, [el Corán y los hadices] (...) Al mismo tiempo se evita por completo la exposición de cualquier doctrina islámica específica, o cualquier referencia explícita al Islam."<sup>64</sup>

Asimismo, en el pergamino y en los primeros libros plúmbeos aparecen con claridad alusiones a la santísima trinidad.<sup>65</sup> Así, en *El libro de la esencia divina* (LP2) se afirma que Dios "es uno en la Trinidad (*ar Tathlith*), padre, hijo y espíritu santo (*ar ruhqudus*), tres personas (*ar nufus*), un

<sup>56</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p.551.

<sup>57</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p. 74.

<sup>58</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1980, pp.75, 94, 96, 106, 123 et passim.

<sup>59</sup> La denominación de Cristo como "Espíritu de Dios", así como la modificación del credo islámico presente en los Plomos, se encuentra en textos aljamiados y en leyendas populares hispanas anteriores. Véase F. M. Pareja, *Ibid.*, 1960, pp. 859-871 y J. Rivière, *Contes populaires de la Kabylie de Djurdjura*, Paris, 1882, p. 119-120.

<sup>60</sup> Véase L. F. Bernabé Pons, "Islamic Anti-Christian Polemics in 16th Century Spain: The Lead Books of Granada and the Gospel of Barnabas. Beyond the Limits of tahrī", *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*, Brill, Leiden y Boston, 2015, p. 216.

<sup>61</sup> Así lo advertía Arias Montano: "Lo segundo, se advierta que el nombrar a Jesús RVHHV ALAHI, espíritu de Dios, no parece lenguaje de los cristianos antiguos de la primitiva Iglesia, ni de los apóstoles (...) Y más parece el llamarlo RVHHV ALAHI al estilo de los árabes y a su doctrina que a la cristiana y apostólica. (...) Y el mismo Mahometa dice que Moisés fue luz de Dios y Jesús fue luz de la luz, que quiso entender luz aventajada sobre la de Moisés, y que fue en él espíritu de Dios." (Carta de Arias Montano a Pedro de Castro, 3 de diciembre de 1597, Sevilla, Archivo de la Abadía del Sacromonte, Legajo 2º, fol. 33).

<sup>62</sup> M. J. Hagerty, "Los apócrifos granadinos, ¿sincretismo o simbiosis?", en M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Ibid.*, 2008, p.55.

<sup>63</sup> Véase G. Wiegiers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, pp. 22-23.

<sup>64</sup> Véase G. Wiegiers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p.22.

<sup>65</sup> Este es el caso del *Libro de los fundamentos de la iglesia*, encontrado el 22 de abril de 1595.



Dios”.<sup>66</sup> En *El libro de los fundamentos de la fe* (LP1) esta fórmula trinitaria se desarrolla a través de una metáfora: “*el padre mira a través del espejo y ve a través de la luz espiritual (bi’l-nur al-ruhani) el hijo (ibn). Maria es el espejo. El padre es la primera persona (nafs), el hijo es la segunda persona y el espíritu santo la tercera persona.*”<sup>67</sup> Este tipo de metáforas trinitarias, como ha señalado David Thomas,<sup>68</sup> estaban presente en la Granada contemporánea en obras como la del dominico fray Luis de Granada (1505-1588).<sup>69</sup> En la traducción de Miguel de Luna este había recogido esta metáfora trinitaria,<sup>70</sup> describiendo además la santísima trinidad como la “*causa primera de todas las cosas*”, que mandaba “*obrar lo que mando el evangelio así como lo tenemos declarado en el libro de los fundamentos de la ley*”<sup>71</sup>, insistiendo en las connotaciones espirituales de la historia y la necesidad de seguir los preceptos de la Iglesia católica.<sup>72</sup> Asimismo, estas afirmaciones trinitarias se acompañaban de expresiones que aludían a la unicidad de Dios, cómo la que afirmaba: “*No comprende a Dios sino Dios, y si fuera comprehensible Dios no fuere Dios.*”,<sup>73</sup> que remitían al carácter ambiguo de Dios en los Plomos.<sup>74</sup>

Los primeros libros plúmbeos encontrados establecían asimismo la humanidad y divinidad de Cristo, quien, según *El libro de los fundamentos de la fe* (LP1), ocultará su divinidad (*ilāhiya*) a los malhechores en el día del juicio por su humanidad (*insāniya*). El misterio de la Encarnación es igualmente confirmado en el pergamino, en el que se afirma que la palabra se ha hecho carne (*al-kālam raja ‘a laḥm*), y se refería a Cristo como “nuestro Dios” (*‘ilahina*). Sin embargo, en otro libro posterior se afirma que Jesús tenía una sola naturaleza, pues “*era uno, no dos seres*”<sup>75</sup>, y “*en realidad era un ser humano*”<sup>76</sup>. Esta idea pudo ser transmitida además por la insistencia en la necesidad de Cristo de comer o dormir, que, como afirmaban muchos polemistas islámicos delataba su naturaleza humana.<sup>77</sup> De forma similar, los Plomos sostienen afirmaciones contradictorias respecto a la crucifixión. En *El libro de la esencia divina* (LP2) se narra cómo Jesús había sido enviado a la tierra por la redención humana, cómo este había sido crucificado y había descendido al limbo tras su muerte y resucitado al tercer día, para luego ascender a los cielos, donde se hallaba a la diestra de Dios.<sup>78</sup> Los Plomos recogían otras referencias similares a la crucifixión, como el apelativo de Cristo como “el crucificado” (*al-musallab*).<sup>79</sup> No obstante, en el *Libro de las cualidades sobresalientes y los milagros de nuestro señor Jesus* (LP7) se afirmaba “*que Jesus fue tomado por Dios en el jardín (de Getsemani) ... [y que] Dios hizo cumplir su tiempo a través del ángel,*”<sup>80</sup> una expresión que evocaba al pasaje coránico que afirmaba que Jesús no fue crucificado, sino que otra persona ocupó su lugar (Q.3: 54-55).<sup>81</sup> Asimismo, los Plomos no se referían a Cristo como el Salvador, sino que otorgaban este papel al “Bendecido”, quien debía conducir a la salvación a toda la humanidad al revelar el mensaje encriptado en el

<sup>66</sup> LP2, 2v-3r

<sup>67</sup> LP1, fol.2b

<sup>68</sup> D. Thomas, *Christian doctrines in Islamic Theology*, Brill, Leiden y Boston, 2008, p.75.

<sup>69</sup> Véase G. Wieggers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p. 36.

<sup>70</sup> ARCG, caja 2432, pieza 14, 409r/v, 433v.

<sup>71</sup> ARCG, caja 2432, pieza 14, 435v-436v

<sup>72</sup> ARCG, cajá 2432, pieza 14, 434v-435r.

<sup>73</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1998, pp. 68-69.

<sup>74</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p. 75.

<sup>75</sup> LP 10, fol.3b

<sup>76</sup> LP7, 13b

<sup>77</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2015, p. 217.

<sup>78</sup> LP2, fol. 3a

<sup>79</sup> G. A. Wieggers, “El contenido de los textos árabes de los Plomos: el Libro de los misterios enormes (Kitāb al-asrār al-‘azīma) como polémica islámica anticristiana y antijudía”, en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (eds.), *Ibid.*, 2011, p. 206.

<sup>80</sup> LP7, fol. 19b

<sup>81</sup> Véase G. Wieggers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p. 38.

final de los tiempos.<sup>82</sup> Además, los Plomos se referían a Cristo utilizando apelativos provenientes de la tradición islámica como “Cristo hijo de María” (*‘Īsā ibn Maryam*) o “Espíritu de Dios” (*Rūh Allāh*), así como su nombre árabe *Yasu*, empleado por los cristianos árabes. Los Plomos empleaban además elementos de la tradición coránica para caracterizar a Cristo, como el “sello de la profecía” que en el imaginario islámico aparecía en la espalda de los profetas de Dios, como Adán o el propio Mahoma,<sup>83</sup> aplicando esta historia popular entre los moriscos,<sup>84</sup> como símbolo de su misión profética.<sup>85</sup> En este sentido, G. A. Wieggers ha señalado cómo los Plomos, siguiendo la tradición islámica, daban mayor importancia a la vida pública de Cristo, proponiendo una nueva visión del relato evangélico, en la que la crucifixión no funcionaba “como el acontecimiento central que da significado a la misión de Jesús en la Tierra”, sino que tenía como centro “la vida y enseñanzas de Jesús.”<sup>86</sup> Los Plomos construían, así, una visión de Cristo que significativamente se correspondía con la que Fray Hernando de Talavera había promovido hacia 1500 entre los moriscos granadinos, mediante su intervención en la creación de la imaginería para las iglesias del Albaicín y su versión de la *Vita Christi* de Eiximenis.<sup>87</sup>

Igualmente, un número significativo de libros confirmaban la institución apostólica de los sacramentos cristianos. El *Libro del modo de la misa*, por ejemplo, confirmaba el acto de presencia de Cristo en el sacrificio eucarístico,<sup>88</sup> el *Libro de los fundamentos de la ley*, afirmaba cómo “el que fuere bautizado con agua y creyere y obrare justamente será salvo.”<sup>89</sup> y el libro sobre el fundamento de la doctrina de los apóstoles enumeraba los artículos de la fe, los preceptos indispensables para la salvación y legitimaba la autoridad apostólica afirmando que “es precepto la creencia en todo aquello que se determinó por los apóstoles”<sup>90</sup>. No obstante, como ha señalado Bernabé Pons, en la descripción de rituales como la misa o el bautismo no se expresaba con claridad la base dogmática de los mismos: “En completa correspondencia con las noticias que poseemos acerca de la incompreensión de los [algunos] moriscos de [los rituales cristianos], los textos plúmbeos se quedan en la descripción de la actuación ceremonial, [eliminando] las referencias a realidades dogmáticas incomprensibles, [resultando] un acto piadoso de fe y adoración a Dios”, que podía ser aceptado por cristianos y musulmanes.<sup>91</sup>

Un elemento más evidencia la “hibridez” de los Plomos: su concepción de la historia de la revelación. Según estos, la Virgen, cobrando una centralidad inusitada, había recibido de Dios una revelación divina en forma de un texto revelado, que debía ocultar para ser desvelado en el futuro a los hombres.<sup>92</sup> Como ha señalado Gerard A. Wieggers, este libro revelado poseía unas características que igualaban la autoridad textual del Corán, otorgándole legitimidad según los parámetros de la religiosidad islámica.<sup>93</sup> Al tiempo, este no se presentaba como un nuevo evangelio, sino que de acuerdo con la noción islámica de *tahrīf*,<sup>94</sup> se desvelaba como “un evangelio que había preservado bien el mensaje de Jesús y que lo verificaba”<sup>95</sup> y que debía sustituir los textos cristianos corrompidos. En este sentido, el jesuita Ignacio de las Casas advertía

<sup>82</sup> G. A. Wieggers, *Ibid.*, 2011 p. 206.

<sup>83</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p.77

<sup>84</sup> Véase al respecto M. L. Lugo Acevedo, *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Sial/ Trivium, Madrid, 2008.

<sup>85</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1998, pp. 94, 100-101, 106.

<sup>86</sup> G. A. Wieggers, *Ibid.*, 2011 p. 206.

<sup>87</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>88</sup> ARCG, caja 2432, pieza 14, 507r-510v

<sup>89</sup> <sup>89</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1998, p.65.

<sup>90</sup> ARCG, caja 2432, pieza 14, 525v

<sup>91</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p.76.

<sup>92</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.* 1998, pp. 125-126.

<sup>93</sup> Véase G. Wieggers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, pp.42 yss.

<sup>94</sup> Este es uno de los aspectos de los Plomos que alertó a sus detractores, como Francisco Gurmendi o Ignacio de las Casas. Véase al respecto L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2002, pp.386, 397.

<sup>95</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p.78.

en sus escritos cómo los moriscos “*tienen por muy cierto que estos libros son verdad y que, diziendo en ellos la Virgen que a de venir un rey árabe y sugetar la tierra y que en la junta y concilio que a de hazer juntar an de ver todos que no avemos seguido bien el Evangelio ni las [e]scrituras, corresponde con lo que ellos tienen por verdad de su Alcorán.*”<sup>96</sup> De esta forma, los Plomos se presentaban como una nueva muestra de la revelación que, de acorde a la tradición islámica, no había sido alterada y que además ofrecía a los cristianos una muestra del cristianismo apostólico, que el impulso contrarreformista deseaba recuperar,<sup>97</sup> presentándose como una vuelta a la esencia de la revelación que prometía aunar a cristianos y musulmanes en una única creencia mediante la revelación de nuevos secretos, revelados a la Virgen por el mismo Dios.

Con este fin, los Plomos contenían elementos que correspondía a los intereses y al imaginario religioso de los cristianoviejos, de los moriscos “cristianizados” y de los que practicaban el Islam. Como han señalado García-Arenal y Rodríguez Mediano: “*The text of the Lead Books showed a profound knowledge of the boxes that had to be ticked in order to guarantee [their] success.*”<sup>98</sup> Para satisfacción de la población árabe-hispana los Plomos concedían un papel trascendental a la lengua árabe en la historia de la revelación, mostrándola como la lengua elegida por Dios, y dotándola de un sentido escatológico, que reivindicaba su valor para conocer nuevas muestras de la revelación.<sup>99</sup> El contenido de los Plomos permitía asimismo legitimar el árabe como una lengua cristiana<sup>100</sup> y reivindicar el origen antiguo y elevado de la población arabo-hispana,<sup>101</sup> que según los textos, no sólo habían sido los primeros cristianos hispanos, sino que además entre ellos se encontraban obispos y mártires, vinculados a figuras centrales del Cristianismo, como Cristo, la Virgen, o el apóstol Santiago.<sup>102</sup> Simultáneamente, los Plomos apelaban a una audiencia cristiana, confirmando creencias íntimamente vinculadas con la nascente identidad hispana, como el origen apostólico del cristianismo ibérico o la Inmaculada Concepción.<sup>103</sup> Los Plomos legitimaban en primer lugar la controvertida misión apostólica de Santiago en España,<sup>104</sup> que durante la segunda mitad del siglo XVI se había convertido en una cuestión de estado, ante el escepticismo del Vaticano respecto a la presencia de Santiago en España, y la negación, hacia finales de siglo, por parte de Roma del mito jacobeo, que se recibiría en España como un afrenta al orgullo nacional.<sup>105</sup> De esta forma, los libros plúmbeos proporcionaban oportunamente “*al mito compostelano la*

---

<sup>96</sup> Citado en R. Benítez Sánchez-Blanco, *Ibid.*, 2002, p. 432.

<sup>97</sup> Véase K. B. Olds, *Ibid.*, 2015.

<sup>98</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2017, p.141

<sup>99</sup> Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2017, pp. 133-162.

<sup>100</sup> Como han señalado Van Koningsveld y Wiegers, “*the document also contained a symbolic message in stipulating that the first-century Granadan Christians, including the well-known figure of Cecilius, wrote Arabic and Spanish, just as many Moriscos did [affirming that] Arabic as a language could harmoniously accompany a genuine Christian life*” (G. Wiegers y P.S. Van Koningsveld, *Ibid.*, 2003, p.352)

<sup>101</sup> Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, “*Médico, traductor, inventor: M. de Luna, C. arábigo de Granada*”, *Chronica nova*, No.32, 2006, pp. 187-231.

<sup>102</sup> G. A. Wiegers, *Ibid.*, 2006, p.517.

<sup>103</sup> Sobre las implicaciones identitarias de la creencia en la misión de Santiago y la Inmaculada Concepción véase K. Elliot van Liere, “*The Missionary and the Moorslayer: James the Apostle in Spanish Historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales*”, *Viator-medieval and Renaissance Studies*, Vol.37, 2006, pp. 519-543 y A. Prosperi, “*L’Immaculée Conception à Séville et la fondation sacrée de la monarchie espagnole*”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, Vol.87, No.4, 2007, pp. 435-67.

<sup>104</sup> Sobre la polémica sobre la veracidad histórica del mito compostelano y la proliferación de panfletos y falsificaciones que defendían la predicación de Santiago en España véase T. D. Kendrick, *Saint James in Spain*, Methuen, Londres, 1960; O. Rey Castelao, *Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, pp. 38-130; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Seix Banal, Barcelona, 1992; A. Katie Harris, “*Forging history: the Plomos of the Sacromonte of Granada in Francisco Bermúdez de Pedraza’s Historia Eclesiástica*,” *Sixteenth Century Journal*, Vol.30, No.4, 1999, pp. 945–966; F. Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, Bellaterra, Barcelona, 2004.

<sup>105</sup> Véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 2004, p. 315 y ss.

clase de cimientos “históricos” que se hacían ahora, frente a la actitud de Roma, imprescindibles [aportando] la ansiada prueba documental de la predicación del Apóstol”.<sup>106</sup> Asimismo, mediante la invención de las reliquias y textos de San Cecilio y San Tesifón, los creadores de los Plomos confirmaban la leyenda medieval que atribuía la fundación de las principales iglesias andaluzas a los Varones Apostólicos, los siete discípulos (Torcuato, Tesifón, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio) que los apóstoles Pedro y Pablo habían enviado a España para evangelizar a sus habitantes,<sup>107</sup> vinculando su misión en cambio con la predicación de Santiago en España, como lo hacían las crónicas contemporáneas.<sup>108</sup> La aparición de los restos de Cecilio y Tesifón completaba así una serie de hallazgos que demostraban la presencia de los Varones Apostólicos en la península, siguiendo al encuentro de las reliquias de San Eufrasio, primer obispo de Andújar, hacia 716, las de San Torcuato de Guadix, entre el 777 y el 977, las de Indalecio de Almería, hacia 1084, y las de San Segundo, primer obispo de Ávila, en 1519.<sup>109</sup> De forma similar los Plomos explotaban el deseo latente a lo largo de Andalucía de confirmar la existencia en el territorio de reliquias y santos que situasen su historia sagrada en igualdad con la de otras regiones españolas, especialmente claro en la Granada posterior a la conquista, donde los repobladores castellanos habían intentado, desde 1520,<sup>110</sup> hallar los restos de San Cecilio, acrecentado por la publicación entre 1583 y 1584 de la *Vida y martyrio de Sant Ceçilio y sus seis compañeros llamados los Apostoles de Nuestra España* del canónigo Pedro Guerra de Lorca. Con el fin de despertar el fervor popular, los Plomos además confirmaban la creencia piadosa en la Concepción Inmaculada de la Virgen y afirmaban su proclamación dogmática desde tiempos apostólicos.<sup>111</sup> De esta forma los Plomos ofrecían a los granadinos una nueva historia cristiana de la ciudad que no sólo llenaba el vacío de ocho siglos de dominio islámico, sino que convertía a Granada en la Sede Primada de España, vinculando sus orígenes a los primeros cristianos peninsulares y dotándola de unos textos dictados por la propia Virgen y el Apóstol Santiago que poseían una autoridad similar a la del Evangelio.<sup>112</sup> Los Plomos otorgaban así a Granada, “*a solidly Christian civic identity and antiquity, a prestigious genealogy of faith and practice dating right back to the first-century martyrs and, via Santiago, the apostles themselves*”, y defendían la veneración de las reliquias y los mártires, atacados por los protestantes,<sup>113</sup> apelando así “*to local pride, Counter-*

<sup>106</sup> M. García-Arenal, “Orígenes sagrados y memoria del Islam: el caso de Granada”, en R. Chartier y A. Feros (dir.), *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*, Fundación Rafael del Pino, Fundación Carolina, Marcial Pons, Madrid y Barcelona, 2006, p.53.

<sup>107</sup> Véase al respecto M. Sotomayor, “Los fundamentos histórico-eclesiásticos del Sacromonte de los Varones Apostólicos a los hallazgos del Valparaíso”, M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *Ibid.*, 2008, pp.29-44 y F. J. Martínez Medina, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica,” *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No.2, 2002, pp. 454 y ss.

<sup>108</sup> Véase K. Elliot van Liere, *Ibid.*, 2006, p. 533.

<sup>109</sup> F. J. Martínez Medina, “El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión”, *Chronica nova*, No. 25, 1998, p.357.

<sup>110</sup> Sobre los esfuerzos de la Cancillería Real por encontrar los restos de San Cecilio véase D. N. de Heredia Barnuevo, *Mystico ramillete, histórico, cronológico, panegyrico, texido de las tres fragantes flores del nobilísimo antiguo origen, exemplarísima vida y meritísima fama póstuma del Ambrosio de Granada, ... el Illmo. y V. Sr. Don Pedro de Castro Vaca y Quiñones...*, Imprenta Real, Granada, 1741, fol.2 y 3.

<sup>111</sup> Véase F. J. Martínez Medina, F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 1996, pp. 5-57; *Ibid.*, 2016, pp. 6-47.

<sup>112</sup> Sobre el fervor popular en torno a los hallazgos y su influencia en la historia sagrada de Granada véase D. Coleman, *Ibid.*, 2003, pp.193–200 y A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007.

<sup>113</sup> Los hallazgos del Sacromonte explotaban además el fervor contrarreformista por el culto a los santos y las reliquias, acrecentado en el sur peninsular por el descubrimiento de los restos de San Asiselo y Victoria en Córdoba, verificados en 1582 y las reliquias de San Fulgencio y su hermana Florentina, hallados en 1594 en Murcia. Véase al respecto A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007, p. 37; J. I. Gómez Zorraquino, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”, *Jerónimo Zurita*, Vol. 85, 2010, pp. 39-74. J. Aranda Doncel, “Culto y devoción a los mártires en la Córdoba de siglos XVI y XVII: la figura de San Eulogio.” *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. Ediciones Escorialenses, Madrid, 2008, pp. 110-120 y I. J. García Zapata, “La Imagen De Una diócesis. Los Cuatro

*Reformation zeal, and Spanish patriotism simultaneously*".<sup>114</sup> De este modo, los Plomos pretendían conciliar el pasado y el presente de la ciudad y sus habitantes, mediante la creación de una doctrina "híbrida" que se alimentaba de los anatemas devocionales del Cristianismo y el Islam, y satisfacía los intereses de todos los grupos etno-religiosos que habitaban la ciudad.

Tanto en el pergamino como en los Plomos, esta "hibridez" doctrinal se basaba en la ambigüedad de la lengua árabe, reforzada mediante una forma de escritura particular, denominada como "salomónica", caracterizada por su forma angular, la omisión constante de las vocales y la puntuación diacrítica,<sup>115</sup> y el atípico empleo de las consonantes en su forma aislada,<sup>116</sup> que daría lugar a un texto profundamente ambiguo, cuyo carácter "críptico" se acentuaba en el caso del *Libro de la Esencia del Evangelio* (LP17), denominado como "Libro Mudo", que nunca pudo ser descifrado, debido a su carácter pseudo-criptográfico.<sup>117</sup> La ambigüedad textual de los Plomos, susceptibles de generar diversas interpretaciones, condicionó desde su hallazgo el papel central de la traducción en la recepción y calificación doctrinal de los mismos.<sup>118</sup> Esta centralidad de la traducción en la interpretación de los Plomos motivó la obsesión del arzobispo Pedro de Castro por buscar constantemente nuevos traductores<sup>119</sup> que construyesen una "traducción interesada"<sup>120</sup>, que confirmasen su convicción en el carácter cristiano de los Plomos y por controlar la labor de los mismos y su "veredicto" final sobre el sentido doctrinal de los hallazgos,<sup>121</sup> uniendo a la vigilancia de los intérpretes,<sup>122</sup> la práctica ocasional de sobornos, como el que ofreció al arzobispo maronita del Monte Líbano para que modificase su informe sobre los textos.<sup>123</sup> En este sentido, varios autores han señalado cómo algunas características de los textos plúmbeos evidencian cómo estos no estaban pensados para ser leídos en su lengua original, sino para ser traducidos,<sup>124</sup> propiciando la intervención del traductor en la definición final de su contenido, quien, como un "segundo autor",<sup>125</sup> podía reconducir su interpretación "según la recepción lo hiciera necesario"<sup>126</sup>, modificando el sentido de los textos, según sus intereses o la audiencia a la que se dirigiese.<sup>127</sup> Esto es especialmente claro en el caso del *Libro de la Esencia del Evangelio* (LP17) que se presentaba a los traductores "as a sort of religious blank check, to be filled in when the occasion demanded".<sup>128</sup> Prueba de ello son las intervenciones realizadas por Miguel de Luna y Alonso del Castillo en su transcripción del pergamino y los Libros Plúmbeos, añadiendo palabras,

---

Santos De Cartagena Y Su Presencia En El Arte. «Honra De Cartagena, Gloria De España Y Esmalte De La Fe Católica», *Carthaginensia*, Vol. 37, No.71, 2021, pp.225-48.

<sup>114</sup> K. B. Olds, *Ibid.*, 2015, p. 128.

<sup>115</sup> L.P. Harvey, *Ibid.*, 2005, p. 385.

<sup>116</sup> D. Cabanelas, *Ibid.*, 1981, p. 348.

<sup>117</sup> Véase G. Wieggers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p.19.

<sup>118</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p. 71.

<sup>119</sup> Véase L. P. Harvey-G. Wieggers, *Ibid.*, 1996, pp.59-78; y F. Rodríguez Mediano y M. García-Arenal, "De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos", en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (ed.), *Ibid.*, 2006, pp.297-333.

<sup>120</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1991, Vol II, pp. 1179-1186.

<sup>121</sup> Sobre la intervención de Pedro de Castro en el proceso de traducción de los Plomos véase L.P. Harvey, y G.A. Wieggers, *Ibid.*, 1996, pp. 59-78, 65; y R. Benítez Sánchez-Blanco, *Ibid.*, 2002, pp.404-436; M. Barrios Aguilera, *Ibid.*, 2003, pp. 477-531 y G. Magnier, *Ibid.*, 2003, pp. 409-425.

<sup>122</sup> Véase R. Benítez Sánchez-Blanco, "De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas", M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Ibid.*, 2008, p.231; L. P. Harvey y G.A. Wieggers, *Ibid.*, 1996, p.65

<sup>123</sup> Véase Carta de Luis Tribaldos de Toledo al Marques de Estepa el 15 de febrero de 1633. Citada en L.P. Harvey, y G.A. Wieggers, *Ibid.*, 1996, p. 65.

<sup>124</sup> Véase al respecto M. J. Hagerty, *Ibid.*, 2008, p. 49.

<sup>125</sup> I. Boyado Guerra, "Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana", en M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Ibid.*, 2008, p. 142.

<sup>126</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2003, p.296.

<sup>127</sup> L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2008, p. 74.

<sup>128</sup> L.P. Harvey, *Ibid.*, 2005, p.275.

cambiando unas por otras o modificando su orden.<sup>129</sup> Estos hechos despertaron desde el principio la sospecha sobre los traductores Miguel de Luna y Alonso del Castillo como autores de los hallazgos.<sup>130</sup> El primero en señalar el carácter falso de los Plomos y la posible implicación de Luna y Castillo, y otros miembros de las élites moriscas granadinas, fue el cronista Luis del Mármol Carvajal, quien en una carta del 26 de enero de 1594 advertía al arzobispo sus sospechas, señalando la premura que Luna había mostrado por participar en las traducciones y en conseguir mercedes basadas en los hallazgos.<sup>131</sup> En efecto, desde 1596 Luna había utilizado los hallazgos para ponerse en contacto con el rey,<sup>132</sup> y su papel como traductor de los Plomos, para conseguir prebendas y un puesto de relevancia, primero como oidor de la Audiencia<sup>133</sup> y luego como veedor de las obras reales de la Alhambra.<sup>134</sup> Asimismo, Marcos Dobelio, un cristiano arabófono enviado por el Vaticano para llevar a cabo una traducción de los Plomos, aseguraba: “Castillo y Luna fueron los autores de esta novedad”.<sup>135</sup> Como han señalado al respecto García-Arenal y Barrios Aguilera, de todos los que “conocían el árabe necesario para la falsificación (...) tan sólo Luna y Castillo defendieron su autenticidad.”<sup>136</sup> Asimismo, los arabistas P. S. van Koningsveld y G. Wieggers, quienes han trabajado en una traducción moderna del pergamino y los Plomos, han señalado que el hecho de que Luna, a diferencia de Castillo, consiguiese “descifrar” porciones del pergamino y los Plomos “encriptadas” o escritas de forma ilegible, sugieren que este fue el principal autor de los mismos.<sup>137</sup>

Debido a la autoría morisca de los Plomos, las interpretaciones contemporáneas de su naturaleza religiosa ha estado marcada por la percepción de la identidad religiosa de los moriscos, y en especial del propio Miguel de Luna,<sup>138</sup> como intrínsecamente criptomusulmanes, como individuos asimilados que aspiraban a ser “buenos cristianos”, o como una comunidad diversa en la que muchos de sus integrantes se situaban en un espectro religioso entre el Cristianismo y el Islam. Las primeras publicaciones que abordaron el sentido religioso de los Plomos, como las de José Godoy Alcántara,<sup>139</sup> Antonio Bonet Correa<sup>140</sup> o Darío Cabanelas,<sup>141</sup> proponían que los Plomos exhibían una “amalgama doctrinal” o “religión híbrida”, resultado de un sincretismo religioso mediante el cual sus autores pretendían crear un “credo común”, con el fin de “reconciliar iglesias y razas” y de “cicatrizan las heridas” resultantes del enfrentamiento entre la población autóctona

---

<sup>129</sup> Véase I. Boyano Guerra, *Ibid.*, 2008, pp. 145–146 y M. J. Hagerty, *Ibid.*, 2008, p. 51.

<sup>130</sup> Véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2011, pp.145-169.

<sup>131</sup> Véase D. Cabanelas, *Ibid.*, 1991, p. 255 y C. Alonso, *Ibid.*,1979, p. 53.

<sup>132</sup> Véase Biblioteca Francisco de Zabálburu, carpeta Altamira, 161, doc.107.

<sup>133</sup> Instituto Valencia de Don Juan, Envío 45, fol. 163 a.

<sup>134</sup> Biblioteca Francisco de Zabálburu, carpeta Altamira, 161, doc. 134, marzo 1596

<sup>135</sup> Marcos Dobelio, *Nuevo descubrimiento de la falsedad del metal*, Biblioteca Castilla La Mancha, Mss. 285, ff. 36v–35r.

<sup>136</sup> M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera, *Ibid.*, 2008, p.86.

<sup>137</sup> Véase P. S. van Koningsveld, *Ibid.*, 2011, pp.171-196; y G. A. Wieggers, “El contenido de los textos árabes de los Plomos: el Libro de los misterios enormes (Kitāb al-asrār al-‘aẓīma) como polémica anticristiana y antijudía,” en M.J. Vega García-Ferrer et. al(eds.), *Ibid.* , 2011, pp. 199-214

<sup>138</sup> Sobre la incierta identidad religiosa de Miguel de Luna véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, pp. 187-231; M. García-Arenal, “Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: “No hay en España mejor moro””, *Chronica nova*, No.36, 2010, pp. 253-262; Véase L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2002, pp.477-498; G. Wieggers, *Ibid.*, 2006, pp. 498–518; y L. F. Bernabé, *Ibid.*, 2007, pp. 41-57.

<sup>139</sup> J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, edición facsimil Editorial Universal de Granada, Granada, 1999.

<sup>140</sup> A. Bonet Correa, “Entre la superchería y la fe: el Sacromonte de Granada”, en *Andalucía monumental. Arquitectura y ciudad del Renacimiento y el Barroco*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla,1986, pp.33-52.

<sup>141</sup> Véase D. Cabanelas Rodríguez, “El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Cristiandad”, en *La Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, U.de Granada, Granada, 1974, pp. 34-40; *Ibid.*, 1981, pp.334-358 e *Ibid.*, 1991.

morisca y los repobladores castellanos.<sup>142</sup> Sin embargo, algunos historiadores como Miguel José Hagerty, Francisco Márquez Villanueva o Amalia García Pedraza han cuestionado esta percepción de los Plomos como resultado de un intento deliberado por “sincretizar” la doctrina religiosa islámica y cristiana, proponiendo, en cambio, que la visión “islamizada” del cristianismo que se percibe en estos era el resultado “natural” de la “simbiosis” entre cristianos viejos y moriscos,<sup>143</sup> de la progresiva asimilación religiosa de los moriscos granadinos,<sup>144</sup> y de la emergencia, en el contexto granadino, de nuevas sensibilidades religiosas en las que las creencias islámicas y cristianas se entremezclaban.<sup>145</sup> Asimismo para autores como el propio Darío Cabanelas o Mercedes García-Arenal, la invención de los Plomos de Sacromonte buscaba, más allá de la cuestión religiosa, reescribir la historia sagrada local para reivindicar respectivamente la identidad cultural de los moriscos<sup>146</sup> y la importancia de la nobleza morisca “cristianizada” ante la amenaza de la expulsión y la pérdida de sus privilegios de clase,<sup>147</sup> con el fin de legitimar el carácter cristiano de la lengua y los linajes hispano-árabes,<sup>148</sup> y de “reclamar un lugar para el cristianismo árabe dentro del marco del catolicismo ibérico”.<sup>149</sup> En buena medida, el estudio del sentido religioso de los Plomos está vinculado a la intencionalidad de los autores y el objetivo que estos perseguían con su invención. En este sentido, arabistas como Luis F. Bernabé Pons, Gerard A. Wieggers, P.S van Koningsveld o L. P. Harvey han sugerido que la creación de los Plomos debe ser entendida como un ejercicio de resistencia religiosa o una forma de “infiltración” religiosa (*religious “entryism”*)<sup>150</sup>, que pretendía recuperar la preeminencia del Islam en España y modificar el sentido de las creencias cristianas,<sup>151</sup> mediante unos textos polémicos,<sup>152</sup> que presentaban una versión de las escrituras cristianas “depurada” de las alteraciones que los cristianos habían realizado sobre las escrituras reveladas a Cristo,<sup>153</sup> a través de los cuales los moriscos criptomusulmanes que permanecían en Granada pretendían legitimar su identidad y sus creencias.<sup>154</sup> En sentido contrario, autores como José Cárdenas Bunsen<sup>155</sup> o Francisco J. Martínez Medina han señalado cómo pese a la tendencia de entender estos escritos como textos preeminentemente islámicos, la influencia en estos de las tradiciones religiosas medievales “cristianoviejas”<sup>156</sup> y la religiosidad contrarreformista es tan notable, que esta sugiere la participación en su invención de la propia élite eclesiástica granadina,<sup>157</sup> que en el contexto “intercultural” de la Granada de 1500, buscaba “enculturar” el culto católico con el fin de vincular los elementos distintivos de la identidad morisca con la historia sagrada de España.<sup>158</sup> Finalmente,

<sup>142</sup> Véase D. Cabanelas Rodríguez, *Ibid.*, 1981, p.344; J. Godoy Alcántara, *Ibid.*, 1999, p.78,104; A. Bonet, *Ibid.*, 1986, p.41.

<sup>143</sup> Véase M.J. Hagerty, *Ibid.*, 2008, pp. 45,47.

<sup>144</sup> F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1998, pp.132-36.

<sup>145</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002, p.731. Esta línea ya fue sugerida en J. Caro Baroja, *Ibid.*, 1957, p.211.

<sup>146</sup> Véase D. Cabanelas, *Ibid.*, 1981, p. 344. Véase además D. Cabanelas, *Ibid.*, 1974, pp. 34-40

<sup>147</sup> Véase además D. Coleman, *Ibid.*, 2003, p.193; Harris, A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007, pp.30-36.

<sup>148</sup> Véase M. García-Arenal, *Ibid.*,2006. pp.557-582 y M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*,2017,pp. 133-162.

<sup>149</sup>H. Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven,1998,p.226.

<sup>150</sup> Véase L.P. Harvey, *Ibid.*,2005, p. 268, 267, 270.

<sup>151</sup> Véase L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, pp. 214-215, 211, 218

<sup>152</sup> Véase G. Wieggers, *Ibid.*, 2006, pp. 498-518; *Ibid.*, 2011, pp. 199-214; “The Christianization of the Mudejars of Granada and the Persistence of Islam after the Expulsion of the Moriscos from Spain (1492-ca. 1730)”, en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West: Thirteenth to Fifteenth Centuries*, Brill, Leiden, 2020, pp. 519-543.

<sup>153</sup> Véase L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2002, pp.477-498; *Ibid.*, 2008, pp. 57-81; *Ibid.*, 2015, pp.207-224.

<sup>154</sup> Véase P.S. van Koningsveld y G. Wieggers, *Ibid.*, 2019, p.48.

<sup>155</sup> Véase J. Cárdenas Bunsen, *Ibid.*, 2018.

<sup>156</sup> Véase M. Sotomayor, *Ibid.*, 2008, pp. 29-44

<sup>157</sup> F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 2002, p. 452

<sup>158</sup> F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Andalucía moderna. La Granada del siglo XVI, una ciudad intercultural: Invenciones de reliquias y libros plúmbeos*, Facultad de Teología, Granada, 2016.

para historiadores como Philippe Roisse<sup>159</sup> o Elizabeth Drayson, la “estudiada ambigüedad” de los Plomos estaba pensada para generar no una única lectura “sincrética”, sino un texto flexible, que permitiese múltiples lecturas que satisficiera las diferentes sensibilidades religiosas que coexistían en Granada, con el fin de crear “*unity in opposition*”,<sup>160</sup> lo que favorecería, como ha señalado García-Arenal,<sup>161</sup> su uso por los sectores más radicales del movimiento contrarreformista<sup>162</sup> y los moriscos musulmanes exiliados en el Norte de África.<sup>163</sup>

Ciertamente, algunos de los elementos vinculados con la invención de los Plomos poseían igualmente la capacidad de apelar al imaginario religioso de cristianos y musulmanes por igual. Este es el caso de la propia montaña de Valparaíso donde se habían producido los hallazgos, que como ha evidenciado Katie Harris,<sup>164</sup> desde antes de la aparición de las reliquias y los Plomos poseía en el imaginario religioso local cierta significación religiosa, marcada especialmente por la visión por parte de testigos de diferente confesión,<sup>165</sup> incluido el propio Miguel de Luna,<sup>166</sup> de luces sobrenaturales, que tanto en la tradición cristiana<sup>167</sup> como en la musulmana<sup>168</sup> indicaban la presencia de restos de antiguos santos o mártires. Como ha evidenciado esta autora, el Sacromonte poseía un significado religioso especial entre la comunidad morisca granadina, para la cual las cuevas que albergaba el Sacromonte y el arroyo que emanaba de estas poseía propiedades curativas,<sup>169</sup> las hierbas que crecían en esta montaña permitían la elaboración de remedios especialmente potentes,<sup>170</sup> y el monte acogía en su seno los vestigios de una antigua rábida, conocida como “*cañada de los Xianos*” o “*cerro del quemado*”,<sup>171</sup> así como restos de “*Zulaba*,

---

<sup>158</sup> Véase al respecto M. Sotomayor, *Ibid.*, 2008, pp. 29–44 e *Ibid.*, 1998, p. 372.

<sup>159</sup> Philippe Roisse, “L’Histoire du Sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les Livres de Plomb”, *Al-Qantara*, Vol. XXIV, 2003, No. 2, p. 369.

<sup>160</sup> E. Drayson, *The Lead Books of Granada*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013, p. 139.

<sup>161</sup> M. García-Arenal, “Jerónimo Román de la Higuera and the Lead Books of Sacromonte”, K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden, 2009, p. 246.

<sup>162</sup> Véase A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007.

<sup>163</sup> Véase Ahmad ibn Qasim al-Hajarī, *Ibid.*, 1997; G. Wieggers, “Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abu l-Asi y su proceso inquisitorial (1618),” en M. García-Arenal y M. Barrios (ed.), *Ibid.*, 2006, pp. 403–417; M. García-Arenal, *Ibid.*, 2010, pp. 253–262; G. A. Wieggers, *Ibid.*, 2020, pp. 519–543.

<sup>164</sup> A. Katie Harris, “The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada”, *Al-Qantara*, Vol. 23, No.2, 2002, pp.517–544

<sup>165</sup> Según Diego de Cuelvis, “*descubrieron estas reliquias como dizen unas candelas encendidas que parecieron á la noche en este*”. (Citado en J. Luque Moreno, *Granada en el siglo XVI: Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, Universidad de Granada, Granada, 1994, p.347). Esta creencia estaba también extendida entre los moriscos, que denominaban al monte “Raz Alnar”, “*que quiere decir el cerro o cabeza del fuego [porque] muchas vezes [veían] allí fuegos y Resplandores de noche*”. (AASG, C49, fol. 38r)

<sup>166</sup> Según Luna, había visto, ocho meses antes, una gran luz que se extendía por el Sacromonte, y “*parezia que había visos como si una águila alease delante de un grande fuego*.” (AASG, C49, fol. 28v-29r, 31r)

<sup>167</sup> Para los cristianos de Granada, estas luces indicaban la santificación del lugar por la sangre derramada por mártires, como las que, según Pedro Guerra de Lorca, iluminaban el lugar donde San Torcuato, otro de los Varones Apostólicos, había sufrido su martirio en Guadix. Véase Pedro Guerra de Lorca, “*Tractado de la vida y martyrio de Sant Cecilio...*”, h. 1581-1588, Granada, BNE Mss. 1499, fol. 265r-267r.

<sup>168</sup> En el imaginario islámico estas luces revelaban el lugar de antiguas tumbas de santos y maestros sufíes, que manifestaban el poder espiritual o *baraka* de los santos olvidados. Véase al respecto I. Goldziher, “Veneration of Saints in Islam,” en S.M. Stern (ed.), *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd, Londres, 1971, Vol. 2, p.321; y <sup>168</sup> C. S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden, 1999, p. 55.

<sup>169</sup> Según Juan Trincado de Montoya, vecino de la collación de San Juan del Albaicín, antes de la rebelión de 1568, las cuevas del Sacromonte eran conocidas por sus propiedades curativas, por lo que los moriscos lavaban la ropa de los enfermos con el fin de propiciar su curación. (AASG, C49, fol. 46v). Esta creencia también estaba extendida entre los granadinos cristianoviejos como testimonia Bermúdez Pedraza. Véase F. Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y excelencias de Granada*, Madrid, 1608, fol. 13v.

<sup>170</sup> Véase A. Katie Harris, *Ibid.*, 2002, p.526–527.

<sup>171</sup> AASG, C49, fol. 50r.



que en nuestra lengua quiere dezir sanctos.”<sup>172</sup> “[que no se sabía si habían sido] moro[s] o christiano[s]”.<sup>173</sup> La creencia de la existencia en el monte de los restos de santos o “zulaba” remitía simultáneamente a los vestigios de un ermitaño sufi, como el que, según Ibn Battùta, vivía en los alrededores de Granada, conocido como “El quemado”,<sup>174</sup> y a la existencia de mártires cristianos, como San Cecilio, cuyos restos se creía se encontraban a las afueras de la ciudad.<sup>175</sup> De esta forma mediante la invención de las reliquias calcinadas de San Cecilio y su hallazgo en este monte, los creadores de los Plomos buscaban explotar el lejano recuerdo del pasado islámico del Sacromonte, “known to moriscos as a locus of the sacred, a place infused with saintly baraka”, convirtiéndolo en un sitio en el que la tradición musulmana y cristiana convergían.<sup>176</sup> Tras el inicio de los hallazgos el Sacromonte se transformaría a ojos de la población cristianovieja granadina, no sólo en el nuevo centro espiritual de la ciudad,<sup>177</sup> sino, además, en el “*lieu de mémoire*” de una nueva identidad colectiva, pensado, a modo de los sacromontes italianos,<sup>178</sup> para recordar el portentoso pasado sagrado de la ciudad que se manifestaba en el presente mediante los milagros que las reliquias desencadenarían desde su descubrimiento.<sup>179</sup>

Asimismo, el modo en el que los Plomos habían sido descubiertos, tras la aparición del pergamino de la Torre Turpiana, remitía a las leyendas de origen islámico y cristiano relacionadas con el descubrimiento de tesoros, en las que la aparición del objeto ansiado era precedida por el hallazgo de un pergamino o libro oculto que anunciaba el futuro descubrimiento,<sup>180</sup> explotando así en su invención, “*estereotipos mentales de vasta difusión*”,<sup>181</sup> con el fin de facilitar su aceptación “*by the educated and uneducated, and by both Moriscos and Old Christian Spaniards*”.<sup>182</sup> En este sentido, Elizabeth Drayson ha sugerido que el material en el que estaban fabricados los libros plúmbeos procuraba asimismo legitimar la autenticidad de los hallazgos, evocando tanto su empleo en la fabricación de amuletos entre los moriscos,<sup>183</sup> como su presencia en la tradición hagiográfica cristiana en relación con los restos de mártires.<sup>184</sup> De igual modo, la asociación de

<sup>172</sup> AASG, C49, fol. 16r.

<sup>173</sup> Según un informante morisco, en este monte había habido, una “Rábita del Quemado”, “*pero que no le dixeran porque la llamavan hermita del quemado, ni si avía sido moro o christiano el que avía sido quemado*” (AASG, C49, fol. 36r-37r)

<sup>174</sup> Véase Ibn Battùta, *The Travels of Ibn Battùta, A.D. 1325-1354*, C. Defrémery y B. R. Sanguinetti (ed.), H. A. R. Gibb (trad.), C. F. Beckingham, Londres, 1994, Vol. IV, p. 943.

<sup>175</sup> Véase A. Katie Harris, *Ibid.*, 2002, p. 525-526.

<sup>176</sup> A. Katie Harris, *Ibid.*, 2002, p. 532-533.

<sup>177</sup> A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007, p. 112.

<sup>178</sup> Véase C. Guerrero Villalba, “Los Sacromontes italianos”, *Cuadernos de Arte*, Vol. XX, 1989, pp.51-64. y M. Muñoz Jiménez, “Sobre la «Jerusalén restaurada»: los Calvarios barrocos en España”, *Archivo Español de Arte*, Vol. LXIX, 1996, pp.157-171, y F. J. Martínez Medina, “El Sacromonte de Granada y los sacromontes. Mito y realidad”, *Proyección: Teología y mundo actual*, No. 184, 1997, pp. 3-22.

<sup>179</sup> A. Katie Harris, *Ibid.*, 2002, p. 518, 519.

<sup>180</sup> Véase F. Delpech, ‘Libros y tesoros en la cultura española del siglo de oro. Aspectos de una contaminación simbólica’, en Pedro M. Cátedra, Agustín Redondo y María Luisa López-Vidriero (dir.), *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 105 y François Delpech, ‘Libros y tesoros en la cultura española del siglo de oro: elementos para una mitología del Libro’, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol.53,1998, p.106

<sup>181</sup> F. Delpech, “El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro,” *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol.53,1998, p.7.

<sup>182</sup> E. Drayson, *Ibid.*, 2013, p.104.

<sup>183</sup> Véase al respecto Yvette Cardaillac-Hermosilla, *La magie en Espagne: morisques et vieux Chrétiens au XVIe et XVIIe siècles*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, Zaghoun, 1996, pp. 181–182; A. Labarta, “Supersticiones moriscas,” *Awrāq*, Vol.5–6, 1982–1983, pp.161–190.1; Esther Fernández Medina, *La magia morisca entre el cristianismo y el islam* [tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 2014

<sup>184</sup> Véase Z. Royo Campos, *Reliquias martiriales y escudo del Sacro-monte, estudio preliminar de Miguel L. López Muñoz*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 150, 153–154.

los Plomos con el sello de Salomón y la mitología salomónica estaba pensada para apelar a cristianos y musulmanes por igual, mediante una imaginería compartida por las tres religiones abrahámicas<sup>185</sup> y vinculado a la práctica interconfesional de la alquimia, la magia, la medicina y la astrología.<sup>186</sup> De forma similar, el tono profético de los Plomos y el pergamino poseía un carácter igualmente “híbrido”, marcado por la influencia del *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*,<sup>187</sup> de origen cristiano oriental, y la tradición profética de los *jojofres* moriscos, reavivada en Granada durante la Guerra de las Alpujarras,<sup>188</sup> mediante la cual sus autores explotaban la concepción de la lengua árabe como vehículo de un conocimiento profético inaccesible para los cristianos, que poseía una autenticidad intrínseca.<sup>189</sup> Entre los aspectos que evidenciaban la “hibridez” de los Plomos de Sacromonte estaba, sin duda, su concepción de la Virgen y su invención de un “evangelio mariano”, en el que la representación de María trascendía los límites de las religiones islámica y cristiana, con el fin de crear un producto capaz de atraer a cristianos y musulmanes por igual.

## 6.2. La Virgen del Sacromonte:

Desde el inicio de los hallazgos, con el descubrimiento del pergamino de la Torre Turpiana, la figura de la Virgen tuvo un papel fundamental en la mitología sacromontana, apareciendo junto al pergamino el paño con el que la Virgen había secado sus lágrimas durante la Pasión, y una imagen de la Virgen con el Niño. La Virgen María es igualmente el personaje central de los Plomos de Sacromonte. Excepto en dos de sus libros, el *Libro de la Esencia de Dios* y *El llanto de San Pedro*, todos los textos hacen referencia a ella y esta es la protagonista de seis de los libros, cuyo contenido se supone había sido revelado por esta: el *Libro de los galardones de los creyentes*, basado en ocho preguntas que los apóstoles realizan a María; el *Libro de las conversaciones íntimas de la Santísima Virgen María* (LP16), en el que se narra el coloquio espiritual de la Virgen con Dios; el *Libro de las sentencias* y el *Libro de la historia del sello de Salomón* (LP11), revelados ambos por Santa María a Santiago; y los *Libro del don del Lugar* y el *Libro de la naturaleza del Angel*, basados igualmente en las enseñanzas de Santa María. En los primeros libros encontrados, María es descrita como virgen antes, durante y después del parto y designada como pura (*tāhir*) con respecto al “primer pecado”<sup>190</sup>. Esta afirmación de la inmaculada concepción se acentúa en el *Libro de las conversaciones íntimas de la Santísima Virgen María* (LP16), en el que se afirma que María era pura respecto a absolutamente todos los pecados y que no sería nunca tocada por estos.<sup>191</sup> Como han sugerido Gerard Wiegers y P.S van Koningsveld, esta visión de la Virgen podría estar vinculada con la doctrina islámica de la protección del pecado

---

<sup>185</sup> Véase G. Scholem, “The star of David: history of a symbol”, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, Nueva York, 1971, pp. 257-281, 267; Philippe Roisse, *Ibid.*, 2003, No. 2, pp.359-408 y “La Historia del Sello de Salomón: Edición crítica y traducción comparada”, en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *Ibid.*, 2006, pp.141-171. Sobre el papel de Salomón en la mitología morisca véase J. Albarracín y J. Martínez Ruiz, *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón” (Texto árabe, traducción, glosas aljamiadas, estudio y glosario)*, Universidad de Granada, Diputación Provincial, Granada, 1987; A. Labarta, *Libro de Dichos Maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1993; Y. Cardaillac-Hermosilla, *Ibid.*, 1996, p. 154.

<sup>186</sup> Sobre la práctica interconfesional de la magia y la alquimia véase J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, Istmo, Madrid, 1992 y Yvette Cardaillac-Hermosilla, *Ibid.*, 1996.

<sup>187</sup> J. Cárdenas Bunsen, *Ibid.* 2018, pp.203-204.

<sup>188</sup> Véase M. Green-Mercado, *Ibid.*, 2019.

<sup>189</sup> Véase M. Colominas Aparicio y Gerard Wiegers, “A Moor of Granada: Prophecies as political instruments in the entangled histories of Spain, Portugal, and the Middle East 16th-18th centuries”, *Hamsa*, Vol. 6, 2020, <https://doi.org/10.4000/hamsa.277>

<sup>190</sup> LP2, fol. 3a

<sup>191</sup> LP16, fol.7a

de los profetas (*'isma*)<sup>192</sup>, como parte de la caracterización que los Plomos hacen de María como una profetiza, favorecida por visiones y revelaciones privilegiadas.

En el *Libro de las cualidades sobresalientes y los milagros de nuestro señor Jesús y de su madre la santísima virgen María* (LP7), la narración de la vida de la Virgen recoge pasajes en los que esta mantiene íntimas conversaciones con el arcángel Gabriel, que trascienden el encuentro que estos personajes tenían en el ámbito de la Anunciación en la tradición escrituraria cristiana.<sup>193</sup> Asimismo, en el *Libro de las conversaciones íntimas de la Santísima Virgen María o Libro de las alegorías sigilosas que vio la Santa María Virgen, por la gracia de Dios, en la noche de su coloquio espiritual con él* (LP16), María asciende al cielo durante la noche y realiza un viaje espiritual guiada por el arcángel Gabriel, que emula la ascensión (*mi'raj*) de Mahoma, y que además, guarda importantes similitudes con el género de las *munajat* (conversaciones íntimas con Dios) y con la hagiografía devocional sufi. Finalmente, como los otros profetas, María recibe una revelación final en forma de escritura, la “Esencia del Evangelio”, un libro luminoso que ve dentro de una cúpula celestial<sup>194</sup> y cuya revelación recibe mediante el descenso del espíritu santo.<sup>195</sup> Como han sugerido Tina P. Christodouleas y Nabil Matar, “*the Maryam of the Libros belongs to that Andalusian/Western tradition in Islam that had venerated Mary to the point where, centuries earlier, Ibn Hazm (994–1069) had declared her a prophetess.*”<sup>196</sup> Como han señalado Gerard Wiegers y P.S. van Koningsveld, la Virgen “*adquiere en los libros de plomo los rasgos de una profetisa y sobretodo de una santa*”.<sup>197</sup> Esta visión de María como una mística privilegiada estaba también, como hemos visto, íntimamente vinculada a la tradición medieval castellana cristiana. La Virgen de los Plomos, como la de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, una obra que como hemos visto había influido especialmente en la tradición devocional castellana medieval, así como en la instrucción religiosa de los moriscos granadinos,<sup>198</sup> era revestida de una excepcional autoridad religiosa, derivada de su acceso privilegiado a las revelaciones celestiales y al encuentro místico con Dios.<sup>199</sup> De esta forma como en la obra de Eiximenis y otras vidas de la Virgen posteriores, desde la *Vida de la Virgen* del dominico Juan López de Salamanca<sup>200</sup> a *La vida de la sacratísima Verge Maria* del valenciano Miquel Pérez, enormemente popularizada en la Castilla de 1500,<sup>201</sup> la Virgen del Sacromonte es caracterizada en los Plomos como una mística dotada, a través de sucesivas iluminaciones, de un acceso privilegiado al conocimiento de la misión salvífica de su hijo y los designios divinos. En el *Libro de las alegorías sigilosas que vio la Santa María Virgen* (LP16), por ejemplo, la Virgen recibe la visita del Arcángel Gabriel, a través del cual esta recibe una experiencia mística que no difería mucho de las que según Eiximenis o López de Salamanca la Virgen había experimentado a lo largo de su vida. Al mismo tiempo, la forma en que se describe la experiencia mística que da inicio al viaje espiritual de María se servía de tópicos de la literatura devocional sufi como el empleo de la metáfora de la luz y el rayo como manifestación de lo divino, que caracterizaban igualmente la literatura devocional mariana castellana, basada en el usufructo de estos tópicos sufíes.<sup>202</sup>

“*Estando una noche invocando a Dios y meditando en los deseos de mi hijo, Jesús, oí una voz hermosa detrás de mí, procedente del cielo, que decía: "Oh María". Me volví hacia ella y de repente unos rayos de luz me arrebataran la vista, empujando mi cuerpo. Sentí algo*

<sup>192</sup> G. Wiegers y P.S. van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p.38.

<sup>193</sup> Véase M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1980, pp. 91-118, 95, 99, 103.

<sup>194</sup> LP16, fol.19a

<sup>195</sup> LP15, fol.2b

<sup>196</sup> T. P. Christodouleas y N. Matar, *Ibid.*, 2005, p. 201.

<sup>197</sup> G. Wiegers y P.S. van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, p. 46.

<sup>198</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>199</sup> Véase Capítulo 2.

<sup>200</sup> Véase Juan López de Salamanca, *Libro de las historias de nuestra Señora*, (BNE MS 103).

<sup>201</sup> Véase C. Arronis Llopis, *Ibid.*, 2014, pp. 97-139,

<sup>202</sup> Véase LP16, fol.20b. Sobre la apropiación de los motivos sufíes véase especialmente Capítulo 2.

*entre éxtasis y fuerza espiritual. De pronto, vi un ángel venerable -cuya grandeza de espíritu solo conoce Dios- vestido con una luz que nadie podía mirar. Le pregunte: ¿Quién eres de entre los ángeles de mi Señor? Me contestó: "Soy Gabriel. Dios te ha concedido un honor y te trae la buena nueva de que tú conversaras con Él esta noche. Te mostrará secretos grandes que no ha mostrado a ninguna mujer del mundo."*<sup>203</sup>

De forma similar a la literatura sufí, la historia del viaje espiritual de María tiende a utilizar elaboradas alegorías para explicar conceptos devocionales complejos. Ejemplo de ello es este fragmento en el que Gabriel explica a la Virgen el significado religioso del vehículo con el que recorrerá junto a él los cielos y los infiernos, desglosando el porqué de cada uno de los elementos que lo conforman:

*"Me cogió por la mano derecha y me colocó a la puerta del templo, delante del altar. De pronto vi un tabernáculo de luz resplandeciente, (...) "¿Quién es el jinete, y cuál es el tabernáculo y silla?". 'Me contestó: "El jinete es uno de los ángeles nobles de Dios. Se llama Dirección; su caballo se llama Caballo del Poder; y el tabernáculo se llama Tabernáculo de Satisfacción; y su silla, Silla de Obediencia. Dios te la dio por Su gracia en la presciencia de su sabiduría. (...) El jinete se llama Dirección porque el te dirigirá conmigo hacia los misterios del Señor. Su caballo se llama Caballo del Poder porque el pedir de Dios es lo que le lleva al mandato dictado hacia Él. El tabernáculo es de la Satisfacción porque Dios está satisfecho de ti por ella. La silla de obediencia porque Dios te honró por ella y te exaltó por la satisfacción y la obediencia sobre las mujeres del mundo para siempre."*<sup>204</sup>

Así mismo, como era común en la literatura devocional sufí, el viaje espiritual de María se expresa a través de su viaje espacial simbólico a través de estancias, niveles y puertas que representan de forma alegórica el acceso a diferentes niveles del conocimiento divino, al que esta accede progresivamente a medida que avanza su experiencia mística:

*"La puerta primera es la puerta del nombre que Dios se nombró a sí mismo. Fijo en él su trono, creó con él todas las cosas, hizo funcionar los asuntos de todas sus criaturas. Con él puso en marcha la sabiduría de Abrahán con las escrituras, de Moisés con la Tora, de David con el salterio y de Jesús Su Espíritu, con el Evangelio. Señaló con él a los profetas y enviados todos. (...) "La segunda puerta se llama Puerta de la Sabiduría y Justicia y su cerradura se llama Razón. Dios no lo hará saber a nadie ni se abrirá a nadie porque su sabiduría y justicia no los conoce perfectamente nadie. La tercera puerta se llama Puerta del Espíritu, y su cerradura el Deseo. No se abrirá sino a quien Dios quiera por su orden. Se abrió a ti en el momento de la Anunciación y te llené de luz y sabiduría. La cuarta puerta se llama Puerta del Secreto Máximo, y su cerradura Lo Oculto. Es el secreto de Su imperio, gloria y atributo. No la hará conocer ni contemplar a nadie Jamás"*<sup>205</sup>

Pero la Virgen de Sacromonte trasciende el rol de profetiza que esta había adquirido en el Islam, y en especial en la tradición religiosa andalusí, en los escritos de autores como al-Qurtubi, Ibn Hazm<sup>206</sup> o el Mancebo de Arévalo.<sup>207</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder al respecto: *"While the Madonna of the Sacromonte texts weren't exactly the Mary of the Christian Bible, neither was she the mirror image of the Qur'an's Maryam (...) Early medieval Muslims who believed Mary was a prophet saw her as a nabiya, a person upon whom God conferred revelations but not the mission to speak about them that burned in a rasul like Muhammad, a messenger from God. In the Lead Books, however, it is exactly this mission to preach and teach that God and Gabriel*

---

<sup>203</sup> M.J. Hagerty, *Ibid*, 1988, p.300.

<sup>204</sup> M.J. Hagerty, *Ibid*, 1988, pp.300-301.

<sup>205</sup> M.J. Hagerty, *Ibid*, 1988, p. 324-325.

<sup>206</sup> Véase M. Fierro Bello, *Ibid*.2002, pp.183-98.

<sup>207</sup> Véase M.T. Narváez Córdova, *Ibid*., 1986, pp. 109-115.

*enjoin on Mary.*”<sup>208</sup> Como ha señalado Francisco J. Martínez Medina, en los libros plúmbeos la Virgen aparecía como “*depositaria del mensaje de Dios, la que lo revela y enseña, la gran maestra de la nueva Iglesia*”, presentándola, junto a los Apóstoles, como “*testigo de la Verdad*”,<sup>209</sup> encargada de revelar a los mismos apóstoles las revelaciones celestiales que sólo ella había recibido<sup>210</sup> y de desvelarles la “*Esencia del Evangelio*”.<sup>211</sup> Al final de su viaje espiritual, María recibía de manos del arcángel Gabriel el libro de la revelación y el cometido de transmitirlo al mundo, convirtiéndose en receptora de un nuevo libro revelado, que poseía la misma autoridad textual del Evangelio o el Corán. En *El libro de la historia de la Esencia del Evangelio* (LP15) la Virgen muestra a los apóstoles durante Pentecostés la “*Esencia del Evangelio*” original y realiza una copia de esta que debía servir como guía para aquellos que vivieran al final de los tiempos.<sup>212</sup>

Este rol de “*mensajera de Dios*” o evangelista, si bien era ajeno a la tradición musulmana hispana, había sido claramente estructurado en la tradición mariana medieval castellana, en la que la Virgen se mostraba como encargada de predicar y transmitir el mensaje revelado, actuando como una pieza clave en la revelación del mensaje redentor de su hijo y sus apóstoles, tal y como lo hace la Virgen sacromontana, a la que Dios confería una revelación final que debía ser desvelada en el fin de los tiempos y la misión de guiar al colegio apostólico en su misión evangélica. Ante los apóstoles reunidos en su casa la Virgen proclamaba: “*Oid mis palabras acerca de lo que os relato sobre los grandes secretos alegóricos que Dios me mostro utilizando estas alegorías durante una noche de coloquio con él, por Su gracia*”. Según los Plomos, las palabras de la Virgen habían favorecido la revelación de los secretos por ella recibidos a los Apóstoles: “*De pronto, percibimos un sonido del cielo al descender de él una luz brillante que nos cegaba mientras la casa rielaba por los rayos. Dios llenó nuestra reunión con palabras de sabiduría por el Espíritu, otorgándola modos de hablar palabras y lengua. Habló nuestra reunión en ellas perfectamente. Dimos gracias a Dios con ella (la Virgen).*”<sup>213</sup> Como en la obra de Eiximenis y Juan López de Salamanca, en los Plomos este acceso privilegiado de María a la verdad divina se expresa además a través de su relación con Cristo y su conocimiento elevado de los misterios de la Pasión y su misión redentora: “*Despues sepultaronlo su gente con licencia. Y pusieronlo en el sepulcro. Y buscaronlo a los tres dias, y no lo hallaron. (...) Y dijo Santa María que la primera a quien visito despues de su muerte fue a ella, y despues de esto en cuarenta dias la visitaba todas las noches. Y a quien Dios queria de mas de ella de los siervos. Y cuando acabo este tiempo subio al cielo.*”<sup>214</sup>

La tradición medieval castellana establecía el conocimiento privilegiado de María de las escrituras y su papel como difusora de estas. En su *Vita Christi*, Eiximenis presenta a la Virgen como una doctora de la Iglesia, afirmando que todos a su alrededor estaban asombrados por la elevada doctrina de María, y se preguntaban “*Como podia ser que ella sopiese tanto en la santa escriptura y sopiese tan bien leer y tan bien informar en las grandes obras de dios y que jamas no oviese aprendido letras*”.<sup>215</sup> De forma similar, en su obra, López de Salamanca afirma cómo el quinto rayo de iluminación recibido por María consistía en su comprensión de los secretos de la

---

<sup>208</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp. 565.

<sup>209</sup> M.J. Hagerty, “Libro de los dones del Galardón que se ha de dar a los que creyeren la Verdad del Evangelio”, *Ibid.*, 1980, p. 144.

<sup>210</sup> M.J. Hagerty, “Libro de la historia de la Verdad del Evangelio”, *Ibid.*, 1980, p. 119.

<sup>211</sup> F.J. Martínez Medina, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la iglesia y de la teología católica,” M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera, *Ibid.*, 2006, p.88.

<sup>212</sup> LP1, fol.20b.

<sup>213</sup> M.J. Hagerty, *Ibid.*, 1988, p.299

<sup>214</sup> J. M. Hagerty, “Libro de los actos de Nuestro Señor Jesus y de sus Milagros y de su madre, Maria la Virgen”, *Ibid.*, 1980, p. 116

<sup>215</sup> BNE I-1126, fol. 38v.

escrituras, estableciendo su conocimiento de las mismas por encima del de los apóstoles.<sup>216</sup> De modo similar, la Virgen del Sacromonte se presenta como conocedora privilegiada de la revelación escrita y como la elegida para recibir la última manifestación de la misma:

*'Entonces levanté la cabeza y vi un tabernáculo de luz cuya grandeza y poder sólo conoce Dios. Encima de ella estaba escrito con luz brillante y blanca la señal grande y la gran gracia (divina) para los siervos. (...) "Dios mio y Señor mio, ¿qué es aquel tabernáculo y lo que está escrito en él? Me respondió: Es la Verdad del Evangelio que trajo el Espíritu de Dios, Jesús, al mundo y cuya revelación divina está prevista por mi sabiduría. Es Mi luz en el final del tiempo para la victoria de la religión y de Mi Santa Iglesia después de las injusticias de las guerras en ella." (...) "Dios mio y Señor mio, dame la Verdad del Evangelio por Tu gran gracia." Me respondió: "Te la revelaré conforme e Mi presciencia para que hagas verdaderamente lo que te mando por revelación y la manifiestes en el fin de los tiempos. Te doy esa Verdad por la gracia de Mi presciencia. Su copia es misericordia y salvación para los siervos con la Verdad del Evangelio, los que están de acuerdo con él y con el Espíritu, Jesús, y los que lo siguen en el futuro."*<sup>217</sup>

De esta forma, en los Plomos, como en las obras de Eiximenis o López de Salamanca, la Virgen aparece no sólo como conocedora del mensaje divino sino como transmisora de este, una cualidad de María que se expresa claramente en estas obras, como hemos visto, en el relato de la Epifanía, en la que María, rompiendo con la tradición cristiana anterior, predicaba a los Reyes de Oriente un sermón divinamente inspirado, mediante el cual estos recibían la revelación final de la divinidad de Cristo.<sup>218</sup> Aunque este episodio se narra de forma similar en los Plomos, en el que la Virgen, al igual que en la obra de Eiximenis, participaba del momento de la revelación de la divinidad de Cristo,<sup>219</sup> el rol de la Virgen como transmisora del mensaje divino se establece con mayor claridad en los Plomos al final de su viaje espiritual, cuando recibía del arcángel Gabriel la misión de difundir las revelaciones recibidas a los apóstoles y de escribir, como una más de los Evangelistas, el mensaje salvífico recibido:

*"Entonces el jinete y Gabriel fueron conmigo a la puerta del templo. Me dijo: "Reúne a los Apóstoles en tu casa el día cincuenta y dos de la muerte de Jesús, Espíritu de Dios, porque ese día el Espíritu Santo les visitará con lenguas, por gracia de Dios, capacitándoles a ellos y a ti la mutua comprensión. Enséñales el premio de la sabiduría y gracia (divina) a quien quiere de sus siervos. (...) Cuéntales esta revelación también para que sean testigos de ella. Dios es testigo de todo. Escríbela para la victoria de la religión, prueba de la principal sabiduría y para que los siervos la demuestren en el futuro. Bienaventurados los que creen en ella y en la Verdad del Evangelio. Los que la ven se salvarán mientras los infieles irán al infierno para siempre". Con esto me saludo y se alejó de mí. Me desperté en mi cama del desvelo, dándole gracia a Dios por aquellos favores, por su gran gracia y su misericordia para conmigo y sus siervos."*<sup>220</sup>

En el principio del *Libro de la Historia de la verdad del evangelio*, María cumple la misión que le había encargado Gabriel:

---

<sup>216</sup> "El quinto rrayo q me illustrava y esclaresçia así era la rreluziente intelligença delos profundos y altos secretos delos abismos y fondura delas santas escriptura, la qual en mi rresplandesçia claramente." (Juan López de Salamanca, BNE MS 103, fol. 101v)

<sup>217</sup> J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1988, pp. 326-27.

<sup>218</sup> Véase Capítulo 3.

<sup>219</sup> J.M. Hagerty, "Libro de los actos de Nuestro Señor Jesus y de sus Milagros y de su madre, Maria la Virgen", *Ibid.*, 1980, p.104.

<sup>220</sup> J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1988, pp. 327-328.

*“Junto la comunidad nuestra de los doce Apostoles Santa María Virgen en su casa despues de la venida del Espiritu Santo, y de haber brotado las lenguas en nosotros y dijo: “Ha me sido mandado por revelacion de Dios por el angel Gabriel que os diga esto, y que os muestre la Verdad del Evangelio glorioso que hizo que bajase a mi despues que le hable espiritualmente. Y es de las grandes maravillas que entonces se me mostraron.” Entonces la saco. Y estaba escrita con la mano del poder con luz resplandeciente en tablas de piedra preciosa de gusanillo refulgente, que no conoce su valor sino Dios.”*<sup>221</sup>

Otro pasaje nos muestra a la Virgen como la encargada de revelar una vez más a los discípulos de Cristo la “Verdad del Evangelio”, destacando por su significación la petición expresada por Pedro, en calidad de príncipe y cabeza del colegio apostólico: *“Dinos la Verdad del Evangelio y de los galardones de ella, oh Señora Nuestra”*.<sup>222</sup> Esto es especialmente significativo, si tenemos en cuenta que la “Verdad” o “Esencia” del Evangelio, era concebida como *“el alma del Evangelio y tesoro de los tesoros del trono”*,<sup>223</sup> es decir la quintaesencia del mensaje evangélico. En este pasaje recogido en el *Libro de los dones del galardón*, el apóstol Santiago compara la habilidad de María para transmitir con máxima elocuencia el mensaje a ella revelado con la del propio Cristo, y en su diálogo con los apóstoles estos reconocen su autoridad religiosa y la interrogan sobre los misterios de la “Verdad del Evangelio”, sólo a ella desvelados:

*“Y no se vio jamás mas dulce persona que su persona, ni mas clara lengua que su lengua, ni mayor sabiduria que su sabiduría fuera de Nuestro Señor Jesus (...) Ilustrado has nuestros corazones, oh Señora nuestra, con ilustración de la misericordia de Dios por su gracia, acerca de la propiedad de la Verdad del Evangelio, gracias sean a Dios por esta merced. Pero suplico a tu majestad y a tu gracia que nos satisfagas a ocho preguntas acerca de los dones de galardones de ella, y de los que han de ser propósitos de lo que acerca de ello se dispone, y de los que la han de seguir con fe, y de los galardones de ellos referidos entre relación en la historia para las gentes en el tiempo venidero, y lo que toca por el contrario a los que la contradijeren de maldiciones y tormentos para que adquiera nuestra congregación, y las gentes despues de nosotros por este medio, luz y enseñanza, y se quieten nuestros corazones con ella y sus corazones despues de nosotros en el tiempo venidero”*<sup>224</sup>

Como ha señalado Amy Remensnyder, *“The apostles in the Lead Books in fact take Mary as their own prophet. They turn to her when faced with the daunting mysteries of the new gospels, requesting that she elucidate these texts for them. (...) Posing question after question to her, the apostles openly yearn for her guidance. And the stage for Mary’s teachings to these men is often her own house, a setting underscoring just how much the apostles are her followers.”*<sup>225</sup> De esta forma los Plomos presentaban a María como el alma de la Iglesia naciente, presidiendo el colegio apostólico<sup>226</sup> y extendiendo sobre estos su magisterio como sus discípulos.<sup>227</sup> Un aspecto más de los Plomos entronca con la tradición medieval mariana castellana. De forma similar a la obra de Juan López de Salamanca, en la que la Virgen habla directamente a la condesa de Plasencia, presentándose ante el lector como una suerte de “texto revelado”, los Plomos, mediante la reconstrucción del diálogo entre la Virgen y los Apóstoles en el que esta les revela los secretos de la “Esencia del Evangelio” y su viaje espiritual, permiten al lector asistir en primera persona

<sup>221</sup> J.M. Hagerty, “Libro de la historia de la Verdad del Evangelio”, *Ibid.*, 1980, pp.119-120.

<sup>222</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los dones de Galardón”, *Ibid.*, 1980, p.133.

<sup>223</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los dones de Galardón”, *Ibid.*, 1980, p.133.

<sup>224</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los dones de Galardón”, *Ibid.*, 1980, p. 132.

<sup>225</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp.563-564. Véase J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1980, pp.119–30, 131–147, 185–204, 248–262, 285–88

<sup>226</sup> J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1980: “Libro de los dones de Galardón”, p. 131; “Libro del coloquio de Santa María Virgen”, p. 147; “Libro de las acciones de Jacobo apóstol y de sus milagros”, p. 206.

<sup>227</sup> J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1980: “Libro de la relación del don del lugar de la paz y del tormento”, p. 292; y “Libro de la naturaleza del Ángel y su poder”, p. 302.

al momento de la revelación del conocimiento divino que se muestra ante él, de igual forma a como había sido desvelada, según los propios Plomos, a los apóstoles tras la “muerte” de Cristo.

Además de conceder a la Virgen un papel privilegiado en la historia de la revelación del conocimiento divino y en su transmisión a la humanidad, los Plomos otorgan a María una cualidad que igualmente la sitúa por encima del género humano: su Inmaculada Concepción.<sup>228</sup> A lo largo de los distintos libros que conforman los Plomos, la Virgen es nombrada como “*María Virgen pura*”<sup>229</sup>, asociando esta pureza no sólo a su condición virginal sino además a la ausencia de pecado. Así se expresa mediante expresiones como “*María Virgen, pura de pecado en todas maneras*”<sup>230</sup> o “*María escogida con virginidad y pureza de Pecado*”<sup>231</sup>. Los libros ofrecen además otras formulaciones más claras del dogma, como la afirmación: “*A María no tocó el pecado primero*”<sup>232</sup> o la reflexión “*Y si la comprendiera el pecado original se apartaran de ella sus hermosuras, y la tocara la aprobación en la concepción y en el parto tocándola*”<sup>233</sup>. Pero la enunciación más clara de este dogma es la que se encuentra en el *Libro de los actos de Nuestro Señor Jesús y de sus milagros y de su Madre*, donde en el contexto de la Anunciación se afirma la Inmaculada Concepción de la Virgen desde una postura claramente inmaculista, puesto que asevera que esta nunca fue tocada por el pecado original, contrastando con la postura maculista que proponía que la Virgen había sido despojada de esta “mancha” después de su concepción:

*“Y cuando llego el tiempo determinado de haberle de concebir, Santa Maria, segun ella dijo, cuando bajo a ella el fiel Gabriel y le anuncio que le habia de concebir ella rezaba en el libro y dijole: «Oh Santa Maria, oh llena de gracia, Dios es contigo, bendita tu entre las mujeres. (...) Y aquella bendición es por ser ella limpia del pecado original ... Porque fuera de ella, después de Adán, a todos comprendió la mancha por el pecado. Y a ella no la comprendió por la limpieza de él (...) Y cuando me vieron dijo la congregacion de ellos al angel: 'Que mujer es la que esta contigo?' Y dijoles: 'Es Maria Virgen, pura del pecado en todas maneras, madre de Jesus, Espiritu de Dios.’”*<sup>234</sup>

Esta afirmación del dogma inmaculista se veía reforzada, en la medida en que los Plomos confirmaban su instauración apostólica, afirmando que “*esto se decretó de conformidad en el concilio de los Apóstoles como referimos en el libro de los Fundamentos de la Ley. Y quien se desconformase de él será perdido.*”<sup>235</sup> Como ha señalado Francisco J. Martínez Medina la formulación de la Inmaculada Concepción en los Plomos estaba estrechamente vinculada a la tradición coránica y a los hadices.<sup>236</sup> Para este autor, el dogma inmaculista pudo ser extraído de la sura del Corán sobre María, en la que se afirmaba cómo esta había sido escogida y “purificada”

---

<sup>228</sup> Véase F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, pp. 5-57; “La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrareformista”, *Magallánica: revista de historia moderna*, N.º. 5, 2016, pp. 6-47.

<sup>229</sup> J.M. Hagerty, *Ibid.*, 1980: “Libro de los Actos de Nuestro Señor Jesús y de sus milagros y de su Madre María la Virgen”, p.95; y “Parte segunda del Libro de las acciones de Jacobo Apóstol”, *Ibid.*, 1980, p.243; “Libro de las Sentencias acerca de la Ley”, p. 185.

<sup>230</sup> J.M. Hagerty, “Libro del coloquio de Santa María Virgen”, *Ibid.*, 1980, p.151 y 162. Esta expresión se repite modificada en “*Es la Virgen María, la limpia de pecado en todas maneras. Y la soberbia no la tocó nada de ella jamás*” (J.M. Hagerty, “Libro del coloquio de Santa María Virgen”, *Ibid.*, 1980, p.155)

<sup>231</sup> J.M. Hagerty, “Parte segunda de la noticia del Divino Poder”, *Ibid.*, 1980, p.273.

<sup>232</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los Fundamentos de la Ley”, *Ibid.*, 1980, p.65.

<sup>233</sup> J.M. Hagerty, “Libro del conocimiento del Divino poder y tolerancia y aceleración en las criaturas”, *Ibid.*, 1980, p.267.

<sup>234</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los actos de Nuestro Señor Jesús y de sus milagros y de su Madre, María la Virgen”, *Ibid.*, 1980, p.97.

<sup>235</sup> J.M. Hagerty, “Libro de los actos de Nuestro Señor Jesús...”, *Ibid.*, 1980, p. 97.

<sup>236</sup> F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 2006, pp. 107–8.



por Dios,<sup>237</sup> así como de las aleyas anteriores en las que se narraba cómo la madre de María la había puesto bajo la protección divina, pidiendo a Dios que la alejase de Satanás a ella y a su descendencia.<sup>238</sup> Como ha señalado este autor, “*el Corán es el único en poner a María y a sus descendencia bajo la protección de Dios en contra de Satanás, idea que no aparece en los otros textos apócrifos cristianos empleados por la tradición islámica, como el Protoevangelio de Santiago o el Pseudo Mateo*”.<sup>239</sup> Para algunos comentaristas del Corán, como al-Alusí, la purificación de María debía ser entendida en sentido más vasto, señalando cómo “*Dios ha dado a María el privilegio de permanecer pura de todas las manchas en el sentido propio y en el figurado: manchas del corazón y del cuerpo; de este modo, estaba preparada para «el desbordamiento en ella del Espíritu*”.<sup>240</sup> A esta interpretación de los pasajes coránicos relativos a María se unía la afirmación de esta creencia en varias sentencias del Profeta,<sup>241</sup> que afirmaban que “*todo hijo de Adán al nacer es tocado por Satanás, salvo el hijo de María y su madre.*”<sup>242</sup> Como ha señalado Francisco J. Martínez Medina, el uso en los Plomos del término “*tocado*” sugiere que la presentación del dogma de la Inmaculada Concepción en los Plomos estaba profundamente influenciado por la tradición islámica.<sup>243</sup>

La defensa de la Inmaculada Concepción por parte de los autores de los Plomos tenía igualmente importantes antecedentes en la tradición medieval cristiana hispana donde, como han señalado Cynthia Robinson<sup>244</sup> y Suzanne Stratton<sup>245</sup>, la devoción a esta creencia se difundió en un terreno especialmente fértil y cuya popularidad condicionó que los teólogos españoles jugaran un papel fundamental en la controversia durante todos los siglos que duró la disputa.<sup>246</sup> Desde finales del siglo XIII, esta creencia había sido defendida en los escritos de Ramón Llull, cuya obra tendría especial influencia en el apoyo por parte de la Corona de Aragón a esta devoción y en el desarrollo de la literatura devocional del reino vecino de Castilla. Ya en 1274, Llull en su *Liber principiorum theologiae* denominaba a María como “*beatae Virginis Mariae sine labe conceptae*”<sup>247</sup>. En la obra de Llull la defensa de la Inmaculada Concepción estaba estrechamente ligada a su concepción de la conversión religiosa mediante la razón, en la medida en que este defendía que la pureza de la Virgen era lógicamente deducible de la pureza de su hijo, Cristo, cuestión que había protagonizado sus escritos en torno a la conversión de sefardíes y mudéjares en el marco de

<sup>237</sup> “Y cuando los ángeles dijeron: ‘¡María! Dios te ha escogido y purificado. Te ha escogido entre todas las mujeres del universo’” (3,42).

<sup>238</sup> “Y cuando dio a luz a una hija, dijo: ‘¡Señor!, lo que he dado a luz es una hembra —bien sabía Dios lo que había dado a luz— y un varón no es igual que una hembra. Le he puesto por nombre María y la pongo bajo tu protección contra Satanás el maldito, también a su descendencia’” (Sura 3:36).

<sup>239</sup> F.J. Martínez Medina, *Ibid.*, 2002, p.470.

<sup>240</sup> J. Cortes (ed.), *Ibid.*, 2005, p.128, nota a 342.

<sup>241</sup> Esta idea es expresada en varios hadices: “*Every Adam's son coming into this world is touched by Satan except Mary's son and his mother.*”; “*No person is born but that he is pricked by Satan and he cries from the touch of Satan, except for the son of Mary and his mother.*”; “*Every child of Adam is touched by Satan on the day that his mother gives birth to him except Mary and her son*”. Véase G. C. Anawati, *Ibid.*, 1958, pp. 447–61.

<sup>242</sup> Como señaló Jean Abd-el-Jalil, este hadith se encuentra “*entre las tradiciones más sólidas del Islam, ya que ha sido recogido en las dos recopilaciones que gozan de la máxima autoridad, la de al-Bujāri y la de Muslim*” (J. Abd-el-Jalil, “*María en el Islam*”, en *Cristianismo e Islam*, Ed. Rialp. Patmos, Madrid, 1954, p.29)

<sup>243</sup> Como ha señalado F.J. Martínez Medina: “*El término clave del hadit, “tocado”, aparece con variantes como agujoneado o comprimido. Aquí precisamente radica la relación, tanto en el contenido ideológico como en la forma gramatical, de este hadit con los textos inmaculistas que aparecen en los libros plúmbeos de Granada: “A María no tocó el pecado primero*”. (F.J. Martínez Medina, *Ibid.*, 2016, p.23)

<sup>244</sup> Véase C. Robinson, *Ibid.*, 2013, pp. 174-175.

<sup>245</sup> Suzanne L. Stratton, *Ibid.*, 1994, pp.3-4.

<sup>246</sup> Véase S. L. Stratton, *Ibid.*, 1994; L. K. Twomey, *Ibid.*, 2008 y E. Ruiz Gálvez Priego, *Ibid.*, 1997, pp.139-61.

<sup>247</sup> Citado en S. L. Stratton, *Ibid.*, 1994, p. 6.

los esfuerzos proselitistas del siglo XIII.<sup>248</sup> Hacia finales del siglo XIV, Eiximenis, igualmente sumido en la labor de crear un corpus devocional cristiano que sirviese como un medio para atraer a judíos y mudéjares al Cristianismo, afirmaba en su *Vita Christi*, siguiendo una lógica claramente Iluliana, cómo la Inmaculada Concepción de María había sido un honor para su hijo, pero también para ella misma: “*Es aun en muy grande honra dela madre, la qual debe ir en su puridad delante de todos los angeles, los quales nunca fueron ensuziados por pecado original.*”<sup>249</sup> Para 1440, la amplia difusión de la obra de Eiximenis, en especial en Castilla, había promovido tal interés entre las élites hispanas por el asunto, que el teólogo de la Universidad de Salamanca, Juan de Segovia fue enviado a defender la posición inmaculista en el Concilio de Basilea (1439), donde esta creencia fue oficialmente reconocida, aunque no como dogma. A lo largo de este siglo, como ha señalado Cynthia Robinson, el culto a la Inmaculada Concepción se convirtió en “*an important cornerstone of the particularities of Castilian Marian piety*”.<sup>250</sup>

A mediados del siglo XV, incluso el dominico Juan López de Salamanca, cuya orden había sostenido históricamente la postura maculista, defendía en su *Vida de la Virgen* una postura inmaculista elaborada mediante la reflexión en torno a sus múltiples concepciones.<sup>251</sup> La primera concepción de la Virgen había ocurrido, según López de Salamanca, antes de la creación del mundo, la segunda concepción de esta había sido paralela a la de la luz primigenia, la tercera de estas concepciones se produce cuando la creación de María es anunciada a Adán, a quien el ángel dice: “*E por quanto ningun[o] hijo tuyo engendrado carnal mente sera poderoso de rredimir asi solo quanto menos a los otros. Por tanto piadosamente y por amor de ti el ha escogido una do[n]zella del tu lineaie pura virgen y sin pecado en la qual el salvador del mundo rresyibira vra carne y sela rrevestira*”.<sup>252</sup> La popularización de esta doctrina se vio impulsada asimismo durante el reinado de los Reyes Católicos, y en especial gracias al apoyo de Isabel la Católica. Esto se aprecia especialmente en la promoción de la reina de la institución de la festividad de la Inmaculada Concepción en el centro religioso de Castilla, el convento jerónimo de Guadalupe, cuya creación, como hemos visto, constituía una de las últimas iniciativas por parte de la corona castellana para consolidar la cristianización del sur peninsular.<sup>253</sup> En 1412, el prior Fernando Yáñez instituyó la práctica de dedicar los sábados a esta devoción mariana, costumbre que pronto se extendería por otros monasterios de la orden. En 1477 el papa concedió indulgencias a los visitantes del monasterio de Guadalupe durante las festividades de la Concepción de la Virgen y ese mismo año la reina dotó mediante un albalá al monasterio con 40.000 maravedíes destinados para esta festividad. De igual forma, la reina promovió el desarrollo de esta devoción mediante su patronazgo de obras como la *Vita Christi* (1497) de Sor Isabel de Villena o el *Tratado del Smo. Sacramento* de Ambrosio de Montesino, en las que se defendía esta creencia y se celebraba la pureza de María. Asimismo, a través de su apoyo a la orden franciscana, la cual se había convertido en la mayor defensora de esta creencia, Isabel y Fernando contribuyeron considerablemente a la intensificación de esta devoción en España.

Como señala la defensa de la postura inmaculista de personajes como Alfonso X,<sup>254</sup> Ramón Llull, Francesc Eiximenis o Juan de Segovia, cuya obra y labor estaban estrechamente vinculados a los esfuerzos proselitistas que desde el siglo XIII procuraban la conversión al cristianismo de los mudéjares hispanos, a lo largo de la Edad Media la promoción de esta creencia se entremezcla con el propósito mayor de alcanzar una vía para la integración y asimilación de las minorías religiosas, cuyos ecos pervivirían tras el surgimiento de las comunidades “moriscas”, como se aprecia en el ferviente inmaculismo de Fray Hernando de Talavera o Pedro de Castro. Esta

---

<sup>248</sup> Véase S. L. Stratton, *Ibid.*, 1994, p. 6.

<sup>249</sup> Universidad de Salamanca (BG/I. 218), fol. 2v

<sup>250</sup> C. Robinson, *Ibid.*, 2013, p. 175.

<sup>251</sup> C. Robinson, *Ibid.* 2013, pp. 208-210.

<sup>252</sup> Juan López de Salamanca, BNE MS 103, fol. 12r.

<sup>253</sup> Véase Capítulo 2

<sup>254</sup> Véase Capítulo 1

relación estaba motivada, además, por la creencia islámica en que *Maryam* no había sido tocada por el pecado, percibida por los teólogos católicos inmaculistas como un reconocimiento por parte de otras “sectas” de la pureza de la Virgen. De este modo, mediante su defensa de la Inmaculada Concepción, los autores de los Plomos confirmaban una creencia especialmente popular en la España contemporánea<sup>255</sup> y reivindicaban al tiempo una visión de la Virgen ligada a una percepción inclusiva de la sociedad castellana. Asimismo, la recuperación por parte de los Plomos de una concepción “tradicional” castellana de la Virgen, marcada como hemos visto a lo largo de este estudio por sus similitudes con su equivalente islámica *Maryam* y su posesión de muchos de las cualidades que la literatura sufi atribuía a los maestros místicos, debía favorecer el resurgimiento de una nueva concepción de la Virgen, que a diferencia de las cada vez más populares lastimosas doloras y los sangrientos crucificados barrocos, debía, al igual que sus predecesoras medievales, incluir bajo su devoción diferentes sensibilidades religiosas. El carácter “híbrido” de la imagen que los Plomos ofrecen de la Virgen y su particular relación con el pueblo árabe debía servir un propósito adicional: reconfigurar la visión que la sociedad contemporánea tenía de la Virgen, el Islam y su relación con sus fieles moriscos. En este sentido, el protagonismo de la Virgen en el relato sacromontano estaba estrechamente vinculado con el modo en el que sus autores buscaban contestar el “lenguaje mariano” a través del cual se construiría a lo largo del siglo XVI la “diferencia” religiosa de la comunidad morisca, y se definiría la frontera religiosa que separaba el Cristianismo y el Islam. Para ello como ha señalado Amy Remensnyder, los autores de los Plomos pretendían crear “*a Madonna who transcended the differences between Islam and Christianity and was as peculiarly and distinctively a product of late sixteenth-century Spain as were the Moriscos themselves.*”<sup>256</sup> En este sentido, los Plomos reflejaban, además, no sólo la emergencia de nuevas sensibilidades religiosas entre la diversa sociedad granadina y el papel de la Virgen en la vida religiosa de los moriscos “cristianizados”<sup>257</sup> y de aquellos que conservaban prácticas religiosas islámicas,<sup>258</sup> sino además, la creciente carga política que conllevaban las múltiples visiones de la Virgen y de la devoción mariana, especialmente en relación con la percepción social de la comunidad morisca y su identidad religiosa.

### 6.3. María y los moriscos:

Como hemos visto, hacia finales del siglo XIII el rey Sabio mostraba en una de las imágenes iluminadas de las *Cantigas de Santa María*, a dos musulmanes rindiendo culto a una imagen de la Virgen María (Fig.6.1). El mismo cancionero recordaba en repetidas ocasiones cómo: “*según lles déu escrito Mafomat no Alcorán, ben creen mouros sen falla, e desto dulta non an, que do Espêrito Santo s' emprennou sen null' afán prender nen dan' a sa carne, e assi foi conceber...*”<sup>259</sup> y cómo, por tanto, los musulmanes creían que “*Santa María virgen foi sempre!*”<sup>260</sup> Como hemos visto, en una serie de cantigas, Alfonso X incluso se apropiaba de las fórmulas retóricas propias de la literatura coránica y devocional islámica, empleando el nombre islámico de la Virgen,<sup>261</sup> citando el Corán<sup>262</sup> o usufructuando las palabras coránicas que alababan la grandeza de Alá para expresar la grandeza de la Virgen.<sup>263</sup> Como hemos puesto en evidencia, la propia creación de las

<sup>255</sup> Sobre el papel de la Inmaculada Concepción en la religiosidad popular hispana véase Harris, A. Katie Harris, *Ibid.*, 2007, pp.137–48; T. D. Kendrick, *Ibid.*, 1960, pp.88–103; S. L. Stratton, *Ibid.*, 1994, pp.68–69; E. Ruiz Gálvez Prigo, *Ibid.*, 1997, pp.139–61.

<sup>256</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p.566.

<sup>257</sup> Véase A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002.

<sup>258</sup> Véase F. M. Pareja, *Ibid.*, 1960, pp. 859-71 y A.V. Rodríguez Rodríguez, *Ibid.*, 1978, pp.259-92.

<sup>259</sup> CSM, 324, vv. 15-18.

<sup>260</sup> CSM 165, vv. 51-54

<sup>261</sup> “*Non farei ca os que Mariame desama, mal os trilla.*” (CSM 169, estrofa 2)

<sup>262</sup> Véase CSM 165, 329.

<sup>263</sup> “*Tanto es santa María...Si pergamino fuese el cielo estrellado y el mar todo tinta (que es grande, está probado), y viviese siempre un hombre letrado escribiendo, le faltaría la mayor parte.*” (CSM 110). En estos versos la imagen del “mar de tinta” evocaba las palabras del verso 109 de la sura 18 del Corán: “*Si*



Fig.6.1. CSM, Cantiga CLV, *Códice de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 222r, BRME, Madrid (panel 6)

Fig. 6.2. CSM, Cantiga CLXXXIII, *Códice de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 242r, BRME, Madrid (panel 4)

cantigas, especialmente, aquellas dedicadas a las principales festividades marianas, buscaba explotar la tradición extendida entre las comunidades musulmanas de al-Ándalus de celebrar algunas festividades marianas en conjunto con sus vecinos cristianos,<sup>264</sup> de cuya continuidad son testimonio cantigas como la 183 (Fig.6.2) o la 329, que ilustraba cómo un grupo de musulmanes se unía a una celebración cristiana celebrada en la iglesia de Santa María de Tentudia, en Extremadura: “*Onde, pero que os mouros non teman a nóssa fé, tod' esto da Virgen santa tēen que gran verdad' é; e porend' alí oraron u a sa eigreja sé, e cada un do que teve foi sobr' o altar pôer*”.<sup>265</sup> Para finales del siglo XVI, cuando los Plomos de Sacromonte fueron hallados, sin embargo, la memoria del culto islámico a *Maryam* había sido progresivamente erosionada, identificándose cada vez más la devoción mariana con la fe cristiana y transformándose en el imaginario popular a la Virgen en el centro de la polémica religiosa. En un romance fronterizo que circulaba extensamente para 1550, un rey musulmán camina con sus hombres a la vuelta de Granada, entre los que se encuentran un “*tornadizo*”. Cuando cada uno de los caballeros comienza a presumir de sus amadas, el renegado habla de su amiga especial:

*“Cada qual yva contando de las gracias de su amiga  
Allí hablo un tornadizo que junto al rey venia:  
“Pues habeyd dicho señores, quiero os decir de la mia:  
Es resplandeciente mas que el sol cuando salía  
Con sola su claridad oscurece la del dia  
Como el rey moro lo oyera desta suerte respondia:  
“Essa tal amiga, amigo, para mi pertenesia”  
“yo te la dare, señor, si me otorgareis la vida.”  
“muestramela, dijo el rey, que otorgada te seria”  
El buen hombre sin temor con la gran fe que tenía,  
Metio la mano en su seno saco la Virgen María.  
Asi como el rey la vido amortecia se ahuia;  
Dado bozes a su gentes, desta manera dezia:*

*fuera el mar de tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, aún si añadiésemos otro mar de tinta”.* (J. Cortés (ed.), *Ibid*, 2005.p. 315). Véase F. Prado-Vilar, *Ibid*, 2011, pp. 483-491.

<sup>264</sup> Sobre las celebraciones religiosas compartidas en Al-Ándalus véase C.E. Dufourcq, *Ibid*, 1978, pp. 209-224; C. Picard, *Ibid*, 1995, pp. 235-247.

<sup>265</sup> CSM 329 (vv. 23-26)

*“Prendelde luego, los mios, y llevadlo a Almeria,  
Jugarésmelo a las cañas en antes que pase el día.”*<sup>266</sup>

En este romance la Virgen es presentada como una figura tan intrínsecamente cristiana, y al tiempo tan ajena al Islam, que su sola mención denota la traición del “renegado”, desvelando su verdadera fe cristiana y la mera visión de su imagen desata la ira del rey “moro”. Para finales del siglo XVI, los granadinos conocían otras historias semejantes en las que la devoción mariana no solo se presentaba como una prerrogativa cristiana, sino que, además, ligada al recuerdo de la conquista castellana de Granada, se entendía como un signo de la victoria del cristianismo sobre el Islam. Entre estas se encontraba el romance que narra el enfrentamiento entre el moro Tarfe y Garcilaso de la Vega en el Sitio de Santa Fe. En este se relataba la historia de Tarfe, el hermano del emir de Granada, quien decide probar sus fuerzas contra las tropas de los Reyes Católicos, presentándose en el campo enemigo, llevando como provocación un pergamino donde estaba escrito el Ave María atado a la cola de su caballo: *“Traye aquel moro perdido en la cuella del caballo nuestra fe y Ave maria que rresa quialquier christiano, escrita con letras de oro en un pergamino blanco”*.<sup>267</sup> En la obra de teatro que Lope de Vega escribió inspirada en esta historia, *“La Comedia de los Hechos de Garcilaso de la Vega y moro Tarfe”*, compuesta entre 1579 y 1583, el príncipe moro tan sólo sabe de la existencia de la Virgen y su importancia para los cristianos cuando es instruido en la materia por un cristiano convertido al Islam: *“Pues sabrás que estos imploran una poderosa infanta que dicen que es madre santa de aqueste su Dios que adoran; y rezando cada día con devota contrición una devota oración que llaman Avemaría”*<sup>268</sup>. Tras llevar a cabo su plan, Tarfe provoca la ira de Garcilaso de la Vega, un joven soldado castellano que decide enfrentarse a él y defender el honor de la Virgen. Tras su inesperada victoria, el joven cristiano vuelve triunfante entre los suyos, entonando un cántico de victoria mariano y mostrando como trofeos la cabeza de Tarfe y el pergamino con el Ave María.<sup>269</sup>

A lo largo del siglo XVI, esta historia se fue ligando con otra igualmente ambientada durante la conquista de Granada, el romance de Fernán Pérez el Pulgar. Según una tradición oral que se remontaba a 1492, uno de los caballeros del ejército de los Reyes Católicos, Fernán Pérez del Pulgar, se había aventurado una noche en la ciudad de Granada cuando esta aún estaba bajo dominio islámico, clavando en la puerta de la mezquita aljama un pergamino con la oración del *Ave María*. El uso del *Ave María* por parte de este como medio para reclamar simbólicamente la posesión cristiana de la ciudad remitía además a las connotaciones que esta oración tenía para la comunidad morisca local en la Granada posterior a 1502, puesto que el verso final de la misma (*“Ave María, madre de Dios”*) ilustraba uno de las cuestiones centrales en la polémica religiosa entre cristianos y musulmanes: el estatus de María como madre de Dios. Como ha señalado Amy Remensnyder: *“It is no wonder that the Ave Maria starred in the ballads and plays about Pulgar’s heroic deed at Granada and the ensuing duel between Tarfe and Garcilaso. With its declaration of the Madonna’s exalted status as God’s mother, this prayer was the perfect literary weapon with which to goad adherents to Islam and to underscore their supposed disbelief in Mary.”*<sup>270</sup> Para finales de siglo, la historia de Tarfe y Garcilaso se había fusionado con la de Fernán del Pulgar, convirtiéndose esta última en el detonante de la ira de Tarfe y en el motivo de su decisión de provocar al ejército cristiano, colocando el pergamino con el *Ave María* en la cola de su caballo. Esta nueva versión, cristalizada en una obra teatral de Lope de Vega bajo el título del *Triunfo del Ave María* se convirtió desde finales del siglo XVI en el centro de las celebraciones de la toma de Granada, en la que los actores daban vida frente a una audiencia diversa a un blasfemo Tarfe y a unos heroicos Garcilaso y Hernando del Pulgar, presentados respectivamente

<sup>266</sup> P. Correa, *Los romances fronterizos*, Universidad de Granada, Granada, 1999, p.445.

<sup>267</sup> P. Correa, *Ibid.*, 1999, p. 408.

<sup>268</sup> Lope de Vega, “La Comedia de los Hechos de Garcilaso de la Vega y moro Tarfe”, *Obras completas de Lope de Vega*, Eds. Jesús Gómez y Paloma Cuenca, Biblioteca Castro, Madrid, Vol.1: Comedias, p. 44.

<sup>269</sup> P. Correa, *Ibid.*, 1999, p. 410.

<sup>270</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 561.

como los enemigos y los salvadores de María.<sup>271</sup> Esta oposición entre los moriscos y la Virgen se había reforzado mediante el retrato de los moriscos en las crónicas contemporáneas sobre la Guerra de las Alpujarras.<sup>272</sup> En su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (1600), Luis del Mármol Carvajal presentaba a los moriscos no sólo como “herejes” y salvajes, capaces de las mayores atrocidades, sino además como enemigos de la Virgen María. En su narración Carvajal destacaba así el odio con el que los rebeldes moriscos ajusticiaban a los que se encomendaban a la Virgen, victimizando especialmente a las mujeres cristianas, incluso aquellas que pertenecían a su misma “nación”: “*Mataron también este día una Morisca viuda, que había sido muger de un Christiano, (...) porque no quiso ser Mora como ellos; y les decía que era Christiana, (...) la degollaron, y dio el alma a su Criador encomendándose munchas veces a la gloriosa virgen María. No podían los descreídos llevar a paciencia, que los Christianos, quando se veían en aquel punto se encomendasen a Dios y a su bendita madre. Y como hereges y malos les decía: “Perros, Dios no tiene madre”: y los herían cruellísimamente.*”<sup>273</sup> Asimismo, Carvajal y otros cronistas hacían hincapié en la irreverencia con la que estos trataban a las imágenes marianas, robando la corona de una para coronar a su líder<sup>274</sup> o despeñando una imagen de la Virgen entre burlas y blasfemias.<sup>275</sup> Como ha señalado Payton Phillips-García Quintanilla, a lo largo de su crónica, Carvajal dibujaba, además, a las mujeres cristianas como representaciones de la piedad de la Virgen María, al tiempo que demonizaba a las mujeres moriscas, “[putting] *Moriscas directly at odds with Mary, the ultimate Spanish Catholic model for feminine virtue and maternal integrity*”.<sup>276</sup> Asimismo, Carvajal presentaba las victorias militares cristianas como resultantes de la protección mariana, narrando cómo el rey había visitado el monasterio de Santa María de Guadalupe<sup>277</sup> para agradecer a la Virgen su triunfo en Galera,<sup>278</sup> o describiendo la celebración de la Candelaria, que los cristianos habían organizado

<sup>271</sup> Véase S. Carrasco Urgoiti, *Ibid.*, 2003, pp.25-44, 30-34.

<sup>272</sup> Véase P. C. Phillips Quintanilla, *Ibid.*, 2018, pp. 153-169.

<sup>273</sup> Luis del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, impresa por Juan Rene, Málaga, 1600, Libro Cuarto, Cap. X, fol. 192.

<sup>274</sup> “*Ved aora, valerosos cavalleros y soldados, qué es vuestro parecer; y si es justo que Don Fernando Rey sea, y por fuerça le compeleremos que acete la corona; porque se entiende que será para el bien de todos y de nuestra libertad. Apenas Abenchohar [tío de Don Fernando] avía dicho estas palabras quando todo aquel confuso escuadrón movió un grande alarido, diziendo: “viva el Rey Don Fernando Muley” [...] Luego començaron a sonar músicas, dulçaynas y chirimías, y trompetas y atabales, con tanto ruydo que parecía undirse el mundo. Luego le pusieron encima de la cabeça una corona de plata dorada y rica, que era de un imagen de nuestra Señora y para aquel caso la tenía Abenchohar proveyda. Después de coronado le fue tomado juramento sobre un libro del Alcorán, que los ampararía y defendería hasta la muerte.*” (Ginés Pérez de Hita, *Las guerras civiles de Granada*, Ed. Paula Blanchard-Demouge, Bailly-Baillièrre, Madrid, 1913, Segunda Parte, pp.14-15).

<sup>275</sup> “*Siendo pues ganadas las torres, los enemigos de Christo, y especialmente los monfis y gandules, destruyeron y robaron la iglesia, deshicieron los altares, patearon las aras, los calices y los corporales, derribaron el arca del santísimo Sacramento, tomaron un Christo crucificado, y con voz de pregonero le anduvieron azotando por toda la iglesia; y haciéndole pedazos a cuchilladas, le arrojaron después en un fuego, donde tenían puestos los retablos y las imágenes. Y derribando una imagen de vulto de nuestra Señora, que estaba sobre el altar mayor, la arrojaron por las gradas abaxo, diciendo los hereges por escarnio: “Guardate no te descalabres”. Y a las Christianas que estaban allí presentes les decían: que por qué no favorecían a su madre de Dios, y otras munchas blasfemias, deshonorándolas de perras, y amenazándolas con la muerte.*” (Luis del Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1600, Libro Cuarto, Cap. XIX, fol. 202)

<sup>276</sup> P. C. Phillips Quintanilla, *Ibid.*, 2018, p.163.

<sup>277</sup> La atribución de la victoria a la Virgen de Guadalupe es especialmente significativa puesto que esta no sólo era conocida por su capacidad para convertir a los musulmanes y liberar cautivos a ambos lados del Estrecho de Gibraltar (Véase Capítulo 2), sino además era vinculada con la victoria de la Santa Liga en Lepanto contra los turcos, que el propio Don Juan de Austria había liderado. Véase A. Remensnyder, *Ibid.*, 2013, pp. 101-3, 190, 201, 204, 212-13.

<sup>278</sup> “*Alcanzó a su Magestad en nuestra Señora de Guadalupe, que iba de camino para la ciudad de Córdoba, donde había hecho llamamiento de cortes con deseo de ver los pueblos de la Andalucía, cosa que no había*

para celebrar su victoria en Ohánez.<sup>279</sup> Esta oposición entre los moriscos y la Virgen era, no obstante, cuestionada en otras crónicas contemporáneas como la *Historia de las guerras civiles de Granada* (1595) de Ginés Pérez de Hita. En su narración del sitio de Galera, Pérez de Hita narraba la historia del Tuzaní, un morisco prometido con una hermosa morisca, Maleha, que había sido asesinada durante el sitio de esta villa. El Tuzaní, airado por la muerte de su amada, jura vengarse y matar al “perro Christiano” responsable de su muerte,<sup>280</sup> infiltrándose entre las tropas de Juan de Austria como un “cristiano viejo”, con el fin de averiguar cuál de los soldados cristianos había perpetrado el crimen. Tras vengar la muerte de Maleha, el Tuzaní ayuda a los moriscos de Tíjola apresados, dándoles el código del campamento cristiano, que de forma significativa era “*Santa María*”.<sup>281</sup> Como ha señalado Phillips Quintanilla, “*this re-appropriation of, not only the name, but also the protection of Mary is a powerful statement: in a civil war where everyone is forced to choose sides, the Virgin Mary plays (or is played by) both.*”<sup>282</sup> De esta forma Pérez de Hita señalaba cómo la percepción cristiana de la relación entre la Virgen y los moriscos, jugaba en su contra, recordando el papel que María tenía en el imaginario devocional islámico, así como la capacidad de los moriscos de trascender los estereotipos fijados.

Esta oposición entre los musulmanes y la Virgen se veía igualmente reflejada en las leyendas sobre apariciones de imágenes marianas. Como hemos visto, desde el siglo XIV habían surgido leyendas de imágenes que, cómo la Virgen de Guadalupe o la Virgen de la Antigua sevillana, se suponía habían sobrevivido desde antes de la conquista musulmana de la Península durante los siglos de ocupación islámica, ocultas o beligerantemente expuestas a los ojos de los “invasores” sarracenos, apareciendo milagrosamente tras la conquista cristiana de diferentes regiones.<sup>283</sup> Para mediados del siglo XVI los granadinos tenían su propia versión de estas historias: la aparición de la Virgen de la Antigua granadina. Tal y como lo narra el historiador granadino Francisco Bermúdez de Pedraza en su obra *Historia ecclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada* (1638), durante la conquista musulmana de España, una imagen de la Virgen había sido ocultada entre Ávila y Segovia. Siglos después, tras la “reconquista” cristiana de estas ciudades, esta escultura había sido hallada y la reina Isabel, quien vivía por aquella época en Segovia, la había entregado a su esposo quien, según la leyenda, la había adoptado como su protectora en el campo de batalla en sus incursiones contra los musulmanes, acompañándole finalmente en su entrada triunfal a la Granada recién conquistada. Tras la victoria, “*dieron a esta imagen las gracias de la victoria los Reyes*”.<sup>284</sup>

---

*podido hacer hasta esta ocasión, desde que el Christianísimo Emperador su padre le había hecho dexación de los reynos, por las muchas y grandes ocupaciones que había tenido; mas no se hicieron por ello alegrías ni otra demostración de placer, solo dar gracias a Dios y a la gloriosa virgen María, encomendándoles el Cathólico Rey aquel negocio, por ser de calidad, que deseaba más gloria de la concordia y paz, que de la vitoria sangrienta.”* (Luis del Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1600, Libro Octavo, Cap. V, fol.314)

<sup>279</sup> “*Habida esta vitoria, se alojó nuestro campo en Ohanez, donde fue otro día celebrada la fiesta de la gloriosa virgen Señora nuestra con gran solemnidad, yendo el Marqués de los Vélez y todos los caballeros y capitanes en la procesión armados de todas sus armas, con velas de cera blanca en las manos, que se las habían enviado para aquel día desde su casa, y todas las Christianas en medio vestidas de azul y blanco, que por ser colores aplicadas a nuestra Señora, mandó el Marqués que las vistiesen de aquella manera a su costa. Anduvo la procesión por entre las esquadras armadas, que le hicieron muy hermosas salvas de arcabucería, y entró en la iglesia cantando los clérigos y frayles del ejército el cantico de Te Deum laudamus, y glorificando al Señor en aquel lugar, donde los hereges le habían blasfemado.”* (Luis del Mármol Carvajal, *Ibid.*, 1600, Libro Quinto, Cap. XXVI, fol.241)

<sup>280</sup> G. Pérez de Hita, *Ibid.*, 1913, p.294

<sup>281</sup> G. Pérez de Hita, *Ibid.*, 1913, pp. 324-327.

<sup>282</sup> P. C. Phillips Quintanilla, *Ibid.*, 2018, pp.167-168.

<sup>283</sup> Véase Capítulo 2.

<sup>284</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia ecclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, 1638–39, fol. 234r-v.

La disociación entre el Islam y María se había extendido asimismo en el imaginario colectivo gracias a las historias de conversiones de musulmanes al cristianismo. Entre estas, la más popular sin duda era la de Fátima la “buena cristiana”, que, como hemos visto, había abandonado sus posesiones y estatus privilegiado en su Tánger natal, inspirada por la devoción por la Virgen de Guadalupe y viajado hasta el convento de esta advocación en Extremadura donde se convertiría de por vida en “sierva” de la Virgen. Según la leyenda, Fátima, quien desde su más tierna infancia había sido educada por los cautivos cristianos de su padre en los principios de la piedad mariana, recibía la visita de la propia Virgen de Guadalupe quien la inspiraba a emprender junto a los cautivos un viaje a la “tierra de los católicos”.<sup>285</sup> Desde el siglo XV esta historia había sido recogida en los libros de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*,<sup>286</sup> acrecentándose su popularidad hacia el siglo XVI gracias a la reedición de los mismos por parte de fray Gabriel de Talavera, cuya obra *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* se convertiría en uno de los *best-sellers* devocionales de la época. En el monasterio, por su parte, los monjes habían preservado cuidadosamente la memoria del milagro y cientos de peregrinos podían contemplar su tumba y el lugar donde esta supuestamente había vivido hasta su muerte.<sup>287</sup>

Aunque historias en las que se relataba la conversión milagrosa de musulmanes a manos de la Virgen existían en Castilla desde al menos el siglo XIII<sup>288</sup> y se habían popularizado gracias a obras como las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, estas leyendas no negaban la devoción islámica por *Maryam*, sino que muy al contrario la utilizaban como un argumento de autoridad o la instrumentalizaban para alcanzar su propósito de atraer a los mudéjares castellanos al cristianismo.<sup>289</sup> En estas, además, los musulmanes podían rendir culto a María como parte integrante de su fe islámica y su devoción mariana no marcaba necesariamente un camino que culminaba frente a la pila bautismal.<sup>290</sup> Por el contrario, para el siglo XVI las historias de conversión heredadas de esta tradición literaria mostraban a musulmanes que, aunque igualmente conmovidos por la grandeza de María, percibían a esta como una figura ajena al imaginario religioso islámico y cuya devoción mariana tenía su origen en el contacto con personajes cristianos. En la comedia de Lope de Vega “*La tragedia del rey Don Sebastián y bautismo del príncipe de Marruecos*”, un sultán marroquí asiste con ánimo de burla a la romería de la Virgen de la Cabeza, terminando para su sorpresa extasiado ante las maravillas de la Virgen: “*Con justa causa la llamas, sol, luna, rosa y estrella. A burlarme aquí venia y hehe cobrado afición.*”<sup>291</sup> En la obra del novelista y dramaturgo Miguel de Cervantes Saavedra el tema de la conversión de los musulmanes por inspiración mariana recibe un tratamiento similar, a pesar de que este por su experiencia vital conocía bien el culto islámico a *Maryam*. Prueba de ello es la obra “*La gran sultana*”, en la que doña Catalina es sorprendida por el Gran Turco durante sus oraciones a la Virgen y este la anima a continuar su plegaria, reconociendo su devoción compartida por *Lela Marién*: “*TURCO. “Reza, reza, Catalina, que sin la ayuda divina duran poco humanos bienes; y llama, que no me espanta, antes me parece bien, a tu Lela Marién, que entre nosotros es santa*”<sup>292</sup>

Asimismo, en “*Los baños de Argel*”, la joven Zahara, una joven musulmana muy devota a la Virgen, recibe una revelación fundamental al enterarse por su nodriza que la *Lela Marién* de los musulmanes y la Virgen María de los cristianos son la misma persona: “*Mi padre, que es muy rico, tuvo por cautiva a una cristiana, que me dio leche y me enseñó todo el cristianesco. Sé las*

---

<sup>285</sup> Gabriel de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Toledo, 1597, fols. 231r-233r.

<sup>286</sup> Códice C2, Biblioteca del Monasterio de Guadalupe, fol.97r.

<sup>287</sup> F. Crémoux, *Ibid.*, 2001, pp. 206-8.

<sup>288</sup> Véase A. Cuffel, *Ibid.*, 2003, pp. 37-60.

<sup>289</sup> Véase F. Prado-Vilar, *Ibid.*, 2011, pp. 483-491.

<sup>290</sup> Véase CSM 165, 183, 181.

<sup>291</sup> Lope de Vega, “El bautismo del príncipe de Marruecos”, *Obras completas de Lope de Vega*, Turner, Madrid, Colección Biblioteca Castro, 1994, Vol. 8, pp. 418-517.

<sup>292</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1965, p. 388.



cuatro oraciones y leer y escribir, que esta es mi letra. Dijome la cristiana que Lela Marién a quien vosotros llamáis Santa María, me quería mucho, y que un cristiano me había de llevar a su tierra.”<sup>293</sup> Zahara aprende progresivamente a ver a la Virgen como su protectora y a depositar sus esperanzas en su labor mediadora. Tras su exitosa huida, la joven rinde honor a la Virgen adoptando su nombre: “Ya no Zahara sino María me llamo”.<sup>294</sup> Sin embargo, esta historia se repite con importantes modificaciones en *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. En el pasaje del Cautivo, Cervantes relata la historia de Zoraida, una joven musulmana cuya devoción mariana se debe a las enseñanzas cristianas de su criada: “Cuando yo era niña, tenía mi padre una esclava la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque despues la ví dos vezes, y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién que me quería mucho”.<sup>295</sup> Zoraida evidencia una intensa devoción y fe en la Virgen; al terminar su carta al cautivo con quien está planificando huir le dice: “y si no tienes quien te escriba arábigo dimelo por señas que Lela Marién hará que te entienda. Ella y Alá te guarden y esa cruz que yo beso muchas veces, que así me lo mandó la cautiva”.<sup>296</sup> Cuando llega junto a los cautivos a las costas de España, Zoraida los acompaña a la iglesia donde estos quieren dar gracias a Dios por su liberación. Una vez en el templo, la joven es instruida en como adorar las imágenes de su querida María: “Así como en ella entró Zoraida dijo que allí había rostros que se parecían a los de Lela Marién (...) Dijímosle que eran imágenes suyas, y ... lo que significaban, para que ella las adorase como si verdaderamente fueran cada una de ellas la misma Lela Márien que la habia hablado.”<sup>297</sup> Finalmente, Zoraida, como Zahara, adopta el nombre de María como homenaje a la Virgen.

Este esquema narrativo estaba igualmente presente en historias vinculadas al reino de Granada. En las *Guerras civiles*, Pérez de Hita narra cómo la cautiva cristiana, Esperanza de Hita, instrúa a la reina “mora” en la doctrina cristiana, y en especial en la devoción hacia la Virgen María la “bendita Madre” de Dios, quien “en una cruz pagó la ofrenda / que al muy inmenso Padre se debía; / [ . . . ] / por darle el pecador eterna gloria.”<sup>298</sup> La sultana aceptaba finalmente la fe cristiana, tras encomendarse a la Virgen por consejo de Esperanza: “En esta Virgen, pues, reina y señora / ahora te encomienda en este trance / y tenla desde hoy más por abogada / y tórnate cristiana; y te prometo, / que si con devoción tú la llamas, / que en limpio sacaría esta tu causa (...) [la reina] habiendo en su memoria ya revuelto / aquel misterio altivo de la virgen; / teniendo ya impreso allá en su idea, / que gran bien le sería ser cristiana, / poniendo en las reales y virgíneas / manos sus trabajos tan inmensos.”<sup>299</sup> En estas historias, como ha señalado Amy Remensnyder, “if the veneration of the Virgin stands for conversion, in the process Mary herself is claimed for Christianity (...) While Cervantes flirted with the possibilities created by the Virgin as a figure straddling the boundaries between Islam and Christianity, he ultimately claimed her for Christianity”.<sup>300</sup> Para Remensnyder la forma en la que los personajes de Cervantes se veían irremediabilmente avocados a la conversión por imperativo de su devoción mariana es un reflejo de los cambios en la concepción de la diferencia religiosa y de la identidad religiosa que experimentaba la sociedad hispana de la temprana Edad Moderna: “Cervantes wrote in a context very different from the one in which these medieval stories emerged. A new configuration of religious affiliation prevailed in Spain and it affected the ways that Mary serves as a boundary between Islam and Christianity (...) This increasing silence surrounding the fact that Jesus’s mother belonged as much to Islam as she did to Christianity could simply show ignorance about

<sup>293</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ibid.*, 1965, p. 282.

<sup>294</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ibid.*, 1965, p. 322

<sup>295</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ibid.*, 1978, p. 1214.

<sup>296</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ibid.*, 1978, p. 1214.

<sup>297</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *Ibid.*, 1978, p. 1226.

<sup>298</sup> Ginés Pérez de Hita, *Guerras civiles de Granada. Primera Parte*. Ed. Shasta M. Bryant, Juan de la Cuesta – Hispanic Monographs, Newark, 1982, p. 216.

<sup>299</sup> Ginés Pérez de Hita, *Ibid.*, 1982, p.216.

<sup>300</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, p. 672.

*a faith no longer openly practiced on the Iberian Peninsula. But it is equally likely to reflect a desire to keep the boundaries between Islam and Christianity crisp in this era when the religious ambiguity of Moriscos threatened to blur them.*"<sup>301</sup> Esta disociación de María y el Islam alcanzó su cumbre en la configuración de la Virgen como vigilante de la "ortodoxia" religiosa y posteriormente en patrona de la expulsión morisca, como la presentaba el fraile carmelita Guadalajara y Xavier en sus escritos. En esta misma línea, una crónica de principios del siglo XVII narra cómo en el trascurso de la expulsión, la Virgen se había aparecido durante un enfrentamiento entre moriscos y cristianoviejos, portando una espada, y "*con un valor y fuerza no entendida*", "*vençio*" y "*desbarató*" a los moriscos, estableciendo claramente a quien guardaba lealtad.<sup>302</sup> Como ha señalado Remensnyder, "*by the time the Lead Books were discovered, many Spanish Christians believed that the Madonna belonged exclusively to their faith*".<sup>303</sup>

### 6.3.1. "Buenos y fieles christianos": La devoción mariana como prueba:

En sus *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, el teólogo jesuita Juan de Pineda relataba la historia de un morisco granadino que había sido cautivo en la guerra de las Alpujarras y que más tarde había sido empleado como campesino en las tierras de un señor de otra región andaluza. Según Pineda, este había sido encarcelado durante cinco meses en la cárcel del Santo Oficio por haber hablado "con desacato" de la Virgen María. Tras su vuelta a casa, después de ser liberado, prevenía a su familia sobre los peligros de hablar sobre María, advirtiéndoles "*que ni en bueno ni en malo alguno la tomasen en la boca, pues tan achacosa era hablar della*".<sup>304</sup> Este episodio ilustra cómo la acción inquisitorial identificaba las faltas contra María como pruebas de la falta de fe o la práctica secreta del Islam, y al tiempo, cómo estas estrategias de manipulación de la memoria y represión institucional no sólo buscaban definir los límites que separaban a cristianoviejos y moriscos, sino, además, silenciar visiones alternativas de la Virgen, garantizando cada vez más el monopolio de las autoridades religiosas cristianas sobre la figura de la Virgen y su definición.

Las conversiones masivas que siguieron al *pogromo* de 1391, el edicto de expulsión de 1492 y las conversiones forzosas de 1502 generaron en la sociedad hispana una desconfianza en torno a la disimulación, la duda y la disidencia religiosa. Para el siglo XVI, el celo religioso que caracterizaría la época se vio acrecentado por las ansiedades que las tendencias epistemológicas que recorrían Europa, como el relativismo, el comparativismo y el escepticismo provocaban en una España obsesionada por discernir entre los herejes y los "buenos y fieles christianos". Con este fin, como ha señalado Mercedes García-Arenal, "*Spanish ecclesiastical authorities, and especially the Inquisition, worked on a definition of heresy and heterodoxy by categorizing a series of commonly held propositions [by] repeatedly [attributing them] to converts of Muslim origin (...) This led to many Christians regarding such ideas as typical Islamic beliefs. Propositions showing various kinds of religious dissidence, which were widespread throughout Spanish (and European) society, became identified with Islam and with the practice of Islam.*"<sup>305</sup>

<sup>301</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2007, pp. 673-674.

<sup>302</sup> "*Una muger de azul manto vestida,/Vna espada ela mano ancha,y desnuda/En los rayos del Sol toda encendida,/Dize el Moro q estuu en nra ayuda/Con vn valor, y fuerza no entendida/ Venció la rebelde plebe ruda/Y admiados. preguntan quien seria/Que en tode el capo verse no podía (..) Vengar quisistes, Virgen soberana,/Las palabras de aquesta turba infame,/Dandofavor a vuestra gente Hispana./ Por q siempre por vos suspire y elame*". Véase Juan Méndez de Vasconcellos, *Liga deshecha por la expulsión de los moriscos de los Reynos de España*, impresa por Alonso Martin a costa de Domingo Gonçalez, Madrid, 1612, fols. 113r, 118v-19r.

<sup>303</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p.554.

<sup>304</sup> Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Ed. Juan Meseguer Fernández, Biblioteca de autores españoles, Vol. 162, Atlas, Madrid, 1963, p. 369.

<sup>305</sup> Mercedes García-Arenal, *Ibid.*, 2016, pp.304-305.

Asimismo, como ha señalado Deborah Root, “*the Inquisition produced heresies from the appearance of specific social practices and customs that were determined to deviate from orthodoxy, even if some of these customs were maintained by Old Christians themselves*”.<sup>306</sup> Ejemplo de esto es la identificación de la negación de la virginidad de la Virgen con el Islam, incluso a pesar de que esta afirmación contravenía las enseñanzas coránicas. Para 1525, el Edicto de Fe, una guía por la que los inquisidores establecían ciertas pautas para identificar distintas herejías, definía esta creencia como típicamente “mahometizante”: “*In respect to the Mahometizing heretics, the Moriscos, we send the order, giving emphasis to the following facts and sayings: “It is heard to be said that the sect of Mahoma is good; that there is no other alternative to paradise; that Jesus Christ was a prophet and not God; that his mother was not a virgin...”*”<sup>307</sup> Estos Edictos de Fe eran leídos en las iglesias locales y a través de los parámetros que estos establecían los fieles cristianos debían reconocer sus propias ofensas y la de sus vecinos y denunciar a aquellos que según los mismos podían identificar como “criptomusulmanes”.<sup>308</sup>

Contrariamente a lo que el Edicto de Fe estipulaba, los moriscos mantenían posturas muy desiguales respecto a la creencia en el carácter virginal de la Virgen.<sup>309</sup> En su mayoría los moriscos de las zonas más islamizadas, como Granada o Valencia, o instruidos en la fe islámica, que preservaban la memoria de la *Maryam* coránica, reconocían la importancia y la pureza de la Virgen. Así Gerónimo de Rojas, un morisco que decía haber sido instruido en el Corán por el *alcayde* Abentut, “moro natural de Fez”, afirmaba cómo el pequeño Jesús había hablado de manera milagrosa el día de su nacimiento para explicar: “*como había venido al mundo para predicar y enseñar la verdad por mandado de Dios y que había sido concebido por obra del espíritu sancto, y que él no era Dios, sino un espíritu que Dios enviaba al mundo a predicar*”.<sup>310</sup> Asimismo, Francisco de Talavera, un “morisco descendiente de los antiguos” afirmaba cómo: “*cuando los parientes de nuestra Señora pasaron a la mañana del parto y la vieron parida dixerón: “Asi, buena mujer, ¿esta es la honra que nos habéis dado?, y que entonces el niño Jesus dixo: “Nadie diga palabra afrentosa a mi madre ni la trate mal” y que los parientes, como vieron hablar a la criatura se espantaron mucho*”.<sup>311</sup> Otros moriscos, sin embargo, muestran claramente su falta de creencia en el carácter virginal de la concepción de Cristo. Este es el caso de Juan Panadro, un campesino morisco granadino que, reubicado en Carrasposa del Campo, en la diócesis de Cuenca, afirmaba en una discusión sobre temas de fe con su amo en la que este le había preguntado “*si creía en Dios y en Sancta Maria y en el artículo de fe que Nuestra Señora era virgen en el parto, antes del parto y después del parto*”: “*que cómo podía parir Nuestra Señora y quedarse virgen, y que había tenido que haber con hombre (...) Nosotros [los moriscos] bien creemos en Dios, pero no creemos que la Virgen parió virgen*”.<sup>312</sup> Como se aprecia en el interrogatorio al que había sido sometido Juan Panadro, la preocupación por reconocer el carácter “mahometizante” de las afirmaciones en contra de la virginidad de María se extiende a cuestiones como la creencia en la virginidad perpetua de la Virgen, asociándose progresivamente la falta de fe en su virginidad post-partum con el Islam y los moriscos.<sup>313</sup> Así en Toledo, la acusación de

<sup>306</sup> D. Root, *Ibid.*, 1988, p. 124.

<sup>307</sup> Citado en Charles Lea, *History of the Inquisition in Spain*, The Macmillan Company, Nueva York, 1906, vol.2, p.578.

<sup>308</sup> C. Lea, *Ibid.*, 1906, vol.2, p. 578.

<sup>309</sup> Véase L. Cardillac, *Ibid.*, 1979, pp. 247-257 y M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1978, pp. 107-109.

<sup>310</sup> A. H.N, Inq., Leg 107, núm 5.

<sup>311</sup> A. H.N, Inq., Leg 198, núm 1.

<sup>312</sup> A. I. C, Leg. 306, núm. 4435

<sup>313</sup> Sabemos de la creencia de los moriscos musulmanes en la virginidad perpetua de María por manuscritos producidos por estos en el exilio, como el escrito por el morisco exiliado en Argelia, Ibrāhīm Ṭaybilī (Juan Pérez), que consistía en un comentario de la poesía de Ibrāhīm de Bolfad, escrito en castellano en la primera mitad del siglo XVII. En este el autor afirmaba: “*çaidi ‘Eca [creado] en el vientre virginal y limpio de*

Lorenzo de Cobeña afirma que este: “no a creydo ni cree que Nuestra Señora la Sanctissima Madre de Dios después que parió a Nuestro Señor Jesu Cristo quedó virgen de lo que avia parido, como los moros lo tienen y creen”.<sup>314</sup> Igualmente, otro recluso de la inquisición, Adrián Rincón, de Calanda, decía “que los moros creían en que Nuestra Señora abia seydo virgen antes del parto pero que después del parto no abia quedado virgen”.<sup>315</sup>

Estas afirmaciones colaboraron en una asociación progresiva entre la creencia en la virginidad de María y el cristianismo.<sup>316</sup> En 1574 un morisco granadino realojado en Socuéllamos relataba cómo durante el levantamiento de las Alpujarras había discutido encarnizadamente con un “moro de Berbería” que había intentado adoctrinarle, debido a que este sostenía que *Maryam* había sido virgen, afirmación que el granadino no quería creer “pareciéndole cosa de cristianos”.<sup>317</sup> En este sentido, la vocación polémica de algunas de estas afirmaciones ante el tribunal se evidencia en casos como el de Álvaro de Córdoba, un morisco granadino exiliado en Toledo, en cuya casa se habían encontrado libros “escritos en arábigo, los quales trataban de la secta de Mahoma”, el cual pese a los conocimientos que le suponemos de los textos islámicos, fue detenido por decir que “Jesu Cristo no es Dios y que no nació de Nuestra Señora Santa Maria siendo virgen antes del parto, en el parto y después del parto”.<sup>318</sup> Como ha señalado Louis Cardillac, desde el punto de vista de la polémica religiosa, pese a los preceptos coránicos al contrario, “parece como si al negar la divinidad de Cristo se negase lógicamente a Maria el título de madre de Dios que le otorgan los cristianos y se negase, en consecuencia, la virginidad de Maria”.<sup>319</sup>

La negación por parte de los moriscos de la virginidad de María en ocasiones trasluce otras razones, como la confusión doctrinal o la aplicación de una lógica terrenal a la vida de la Virgen, que se aprecian igualmente en los testimonios de cristianos viejos o conversos que mostraban igual duda respecto a este artículo de fe. Así en 1571 la morisca Mayor García, “vezina de Junquera, tierra de Málaga”, había sido detenida por el Santo Oficio “porque tratando con otras personas de la virginidad de nuestra señora la virgen Maria avia dicho que como podía ser una muger casada quedarse virgen despues de parida.”<sup>320</sup> De modo similar, un estudiante portugués converso Gonçalo Vaez acusado de judaizante, fue detenido en 1571 porque “dixo que no creyensen en nuestra señora ni en sancto ninguno y que nuestra señora no avia parido virgen porque era imposible una muger parir virgen y ansi que era todo mentira lo que tenían los christianos”<sup>321</sup>. Por igual razón había sido llevado ante el tribunal del Santo Oficio, Fernando de Linares, un cristianoviejo que había dicho “que nra señora avia sido desposada con San José y avia tenido parte carnal con ella, lo qual dijo por aver oydo decir en los pulpitos que nra señora, la virgen maria avia estado desposada con San José”<sup>322</sup>.

De igual forma la negación por parte de algunos moriscos de la virginidad de María era una muestra más de la actitud de irreverencia religiosa que los registros inquisitoriales dejan ver una y otra vez en la boca de moriscos, conversos, luteranos y cristianoviejos por igual. Claro ejemplo de ello son casos como el de Martín López, un curtidor cristianoviejo, “vezino y natural de Loxa”, quien en 1578 había sido detenido por la Inquisición porque “estando en cierta parte de la dicha ciudad con ciertas personas; una de ella avia dicho Nuestra Señora pario un hijo y el avia

---

María, que llaman los cristianos, y nosotros Maryama, y de que lo fue antes del parto, y en el parto, y después del parto” (BNE Mss. 9653, fol. 176v).

<sup>314</sup> A. H.N, Inq., Leg 192, núm 2

<sup>315</sup> A.D.C, leg. 240, núm. 3142.

<sup>316</sup> Véase M. García Arenal, *Ibid.*, 1978, p. 108.

<sup>317</sup> A.D.C, leg. 262, núm. 3573.

<sup>318</sup> A. H.N, Inq., Leg 192, núm 3.

<sup>319</sup> L. Cardillac, *Ibid.*, 1979, p. 248.

<sup>320</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp.5, Causa 6.

<sup>321</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp.5, Causa 10.

<sup>322</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1952, *Causas de entre 1585 a 1695*, Exp. 4 (Microfilm 5190).

respondido “si lo pario por el ojo del culo.”<sup>323</sup> Igualmente, en 1578 el morisco Gonçalo López Gualit, “vezino de Caniles, tierra de Baça”, había sido denunciado por un testigo cristiano viejo porque “diciendole virgen sagrada madre de dios, havia dicho el dicho Gualit, “le, le, no puede ser que pariese siendo virgen sino paría por la boca o por las narices.”<sup>324</sup> En este sentido, las faltas contra la madre de Dios se multiplican en las relaciones de causas, a menudo expresadas como blasfemias cotidianas, proferidas en momentos de peligro o enojo por gentes de muy diversa procedencia cultural y religiosa. Así en 1579, un esclavo del corregidor de Loxa fue detenido por el Santo Oficio porque estando preso por su amo en la cárcel de esta ciudad había dicho: “piensan que no soy christiano que me han de tratar asi, pues no creo en dios ni en santa maria y soy relauso.”<sup>325</sup> Por una causa similar, Francisco Vidal, un oficial de hacer sillas de caballos, natural de Dola en Borgoña, fue detenido en 1581 en Málaga porque “habia dicho tambien reniego de dios y blasfemando de nuestra señora.”<sup>326</sup> Asimismo, Alonso de Benacente, un zapatero cristianoviejito que había luchado en la guerra de las Alpujarras, fue detenido ese mismo año porque “le tienen por hombre blasfemo porque le ha visto blasfemias del santo nombre de dios y de su bendita madre muchas vezes.”<sup>327</sup> Igualmente por blasfemia había sido detenida la esclava morisca, Catalina, ese mismo año, porque “estando enojada porque su amo no le daba una savana dijo plega a dios, la madre de dios, mal fuego queme a la madre de dios y que tiene por costumbre decir cuando se enoja plega dios la madre de dios mal fuego te queme.”<sup>328</sup> Como señalan estos casos, los moriscos incurren en las mismas blasfemias y proposiciones heréticas que algunos cristianos viejos o acusados de luteranismo, cuya fe cristiana no es cuestionada, y que, como estos, renegaban ocasionalmente de Dios o su madre, negaban, por convicción o por enojo, la virginidad de María o lanzaban insultos a la honra de la madre de Dios. En este sentido, las afirmaciones de los moriscos en torno a la virginidad de María aglutinan una serie diversa de fenómenos: los ecos de la tradición coránica que afirmaban la virginidad de María, las reacciones combativas a la identificación de la Virgen con la fe católica y el aparato represor del Santo Oficio, la desconexión de los moriscos que continuaban la práctica del Islam con las fuentes textuales sagradas de su fe, que les lleva a una comprensión equivocada del papel de María en el imaginario religioso propio, y la blasfemia cotidiana que aparece de forma similar en boca de cristianos viejos sin que esto implicase necesariamente su alianza con otra fe.

La creciente creencia en la actitud irreverente y blasfema de los moriscos hacia la madre de Dios y la progresiva disociación entre el Islam y María condicionaron paulatinamente el uso inquisitorial de la devoción mariana como elemento definitorio de los “buenos y fieles cristianos”. Ejemplo claro de ello es el caso de Juan del Campo, un vecino de Granada, hijo de una mujer berberisca que fue acusado ante el Santo Oficio porque “dijo que nro snr avia encarnado en la virgen sancta maria con el bao de sant Joseph por obra del espíritu sancto, difiriese tres días después, el dicho Juan del Campo aver dicho en defensa de nra s<sup>a</sup> contra los judíos que negaban su virginidad y la querían hacer pecadora, bien puede ser que del bao de sant Joseph y del espíritu santo encarnase la virgen entendiendo que era todo uno sant Joseph y el espíritu santo”.<sup>329</sup> La proposición dicha por Juan del Campo fue declarada sospechosa “contra la virginidad de nuestra señora” y herética “en quanto pensó ser todo uno el espíritu santo y san Joseph”. Ante las dudas del tribunal sobre los sentimientos religiosos del acusado, este ofreció finalmente defensas y la pena fue conmutada por una penitencia leve: “negando la intención y mostrandose muy devoto de la virginidad de nra s<sup>a</sup>, votose a que oyese una misa en la sala de la audiencia, adjurose de levi.”<sup>330</sup> La ferviente devoción mariana de Juan del Campo había sido

<sup>323</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 20, Causa 8.

<sup>324</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp.12, Causa 21.

<sup>325</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 13, Causa 2.

<sup>326</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 15, Causa 5.

<sup>327</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 15, Causa 1.

<sup>328</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 77, fol.5r.

<sup>329</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 2, Exp. 44, fol. 4v.

<sup>330</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 2, Exp. 44, fol. 4v.

determinante en el veredicto final de su causa. De forma similar el berberisco Sebastián Bazquez, acusado igualmente por motivo de la “secta de los moros”, se defendía asegurando a los inquisidores: “*que era buen xpiano*” y que había ido en romería “*a nuestra señora de guadalupe como parecería por los papeles que le abian sacado el tiempo de su prisión.*”<sup>331</sup>

Esta identificación entre la devoción mariana y el cristianismo provocó entre los moriscos una diversidad de respuestas. Algunos convirtieron esta asociación en una herramienta clara en sus defensas ante el tribunal inquisitorial, usando la devoción mariana como estrategia para la resistencia cultural o religiosa. Así, en 1583 el morisco granadino Alonso Hernández, natural de Sedella y radicado en Archidona, cuyo registro inquisitorial lo califica de “alfaqui”, tras ser acusado de haber renegado durante el alzamiento de las Alpujarras, “*negó siempre la yntención, diciendo que por fuerça avia hecho las dichas ceremonias por estar delante de los moros y que a escondidas se encomendava a la Virgen María.*”<sup>332</sup> Asimismo, Ysabel de Venavente, una morisca natural de Almería, presa como parte de una operación realizada en Sevilla contra un grupo de moriscos “criptomusulmanes” liderado por Joan Valenciano, estuvo negativa durante tres audiencias y “*muchos días después pidió audiencia de su voluntad y dixo puesta de rodillas con lagrimas que avia pensado en su negocio y encomendándose a nuestra señora de consolacion y que aquellas noche pasada entre sueños le avia parecido que le salvava y le dezia: “Ysabel porque tiene vergüenza y dejavas de confesar las ofensas que has hecho a mi hijo y a mi, confiesa lo que yo te salvare y usare contigo de misericordia.*”<sup>333</sup> Tras su relato aparicionista mariano, Ysabel fue reconciliada públicamente en la iglesia de Santa Ana en Triana. Otra morisca, Lucía de León, igualmente detenida entre los que se reunían en casa de Joan Valenciano, intentó, con menos éxito, una defensa mariana alegando “*que resava el rosário.*”<sup>334</sup>

Al mismo tiempo la asociación progresiva de la Virgen con la represión inquisitorial y el celo religioso contrarreformista provocó en otros moriscos una actitud de rechazo hacia la misma.<sup>335</sup> Prueba de esto es el caso de Ginés Delgado, vecino de Málaga, que en 1581 fue detenido por el Santo Oficio porque “*le bieron tratarse como moro y dezir muchas cosas contra la fe de Jesuchristo, y que los testigos dizen no advirtieron en ellas por tenerlo por moro y rogandole ciertas personas que se volviese christiano respondió que no queria y que ellas creyesen en su dios que el creia en el suyo que era Mahoma y que el no creia en la virgen Sancta maria.*”<sup>336</sup> Así mismo en otras causas, el rechazo a la Virgen por parte de los moriscos se ve asociado a la cuestión del culto a las imágenes confundiendo en estas el rechazo hacia María como figura devocional con la negativa de algunos moriscos a rendir culto a sus imágenes. Ejemplo de ello es el caso de una morisca granadina llamada Ysabel que fue llevada al tribunal inquisitorial porque una testigo había relatado cómo “*estando quitando el polvo a una imagen de nra señora, la virgen maria y diciendo bendita madre de dios, que llena estais de polvo, la rea le dijo: “En esta crees tu” [diciéndolo] por la imagen y escupio el suelo.*”<sup>337</sup> Estas actitudes no obstante se encuentran asimismo entre los cristianos viejos como evidencia el caso de Quiteria, una mujer vecina de Castril, que en 1592 fue denunciada al Santo Oficio porque había dicho “*que vale más un perro y mi pierna que nuestra señora, diciéndolo por una imagen de nuestra señora hecha de madera.*”<sup>338</sup>

---

<sup>331</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2017, Causas de 1605, Exp. 24, fol.26r.

<sup>332</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 17, Causa 7.

<sup>333</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, exp. 29, fol. 16r

<sup>334</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Exp. 28, fol. 7r.

<sup>335</sup> Véase al respecto R. Gracia Boix (ed.) *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial, Córdoba, 1983, pp.104, 105, 129, 143; y D. Bramon, *Contra moros i jueus: Formació i estratègia d'uncs discriminacions al país Valencià*, E. Climent, Valencia, 1981, p. 92; L. Cardaillac, *Ibid.*, 1979, pp. 271, 418.

<sup>336</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 15, Causa 6.

<sup>337</sup> A.H.N, Inq., Leg.1952, Causas de entre 1585 a 1695, Exp. 4 (Microfilm 5190).

<sup>338</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 84, fol. 8r.

Entre otros moriscos el rechazo hacia la Virgen parece motivado por la popularización de historias que ensalzaban las cualidades milagrosas de María, asociándolas a menudo con la liberación de cautivos cristianos en territorios islámicos o con la conversión al cristianismo de musulmanes, imaginada como un triunfo del cristianismo sobre el Islam. En la causa de Ana Hernández, una testigo relatava una de estas historias afirmando cómo *“ella avia oydo decir que un cautivo en berberia se emendaba (gracias) a nuestra señora de Monserrat y que el moro cuyo amo dijo que no le avia de valer y que lo encerró en una barca y que ató un perro para que la guardase (...) y amanecio en la casa de nuestra señora de Monserrat y que con aquel milagro el moro se avia vuelto cristiano y avia servido en el convento de nuestra señora de Monserrat hasta que murió.”*<sup>339</sup> Como respuesta, algunos moriscos negaban insistentemente las capacidades milagrosas de María. Este es el caso de Martín Lagos, un morisco vecino de Archidona, que en 1579 fue llevado ante el tribunal por *“aver dicho a proposito de que nuestra señora la virgen maria avia librado cierta persona de que no se ahogase aviendola echado su marido en la mar, avia dicho “mal fuego la queme a ella y a vosotros” y como pudo ella hzer esso diziendolo por nuestra señora lo cual avia dicho en lengua arábiga.”*<sup>340</sup> Avanzado su proceso el propio Martín confesó cómo *“estando en la villa de Archidona con ciertas personas, una de ellas leia en un libro de los milagros de nuestra señora y a este proposito el avia dicho “mal fuego os queme a vos y a ella” diziendolo por nuestra señora.”*<sup>341</sup> Afirmaciones semejantes se encuentran en procesos en los que la negación de las cualidades milagrosas de la Virgen para redimir cautivos o convertir a los no cristianos parece articularse como una respuesta clara a esta narrativa y a su empleo como forma de dominación cultural y religiosa, vinculándose a un deseo de reivindicar a María para el Islam o reclamando una “familiaridad” que hacía a la Virgen parte integrante de su imaginario como lo era del de los cristianos viejos. Ejemplo de ello es el caso de Francisco de Espinoza, el cual había sido encarcelado por el Santo Oficio porque *“avia dicho dizen que santa maria a sacado a los cavtivos y que llaman a santa maria para que los saquase y sacanlos sus tesoros o sus dineros y ponenlos en los humilladeros”*. A lo largo de su proceso, Francisco se desvela como musulmán *“contado muchas cosas de la seta de mahoma”*, entre las cuales este recordaba significativamente cómo *“los moros a nuestra señora la llamaban Mariam”*<sup>342</sup>. De forma similar, Ysabel Ruiz, una morisca de Baza, reaccionaba ante la narración de las capacidades milagrosas de la Virgen de la Piedad con una expresión que vacilaba entre la burla, la reivindicación y la polémica, así relatava el testigo como *“estando un día tocando las campanas de Nuestra Señora de la Piedad de Baça, siendo cosa publica en la dicha ciudad que Nuestra Señora avia ganado a una doncella de cierta enfermedad que tenia, avia dicho la dicha Ysabel Ruiz al testigo “abeis visto que a hecho mi tia María”*<sup>343</sup> *diziendolo por Nuestra Señora y haciendo burla y el testigo dixo por quien lo decis, la rea respondió por la de la Piedad, diciendo sanola Dios y no ella y que malditos sean estos judíos “mira en lo que creen.”*<sup>344</sup>

En buena medida, esta aparente hostilidad de los moriscos hacia la Virgen estaba motivada por cómo su devoción y culto eran utilizados para definir las creencias islámicas o la identidad religiosa de los moriscos. Ejemplo de esta tendencia son casos como el de Fernando de Linares, que, acusado de negar la virginidad de María, afirmaba que *“avia oydo decir que los moros creyan en nro señor y no en nra señora y que no creyan avia parido quedando virgen porq nra señora*

<sup>339</sup> AHN, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 9, fol. 4r-5v.

<sup>340</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 13, Causa 11.

<sup>341</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 13, Causa 11.

<sup>342</sup> ADC, Leg. 218, núm. 2670.

<sup>343</sup> Teniendo en cuenta las implicaciones de la filiación genealógica con la Virgen, analizadas en este estudio, encuentro que la alusión al parentesco no es casual y posee una connotación reivindicativa. De esta forma mediante la referencia a María como “su tía”, de forma similar a los moriscos que afirmaban que María era la “abuela” de toda la “nación” morisca, esta morisca reivindicaba la pertenencia de María para el Islam y la vinculación de esta con la comunidad morisca, en una época en la que la devoción mariana estaba siendo definida como una prerrogativa de los “buenos cristianos”.

<sup>344</sup> A.H.N, Leg. 1953, Caja 1, Exp. 18, Causa 15.

avia leyó (lacido) las veces que quería con San José”,<sup>345</sup> o el de Juan de Robles, acusado ante el tribunal por decir “que decían bien los moros en decir que creían en Dios y que sancta maria parió y no quedo virgen.”<sup>346</sup> Como reacción a esta tendencia parecía revelarse Luis Algar, un morisco de Xea que se había enfrentado a dos cristianoviejos diciéndoles: “vosotros tenernos a nosotros por moros no somos tan xpianos viejos como vosotros porque nuestros antipasados fueron moros, nosotros bien crehemos en dios, que nos crio y nos ha de matar. Davos ha entender que nosotros crehemos que Mahoma es dios, no crehemos tal, buen Profeta si.”<sup>347</sup> Esta tendencia a definir las creencias de los moriscos resultaba especialmente agravante en el caso de los moriscos que habían asumido su nueva religión cristiana, constantemente acusados de falta de fe en base a los prejuicios y creencias cambiantes en torno a su vida espiritual. Ejemplo de ello es el caso de Beatriz, una esclava morisca de Granada, que había sido acusada ante el Santo Oficio por cuestionar el culto a las imágenes, un tema especialmente polémico, incluso entre los cristianos en la Europa de la contrarreforma. Estando presa había confesado cómo “hablando con otra morisca y preguntandole en algarabia del jubileo que como se ganaba e respondiendole la dicha morisca tambien en algarabia una christiana vieja que alli estava les avia dicho para que hablais vosotras en eso que las moriscas no creeis en dios, avia ella dicho nosotras crehemos en dios en santa maria y en Jesuchripto y vosotras las christianas creeis en los bultos”<sup>348</sup>. Especialmente elocuente al respecto es el caso de Ysabel, una esclava morisca residente en Loja que fue acusada por un testigo que dijo “averla oydo decir diciendo cierta persona q los moros creen q ay Dioy que nra s<sup>o</sup> avia parido Virgen, la dh Ysabel dixo yo no se eso ni creo eso y reprimiendoselo cierta persona le dixo espero pues que quieres tu y diciéndola perra estate en tu ley, avia respondido, quita que no creo en eso y volviéndola a rreprender y avia dho mal porq nra s<sup>o</sup> pario virgen avia vuelto a decir q no creya nada ni sabia nada”. Tras la acusación inicial, Ysabel confesó al tribunal un encuentro anterior que había tenido con otra de las criadas, en el que esta la había acusado de tener por ciertas diversas creencias que según esta mantenían las moriscas, ante lo cual Ysabel había reaccionado una y otra vez negándolo y reivindicando que era una “buena christiana”: “Y que llamándola morisca perra en casa de su ama un criada dixo que no era sino buena christiana y tratando con esta de que quando querían parir las moriscas llamavan a Maria y después de paridas decían vete Maria con una escova y ella dixo que no avia tal y q mas valia un baptizo de una morisca q una boda de cristianos y diciéndola que le quitaban la crisma avia dho q eran buenas xpianas y que no se quitaban la chrisma y diciendo q ella ni los moriscos no creyan q nra s<sup>o</sup> pario Virgen después del parto ella dixo que creya bien y verdaderamente q nra s<sup>o</sup> era virgen antes del parto, en el parto y después del parto y que ella creya todo aquello q cree y tiene la sta madre iglesia”. Tras tanta insistencia Ysabel finalmente se rinde y terminando por aceptar indignada las acusaciones que sobre ella vertía la otra criada: “y volviéndola a porfiar tres o quatro vzes q no creya alla dixo como tanto la profiavan, decis q no, digo q no y después de averlo dh le peso mucho y se fue a confesallo y decirlo al comisario del sto officio arrepentida y q con la boca lo dixo mas no con el corazón. Creyendo siempre como cree q nra sa es virgen y siempre lo fue diciendo esto con muchas lagrimas.”<sup>349</sup> Los casos como los de estas esclavas moriscas son representativos de lo que debían experimentar en su día a día muchos moriscos a los cuales no sólo se les negaba la posibilidad de ser “buenos y fieles christianos”, sino además de expresar su devoción por la Virgen María.

Este deseo de reivindicar su creencia en la Virgen María es igualmente claro en la literatura devocional de los moriscos que aún practicaban el Islam, entre los cuales, como ha evidenciado Aliah Schleifer, la devoción mariana servía no sólo como “a response to Christian doctrine”,

<sup>345</sup> A.H.N, Leg, 1952, Causas de entre 1585 a 1695, Exp. 4, Microfilm 5190.

<sup>346</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 84, fol. 6v.

<sup>347</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 104 fol. 6v

<sup>348</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 11, Causa 34.

<sup>349</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 2, Exp. 51, 1603, fol. 10r-11v.



sino además como “*an important factor in their adherence to Islam.*”<sup>350</sup> Como ha señalado esta autora, en los escritos devocionales moriscos pervivía la concepción andalusí de María como una profetiza dotada de un elevado estado espiritual y privilegiada por la gracia divina, como sugiere las historias sobre la infancia piadosa de la Virgen en el templo,<sup>351</sup> la inclusión en las oraciones moriscas de meditaciones sobre los dotes espirituales de *Maryam*,<sup>352</sup> o las reflexiones del Mancebo de Arévalo sobre la capacidad natural de María para alcanzar la excelencia espiritual.<sup>353</sup> Como ha señalado Schleifer, “*at the core of the conflict between Islamic and Catholic perceptions lay their distinct views of the nature and person of Maryam, as the mother of Isá ibn Maryam or as Mary, the mother of God (...). On the one hand, the doctrinal clarification of Isá and Maryam provided the Morisco with his identity as a Muslim, the same as any other in the Islamic World. On the other hand, Maryam’s lofty position in Islam as the recipient of blessings and miracles gave the Moriscos spiritual strength and hope of a miraculous return to a situation in which they, the Muslims, were the dominant, ruling power of Al-Andalus.*”<sup>354</sup> Esta voluntad polémica estaba igualmente presente en la relación de los moriscos criptomusulmanes con algunas de los elementos que definían la práctica institucionalizada del culto católico a la que tenían que someterse, como el rezo del Ave María. Desde las conversiones forzadas de 1502, el rezo del Ave María se había empleado como uno de los elementos básicos de la instrucción cristiana de los moriscos,<sup>355</sup> consolidándose su uso catequético a partir de 1540, cuando este se estableció, junto al Credo, el Padre Nuestro y el Salve Regina, como parte de los conocimientos que todo “buen cristiano” debía tener.<sup>356</sup> Como señalan los estudios en base a los registros inquisitoriales, para las últimas décadas del siglo XVI, la mayoría de los moriscos podían recitar el Ave María, y estaban familiarizados con otras oraciones cristianas.<sup>357</sup> Asimismo, como hemos visto, el uso del Ave María se había extendido especialmente entre los moriscos debido a su papel en el rezo del Rosario, una práctica devocional que había tenido un papel fundamental en las misiones para la

---

<sup>350</sup> A. Schleifer, *Ibid*, 1993. Vol. 2, p. 679.

<sup>351</sup> Sobre las *qışaş* moriscas analizadas por Schleifer véase Pareja Casaños, *Ibid.*, 1960, pp. 861-865 y F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas : sacadas de varios manuscritos existentes en la Bibliotecas Nacionales, Real y de D.P. de Gayangos*, Imprenta y fundición de M. Tello, Madrid, 1885, pp.117-139.

<sup>352</sup> Véase P. Longás y Bartibás, *Ibid*, 1915, p. 105 y O. Hegyi, *Cinco Leyendas y Otros Relatos Moriscos*, Editorial Gregos, Madrid, 1981, pp.105-106.

<sup>353</sup> Como ha señalado esta autora: “*El Mancebo describes Maryam’s innate proclivity for the Path her incomparable spiritual excellence, the position of respect allotted her by the angels, and finally the spiritual strength and awareness with which she was blessed that ranks her with the prophets. Thus, his statement is that Maryam’s primary importance lies in her great spirituality.*” (A. Schleifer, *Ibid.*, 1993, p. 693).

<sup>354</sup> A. Schleifer, *Ibid.*, 1993, p. 694.

<sup>355</sup> Como han señalado Domínguez Ortiz y Vincent, desde la década de 1530, las cortes de Segovia (1532), Valladolid (1532), y Monzón (Huesca, 1537) motivaron una nueva oleada de campañas de evangelización, pensadas para continuar la labor iniciada por los esfuerzos para la evangelización de los moriscos de finales del siglo XV. Para 1540, la mayoría de los textos catequéticos producidos y distribuidos a lo largo de España, y empleados por los misioneros en su actividad misional, incluían entre los elementos básicos de la doctrina cristiana el rezo del Ave María. Véase Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*, Revista de Occidente, Biblioteca de la Revista de Occidente, Vol.36, Madrid, 1978, pp. 26, 96.

<sup>356</sup> Según los estudios de Jean Pierre Dedieu los testimonios inquisitoriales revelan un incremento progresivo del número de cristianos, viejos y nuevos, que demostraba conocer los elementos básicos del catecismo cristiano, entre los que se encontraba el rezo del Ave Maria. Según este estudio de 648 entrevistados, entre 1550 y 1560, el 85% de estos era capa de recitar el Ave Maria, aumentado este porcentaje en el periodo de 1575 a 1584, al 97 %. Véase J. P. Dedieu, “‘Christianization’ in New Castile: Catechism, Communion, Mass, and Confirmation in the Toledo Archbishopric, 1540-1650”, en A. J. Cruz y M. E. Perry (ed.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Hispanic Issues, Vol. 7, University of Minnesota, Minneapolis, 1992, pp. 15, 17-18.

<sup>357</sup> Véase J. P. Dedieu, *Ibid.*, 1992, pp.17-18 y A. Labarta y C. Barceló, “Latín y romance en oraciones cristianas halladas a moriscos valencianos”, en Jens Lüdtke (ed.), *Romania Arabica: Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1996, pp. 315.

evangelización de los moriscos en el reino de Granada y entre los moriscos granadinos reubicados en Castilla después de 1570.<sup>358</sup> Esta preeminencia del rezo mariano entre las prácticas que los moriscos debían asumir para integrarse en la sociedad hispana de 1500 condicionó no sólo la reticencia por parte de algunos moriscos a recitar esta oración,<sup>359</sup> sino además, como ha señalado Donald W. Wood, su apropiación polémica en la literatura aljamiada.<sup>360</sup> En el manuscrito aljamiado MS J57, por ejemplo, el autor morisco insertaba en un *hadith* sobre la vida de María y su hijo, los dos primeros versos del Ave María en latín,<sup>361</sup> omitiendo significativamente el último verso, en el que se afirmaba la identidad de María como madre de Dios, un verso que aunque formaba parte del rezo desde el siglo XV, fue oficialmente añadido en el Breviario reformado de Pio V en 1568.<sup>362</sup> Como ha señalado Donald W. Wood, “*as the truncated form of Gabriel’s Ave Maria attests, the Morisco scribe did not accept the catechistic text at face value. Rather, he omitted the third and final verse added later by the Church that acknowledges Jesus’ divinity and invokes the Virgin Mary as a viable intercessor for personal devotions. The result is a Latin declaration of homage and praise to the Virgin mother of Jesus that is congruent with descriptions of Mary in the Qur’ān.*”<sup>363</sup> Esta apropiación polémica de elementos de la mariología cristiana es clara igualmente en el popular *Libro de las Luces*, en el que, como ha puesto en evidencia María del Mar Rosa-Rodríguez, Amina, la madre del profeta Mahoma, es descrita utilizando una terminología extraída de los pasajes sobre María del Evangelio.<sup>364</sup> Significativamente, esta tendencia se aprecia asimismo en los Plomos de Sacromonte, en los que la narración de la Anunciación incluía una referencia al *Ave María* que omitía de forma similar la mención de María como “madre de Dios”: “*Y cuando llegó el tiempo determinado de haberle de concebir, Santa María, según ella dijo, cuando bajó a ella el fiel Gabriel y le anunció que le había de concebir ella rezaba en el libro y díjole: “Oh Santa María, oh llena de gracia, Dios es contigo, bendita tú entre las mujeres”. Y aquella bendición es por ser ella limpia del pecado original*”.<sup>365</sup> A lo largo de este pasaje, no obstante, se sucedían las referencias a la narración de la Anunciación según el Corán o el Nuevo Testamento, creando un universo religioso “*that recontextualizes Gabriel and Mary as pluralistic entities existing simultaneously in multiple temporal frames, religious traditions, and geographical locations. Mary/Maryam is/are at once the Virgin of the Gospel of Luke, the Virgin of Islam, and the Virgin of the Libros plúmbeos.*”<sup>366</sup> Entre estos moriscos que empleaban el Ave María en tono polémico o para los que María simbolizaba el lugar de intersección donde diferentes tradiciones religiosas se fusionaban en un nuevo imaginario devocional, el papel de la Virgen en el universo religioso de los Plomos otorgaba a estos un valor excepcional. A este respecto se pronunciaba el jesuita Ignacio de las Casas quien advertía a las autoridades cristianas: “*La travección que tiene todo esto de Granada con lo de los moriscos es claríssima (...) y entendiendo, como entienden, que lo de los libros lo dixo la Virgen, házese este error más pertinaz en sus entendimientos y más peligroso para estos reynos.*”<sup>367</sup>

<sup>358</sup> Véase Capítulo 4

<sup>359</sup> Véase L. Cardaillac, *Ibid.*, 1979, p. 425.

<sup>360</sup> D. W. Wood, *Ibid.*, 2019, pp. 155-170.

<sup>361</sup> El hadith recogía una versión de la Anunciación, según la cual el arcángel Gabriel había ofrecido a Maryam, un fruto celestial, mediante el cual debía producirse la concepción milagrosa. En este Gabriel, emplazaba su mano sobre la cabeza de María, antes de partir, recitando los primeros versos del Ave María en latín: “*ave Mariya / ġarasiya llena dominuš tequm benediqata-tu en-muller- / -ibus e de benediqatum furutum ventereš tuyoš*” before departing. Tras su partida, la Virgen comía el fruto que le había ofrecido Gabriel y su corazón volvía a la calma. (MS J57, Biblioteca TNT, CSIC, Sig.LVII, fol.59r).

<sup>362</sup> Véase A. A. De Marco, “Hail Mary”, en J.A. Magner, J.W. McDonald, M R. P. McGuire, J.P. Whalen (eds), *New Catholic Encyclopedia*, New York : McGraw-Hill, 1967, p. 898.

<sup>363</sup> D. W. Wood, *Ibid.*, 2019, p. 165.

<sup>364</sup> Véase M. M. Rosa-Rodríguez, *Ibid.*, 2013, pp. 245-255.

<sup>365</sup> M.J. Hagerty, *Ibid.*, 1980, p.103.

<sup>366</sup> D. W. Wood, *Ibid.*, 2019, p. 166.

<sup>367</sup> Ignacio de las Casas, “Del libro Ensalçamiento de la Virgen a los altos secretos de Dios”. Citado en Y. El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens étude comparative des méthodes d'évangélisation de la*

En este sentido, estas manifestaciones del deseo morisco de reivindicar la pertenencia de María a su universo religioso y su familiaridad con ella, estaban vinculadas a posiciones diversas dentro de la comunidad morisca. Esta preocupación se aprecia en las causas de moriscos, como Francisco de Espinoza o Luis Algar, que buscaban reivindicar el papel del Islam frente al cristianismo y combatir los medios por los que la represión inquisitorial definía las creencias islámicas, su identidad y su relación con la figura devocional de la Virgen. Pero estaba igualmente presente en casos como los de las esclavas Beatriz e Ysabel, que pretendían reivindicar el lugar de la figura de la Virgen en la vida religiosa de los moriscos “cristianizados” y la centralidad de las prácticas religiosas marianas en su vida cotidiana, frente a una sociedad que entendía la devoción mariana como una prerrogativa de los auténticos cristianos, los cristianos viejos.

### 6.3.2. El papel de María en la religiosidad de los moriscos “cristianizados”:

Las causas inquisitoriales celebradas en Granada señalan al mismo tiempo una cierta continuidad y discontinuidad en la transmisión de la fe islámica y sus prácticas entre los moriscos. Si bien por un lado un número significativo de acusados afirman haber heredado sus creencias y prácticas de sus padres, amigos o vecinos,<sup>368</sup> muchos hijos e hijas, nueros y nueras denuncian a sus padres o suegros por coaccionarles para abandonar las prácticas cristianas. La lectura de este tipo de testimonios apunta a que las causas inquisitoriales han sido leídas de una forma sesgada. Si por un lado estas relaciones señalan el mantenimiento de las creencias y prácticas islámicas entre un número significativo de moriscos, nos permiten además intuir una realidad igual de importante, la progresiva asimilación religiosa de individuos dentro de la comunidad morisca. Este grupo de personas, cuyo número sea tal vez más modesto, van a misa, comulgan, se confiesan o rezan en la intimidad de su hogar, a pesar de los intentos de disuasión, llegando al punto de denunciar a sus familiares ante el Santo Oficio por su permanencia fuera de la “ortodoxia” de la iglesia católica.

Prueba de ello son casos como el de Lucía, una esclava morisca, vecina de Archidona, que fue testificada “*por un testigo a ella muy conjunto de que reprehendiendo un hixo suyo porque comia tocino y porque escupia aciendo ascos de mahoma e que el muchacho le avia respondido para que tengo yo de creer a mahoma que es vellaco y que no creia sino en dios y en su madre*”,<sup>369</sup> o el de Martín de Peralta, otro morisco de la misma ciudad, que fue acusado por su propia hija de “*averla maltratado porque no quería de [a]prender ciertas oraciones de la seta de los moros, que la enseñava, porque estado el testigo reçando la oraciones del Avemaria y el pater noster le decía el dicho Peralta que no rezase aquellas oraciones, que si veyá ella que el rezava que no curase de hazer sino lo que sus abuelos avian hecho y le descia que las oraciones que avia de rezar eran las que el le enseñava que heras las de sus padres.*”<sup>370</sup> Asimismo el morisco Diego de Raya Alcatra, un labrador natural de Baza, fue acusado testificado por dos testigos porque “*que riño a la dicha su mujer porque venia de comulgar, diziendole que si venia christiana o si se avia de yr al cielo por venir confesada y diziendole la dicha su mujer que qué se le dava a el, avia respondido que si se le dava pures la podía encerrar en un aposento que no viesse mas luz*”<sup>371</sup>. De igual forma, María de Molina, una morisca granadina residente en Antequera, había sido acusada

---

*Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607, Honoré Champion Éditeur, París, 2006, p.191.*

<sup>368</sup> Ejemplo de ello son casos como el de María de la Barrera, quien en el transcurso de su causa confiesa que su madrastra Mencía Juanes, ya difunta, la había instruido en los principios de la fe islámica, diciéndole “*que no creeyera en Jesucristo ni en Santa Maria porque Jesus no era dios ni Santa Maria su madre podia parir y quedar virgen y que Jesucristo no era hijo de Dios ni tenia poder para nada*” (A.H.N., Inq., Leg. 1951, Caja 1, Exp. 6)

<sup>369</sup> A.H.N., Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 11, Causa 35.

<sup>370</sup> A.H.N., Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 16, Causa 31.

<sup>371</sup> A.H.N., Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 20, Causa 18.

por su hijo “echando el testigo la bendición de la mesa quando se ponía a comer y santiguándose cuando se acostava, la rea le descia que no hiziese aquello que que hera abusiones y le descia mas que no creyese en lo que le dixese el confesor ni creyese en Nuestra Señora porque no se avia de salvar por estas cosas y que ella le enseñaría una oración con que se salvase”.<sup>372</sup> De modo similar, Luisa Antecairia, una morisca de Baza, fue denunciada por tres testigos porque “aviendo ydo una nuera de la rea a confesar y comulgar para ganar un jubileo y quando volvió la dicha su nuera la avia reñido la rea, [y que] la avia dicho riñiendola que ya venia hecha christiana del todo y que no por eso avia dexar de ser morisca y que no por aquellas cosas avia de yr al cielo.”<sup>373</sup> De igual manera, María Hernández, una morisca granadina radicada en Osuna, había sido acusada por su hija de que esta “la reñia y castigava por que rezava oraciones de xpianos y por que no quería travjar los domingos y fiestas que se guardavan los miércoles por fiestas y de que no comia tocino, y reñia a la dha su hija de que lo comia....”<sup>374</sup> Otra morisca granadina, reubicada en Sevilla, Luysa de Molina, fue igualmente acusada por su hija porque “la reñia por que yva a missa y dezia la confesión general”.<sup>375</sup>

Entre estos moriscos granadinos “cristianizados”, como evidencian los estudios basados en las fuentes notariales,<sup>376</sup> la figura de la Virgen tenía un papel especial en su vida religiosa. Así por ejemplo, la morisca Isabel Biquiçia, embarazada y “en días de parir”, de forma similar a sus vecinas cristianoviejas, solicitaba en su testamento para resguardarse del peligro del parto nueve misas “a honor y reverencia de los nueve meses que nuestra Señora Santa María truxo en su vientre virginal a Nuestro Redentor.”<sup>377</sup> Como ha señalado Amalia García Pedraza: “Si el embarazo de Isabel podría explicar su particular decantación hacia este ciclo de misas marianas, y no hacia otro, el hecho de que este tipo de misas esté más extendido entre los varones moriscos que entre las mujeres moriscas, aleja cualquier sospecha de estar ante un gesto ritual surgido al calor de una identificación femenina con la figura materna de María.”<sup>378</sup> Según el estudio de esta autora, el nivel de peticiones que estas misas tuvieron entre los miembros de la minoría sobrepasa al de sus vecinos cristianoviejos. Asimismo, la veneración morisca hacia la figura de la Virgen se expresa mediante la solicitud de otro tipo de misas como las dedicadas a la concepción de María que se aprecia incluso en los moriscos granadinos exiliados en otras regiones de Castilla después de 1570, como Diego de Guzmán, vecino de Guadalajara, que solicita en su testamento que se diga por su alma una “misa en la Misericordia de esta ciudad en el altar de Nuestra Señora.”<sup>379</sup>

En este panorama social y religioso los autores de los Plomos de Sacromonte buscaban subvertir el “lenguaje mariano” a través del cual la literatura popular, las obras de teatro, la acción inquisitorial o la opinión pública delimitaba las diferencias entre moriscos y cristianoviejos. Como ha señalado Amy Remensnyder: “In crafting their Madonna, these men rejected an understanding of Mary as religious boundary, (...) they consciously responded to this Marian vocabulary, which was so present in early modern Spain that it had even impressed itself on Granada’s own civic life (...) [By creating] the Virgin of the Sacromonte [they] deliberately shaped her figure to eliminate the possibility that, through Mary, a sharp line could be drawn separating Moriscos and Old Christians, [shaping] their Madonna in the hopes of transcending these very categories.”<sup>380</sup> De esta forma estos buscaban reivindicar que los moriscos no eran los enemigos de María, sino el pueblo elegido por esta para llevar a cabo la última revelación del

<sup>372</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 20, Causa 19.

<sup>373</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 20, Causa 20.

<sup>374</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Exp. 12, fol. 27v.

<sup>375</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Exp. 13, fol. 36r.

<sup>376</sup> Véase A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002.

<sup>377</sup> A.P.Gr, Prot. nº97, fol. 164r.

<sup>378</sup> A. García Pedraza, *Ibid.*, 2002, p. 729.

<sup>379</sup> A. H. P. G, Leg.331, sin foliar.

<sup>380</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 546, 547, 552.

mensaje divino, intentando así contrarrestar el modo en que este “lenguaje mariano”, mediante el cual la sociedad hispana trazaba los límites de la diferencia étnico-religiosa, alcanzaba un aspecto más: el de la ascendencia religiosa y el linaje.<sup>381</sup>

#### **6.4. Los nietos de *Maryam*: genealogía, memoria y devoción mariana en la Granada de 1500.**

La conversión masiva resultante del pogromo de 1391 y la asimilación en el conjunto de la sociedad de un significativo número de conversos promovieron el surgimiento a lo largo del siglo XV de lo que David Nirenberg ha denominado como “*genealogical mentalities*”, entendidas como una forma de pensamiento crecientemente preocupada por el linaje y la ascendencia religiosa. “*During the first generation after 1391 the Christian establishment was relatively tolerant of ambiguity, perhaps out of the conviction that it would resolve itself through catechism and acculturation. But towards mid-century, Christians began to characterize the converts in increasingly genealogical terms. This turn to lineage may well have been a reaction to the much more competitive landscape confronting Old Christian as the flood-waters of baptism receded, for the converts took advantage of many opportunities that had been forbidden to the Jews*”<sup>382</sup>. La integración de los conversos en la sociedad como cristianos provocó asimismo nuevas ansiedades entorno a la erosión de las barreras que marcaban la diferencia entre los “cristianos de natura” y los nuevos cristianos de ascendencia judía, tomando cada vez más importancia la cuestión de la ascendencia religiosa, progresivamente asociada a ideas en torno a la herencia de las creencias religiosas. Para mediados de ese siglo, el rápido ascenso social de muchas familias conversas, que habían conseguido crear lazos con la oligarquía cristianavejea a través de matrimonios mixtos y ocupar puestos de poder en la administración real y eclesiástica, provocó tensiones entre estos y los cristianoviejos que estallarían con la proclamación en 1449 de los primeros estatutos de Limpieza de Sangre, que prohibía el acceso a los conversos a los empleos en la administración pública. Estos estatutos vinculaban abiertamente la identidad religiosa y comportamiento de los conversos a su ascendencia religiosa.<sup>383</sup> Pese a la oposición de las autoridades eclesiásticas que reconocían el linaje compartido de judíos y cristianos y defendían la igualdad de conversos y cristianoviejos tras su paso por las aguas bautismales, otras medidas segregacionistas similares se extendieron a través del territorio español condicionando el acceso a instituciones de diversa índole.<sup>384</sup> Como ha señalado Henry Kamen, no obstante, el impacto de los estatutos de limpieza de sangre a lo largo del siglo XV fue menor de lo que imaginamos, puesto que a menudo estos se utilizaban mayormente para excluir a aquellos conversos condenados como herejes por el Santo Oficio y debido a que estos no fueron implementados de forma extensiva hasta mediados del siglo XVI.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> Véase M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera, *Ibid.*, 2008; *Ibid.*, 2006; *Ibid.*, 2003, pp. 295-574; L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2002, pp.477-498; D. Cabanelas, *Ibid.*, 1981, pp.334-358.

<sup>382</sup> D. Nirenberg, *Ibid.*, 2002, p. 22.

<sup>383</sup> “*E por quanto muy gran parte de conversos de esta cibdad, descendientes del linaje de los judíos de ella se prueba e pareció e parece evidente, ser personas muy sospechosas en la santa fe catholica de tener e creer grandísimos errores contra los artículos de la santa fe catholica, guardando los ritos e cermonias de la ley vieja ... ordenamos e mandamos que todos los dichos conversos descendientes del perverso linaje de los judíos, en cualquier guisa que sea, así por virtud del derecho canónico y civil que contra ellos determina sobre las cosas suso declaradas ... como por razón de las herejías e otros delictos, insultos, sediciones e cromenes por ellos fasta hoy cometidos e perpetrados, de que suso se hace mención, sean habidos e tenidos por inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficion público e privado*” (Pero Sarmiento, “Sentencia- estatuto,” Toledo, 5 de junio de 1449. Citado en E. Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, El Albir, Barcelona, 1976, Apéndice, pp.87 y 89-90)

<sup>384</sup> Véase al respecto J. Hernández Franco, *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Cátedra, Madrid, 2011.

<sup>385</sup> Henry Kamen, *Ibid.*, 1992, pp.43.

Esta obsesión genealógica se vio acentuada a su vez por lo que Christiana H. Lee ha denominado como “the ‘anxiety of sameness’: a cultural phenomenon that stems from the insecurity and distress generated when boundaries that differentiated and separated the dominant and the marginal of society could be breached, diminished, or even forgotten, sometimes to the point of changing the very identity and meaning of belonging to the dominant group.”<sup>386</sup> Esta ansiedad se vio alimentada por las conversiones masivas de 1391, 1492 y 1502, que provocarían la “desaparición” de las dos minorías étnico-religiosas que habían existido a lo largo de toda la Edad Media en la Península, progresivamente asimiladas en el conjunto del cuerpo social. Este fenómeno estimuló el desarrollo de nuevas ansiedades entorno a las similitudes físicas y culturales entre moriscos, conversos y cristianoviejos, manifestándose especialmente en la obsesión con la disimulación religiosa, los individuos capaces de camuflar sus orígenes religiosos o hacerse pasar por cristianoviejos y los fraudes genealógicos. Como ha señalado Christina H. Lee, la obsesión genealógica y la creciente racialización de la diferencia cultural o étnica-religiosa estaba motivada no sólo por un progresivo rechazo a la diversidad religiosa y cultural que, como sabemos, caracterizó la España contrarreformista, sino además por las ansiedades derivadas de la erosión de estas diferencias como consecuencia de esta misma tendencia uniformadora, que para mediados del siglo XVI comenzaba a ser más evidente, en especial entre las comunidades moriscas culturalmente más asimiladas.

A los intereses de aquellos cristianoviejos que veían los estatutos de limpieza de sangre y otras formas de discriminación en base a la ascendencia religiosa como un medio para asegurar su posición en la sociedad contemporánea, se sumaban el escepticismo y la duda sobre la religiosidad de conversos y moriscos, y la creciente creencia en el carácter hereditario de las creencias religiosas, especialmente extendida respecto a los moriscos, cuya conversión efectiva se probaba cada vez más difícil. En el tercer volumen de su “*Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús*”, titulado “*Trátase de cómo se an de convertir los Moros y Moriscos provándoles que van errados en seguir la seta de Mahoma*”, el jesuita Pedro de León reflexionaba sobre los tres mayores obstáculos para la conversión de los moriscos al cristianismo. El primero de ellos según el jesuita era que los moriscos se aferraban a su “secta”, empeñados en seguir la religión de sus padres,<sup>387</sup> el segundo era que los moriscos parecían creer “que cada uno podía salvarse en su propia ley”<sup>388</sup> y el tercero era la tendencia de estos a la disimulación religiosa.<sup>389</sup> La herencia de las creencias religiosas de sus padres, el relativismo y disimulación religiosa de los moriscos hacían su conversión del todo imposible,<sup>390</sup> tal como propugnaba el Patriarca Ribera: “*Ninguna esperanca se tiene ni puede tener, juzgando moralmente y según prudencia christiana, de que perseveraran en otra fe que agora tienen, ni de que querran saber de la nuestra, y que en caso que la sepan sera para no creerla*”<sup>391</sup> Como ha señalado Mercedes García Arenal, “*the claim that belief was inherited ultimately resulted in an identification between cultural or religious characteristics and physical inheritance*”<sup>392</sup>.

<sup>386</sup> C. H. Lee, *The anxiety of sameness in Early Modern Spain*, Manchester U. Press, Manchester, p.4.

<sup>387</sup> Pedro de León, *Compendio [de algunas experiencias] de industrias en los ministerios [de que usa] la Compañía de Jesús con q[ue] practicamente se muestra [con algunos acontecimientos y documentos] el buen acierto en ellos*, 1619, Biblioteca de la Universidad de Granada, R. 30867, fol. 201r.

<sup>388</sup> “*Y algunos de los moros dicen que cada uno se salva en su ley*” (Pedro de León, *Compendio*, fol. 203r.)

<sup>389</sup> “*y que la ley de Mahoma permite que aunque digan otra cosa de fuera bastara para salvarse (...) Pues tienen para sí que en caso de violencia pueden, teniendo en el corazon que son moros (aunque digan otra cosa con la boca) y que esto bastara para salvarse*” (León, *Compendio*, fol. 203v)

<sup>390</sup> Véase R. Benítez Sánchez-Blanco, “The Religious Debate in Spain,” en M. García-Arenal y G. A. Wieggers (ed.). *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Brill, Leiden y Boston, 2014, pp.102–131.

<sup>391</sup> A. Mestre, “Un documento desconocido del Patriarca Ribera escrito en los momentos decisivos sobre la expulsión de los moriscos”, en *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, Universitat de Valencia, Valencia, 1982, pp. 737–39.

<sup>392</sup> M. García- Arenal, *Ibid.*, 2016, p. 306.

Asimismo, al atribuir a los moriscos ignorancia, relativismo moral y disimulación, los misioneros no sólo hacían recaer sobre estos el fracaso de su propia conversión, sino además la responsabilidad de las grandes ansiedades epistemológicas de la época: el pesimismo moral, el relativismo, la duda o la incapacidad para conocer la verdad. La supuesta disimulación religiosa de los moriscos no sólo hacía imposible su conversión sino además impedía conocer con certeza sus verdaderos sentimientos religiosos. “*The failure, therefore, was not only about evangelization, but also about identifying sincere belief. The failure or uncertain success of the Inquisition itself in controlling other faiths meant that orthodoxy became identified with genealogy.*”<sup>393</sup> Prueba de ello es el creciente uso inquisitorial de categorías que agrupaban a los acusados según su ascendencia religiosa, así como el recurso hacia finales del siglo XVI a la ascendencia genealógica de los acusados como prueba definitiva de su culpabilidad o su inocencia. Este fenómeno condicionó que las autoridades eclesiásticas ibéricas abandonasen progresivamente el modelo mesiánico paulino basado en la formación de una iglesia universal, capaz de integrar en su seno a conversos y moriscos, para adoptar en cambio una visión de la ortodoxia cristiana basada, cada vez más, en los vínculos que creaban la leche y la sangre.<sup>394</sup> Este lenguaje biologicista se aprecia claramente hacia finales de siglo en las disputas en torno a la adecuación o no de mantener la práctica de bautizar a los niños moriscos, quienes se suponían se convertirían irremediamente en adultos apóstatas, porque a través de la leche han recibido en su sangre “*el odio que tiene a nuestra religión católica y la raíz infecta tienen dentro de sus entrañas.*”<sup>395</sup>

Como indica este comentario, la sangre era percibida como el medio por el que se transmitían las creencias y valores de los progenitores a sus descendientes, pero estas estaban contenidas además en la leche materna. Desde la antigüedad las teorías médicas galénicas entendían la leche materna como un líquido resultante de la transformación de la sangre en leche en los pechos de la madre, entendiendo, por tanto, esta como una derivación fisiológica directa de la sangre. Esta creencia condicionó la regulación de la actividad de las nodrizas, a través de cuya leche podía expandirse la sangre “contaminada” de judíos y conversos. El tercer concilio laterano establecía, ya en 1179, la prohibición del empleo por parte de los cristianos de nodrizas judías y musulmanas. Esta prohibición se había recogido asimismo en España desde el reinado de Alfonso X en las *Siete Partidas* (1265), las Cortes de Valladolid (1258) y las de Jerez (1268). En 1589 el franciscano Juan de Pineda advertía en sus *Dialogos familiares de la agricultura cristiana* sobre la transferencia de las creencias religiosas a través de la leche materna de mujeres de ascendencia musulmana o judía: “*Cofa es muy digna de fer proueida por los que gobiernan la república que muger Morifca ni de sangre; de ludios criaffe a hijo de Chriftianos viejos porque aun les fabe la fangre a la pega de las creencias de fus antepassados, y fin culpa fuya podrían los niños cobrar algún refabio que para depues de hombres les fupiesse mal.*”<sup>396</sup> La leche materna era entendida como medio para la transmisión no sólo de las creencias religiosas, sino además pautas culturales como la lengua. Así, Antonio de Sosa narra en su obra cómo los hijos de los renegados españoles en Argelia “*que en la teta deprendieron el hablar natural cristianesco de sus padres y madres, le hablan tan bien como si en España o Italia fueran nacidos*”<sup>397</sup>. Asimismo, el inquisidor de Valencia, Pedro de Zarate, afirmaba en una carta refiriéndose a los moriscos bajo su vigilancia:

<sup>393</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2016, p. 306.

<sup>394</sup> Véase Seminario Internacional CORPI “*Of Blood and Milk Race and Religion in the Late Medieval and Early Modern Iberian Worlds*”, organizado por Mercedes García-Arenal, ILC-CCHS, CSIC, CORPI, Madrid, 6-8 de febrero de 2019; y F. Vázquez García, *Ibid.*, 2009.

<sup>395</sup> Palabras de Fray Simón de Rojas según su biografía. Véase Francisco de La Vega y Toraya, Vida del Beato Simón de Roxas, del orden de la Sma Trinidad, Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., Madrid, 1772, p.209.

<sup>396</sup> Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, editado en casa de Pedro de Adurça, y Diego López, Salamanca, 1589 (BNE bdh0000085028), Vol. 1, fol. 348v.

<sup>397</sup> Antonio de Sosa, texto escrito bajo el seudónimo de Diego de Haedo, *Topografía e Historia General de Argel*, Valladolid, 1612, Archivo del Instituto de Estudios Africanos, Madrid, fol. 1927–29.

“como estos christianos nuevos tienen su secta desde la teta, como por naturaleza, no ay confianza que por temor de la pena dexaran sus ceremonias y secta de moros.”<sup>398</sup> De forma similar, el jesuita morisco, Ignacio de las Casas, reprochaba a aquellos de su misma “nación” que no habían abrazado sinceramente la fe católica, utilizando expresiones como : “como tu te as criado con esa leche desde niño, sábetelo bien” o “si tu ubieras gustado (la leche) de tus antepasados, no dixeras eso.”<sup>399</sup> Este argumento parece haber sido interiorizado por los moriscos, como prueban las palabras por las que un grupo de moriscos pretendía disuadir al morisco Juan de Santa María de su conversión al cristianismo: “no vees que todo lo que piensas hazer es falso, qué aguardas que no te vas a tu natural?”<sup>400</sup> Algunos moriscos intentaron subvertir esta lógica para probar su “cristianidad”. Así lo hace la morisca Ana Feliz en *Don Quijote de la Mancha*, quien narra cómo a pesar de venir de familia morisca su madre era una devota católica y a través de ella, afirma, “mame la fe catolica en la leche”<sup>401</sup>. De forma similar los autores de los Plomos buscaban subvertir la lógica genealógica imperante en la España de 1500. Para ello de modo análogo a las producciones de la élite morisca granadina, pensadas para legitimar su memoria y linaje, los Plomos participaban de una búsqueda en pos de los orígenes de un linaje morisco y una versión de la historia local que permitiesen contrarrestar la asociación entre genealogía e identidad religiosa: inventando un origen alternativo de la población hispano-árabe, reivindicando el carácter cristiano de sus antepasados y otorgando un papel fundamental a la nación y la lengua árabes en la historia sagrada y la revelación del mensaje divino.

#### 6. 4.1. María y la búsqueda de un linaje morisco.

En la mañana del 16 de junio de 1588, pocos meses después del descubrimiento del pergamino de la Torre Turpiana, Alonso de Granada Venegas, miembro de una de las familias más prominentes de la élite morisca granadina, se despertó con la visión de unos doseles con su escudo familiar colgados en la calle de la cárcel inquisitorial, los cuales, al parecer, “ *fueron mandados escolgar por el señor alcalde*”. Ante tal ofensa, la reacción de la familia Granada-Venegas no se hizo esperar: “*Don Alonso Venegas de Granada y todos sus hijos y muchos cavalleros, deudos y amigos de suerte que se entendio que mataran al dicho alcalde; y abiendolos apaciguado los tribunales y otras personas, este dia se partio a la corte del obispo don Alonso a quejarse a Su Magestad de aqueste agravio en contra de su nobleca y de su sangre y de sus grandes preheminiencias y mercedes y privilegios de los Reyes Catolicos y del emperador Carlos quinto que le escribia a su abuelo deste noble cavallero, llamandole primo.*”<sup>402</sup> Esta anécdota ilustra perfectamente la situación a la que se enfrentaban los moriscos, incluso aquellos provenientes de la nobleza, y cómo muchos cristianoviejos no estaban dispuestos a olvidar los orígenes islámicos incluso de aquellos moriscos más claramente asimilados, especialmente si estos poseían una posición preeminente en la sociedad granadina, como era el caso de los Granada-Venegas.

Esta tensión se vio acrecentada en la Granada posterior a 1570 por el conflicto, aún latente, generado por la nueva política “filipina” hacia la comunidad morisca y la consecuente revuelta de las Alpujarras. Desde mediados del siglo XVI, una serie de medidas y cambios en la política local propiciaron la erosión progresiva del modelo social granadino construido bajo el reinado de Carlos V. En 1560 se ordenó una revisión de los títulos de propiedad que perjudicaba

<sup>398</sup> Carta a la Suprema de Valencia, 6 de julio 1587 (BL, Egerton, 1511), fol. 290-293.

<sup>399</sup> Youssef El Alaoui, *Ibid*, 2006, p. 574.

<sup>400</sup> Véase Juan de Santa María, *Thesoro de cosas rarísimas históricas, sacras y profanas*, Fernando de Hoeymaker, Bruselas, 1622, (BNE R-36503).

<sup>401</sup> Así explica Ana Félix: “*Tuve una madre cristiana y un padre discreto y cristiano, ni más ni menos; mamá la fe católica en la leche; criéme con buenas costumbres; ni en la lengua ni en ellas jamás, a mi parecer, di señales de ser morisca*” (Miguel de Cervantes Saavedra, *El Quijote*, vol. 2, cap. 63)

<sup>402</sup> F. Henríquez de la Jorquera, *Anales de Granada. Descripción del Reino y ciudad de Granada, Crónica de la Reconquista (1482-1492), Sucesos de los años 1588 a 1646*, Ed. A. Marín Ocete, Universidad de Granada, Granada, 1987, pp. 525, 531.



especialmente a la población morisca, obligada a demostrar mediante escrituras nazaries su legítima posesión de sus propiedades.<sup>403</sup> A esta medida, que afectaba la estabilidad económica de la comunidad morisca, se sumó el abandono de la política evangelizadora y el aumento de la presión inquisitorial, expresa a partir del Sínodo Provincial de Granada de 1565, que “*rompe deliberadamente con la línea seguida hasta entonces por los preladados,*”<sup>404</sup> quebrando el espíritu catequético del Sínodo de Guadix de 1554, inspirado por el esfuerzo conciliador de los obispos granadinos como Gaspar de Ávalos (1528-1542), Pedro Guerrero (1546-1576), o el obispo de Guadix, Martín Pérez de Ayala (1548-1560) y los métodos de asimilación y la pedagogía humanística propiciados por la Compañía de Jesús (1559-1569). Este cambio de rumbo en la política religiosa se aprecia asimismo en el aumento de la vigilancia inquisitorial de las comunidades moriscas en los años previos a la rebelión de las Alpujarras,<sup>405</sup> que continuó incluso después de la expulsión, con la persecución de los moriscos granadinos reubicados en Castilla.<sup>406</sup> A esto se sumó la instauración de la pragmática de 1567, que dictaba la “*muerte de la cultura morisca*”, estableciendo la prohibición del uso de la lengua árabe y la posesión de libros en árabes, el uso de formas tradicionales de vestimenta y de los baños, el empleo de nombres familiares arábigos, los rituales propios para la celebración de bodas y funerales, el uso de la *henna* como adorno corporal, entre otras prácticas cotidianas, y obligaban a los moriscos a mantener las puertas de sus casas abiertas para hacer visibles y controlables su vida doméstica y su intimidad. A estas medidas que coartaban las expresiones de la identidad “morisca”, se unían otras que limitaban los privilegios de esta comunidad, como la anulación de los contratos escritos en árabe y la prohibición para los moriscos de poseer esclavos “gacís” o negros.<sup>407</sup> Como respuesta una comisión de nobles moriscos, acompañados por el procurador cristianoviejo Juan Enríquez y el marqués de Mondéjar, intentaron apelar esta decisión ante la Cancillería de Granada, alegando, como sostenía Francisco Núñez Muley en su famoso *Memorial*, que estas costumbres moriscas vetadas eran simplemente particularidades regionales desligadas a los orígenes islámicos de Granada.<sup>408</sup> Pero las negociaciones fallaron y la imposición de las nuevas normas hizo estallar una revuelta que tendría como principal escenario la sierra de las Alpujarras entre 1568 y 1571.<sup>409</sup>

En el seno de la rebelión los moriscos sublevados proclamaron como rey a don Hernando de Córdoba y Válor, bajo el nombre de Aben Humeya, mediante el cual este afirmaba que era descendiente en línea directa de los califas omeyas de Damasco y de los emires y califas del Califato de Córdoba.<sup>410</sup> Pese al fracaso del levantamiento inicial del Albaicín, la guerra se extendió durante dos años más, a lo largo de las zonas más encumbradas de las Alpujarras, en una guerra sucia que forzó a la Corona a recurrir a la experiencia militar de los tercios y el liderazgo

---

<sup>403</sup> Véase D. Cabanelas, *Ibid.*, 1991, p. 33.

<sup>404</sup> A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Ibid.*, 1978, p. 32.

<sup>405</sup> Como ha evidenciado García Ivars los años anteriores a la rebelión de las Alpujarras y en los posteriores aumentó la presión inquisitorial sobre los moriscos y la vigilancia de estas comunidades. Véase F. García Ivars, *Ibid.*, 1991.

<sup>406</sup> Como ha señalado Manuel Barrios Aguilera: “*Son abundantísimas las causas contra moriscos granadinos aun en los años posteriores a la guerra de la Alpujarra y a la expulsión, incluso con los que pretendían rehacer sus vidas fuera de sus tierras de origen. Moriscos esclavos y libres son obligados a rendir dramática cuenta de sus errores pasados y presentes.*” (Manuel Barrios Aguilera, “El reino de Granada en la época de Felipe II a una nueva luz. De la cuestión morisca al paradigma contrarreformista”, en José Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*, Parteluz, Madrid, 1998, Vol. 3, p. 67)

<sup>407</sup> Sobre los principales objetivos de la pragmática véase J. Caro Baroja, *Ibid.*, 2000, pp. 158-159.

<sup>408</sup> Francisco Núñez Muley, *Memorial*, BNE Mss. 6176, ff. 321r-321v.

<sup>409</sup> Sobre las causas del alzamiento de las Alpujarras véase L.P. Harvey, *Ibid.*, 2005, 204-37 y L. F. Bernabé Pons, *Los Moriscos: Conflicto, expulsión y diáspora*, Catarata, Madrid, 2009, pp.39-44; D. Coleman, *Ibid.*, 2003, pp. 177-85.

<sup>410</sup> E. Drayson, *Ibid.*, 2013, p.47.

de don Juan de Austria.<sup>411</sup> El 15 de marzo de 1571, la revuelta se dio por finalizada cuando el líder rebelde Aben Aboo, sucesor de Aben Humeya, fue asesinado por uno de sus antiguos partidarios, Gonzalo el Seniz. Como en el caso de Alonso de Granada Venegas, el conflicto que llevó a la rebelión tenía mucho de afrenta al honor, a la memoria y al linaje de la élite morisca, como sugiere el caso de Fernando de Córdoba y Válor, quien había aceptado la proposición de los rebeldes de liderar la causa tras ser destituido de su puesto de veinticuatro, humillado y desposeído de sus propiedades.<sup>412</sup> Durante el alzamiento, Fernando terminaría siendo ejecutado por sus propios seguidores, asegurando que era cristiano y que tan solo había querido vengar la ofrenda sufrida contra su familia y linaje.<sup>413</sup> Un segundo líder de la rebelión, Fernando el Zaguer, exclamaba: “[Y] bien sabreis como casi hace cien anos que los Christianos nos tienen robadas y usurpadas nuestras felices glorias y estimados trofeos en los passados tiempos por los nuestros adquiridos”<sup>414</sup>. En este mismo sentido se pronunciaba Francisco Núñez Muley en su *Memorial* contra el decreto de 1567: “[H]an de ser todos iguales? [...] Los sobrenombres antiguos que tenemos son para que se conozcan las gentes, que de otra manera han de perderse las personas y los linajes.”<sup>415</sup> Entre estos rebeldes, preocupados por la erosión de la memoria y el honor de la comunidad morisca, proliferarían los *jojofres* o profecías moriscas, que prometían a los moriscos su liberación del yugo cristiano, así como la emergencia de un rey salvador que derrocaría a los cristianos y restablecería el dominio legítimo del Islam sobre el antiguo territorio andalusí.<sup>416</sup> Frente a las “glorias” robadas por los cristianos, “*the prophetic prognostications that circulated during the Alpujarra’s rebellion presented a vision of history that drew from the ancient past of al-Andalus, one that presented the Moriscos with a potentially glorious future*”.<sup>417</sup> En este sentido la proliferación de los *jojofres* durante la Guerra de las Alpujarras reflejaba una preocupación por articular la identidad morisca a través de la configuración de un pasado mítico y de un brillante futuro profético, similar a la que recorría los Plomos de Sacromonte. Sin embargo los *jojofres* y los Plomos representaban estrategias opuestas, basadas respectivamente en la recuperación de un pasado islámico o arabocristiano,<sup>418</sup> que, como ha señalado Mayte Green-Mercado, representaban “[the] *internal struggle of the community between elements that were concerned with Islamization and those who advocated for integration into the dominant Christian culture.*”<sup>419</sup>

Como consecuencia de la revuelta, en 1570 los moriscos fueron deportados de Granada y reubicados en otras regiones de la Corona de Castilla. No obstante, los moriscos pertenecientes a las élites locales obtuvieron permisos para permanecer en Granada, así como los miembros del consejo de la ciudad y algunos jefes de los gremios de artesanos.<sup>420</sup> Otros moriscos de condición

<sup>411</sup> Sobre el trascurso de la guerra véase A. Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Ibid.*, 1978, pp. 25-26 y L.P. Harvey, *Ibid.*, 2005, pp. 204-37.

<sup>412</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p. 83

<sup>413</sup> Véase Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada, hecha por el rei de España don Philippe II nuestro señor contra los moriscos de aquel reino*, impreso por Giraldo de la Viña, Lisboa, 1627, fol.120; y J. Caro Baroja, *Ibid.*, 2000, p.198; B. Vincent, “Les élites morisques grenadines,” en P. Civil (coord.), *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Vol. II, Castalia, Madrid, 2004, pp. 1467–1479.

<sup>414</sup> J. Gil Sanjuán, “Estudio preliminar,” en G. Pérez de Hita, *La guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras civiles)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1998, p. LVII.

<sup>415</sup> Citado en M. García-Arenal, *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1996, p. 54.

<sup>416</sup> Véase M. García-Arenal, “Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI-XVII siècles)”, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 220, No.4, 2003, pp. 445-486.

<sup>417</sup> M. Green-Mercado, *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca, 2019, p.99.

<sup>418</sup> Sobre los Plomos y la Guerra de las Alpujarras véase M. Green-Mercado, *Ibid.*, 2019, pp.97-99.

<sup>419</sup> M. Green-Mercado, *Ibid.*, 2019, p.99.

<sup>420</sup> Así lo expresa Pedro de Deza en una carta: “*Hai algunos que por qualidad de sus personas y por otros respectos nunca fueron alistados ni comprendidos en los bandos que se han publicado [...] y parece que merecen que Vuestra Majestad sea servido de que queden en este reino con sus haciendas*” (AGS, Cámara de Castilla, leg. 2172)

más humilde permanecieron ilegalmente en la región y otros retornaron clandestinamente a sus hogares una vez la tormenta hubo amainado. Como resultado, para la década de 1580 más de 10.000 moriscos vivían en Granada.<sup>421</sup> No obstante, la amenaza de la expulsión seguía latente. En 1582 la Junta del Consejo de Estado discutió por primera vez la posibilidad de expulsar de la Península a todos los moriscos.<sup>422</sup> La idea fue puesta sobre la mesa en varias ocasiones en los años sucesivos y el temor a una nueva expulsión recorría a la población morisca granadina. Como resultado del consejo de la Junta de Población que fue celebrado en Granada en 1582, esta envió al rey una carta en la que preguntaban qué hacer con los moriscos que permanecían en el reino, puesto que “*todos los moriscos andan sospechosos y recatados de que se quiere hazer algo con ellos*”.<sup>423</sup> En 1584, un nuevo decreto de expulsión provocó nuevamente el exilio de 3500 moriscos granadinos y en 1610, como parte del decreto de expulsión general, 11000 moriscos fueron definitivamente expulsados del reino de Granada. Como ha señalado Mercedes García-Arenal, para la fecha que los Plomos de Sacromonte fueron hallados, “*the Morisco problem in Granada was far from concluded; rather, the decade of the 1580s saw the adoption of many decisions and measures, in particular ones that restricted the privileges of noble families of Moorish origin.*”<sup>424</sup> De forma paralela al exilio forzado de la población morisca, se produjo en Granada la repoblación auspiciada por Felipe II,<sup>425</sup> que supuso la destrucción del “*modus vivendis carolino*” y el desplazamiento de la población morisca por nuevos repobladores cristianoviejos, cuya llegada favoreció la emergencia de una nueva sociedad granadina, marcada, como ha señalado Manuel Barrios Aguilera, por el predominio de la población cristianovieja y el culto a los mártires de la guerra de las Alpujarras.<sup>426</sup> Este culto estaba basado en la exaltación de la santidad cristiana frente a la impiedad morisca, que permitía a los descendientes de los mártires alpujarreños y sus familias ascender socialmente, y respaldar sus pretensiones a la hidalguía, alegando que poseían sangre de mártires.<sup>427</sup> Por su parte, una parte de la élite morisca granadina esperaba escapar de la posible expulsión y reivindicar sus privilegios alcanzando el estatus de cristianoviejo. En Granada las ordenanzas de 1526 establecían que los moriscos podían acceder al estatus de “cristianoviejo” demostrando que sus antepasados habían aceptado el bautismo antes de 1502,<sup>428</sup> y podían aspirar a la hidalguía, acreditando sus lazos con la nobleza nazarí y la práctica de servicios a la Corona.<sup>429</sup> Este grupo de moriscos “cristianoviejos” estaba formado en su mayoría por familias pertenecientes a la antigua realeza y nobleza nazarí, como los Granada-Venegas, que eran beneficiarias de concesiones económicas y excepciones fiscales y gozaban de un estatus elevado

---

<sup>421</sup> Sobre la población morisca de Granada después de 1570 véase B. Vincent, “Los moriscos del reino de Granada después de 1570”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, No. 2, 1981, pp. 594-608; “Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570”, en *Andalucía en la Edad Moderna, economía y sociedad, Diputación de Granada*, Granada, 1985, pp. 267-286; A. Herrera Aguilar, “La población morisca granadina a partir de 1570,” en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía (diciembre de 1976), Andalucía Moderna*, Vol. II, Córdoba, 1978, pp.101-107.

<sup>422</sup> M. Danvila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid, 1889, pp. 199-203, y P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Vol. I, Valencia, 1901, pp.300-301.

<sup>423</sup> P. Boronat y Barrachina, *Ibid.*, 1901, p. 591.

<sup>424</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p. 63; y B. Vincent, “Histoire d’une déchéance: la famille des Fez Muley à Grenade au XVIème siècle,” *Cahiers du CRIAR*, Vol. 21, 2002, pp. 69-79.

<sup>425</sup> Véase M. Barrios Aguilera, y F. Oriol Catena, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1987 y G. Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

<sup>426</sup> Véase M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las “Actas de Ugíjar”*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2001.

<sup>427</sup> Véase A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, C.S.I.C, Madrid, 1963, Vol.1,p.313.

<sup>428</sup> J. Caro Baroja, *Ibid.*, 2001, p. 207.

<sup>429</sup> E. Soria Mesa, *Ibid.*, 1992, pp. 51-64; y J. Castillo Fernández, “Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano morisco del Rey Católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social),” *Sharq al-Andalus*, Vol.12, 1995, pp. 235-253.

en la sociedad granadina.<sup>430</sup> Entre estos moriscos con aspiraciones de ascenso social estaba Miguel de Luna, quien, aún en 1610, tenía pendiente de ser aprobada una solicitud de hidalguía. En una serie de cartas datadas entre 1609 y 1611,<sup>431</sup> este reivindicaba que había servido lealmente al rey, que poseía orígenes nobiliarios y que merecía ser reconocido como “hidalgo” y tratado como correspondía, ante la afrenta de haber sido desposeído de sus armas y amenazado con retirarle sus propiedades,<sup>432</sup> señalando cómo “*injustamente me quieren quitar la hazienda, el linaje, la honra y los servicios.*”<sup>433</sup> Las solicitudes de hidalguía, como la de Luna, habían aumentado desde 1570, incrementándose exponencialmente hacia 1610 con la amenaza de la expulsión. Como ha señalado Mercedes García-Arenal, “*the need for documentation to obtain hidalguia produced a whole series of fraudulent lineages, backed up by origins, service records, royal grants, and hoary family trees.*”<sup>434</sup> Como ha apuntado al respecto Javier Castillo, la creación de estos documentos y pruebas falsas, como la invención de los Plomos, conllevaba la “*reelaboración imaginaria de la historia del linaje, [basada, igualmente, en] un curioso sincretismo entre ambas culturas.*”<sup>435</sup>

En su solicitud de admisión para la orden militar de Calatrava, Francisco el Zegrí afirmaba su ascendencia real como parte de la dinastía marroquí meriní, su captura durante su participación en la toma de Vélez de la Gomera como parte de las tropas cristianas y su martirio a mano de los musulmanes, a pesar de lo cual este había permanecido en la fe, renunciando a las riquezas y poder que le había ofrecido su primo, el rey meriní.<sup>436</sup> En su relato, el Zegrí buscaba reivindicar su origen nobiliario, emparentándose con la realeza meriní, al tiempo que deseaba recalcar su estatus de buen cristiano, dos argumentos fundamentales que la élite morisca granadina esgrimiría en su búsqueda por la legitimidad. A lo largo de todo el siglo, la nobleza morisca intenta legitimar su hegemonía cada vez más amenazada por el peso de la “pureza” de origen, ideando para ello nuevas estrategias. Caso paradigmático es el de la familia Granada-Venegas, descendientes de la nobleza nazarí, que decidieron reinventar su origen mediante la creación de falsos históricos, como la ficción genealógica, el *Origen de la Casa de Granada*<sup>437</sup> o la falsa crónica histórica *Tractado del origen de los reyes de Granada*,<sup>438</sup> atribuida al famoso cronista Fernando del Pulgar.

<sup>430</sup> Véase M. A. Ladero Quesada, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988, p. 505; y B. Vincent, *Ibid.*, 1985, pp. 267-286.

<sup>431</sup> Véase D. Cabanelas, “Cartas del Morisco granadino Miguel de Luna”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Vol. XIV–XV, 1965-1966, pp. 31–47.

<sup>432</sup> “*Ilmo. Sr.: mi muger y el Licenciado Vega me escriven las novedades que ay en aquella ciudad acerca de los naturales della y de cómo la Justicia avia entrado en mi casa a quitar las armas y hacer otras extorsiones de que e recibido tanto corage que no duermo de noche pensando en estos agravios. Yo, Señor Ilustrísimo, e vivido de la manera que Vuestra Señoría sabe, mi padre fue natural de la ciudad de Baeça donde tengo mis deudos hijosdalgo y caballeros que oy día me reconocen y escriven; que vayan a hacer allí informaciones de limpieza y nobleza. Nunca habló conmigo vando ni prematica de moriscos ni pagué con ellos pechos ni servicios ni tales son verdad. Se hallarán ynformaciones y papeles de hidalguía ganada en el año de 54 en favor de mi abuelo, tengo en mi poder servicios a los Reyes, buen testigo es Vuestra Señoría dellos mejor que nadie (...) pues aunque yo fuera un Alarbe venido de tierra de moros, bien considerado lo mucho que e servido y sirvo, se me avia de hazer cortesía quanto más teniendo las calidades que he referido a Vuestra Señoría.*” (Abadía del Sacromonte, Leg. VII, Parte primera, f. 889)

<sup>433</sup> Abadía del Sacromonte, Leg. VII, Parte primera, f. 889.

<sup>434</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p. 67.

<sup>435</sup> J. Castillo Fernández, *Ibid.*, 1995, p. 244.

<sup>436</sup> “*Conociéndole por deudo le quiso casar con su única heredera de aquellos reinos y que se volviese a la secta de los moros y dexasse la ley de Christo y por no querer aceptar lo sacaron a martirizar tres vezes [...] en que estuvo tan constante en Nuestra Santa Fe Católica que deseó sumamente ser mártir y esclavo cristiano que uno de los mayores Reyes de África, Reino que había sido de sus abuelos.*” (RAH, Colección Salazar y Castro, D-49, fol. 212.)

<sup>437</sup> RAH, Colección Salazar y Castro, B-86.

<sup>438</sup> *Tractado del origen de los reyes de Granada*, atribuido a Fernando del Pulgar, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Manuscrito 9/195. Véase al respecto Frédéric Alchalabi, “En busca del emirato

El *Origen de la Casa de Granada* basaba su invención histórica en una conjunción de documentos falsos, como una carta del infante Alfonso, rey electo de Castilla por parte de la nobleza rebelde a Enrique IV, y otros verdaderos, como la carta en la que los Reyes Católicos concedían a la familia una serie de mercedes.<sup>439</sup> En estas obras, la familia Granada-Venegas, no sólo reivindicaba su ascendencia nobiliaria nazarí, situando a Ibn Hud Alnayar, ascendiente de la familia granadina, como primer emir de Granada,<sup>440</sup> sino que además, hacía remontar los orígenes de su linaje al tiempo anterior a la conquista musulmana de la Península, presentándose como descendientes de la realeza goda, mediante su vínculo con los Banu Hud de Zaragoza.<sup>441</sup> Asimismo, estas obras presentaban a los antepasados islámicos de la familia, en especial a Yahya Alnayar, el futuro Pedro de Granada,<sup>442</sup> como filocristianos o secretamente cristianos, mostrando su verdadera identidad mediante su compasión hacia los cristianos o su colaboración con los reyes cristianos contemporáneos.<sup>443</sup> El autor del *Tractado* pretendía además afirmar el origen “mixto” de la nobleza y las élites granadinas,<sup>444</sup> y concluía su obra con una exaltación de la capacidad del Imperio Romano para integrar en la sociedad colonial a los vencidos, afirmando que “*esta fue la causa principal con que llegó Roma a ser señora de las gentes*”,<sup>445</sup> una referencia que pretendía claramente reivindicar la necesidad del Imperio Español de integrar y reconocer los méritos de los moriscos “cristianizados”, cuya colaboración había sido esencial desde los tiempos de la conquista y que podía ser fundamental en el futuro del imperio.

La casa de los Granada-Venegas<sup>446</sup> era el centro de una tertulia literaria que reunía a las principales personalidades moriscas del mundo de la cultura,<sup>447</sup> entre los que se encontraban el

---

perdido. El linaje Granada Venegas frente a su historia en el *Tractado del origen de los reyes de Granada*, obra apócrifa atribuida a Fernando de Pulgar”, *Chronica Nova*, No.45, 2019, pp.190-191.

<sup>439</sup> Véase E. Soria Mesa, “Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*,” *Sharq al-Andalus*, Vol.12, 1995, pp. 213–221.

<sup>440</sup> El *Tractado* contradecía la convención historiográfica contemporánea, al afirmar que había habido 21 y no 20 emires nazaríes, situando en el origen de la dinastía, en Ibn Hud Alnayar, el antecesor de la familia Granada Venegas, en lugar de Muhamad I: “*Desde el año de mil i duçientos, i diez huuo veintivn reies en Granada (...) estos fueron dos linages, el vno i mas antiguo fue de el rei Abenhut Elnaiar que proçedia de los reies de Aragon*” (Ms. 9/150, f. 7v.)

<sup>441</sup> Según esta obra genealógica los Granada-Vengas descendían de los reyes visigodos y de la dinastía Banu Hud, cuyo fundador, Ibdinabal, era de origen visigodo convertido al Islam y había reinado en Zaragoza en el 775. Siguiendo las listas de reyes que pretendían legitimar la ascendencia goda de los reyes aragoneses, como el *Aragonensium rerum comentarii* escrito en 1588 por el historiador aragonés Jerónimo de Blancas, el autor de esta obra reconstruía la lista de reyes desde Ibdinabal hasta el fundador de la familia Granada-Venegas, Ibn Hud Alnayar, con el fin de probar los orígenes godos de la familia granadina.

<sup>442</sup> Según el *Origen de la Casa de Granada* y la versión apócrifa de los *Claros varones*, esta tendencia filocristiana ya se aprecia en el padre de Yahya, Selim Alnayar, “señor de Almería”, quien gracias a su colaboración con la corona castellana había recibido el gobierno de “la cassa e reyno de Granada”. Véase *Claros varones*, BNE Ms. 7867, ff. 98v-99r y *Origen de la Casa de Granada*, RAH, Colección Salazar y Castro, B-86, ff. 21r-22r. Según estas obras Pedro de Granada, había sido apadrinado en su conversión por los propios Reyes Católicos, participaba activamente en la derrota de Boabdil y la entrada triunfal de Isabel y Fernando en Granada en enero de 1492 (*Tractado*, BRAH Ms. 9/150, ff. 82v-83r).

<sup>443</sup> E. Soria Mesa, *Ibid.*, 1995, pp. 213–221

<sup>444</sup> Según éste, esto era el resultado de antiguas alianzas matrimoniales, afirmando “[cómo] *no solo entre los príncipes sino entre los nobles e inferiores huuo estos casamientos, tanto que (...) de duçientas mil almas que auia en la çidad de Granada aun no eran quinientas de la naçion africana, sino naturales, hespañoles, i godos que se auian mezclado, i tomado la lei de los vençedores.*” (BRAH, Ms.9/150, ff. 6r-6v)

<sup>445</sup> BRAH; Ms. 9/150, f. 6v.

<sup>446</sup> Sobre la casa de la familia Granada-Venegas véase José Antonio García Luján, *La Casa de los Tiros de Granada*, Litograf, Granada, 2006 y Francisco González de Oliva et al, *Museo Casa de los Tiros de Granada. Guía oficial*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 2005.

<sup>447</sup> Sobre la tertulia literaria de los Granada-Vengas véanse Inmaculada Osuna, *Poética Silva. Un manuscrito granadino del Siglo de Oro*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2000; y *Poesía y academia en Granada en torno a 1600: la Poética Silva*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003.

poeta Agustín de Rojas, autor de las comedias de “moros y cristianos”, y Ginés Pérez de Hita el autor de una de las obras que definirían la “maurofilia” literaria del siglo XVI, las *Guerras civiles de Granada*,<sup>448</sup> y humanistas como Gonzalo Mateo de Berrío, Hernando de Acuña, Luis Barahona de Soto.<sup>449</sup> Entre las obras alumbradas por la tertulia de los Granada-Venegas destaca las *Guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita, una crónica de la Guerra de las Alpujarras, escrita como respuesta a la publicación en 1582 de la *Austriada* de Juan Rufo, en la que los rebeldes moriscos se representaban como una fuerza invasora musulmana que penetraba amenazadoramente en el territorio español.<sup>450</sup> La obra de Pérez de Hita buscaba promover, en cambio, una imagen positiva de la élite morisca granadina y de sus antepasados, exaltando los ideales caballerescos y el carácter “cristianófilo” de la aristocracia nazari de la que esta descendía y afirmando la hidalguía de sus descendientes que, según la crónica se habían convertido antes de 1502.<sup>451</sup> De esta forma, entre las élites moriscas granadinas y, en especial, de la tertulia literaria de los Granada-Venegas surgieron buena parte de las estrategias pensadas para contrarrestar los planteamientos de una sociedad que identificaba cada vez más identidad religiosa con genealogía y que negaba a los moriscos una ascendencia y un pasado honorables. Entre los miembros de la tertulia de los Granada-Venegas se encontraba probablemente Miguel de Luna y Alonso del Castillo<sup>452</sup>, quienes, como varios de los miembros de este círculo literario, pertenecían a una élite morisca que poseía una formación universitaria,<sup>453</sup> tenía acceso a libros escritos en árabe, y participarían activamente en los debates subsiguientes en torno a la autenticidad de los hallazgos sacromontanos, defendiendo incansablemente el origen apostólico de los mismos.<sup>454</sup>

Alonso del Castillo, nacido en Granada en la década de 1520,<sup>455</sup> había estudiado medicina en la Universidad de Granada hacia 1540. El estudio de la medicina, propiciado por la fundación en 1531 de la universidad granadina, era uno de los medios por los que la Corona había favorecido la asimilación de los moriscos a la cultura castellana dominante,<sup>456</sup> y a su vez permitía a muchas

---

<sup>448</sup> S. Carrasco Urgoiti, *Ibid.*, 1989, p.78 y *The Moorish Novel El “Abencerraje” and Pérez de Hita*, Twayne, Boston, 1976, p.86.

<sup>449</sup> Luis Barahona de Soto era el autor de uno de los poemas épicos más conocidos de la época, *Las lágrimas de Angélica*, en la que el héroe, Bernardo del Carpio probaba su valentía no luchando contra los “moros”, sino con las tropas francesas, al tiempo que exaltaba el pasado visigodo de la Península. Véase Luis Barahona de Soto, *Primera parte de la Angélica*, impreso por Hugo de Mena, Granada, 1586. Véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2006. pp. 51-78.

<sup>450</sup> E. Davis, *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*, University of Missouri, Columbia, 2000, p.97.

<sup>451</sup> Rhona Zais, “Las Guerras Civiles de Granada: The idealization of assimilation”, en J.V. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Routledge, Nueva York, 2000, pp. 313-330.

<sup>452</sup> Como han señalado García-Arenal y Rodríguez Mediano: “*Barahona and Luna were strict contemporaries, both having been born around 1544 and having studied medicine at the University of Granada at about the same time; they must have known each other*” (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p. 91). Luna mantenía además una viva amistad con Juan de Faría, otro de los miembros de este círculo literario, como testimonia sus sonetos para *Las lágrimas de Angélica* de Barahona de Soto y sus composiciones para el prólogo de la *Historia verdadera del rey don Rodrigo* de Miguel de Luna. Véase Luis Barahona de Soto, *Primera parte de la Angélica*, impreso por Hugo de Mena, Granada, 1586, fol. 2v-3v ; y Julián Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1924-1929, Tomo I, p. 128. A este círculo pudo haber pertenecido igualmente Alonso del Castillo, quien como los Granada-Venegas, formaba parte de las élites del Albaicín.

<sup>453</sup> Como han señalado García-Arenal y Rodríguez Mediano, los médicos moriscos “*were a true educated elite in the Morisco community, as well as a bridge to Christian society*” (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p.155).

<sup>454</sup> M. García-Arenal, “Alonso del Castillo, Miguel de Luna y otros moriscos, una propuesta para la autoría de los Plomos”, en M. J. Vega García-Ferrer et. Al (eds.), *Ibid.*, 2011, pp.145-169.

<sup>455</sup> Castillo, debió haber nacido a finales de la década de 1520. Su padre era Hernando del Castillo el Acahal, un químico de la colación de San Nicolás. Su sobrenombre “Acahal” remite a la profesión de químico o a la de “doctor de los ojos”. Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p.110.

<sup>456</sup> Según el documento de fundación de la universidad: “*de este modo [los nuevos cristianos] serían instruidos en las nuevas costumbres y adornados con virtudes, se les inspiraría el conocimiento de la*

familias moriscas, como la de Castillo, progresar socialmente, accediendo a privilegios y reconocimiento que difícilmente podían alcanzar en otras profesiones, sin ser sujeto a los estatutos de “limpieza de sangre”.<sup>457</sup> Alonso del Castillo trabajó además como traductor e intérprete entre los moriscos rebeldes y las autoridades cristianas durante la Guerra de las Alpujarras, entre 1568 y 1570. En sus escritos, Castillo expresaba con claridad su posición frente al alzamiento de los moriscos rebeldes, a quien consideraba “*mentecatos e locos e perdidos*”, hombres “sin vergüenza”, cuya insensatez había de causar a los moriscos muchos males.<sup>458</sup> A lo largo de la guerra, todas sus acciones estuvieron dirigidas precisamente a facilitar la “reducción” de la revuelta, y negociar en el menor tiempo posible la rendición de los rebeldes. Con este fin, durante la guerra Castillo actuó como “*an experienced specialist in propaganda and psychological warfare*”,<sup>459</sup> participando en la traducción de las comunicaciones internas de los rebeldes, interceptadas por la Corona, así como en la creación de mensajes falsos y falsas profecías con las cuales pretendían sembrar la discordia y la confusión entre el bando rebelde, y paliar el potencial moralizador de los *jojofres*. El final de la guerra debió haber impactado especialmente a Castillo, que fue testigo de “*an atrocious fight to the death, in which the insatiable greed of the Christian troops led them to commit theft and all kinds of other crimes against Moriscos, even those who were not directly involved in the fighting.*”<sup>460</sup> Tras la guerra, Castillo trabajó como traductor para la Inquisición y en la catalogación de los libros árabes de la Capilla Real de Granada, de la catedral de Córdoba y del monasterio del Escorial. Entre 1578 y 1587, Castillo trabajó además como traductor de la correspondencia entre Felipe II y el sultán de Marruecos, a la que se sumaría en 1588 y, más tarde, en 1595 su participación en la traducción del Pergamino de la Torre Turpiana y los Plomos de Sacromonte.<sup>461</sup> Desde el principio, Castillo defendió la autenticidad de los hallazgos, alegando que estos evidenciaban gran antigüedad y que no podrían haber sido

---

*verdad y claridad en su inteligencia*”. Citado en Luis García Ballester, Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI: La minoría musulmana y morisca, Akal, Madrid, 1976, p. 105.

<sup>457</sup> Sobre la práctica morisca de la medicina véase L. García Ballester, *Los moriscos y la medicina: Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Labor Universitaria, Barcelona, 1984 y *Medicina, ciencia, y minorías marginadas: los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1977.

<sup>458</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p.108. Como ha señalado Elizabeth Drayson, estas palabras evidencian el miedo de Castillo de los efectos de la rebelión para los moriscos “asimilados” que luchaban por prosperar en la Granada de 1500: “*His fear is that the ‘bad’ ones will have prejudiced the position of all the rest in their rebellion against their king, as he puts it. This is very understandable, and conveys the idea that Alonso had a sense of the very delicate balance in the relationship between Christian authorities and Moriscos, which was destabilized with potentially disastrous consequences by the uprisings.*” (E. Drayson, *Ibid.*, 2013, p. 57).

<sup>459</sup> L.P. Harvey, *Ibid.*, 2005, pp. 208–209.

<sup>460</sup> E. Drayson, *Ibid.*, 2013, p. 59.

<sup>461</sup> Respecto al vínculo de Castillo con las invenciones sacromontanas, Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, han sugerido recientemente que Castillo pudo haber compuesto el pergamino de la torre Turpiana durante la guerra, como un medio para contrarrestar las profecías o *jojofres*, y que este pudo ser luego reutilizado como antesala de los descubrimientos del Sacromonte. (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p. 130). Por su parte Elizabeth Drayson ha sugerido que el pergamino fue creado para el propósito de anticipar los descubrimientos sacromontanos, pero moldeado según las profecías con las que Castillo había trabajado durante la guerra. Como ha señalado esta autora, la defensa de Castillo de la autenticidad de los Plomos, pese a que este tenía los conocimientos para identificar el carácter moderno de los hallazgos, sugiere asimismo su implicación en las invenciones sacromontanas. (E. Drayson, *Ibid.*, 2013, pp. 65-66). Una de las cuestiones por resolver, es el de la relación entre Castillo y el otro principal sospechoso, Miguel de Luna. Aunque algunos autores como Darío Cabanelas sugirieron que había una relación estrecha e incluso de parentesco entre ambos moriscos, esta imagen ha sido corregida por García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, quien no sólo han demostrado que entre estos no había ninguna relación familiar, sino que además existían algunas desavenencias. Ejemplo de ellos es una carta de Castillo en la que este parecía recelar de Miguel de Luna, advirtiéndole de lo poco conveniente que se enviase a alguien de “la calidad” de este a “tierra de moros” (AHN. Inquisición, Granada, Leg. 2608-1). Véase al respecto D. Cabanelas, *Ibid.*, 1991; M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p. 109- 111.

fabricaciones modernas,<sup>462</sup> y aún en su lecho de muerte, había confirmado su creencia en las reliquias y los Plomos, invocando a todos los santos del Sacromonte y reafirmando el carácter cristiano de los mismos.<sup>463</sup> Como Castillo, Luna había nacido en Granada en torno a 1544, de una familia originaria de Baeza,<sup>464</sup> y había estudiado medicina en la Universidad de Granada hacia la década de 1560. Luna había aprendido árabe desde su infancia, y había trabajado como traductor para Felipe II y como intérprete para la Inquisición. Como Castillo, Luna había participado en la traducción del pergamino y los Plomos, resaltando desde el principio en sus informes la autenticidad de los hallazgos, negando su carácter “islamizante” y asegurando que estos no podían ser invenciones contemporáneas.<sup>465</sup> En sus escritos en defensa de los Plomos, Luna buscaba además ensalzar el aura providencial de los hallazgos, asegurando que había sido guiado por la gracia divina en su difícil traducción de los mismos, y en el carácter esotérico del lenguaje “salomónico” de los Plomos, que reflejaba el conocimiento arcano que estos encerraban.<sup>466</sup>

Como ha señalado Mercedes García Arenal, Alonso del Castillo y Miguel de Luna probablemente no actuaron solos, “*sino apoyados, financiados o incentivados por otras personas*”<sup>467</sup> que, como ha sugerido Francisco J. Martínez Medina, pertenecían a las élites cultas granadinas, “*conocedoras de la historia y las tradiciones del Reino de Granada, y de los puntos débiles de sus instituciones y de las autoridades que las regentaban.*”<sup>468</sup> Entre los posibles colaboradores se encuentran dos moriscos de la generación anterior, “el Merini” y Castillo el Viejo,<sup>469</sup> así como el

---

<sup>462</sup> “*El licenciado Alonso del Castillo dice que los libros están escritos en la lengua árabe antigua preceptiva y que tienen muchos vocablos árabes antiquísimos, inusitados en la lengua moderna, que no se hallan en los diccionarios árabes, y que tienen frases y elegancia antiquísima, mucha erudición de la gramática arábica, que la notaría, si fuese necesario, y que en gramática no habría ningún Morisco, ahora ni en tiempos pasados, que supiese notar ni ordenar los libros, la nota, dicciones, ni frases, que es imposible (...) y que no puede haber embuste de nadie, y que los árabes modernos dirían que hacía barbarismos, y pone ejemplos de algunas dicciones que son antiquísimas del tiempo de Mahoma, y la letra es diferentísima a la que ahora se usa*” (BNE Mss.6637, fol. 173r-173v).

<sup>463</sup> Según una carta del arzobispo Pedro de Castro de julio de 1618: “[Castillo] *murió con los Sacramentos y estando muriendo en la cama, estava cantando el Credo. [...] Sancte Cecilio, ora pro me, Sancte Thesifón, ora pro me, Sancte Hiscio, ora pro me. E invocava a todos los sanctos del Monte Sacro, que avía interpretado sus libros. A éstos invocaba muchas vezes y a los que [...] iban a verle les persuadía que era (de) verdad la ley de los christianos; y les dezía para esto muchas cosas de estos libros y que esa era la verdad y lo que avían de creer. Hizo testamento. Enterróse con sacrificios en la parrochia de San Miguel.*” Citado en M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p. 132.

<sup>464</sup> Antonio de Barahona, *Libro de los linajes de Baeza así ganadores como pobladores della, compuesto por Antonio de Barahona y aumentado por otros*, RAH, Salazar y Castro, B-85, fol. 53.

<sup>465</sup> Según afirmaba Luna en su informe: “*No puede averlos compuesto ni fingido nadie porque éste que declara no conoce en toda España ni a oído decir, que haya hombre ni lo aya avido de cien años acá que los pudiese componer ni fingir porque para componerlos quiere muchas partes en un hombre: quiere que sea muy docto en Teología y Philosophía y en la gramática y lengua arábica y en antigüedades y lengua arábica; y en la letra avía de ser buen escribano porque es la letra muy acavada como tiene dicho y que tampoco lo haría moro en tiempos otros porque todo lo que tienen es teología y el moro no sabe nada y mezclaría en ello algo de Mahoma para engañar.*” (Citado en M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, p.103).

<sup>466</sup> Véase Archivo Real de la Chancillería de Granada, Caja 2432, pieza 14, fols. 71-74.

<sup>467</sup> M. García Arenal, *Ibid.*, 2003, p.297.

<sup>468</sup> F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 1998, p.370.

<sup>469</sup> Según el cronista Mármol Carvajal, la aparición del pergamino había sido predicha por “*un moro llamado El Merini*”, en cuya posesión se encontraban unos papeles que había recibido de Castillo el Viejo, “*padre del licenciado Castillo*”. Tras la muerte del Merini su hija había entregado estos documentos “*a un Luna también morisco y que ella le dio un libro que [El Merini] romançó y se imprimió dos o tres años a que trata de la destrucción de España*” (AASG, Leg. 4, Primera parte., fol. 23r). El propio Alonso del Castillo afirmaba conocer a Alonso el Merini, en su declaración del 13 de mayo de 1595, en la que respaldaba sus argumentos afirmando cómo “*el beneficiado Leonís, Nicolás Clenardo y el bachiller Herrera y Alonso el Merini le dixeron esto mesmo*” (ARCG, Caja 2432, Pieza 14, fol.497v.)



intérprete inquisitorial Francisco López Tamarid.<sup>470</sup> Entre los posibles colaboradores eclesiásticos de Luna y Castillo, destaca Pedro Guerra de Lorca, un canónigo de la catedral de Granada de origen judeoconverso, que en 1584, cuatro años antes de que apareciese el pergamino, había escrito una vida de San Cecilio mártir,<sup>471</sup> cuya figura tendría un papel muy relevante en la narración histórica de los Plomos.<sup>472</sup> Para Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García-Arenal, “*Guerra de Lorca a pu participer aux falsifications, pas tant matériellement qu’en apportant à Luna les connaissances historiques et hagiographiques nécessaires pour connecter le présent chrétien de Grenade avec le christianisme primitif, et fournir de la sorte les clés qui feront le succès des livres de plomb.*”<sup>473</sup> Además de Guerra de Lorca, Luna pudo contar con la ayuda de Juan de Faría, abogado y relator de la Real Chancillería de Granada, que tras los hallazgos, redactó su *Dialogismo*, en el que, en forma de diálogo con el propio Luna, rebatía los principales argumentos en contra de la autenticidad de los Plomos.<sup>474</sup> Por último, Luna y Castillo pudieron haber contado con la colaboración de Jerónimo Román de la Higuera, un jesuita toledano de posible origen converso, que, como estos, había creado unos falsos históricos, unos supuestos cronicones paleocristianos, con los que pretendía legitimar tradiciones locales de la iglesia local, el papel de los mozárabes toledanos y “ennoblecen” los orígenes del judaísmo hispano.<sup>475</sup> Como sugieren los vínculos entre Miguel de Luna y Alonso del Castillo con el cirulo literario de los Granada-Venegas o su relación con Román de la Higuera o Pedro Guerra de Lorca, estos autores “[were] part of an intellectual and historical milieu in which falsification of documents for political, religious or ideological reasons was commonplace.”<sup>476</sup>

Entre el hallazgo del pergamino en 1588 y la aparición de los primeros Plomos en 1595, Miguel de Luna trabajó en la creación de otro falso histórico, su *Historia verdadera del rey Don Rodrigo*, publicada en 1592.<sup>477</sup> La obra de Luna pretendía ser una traducción de una crónica histórica antigua andalusí encontrada por este en la Biblioteca de El Escorial, cuyo autor se suponía era un tal Tarif Abentarique.<sup>478</sup> La obra de Luna proponía una reinterpretación de la historia de la

<sup>470</sup> A raíz de su trabajo como intérprete inquisitorial Tamarid, había catálogo los libros árabes requisados por la Inquisición granadina, entre los que se incluía una copia árabe del Evangelio de San Juan, requisada por la Inquisición a un médico morisco en Almería en 1565. Véase C. Ron de la Bastida, “Manuscrito árabes en la Inquisición granadina (1582)”, *Al-Andalus*, Vol. 23, 1958, pp. 210-213.

<sup>471</sup> Pedro Guerra de Lorca, “*Tractado de la vida y martirio de Sant Cecilio, primer obispo de la Illiberis que ahora es Granada y de sus seis compañeros llamados los Apostoles de Nra Hespaña*”, h. 1581-1588, Granada, BNE Mss. 1499, ff. 254r-277v.

<sup>472</sup> Véase M. García-Arenal, “De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam”, en M. Barrios y M. García-Arenal (eds.), *Ibid.*, 2006, pp. 557-582.

<sup>473</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, “Soumis à une seule loi. Les stratégies de Miguel de Luna, chrétien arabe de Grenade”, en M. Bertrand y N. Planas (coord.), *Les sociétés de frontière: de la Méditerranée à l’Atlantique. XVIe-XVIIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid 2011, p. 33. En este sentido, estos autores han evidenciado la relevancia de la relación de Miguel de Luna con Pedro Guerra de Lorca, puesto que el canónigo poseía “*the Christian theological and ideological tools needed for reconstructing Granada’s religious history [and] was well aware of what lines of argument would be most welcomed by the clergy of Granada Cathedral*” (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p. 174). Como ha señalado E. Drayson, desde el punto de vista ideológico: “*It could also be that, as a converso, [Pedro Guerra de Lorca] had a secret sympathy with the Morisco plight.*” (E. Drayson, *Ibid.*, 2013, p.78). Asimismo, tras la aparición de los hallazgos, Pedro Guerra de Lorca escribiría en defensa de la autenticidad de los Plomos en su obra *Memorias eclesiásticas de la ciudad de Granada* (AASG, C 48, fols.166-377)

<sup>474</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2008, p. 110-121.

<sup>475</sup> Román de la Higuera fue un ardiente defensor de la autenticidad de los Plomos, y parece haber tenido contacto con Alonso del Castillo, a quien consideraba un erudito, así como con Miguel de Luna, a quien menciona en sus escritos. Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2009, p. 260 y M. Barrios Aguilera, *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, U. de Granada, 2004.

<sup>476</sup> E. Drayson, “Miguel de Luna. Hoaxer, Heretic or Hero?”, *Ibid.*, 2013, p.86.

<sup>477</sup> Véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1981, pp. 359-395; y L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2001, pp. VII-LXX

<sup>478</sup> El recurso de Luna al descubrimiento del texto oculto, que como los Plomos, necesitaba de un traductor experto, emparentaba su obra con la tradición legendaria arabo-islámica y las novelas de caballería, pero

conquista musulmana de la Península,<sup>479</sup> que pretendía refutar “los tópicos más conspicuos de la historiografía española”, que veía la conquista islámica de España como fruto de “la perpetua guerra del islam contra la cristiandad”,<sup>480</sup> presentando al rey don Rodrigo como un tirano<sup>481</sup> y la ofensiva islámica como parte de una “guerra justa”,<sup>482</sup> en la que Muza y al rey Almançor habían acudido a la llamada del conde don Julián, salvando a la población nativa de la corrupción del último reinado visigodo.<sup>483</sup> Asimismo, la segunda parte de la *Historia verdadera* estaba pensada como un “espejo de príncipes” pensada para influir en la política de la Corona hacia la minoría morisca,<sup>484</sup> a través de ejemplos como el del rey musulmán Iacob Almaçor, que se muestra tolerante con sus súbditos cristianos o el de Abdelaziz, quien tras desembarcar en Algeciras pide a los hombres que luchan a su lado, ofreciéndoles a cambio el reconocimiento “de que fuessen avidos y tenidos de alli adelante por hombres hijosdalgos y que gozasen de las preheminiencias, franquezas y libertades que los tales gozauan”.<sup>485</sup> Como ha señalado Claire Morgan Gilbert, “by incorporating a prescriptive genre based on the normative model of a Muslim prince, with the assumed historical legitimacy of being a translation from an Arabic manuscript, Luna was attempting to literally write religious tolerance into the panorama of political possibilities for

---

emulaba además, el empleo de este motivo en otras obras de corte “histórico” contemporáneas como la *Crónica del Rey Don Rodrigo* (1587) de Pedro del Corral o las *Guerras Civiles de Granada* (1595) de Ginés Pérez de Hita, que igualmente buscaban incidir en la historia de la ocupación islámica de la península y de Al-Ándalus, mediante la invención de una crónica árabe desconocida y que como ha señalado Patricia E. Grieve, como la de Luna, se situaban en la frontera entre la ficción y la realidad histórica. Véase al respecto F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1992, pp.60-63; M.C. Marín Pina, “El tópico de la falsa traducción en los libros de caballería españoles”, en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca, Biblioteca Española del siglo XV, Salamanca, 1994, Vol. I, pp.541-548; F. Delpech, *Ibid.*, 1998, p.9; L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2001, p. 23; H. C. Hagedorn, *La traducción narrada: el recurso narrativo de la traducción ficticia*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2006, 18-19; M. S. Carrasco Urgoiti, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Bellaterra, Barcelona, 2006; P. E. Grieve, *The Eve of Spain: Myths of Origins in the History of Christian, Muslim, and Jewish Conflict*, Johns Hopkins U. Press, Baltimore, 2009, p.161-75.

<sup>479</sup> Sobre la relación de la obra de Luna con la “versión oficial” de la “caída de España”, fijada en otras crónicas contemporáneas como la de Ambrosio de Morales véase F. Márquez Villanueva, *Ibid.*, 1981; L. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2001, pp. XIII-LXX; Ana Méndez Oliver, ““Translating” the Origins of the Spanish Nation in Miguel de Luna's Verdadera historia del Rey don Rodrigo”, *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 44, No. 4, 2017, pp. 735-754; J. Cárdenas Bunsen, *Ibid.*, 2018, p. 211

<sup>480</sup> J. Cárdenas Bunsen, *Ibid.*, 2018, p. 211.

<sup>481</sup> Tras ser nombrado como regente, durante la minoría de su sobrino don Sancho, Rodrigo decide envenenarlo y usurpar el trono. El joven Sancho huye y se refugia en el señorío de don Julián, y, luego, en el Norte de África, donde muere. Don Rodrigo se convierte en rey, mostrándose como un mal gobernante, incapaz de garantizar el bien común y de repartir justicia, cayendo además en excesos carnales, que le llevan a faltar el respeto a su mujer, la conversa Zahra, y a violar a Florinda, la hija del conde don Julián. Véase M. de Luna, *Ibid.*, 2001, Parte Primera, Lib 1, cap. 1-2, pp. 24-32, cap.3-4, pp. 34-36.

<sup>482</sup> Véase J. Cárdenas Bunsen, *Ibid.*, 2018, p. 117.

<sup>483</sup> Véase M. de Luna, *Ibid.*, 2001, Parte Primera, Lib 1, cap.5, pp. 39-40.

<sup>484</sup> Sobre la *Historia verdadera* como un espejo de príncipes y un medio para influir en la política de la monarquía hispana hacia las minorías étnicas véase M García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, pp. 161-162; L. López Baralt, *Islam in Spanish literature: from the Middle Ages to the present*, Brill, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Leiden, Boston, Nueva York, 1992, pp. 213-215 y G. Kerlin, “A True Mirror for Princes: Defining the Good Governor,” *Hispanófila*, Vol.156, 2009, pp. 13-28; F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1998, pp. 45- 97; y J. Albarrán, “El “yugo de tu obediencia”: La Verdadera Historia del Rey don Rodrigo de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión”, en B. Franco Llopis, B. Pomara Saverino, M. Lomas Cortés y B. Ruiz Bejarano (ed.), *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (SS. XIV-XVIII)*, Universitat de València, Valencia, 2016, pp. 233-246.

<sup>485</sup> M. de Luna, *Ibid.*, 2001, Vol.2, p. 372.

*himself and other moriscos.*<sup>486</sup> A través de esta historia alternativa de al-Ándalus, Luna pretendía además defender la nobleza legítima de las élites moriscas y el reconocimiento de la “hidalgúa” como un medio de integración de los moriscos “colaboracionistas”.<sup>487</sup> Como los Plomos de Sacromonte, la *Historia verdadera* de Luna pretendía, además, demostrar el carácter nativo de la población hispano-árabe<sup>488</sup> y de la lengua árabe,<sup>489</sup> afirmando cómo las sucesivas conversiones y transformaciones de la población nativa hispana, hacía inútil cualquier pretensión de “pureza de sangre”, señalando además que el origen último de los habitantes de al-Ándalus era en su mayoría la población nativa cristiana que había asumido la religión islámica de los conquistadores.<sup>490</sup>

Como en los *Plomos*, la afirmación de Miguel de Luna del carácter nativo de la lengua árabe pretendía combatir la creciente identificación del árabe con el Islam, patente en sucesivas medidas que desde 1511 vetaban la posesión de libros escritos en árabe, la prohibición del uso escrito o hablado del árabe establecida en el decreto de 1567<sup>491</sup> y su empleo como prueba incriminatoria en los juicios inquisitoriales,<sup>492</sup> así como en la asociación de su pervivencia con la de las prácticas criptomusulmanas de las comunidades moriscas.<sup>493</sup> Esta percepción del árabe propició una creciente sospecha hacia aquellos que conocían la lengua,<sup>494</sup> así como una preocupación por la

---

<sup>486</sup> C. Gilbert, *The Politics of Language in the Western Mediterranean c.1492-c.1669: Multilingual Institutions and the Status of Arabic in Early Modern Spain* [tesis doctoral], University of California, Los Ángeles, 2014, p. 227. Este uso de un supuesto texto andalusí como un “espejo de príncipes” es especialmente significativo si tenemos en cuenta el papel de los espejos de príncipes y el adab andalusí en la formación de los monarcas castellanos a lo largo de la Edad Media. Véase M.R. Menocal, “To Create an Empire: Adab and the Creation of Castilian Culture”, *Maghreb Review*, Vol.31, No.3–4, 2006, pp.194–202.

<sup>487</sup> Véase M. García Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, pp. 192-196.

<sup>488</sup> En la segunda parte de la *Historia Verdadera*, Luna pretendía demostrar la existencia de comunidades de origen oriental entre los pobladores nativos de la Península y buscaba afirmar los orígenes cristianos de la población andalusí, sugiriendo la ascendencia goda de muchos de los “moros” hispanos, y de sus descendientes moriscos. Véase al respecto M. García Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p.161, J. Caro Baroja, *Ibid.*, 1992, p. 62; Barbara Fuchs, *Ibid.*, 2001, p. 111.

<sup>489</sup> Según el cronista Abentarique, en una carta de Muça al rey Almançor, este narraba como a su llegada de los conquistadores norteafricanos a España se hablaba “*la lengua Arabe, y la Griega, Hebrea, Gottica, y Romana; demas de otras muchas gerigonças*”. (M. de Luna, *Ibid.*, 2001, Vol.2, cap.2, p.64)

<sup>490</sup> La penetración de estas ideas aparecía, por ejemplo, en los escritos de Fray Agustín Salucio en contra de los estatutos de limpieza de sangre, en los que este afirmaba: “*Asi que los doctos en historia tienen por llano, que al tiempo que entraron los moros en España y la ganaron, muchisimos de los Cristianos se hicieron moros, siguiendo (como suele) el vulgo a los Principes. Porque los moros que vencieron a los Godos, sabido es el numero, que no fue en mucha cantidad (...) luego los Cristianos se tornaron moros, y de la misma manera los moros se hacian Cristianos cuando eran conquistados, porque los Cristianos viejos eran pocos mas que los soldados.*” (Fray A. Salucio, *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre*, 1600 (BNE Mss.6055), fols. 4–5)

<sup>491</sup> Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2017, p.137.

<sup>492</sup> Véase al respecto M. García-Arenal, *Ibid.*, 2009, pp. 495–528; *Ibid.*, 2009, pp. 888–920; “Is Arabic a Spanish Language? The Uses of Arabic in Early Modern Spain”. *The James K. Binder Lectureship in Literature*, No. 10, University of California San Diego, 2015, pp. 3-33; y P. Giménez-Eguibar y D. I. Wasserman Soler, “La mala algarabía: Church, Monarchy, and the Arabic Language in 16th-Century Spain”, *Medieval History Journal*, Vol. 14, 2011 pp. 229-258.

<sup>493</sup> Esta asociación se aprecia en una carta de Diego de Ordoñez dirigida a la infanta Leonor, hermana de Carlos V, en la que este demostraba su frustración porque la “maldita secta” no desaparecería hasta que lo hiciera la lengua “mahometana”. (B. Vincent, “Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos”, *El río morisco*, U. de Valencia, Valencia, 2007, p. 117.)

<sup>494</sup> Esto se aprecia con claridad en la anécdota que cuenta el morisco Al-Hajarī, respecto a su labor como traductor del pergamino, en la que relataba como se había sentido intimidado por las preguntas del arzobispo sobre su conocimiento de la lengua árabe: “*I was in their company, but had not shown the Christian that I could read Arabic, because of the sentence of punishment they usually passed upon those who appeared to do so.... the priest looked at me and said: “You know how to read Arabic? Do not be afraid, because the*

asimilación lingüística de la minoría morisca, cuyo supuesto desconocimiento del castellano sería utilizado progresivamente como argumento entre los apologistas de la expulsión.<sup>495</sup> Como ha señalado Mercedes García-Arenal al respecto, “*identification of the language with the Islamic faith was unavoidable in a place like Granada where memory of the conquest was still fresh and had been exacerbated by the revolt of the Alpujarra’s. Christians remembered “the errors in which it was held” but above all, they remembered the errors in which we had been held: the mere sound of the Arabic language left everyone under suspicion and was a reminder of a non-Christian past which there was a great desire to erase.*”<sup>496</sup> Esta identificación de la lengua árabe con el Islam provocó reacciones entre las élites moriscas. El propio Miguel de Luna exclamaba airado en una carta: “*si no vale justicia mas de solamente dezir sabe la lengua Arabiga, es morisco, atropellenle sin oyrlle. Cosa rezia es.*”<sup>497</sup> Asimismo, el morisco Francisco Núñez Muley articulaba en 1567 en su *Memorial* una defensa de la lengua arábica, insistiendo en que esta no estaba necesariamente asociada con el Islam, pues existía antes del surgimiento de esta religión.<sup>498</sup> En este sentido, la inclusión por parte de Luna del árabe entre los idiomas originarios de la Península formaba parte igualmente de esta estrategia de “desislamización” del árabe, que estaba igualmente presente en su invención de los libros plúmbeos y en su empeño por definir su escritura como “salomónica”, mediante lo cual Luna buscaba infiltrarse en el debate en torno a los orígenes de la lengua árabe<sup>499</sup> y promover las opiniones eruditas contemporáneas, de Román de la Higuera o el jesuita Ignacio de las Casas, que sostenían que la lengua árabe era anterior al surgimiento del Islam y que su introducción en la península estaba vinculada con la temprana presencia fenicia en Andalucía.<sup>500</sup>

En otras de sus obras Miguel de Luna procuraba de forma similar disociar otra de las costumbres moriscas de la religión islámica: la práctica del baño, que había sido vetada en la pragmática de 1567.<sup>501</sup> El mismo año de la publicación de la primera parte de la *Historia verdadera*, Luna envió a Felipe II un breve *Tratado sobre el Baño* en forma de carta, en la que recomendaba al rey la

---

*Archbishop is looking for someone who knows something of reading Arabic.... Then he met me another day and told me: “The archbishop has ordered me to bring you with me to his presence”. I said to myself: “How shall I save myself, as the Christians kill and burn everyone on whom they find an Arabic book or about whom they know he reads Arabic?” (Ahmad ibn Qasim Ibn al-Hajari, *Ibid.*, 1997, pp. 72-73)*

<sup>495</sup> Sobre la diversidad lingüística morisca y su práctica del bilingüismo véase L. F. Bernabé Pons, “Por la lengua se conoce la nación”. Los moriscos y sus idiomas”, *Alborayque: Revista de la Biblioteca de Extremadura*, No. 3, 2009, pp. 107-125.

<sup>496</sup> M. García-Arenal, “The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada.” *Arabica*, Vol. 56, No. 6, 2009, p.508.

<sup>497</sup> Archivo de la Abadía del Sacromonte, Leg. VII, 1, fol. 889.

<sup>498</sup> Véase F. Núñez Muley, *Ibid.*, 1996.

<sup>499</sup> Estas teorías se exponen en una colección de cartas pertenecientes al Marqués de Mondéjar. Véase *Varias cartas de erudition* (BNE Ms. 9881).

<sup>500</sup> La asociación entre la lengua árabe y los fenicios permitía a través de la presencia fenicia en Andalucía demostrar, tal y como pretendían los Plomos, la existencia de una comunidad arabófona en la Península anterior a la conquista musulmana de los que en teoría descendía, los moriscos. El cronista contemporáneo Luis de la Cueva sostenía que Granada había sido fundada por árabes fenicios, y describía construcciones locales, como la torre Turpiana, como obra fenicia. Véase Luis de la Cueva, *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*, Sevilla, 1603, fol. G. Asimismo, Ignacio de las Casas, argumentaba en sus escritos que la lengua árabe había sido traída a la Península por fenicios araboparlantes, demostrando como “*desde aquellos siglos hasta oy [el árabe] no se a dexado de usar en estos reynos*” (Citado en Youssef El Alaoui, *Ibid.*, 2006, p. 594-595). Véase al respecto J. Alvar, “El descubrimiento de la presencia fenicia en Andalucía”, *La Antigüedad como argumento. Historiografía de arqueología e historia antigua en Andalucía*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1993, pp. 153-170.

<sup>501</sup> “*Mandamos que agora, i de aquí adelante en el dicho Reino de Granada no aya ni pueda haber baños artificiales i se quiten, derriben i cesen los que de presente ai, i no pueda ninguna persona de qualquier estado ni condición que sea usar los dichos baños, ni bañarse en ellos: i que otrosí no puedan los dichos nuevamente convertidos tener los dichos baños, ni usar dellos ni en su casa ni fuera*”. (Pragmática de 10 de diciembre de 1567. Citado en M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p.166.

reapertura de los baños públicos, cuyo uso, defendía, era fundamental en una concepción preventiva de la medicina,<sup>502</sup> que a diferencia de la habitual práctica de las sangrías, permitía al cuerpo liberarse de las toxinas de forma gradual, sin provocar el drenaje de los fluidos corporales que dejaban a los pacientes más débiles y vulnerables a la enfermedad.<sup>503</sup> La propuesta de Luna pretendía no sólo “desislamizar” la práctica del baño, como lo había pretendido Muley en su *Memorial*,<sup>504</sup> sino además contestar la amplia difusión de las sangrías y purgas como metáfora del deseo de la sociedad contemporánea de purgarse de la “mala sangre” de moriscos y conversos, con el fin de alcanzar la limpieza de sangre.<sup>505</sup> En este sentido, la propuesta de Luna proponía expulsar los “malos humores”, sin recurrir a la sangría de todos los fluidos corporales, pues los “moros buenos” que no debían ser tratados como elementos malignos.

En buena medida la estrategia de Luna iba más allá de la disociación de la lengua y las costumbres moriscas con el Islam, sino que además pretendía “limpiar” el linaje morisco de la mancha de la herejía, presentándose en cambio como descendientes de aquellos cristianos arábigos que habían habitado la península antes de la llegada de los musulmanes. Significativamente, en una carta que el cabildo mando a la Corte a raíz de las primeras gestiones de traducción del pergamino de la Torre Turpiana, en lugar del apelativo de “cristiano nuevo” o “morisco” se emplea esta forma tan atípica para definir a Miguel de Luna y Alonso del Castillo: “*los árabes cristianos deste reyno, el licenciado Miguel de Luna y el licenciado Alonso del Castillo médico*”<sup>506</sup>. Esta denominación aparece asimismo en las primeras traducciones del pergamino, refiriéndose a la población nativa arabófona, para la que San Cecilio había traducido la profecía de San Juan el Evangelista, empleando los “*lenguajes usados en la tierra de Espana y las tierras occidentales circunvecinas para que no careciesen della los cristianos aravigos.*”<sup>507</sup> De forma similar, los Plomos de Sacromonte, escritos por los supuesto mártires árabes Cecilio y Tesifón, pretendían legitimar la existencia en España de un “cristianismo arábigo” del que los moriscos eran herederos, presentando el árabe no sólo como la lengua de los primeros cristianos hispanos, sino además como el vehículo de la revelación trascendental del mensaje cristiano. Esta estrategia de “cristianización” de la lengua árabe estaba igualmente presente en la defensa de la lengua árabe por otros apologistas contemporáneos como Francisco Núñez Muley, quien en su *Memorial* recordaba cómo lejos de ser una lengua “islámica”, el árabe era hablado por los cristianos arábigos de Oriente Medio y el Norte de África,<sup>508</sup> y había sido promovido como una lengua litúrgica y

---

<sup>502</sup> BNE, Mss. 6149, ff. 292r-294v. Este escrito de Miguel de Luna ha sido editado y estudiado en Reem Iverson, “El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI,” en *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López Baralt*, Editorial de la Universidad de San Juan, Puerto Rico, 2002, pp. 892-907 y M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, pp. 187-231, 226-230.

<sup>503</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, p. 226.

<sup>504</sup> En su Memoria L, Núñez Muley presentaba el uso de los baños como una práctica cultura desprovista de significado religioso: “*¿Podrase, pues, averiguar que los baños se hacen por ceremonia? No, por cierto. Allí se junta mucha gente, y por la mayor parte son los bañeros cristianos. Los baños son minas de inmundicias; la ceremonia o rito del moro requiere limpieza y soledad*”, Citado en M. García-Arenal y M. A. de Bunes Ibarra, *Ibid.*, 1996, p.53,

<sup>505</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, p. 197. Esta metáfora, basada en equiparar la sociedad hispana con un cuerpo humano, era empleada por los cronistas contemporáneos como Bermúdez de Pedraza, quien describía la expulsión de los judíos de Granada como un ejercicio de “purificación” social por el cual, “*cortó esta ponzoña y salió del cuerpo de sus reinos un golpe grande de mala sangre; pluguiera a Dios no le hubiera quedado gota de ella*” (Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1628, fol. 176v)

<sup>506</sup> AHN, Universidades, Libro 1179, f. 116.

<sup>507</sup> *Papeles varios*, BNE ms. 5785, fol. 156r.

<sup>508</sup> “*Vemos venir a los cristianos, clerigos y legos de Suria y de Egipto vestidos a la turquesca, con tocas y cafetanes hasta los pies; hablan arabigo y turquesco, no saben latin ni romance, y con todo eso son cristianos (...) Pues vamos a la lengua arabiga, que es el mayor inconveniente de todos. Como se ha de quitar a las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y*

misional por Fray Hernando de Talavera,<sup>509</sup> cuya temprana acción misional, como hemos visto, reflejaba una concepción del cristianismo en la que podían ser incluidas las particularidades culturales de la población granadina, promoviendo el desarrollo de un “cristianismo árabe” local similar al que Miguel de Luna había proyectado en la antigüedad hispana mediante sus invenciones del Sacromonte y la Torre Turpiana. Como Núñez Muley, el jesuita Ignacio de las Casas, convencido de la importancia del uso misional y catequético del árabe en la evangelización deficiente de los moriscos,<sup>510</sup> defendía el carácter “cristiano” de la lengua árabe, señalando cómo figuras claves de la historia sagrada cristiana, como los Reyes Magos o el Preste Juan de Etiopía, eran árabes, y aun así habían jugado un papel fundamental en el desarrollo de la iglesia primitiva.<sup>511</sup> Como ha señalado Mercedes García Arenal, esta vinculación del árabe de los Plomos con el cristianismo árabe de raíces bíblicas falló precisamente cuando estos fueron examinados por eruditos cristianos orientales,<sup>512</sup> como Marcos Dobelio, quienes gracias al estudio de los libros que los moriscos granadinos habían dejado tras su expulsión en 1610,<sup>513</sup> detectó el origen islámico de algunos de los elementos del imaginario religioso sacromontano y su conexión con el misticismo sufi contemporáneo. Como los Plomos, los libros dejados por los moriscos en Pastrana evidenciaban una preocupación similar por recuperar la memoria y el linaje de la población hispanoárabe, como sugiere la inclusión entre estos del conocido *Libro de las Luces*,<sup>514</sup> que consistía en una narración pormenorizada de la genealogía, las hazañas y la descendencia de Mahoma, que “*suponía un engrandecimiento, no sólo del linaje de Muhammad, sino del de todos*

---

*otras gentes cristianas, en arabigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros...*” (Francisco Núñez Muley, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Linkgua, Barcelona, 2019, p.10,14.)

<sup>509</sup> Sobre el uso misional del árabe en Granada véase M. García-Arenal, “Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City”, en G. Marcocci y W. de Boer (ed.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Brill, Leiden, 2014, pp. 15-43; Claire Gilbert, “Converting Power in Pedro de Alcalá’s Social Catechism: Vernacular Linguistics in Late Medieval Castile, 1486-1505,” *UCLA History Department Working Paper*, pp. 27-29; F. de Borja Medina, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Vol. 57, 1988, pp. 4-137 y Y. Alaoui, *Jesuites*, *Ibid.*, 2006.

<sup>510</sup> F. de Borja Medina, *Ibid.*, 1988, pp. 4-137 y Y. Alaoui, *Jesuites*, *Ibid.*, 2006.

<sup>511</sup> “*If the Hebrew language is so highly esteemed it is because it is thought that it was spoken not only by our first fathers the patriarchs and prophets but by Jesus Christ our lord, the apostles and disciples, and Arabic is owed no small honour, tracing part of its ancestry back to Ruth the Moabite who was a native of Petra [...] and for having chosen the nobility of the Three Magi, initiators of the Church and these were Arabs according to most and the best sources’. Arabic, then, was not only the language of Muslims, but that of Jews and Christians*” (Citado en M. García Arenal, *Ibid.*, 2015, p. 17)

<sup>512</sup> Como ha señalado García-Arenal, el descubrimiento de la falsedad de los Plomos fue en buena parte debido a los eruditos orientales, como Dobelio o Miguel Casiri que hallaron en ellos la huella del árabe “rudimentario” y del difuso imaginario religioso de los moriscos, que contrastaba con el canon lingüístico y teológico del árabe cristiano que se estaba forjando en esta época en Roma. Véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, pp.611-46.

<sup>513</sup> Según el arcediano Alonso de Cifuentes, un lote se había encontrado “hacia unos 16 años”, en 1615 y el otro en 1622, en el barrio de Pastrana llamado el Albaicín, porque en él se asentaban los moriscos granadinos desplazados desde 1570 (AHN, Inquisición, Leg. 3105, 1, 23 abril 1631). Como ha señalado García-Arenal y Rodríguez Mediano: “*Son estos libros, gran parte de cuyos títulos Dobelio dice que hasta entonces desconocía (...) los que le permiten realmente entender y percibir las raíces y el contexto de la fabricación de los Plomos [y] demostrar que los Libros de Plomo eran una falsificación morisca.*” (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p. 618). Véase al respecto Marcos Dobelio, *Nuevo descubrimiento de la falsedad del metal*, Biblioteca Castilla La Mancha, Mss. 285, fol. 73.

<sup>514</sup> Esta obra atribuida a al-Bakrī, un autor oriental del siglo XIII gozó de una gran popularidad entre los moriscos, como indican las múltiples versiones conservadas, en Ricla, Uclés o Urrea de Jalón, así como el hecho de que esta fuera reeditada en una versión versificada por un morisco aragonés, Mohamad Rabadán, y difundida en esta forma. La popularidad de esta obra se advierte además mediante los registros inquisitoriales que atestiguan como los moriscos usaban esta obra como un medio para recordar sus “gloriosas gestas pasadas”. Véase al respecto M. García-Arenal, *Ibid.*, 1978, p. 87. Y J. Fournel-Guerin, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol.15, 1979, p.251. Véase al respecto L. de Acevedo(ed.), *Ibid.*, 2008.

los musulmanes”, y ofrecía a los moriscos “un linaje sagrado que acercaba a éstos a su Creador más que ningún otro pueblo y unas hazañas gloriosas que hablaban de un pasado triunfante.”<sup>515</sup>

Al postular la existencia de una población originaria de “moros” cristianos, Luna buscaba legitimar la presencia morisca en la Península, ante la amenaza de la expulsión, dotando al linaje morisco de un origen cristiano y afirmando el carácter nativo de la población arabo-hispana, mediante un ejercicio de manipulación de la memoria similar al que operaría en su obra el jesuita Jerónimo Román de la Higuera.<sup>516</sup> Como Luna, Román de la Higuera había inventado unos falsos cronicones, escritos por dos supuestos miembros de la primitiva Iglesia de Hispania, Dexto y Máximo, con los que buscaba demostrar la presencia en Toledo, desde antes de la muerte de Cristo, de judíos pertenecientes a las tribus perdidas de Israel, que estaban exentos del crimen deicida de sus correligionarios orientales, y que habían aceptado las novedades del mensaje cristiano, de los cuales descendían los conversos toledanos, como Higuera, amenazados por la ratificación en 1556 de los estatutos de limpieza de sangre.<sup>517</sup> De esta forma, tanto Miguel de Luna como Román de la Higuera pretendían reconfigurar la historia sagrada de la Península para probar el carácter “nativo” y el origen “cristiano” de las comunidades de conversos y moriscos, cuya presencia se retrotraía a los orígenes de la nación hispana, y por lo tanto debían ser parte integrante de la sociedad cristiana, como lo eran sus vecinos cristianoviejos.<sup>518</sup> Román de la Higuera y Miguel de Luna proponían, además, una antigüedad hispana de orígenes semíticos, que apelaba igualmente a aquellos cristianos hispanos que querían reivindicar una antigüedad nacional pre-romana que se retrotraía a los tiempos bíblicos,<sup>519</sup> en la que la lengua castellana podía ser imaginada, para orgullo nacional,<sup>520</sup> como una de las lenguas creadas por Dios en Babel, y no como el producto de la “corrupción” histórica de la lengua latina.<sup>521</sup>

---

<sup>515</sup> M. García Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2010, p. 622.

<sup>516</sup> *Fragmentum Chronici sive omnimoda historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis, in lucem editum et vivificatum zelo et labore P. Fr. Ioannis Calderon, Caesaraugustae, apud Ioannem a Lanaia et Quartanet, Caesarauguste, 1619* (Biblioteca de la Diputación de Zaragoza, Mss. F.A. 106).

<sup>517</sup> Véase al respecto J. Gil, “judíos y Conversos en los falsos cronicones,” en A. Molinié y J.-P. Duviols (dirs.), *Inquisition d'Espagne*, Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2003, pp. 21–43.

<sup>518</sup> En su obra Román de la Higuera como Luna mostraba especial atención a la adopción mozárabe de la cultura y la lengua árabe, a pesar de su carácter cristiano: “‘Usaban del hábito morisco, tomaron de aquí el usso de alcuñas que es el nombre del padre por sobrenombre del hijo que tomaron los moros de los Hebreos y estos de los egipcios’.” (J. Román de la Higuera, *Tratado del linaje de Higuera*, Real Academia de la Historia, Mss. 9-5566, fol. 13r). Como ha señalado García-Arenal, “This again helps us to understand the multiple interests which Higuera shared with Miguel de Luna and other Moriscos determined to rewrite the origins of Granada so that their Arab and Morisco lineage would acquire Christian legitimacy, in spite of their Morisco dress, surnames and use of Arabic.” (M. García-Arenal, *Ibid.*, 2009, p. 258)

<sup>519</sup> En este sentido la obra de Luna participaba en la corriente historiográfica “anti-romana” que recorría los círculos eruditos hispanos contemporáneos, representada de forma paradigmática por la obra de Annio de Viterbo y sus sucesores españoles, que buscaban contestar la fascinación humanista por el pasado romano, reivindicando en cambio las muestras de las civilizaciones locales anteriores a la romanización, como una muestra de orgullo nacional, vinculada al tiempo a la mistificación de los orígenes regionales mediante la vinculación de estos con personajes bíblicos o legendarios. Véase al respecto J. Caro Baroja, *Ibid.*, 1992; D. Rodríguez, *La Memoria frágil. José de Herosilla y Las Antigüedades árabes de España*, Fundación Cultural COAM, Madrid, 1992, pp. 46; M. García-Arenal, *Ibid.*, 2003, p. 300; e *Ibid.*, 2006. pp.557-82.

<sup>520</sup> Entre los que postulaban los orígenes bíblicos de la lengua castellana como Gregorio López Madera, la teoría que postulaba el origen latino del castellano era percibida como un insulto a la nación hispana: “nuestra lengua no es corrupta de la latina, ni lengua de remiendos, como indignamente dezia el letrado que puso la duda, indigno hijo de su patria, pues por sola su imaginacion le queria negar lengua propia, que es tanta parte de la onra de una nacion como avemos visto” (Gregorio López Madera, *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año 1588 hasta el de 1589*, impreso por Sebastián de Mena, Granada, 1601, fol. 70r)

<sup>521</sup> Sobre los debates en torno al origen del Castellano y sus implicaciones políticas, especialmente en relación a la cuestión morisca véase K. A. Woolard, “Bernardo de Aldrete and the Morisco Problem: A Study in Early Modern Spanish Language Ideology,” *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44,

Con un fin similar, Luna había participado en la invención de la leyenda del aparecimiento de la Santa Vera Cruz de Caravaca, una historia que asociaba la aparición en el siglo XIII de un fragmento de la Vera Cruz y la conversión al cristianismo del rey “moro” Ceyst Abuceyt,<sup>522</sup> mediante su traducción de unas supuestas inscripciones árabes que se encontraban en el lugar donde había ocurrido el milagro de la aparición de la cruz de Caravaca, y que, según Luna, confirmaban el milagro y la devota adopción del cristianismo por parte del soberano andalusí y su esposa.<sup>523</sup> La historia dibujada por estas inscripciones mostraba la lengua árabe como el vehículo de revelación de un milagro cristiano y confirmaba la conversión voluntaria de dos monarcas andalusíes, representados como “filocristianos”, que legitimaban la existencia de un cristianismo arábico hispano. Con igual propósito, Miguel de Luna había incluido en su *Historia verdadera* personajes como la princesa árabe Zahara y su marido Mahometo Gilhair, convertidos al cristianismo gracias a la influencia de la corte visigoda, con los que buscaba legitimar la existencia de una identidad cristiano-árabe hispana que se retrotraía a los orígenes de la presencia islámica en la península. Como ha señalado Mercedes García-Arenal, la invención del aparecimiento de la Cruz de Caravaca y la de los Plomos compartían importantes propósitos: “De nuevo la lengua árabe, escrita en misteriosos caracteres, se convierte en vehículo de expresión de un episodio notable del cristianismo en la península; de nuevo, con ello, la cultura árabe aparece desislamizada y como parte entera de la herencia de la historia sagrada de España.”<sup>524</sup>

En este sentido, la reescritura de la historia peninsular que suponía la obra de Miguel de Luna, no sólo buscaba presentar a la población árabe-hispana como habitantes “nativos” de España, sino que además procuraba otorgarles a estos y a la lengua árabe un papel fundamental en la historia sagrada local y en la historia de la revelación del mensaje divino, postulando en los *Plomos* los orígenes arábigos del cristianismo ibérico, a través de la historia de los hermanos de origen árabe, Cecilio y Tesifón, que habían sido sanados por el propio Cristo,<sup>525</sup> acogidos como discípulos por el Apóstol Santiago<sup>526</sup> y convertidos en los primeros obispos de las principales sedes episcopales andaluzas. Como señala Amy Remensnyder, si según los *Plomos* “*Arabs were among the original Christians, as the Lead Books declared, then Moriscos themselves could claim a distinguished and pure lineage stretching back to the apostolic era, an ethnic heritage that made them more than the equal of so-called Old Christians* [Even more, if] *Arabs had been devout members—even prominent leaders—of the primitive Church, their descendants rightfully belonged to the contemporary Christian community.*”<sup>527</sup> De esta forma, Luna y sus colaboradores pretendían articular una visión del cristianismo, pasado, presente y futuro, que respondiese a los interés de

---

No. 3, 2002, pp. 446–80; “Is the Past a Foreign Country?: Time, Language Origins, and the Nation in Early Modern Spain”, *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 14, No.1, 2008, pp. 57-80; “The seventeenth-century debate over the origins of Spanish: links of language ideology to the Morisco question”, en José Del Valle (ed.), *A Political History of Spanish: The Making of a Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 61-76; y Muriel Elvira, “Góngora, Aldrete, el castellano y el latín: cruces de polémicas”, *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, No. 32, 2019, (<https://doi.org/10.4000/e-spania.29813>).

<sup>522</sup> La leyenda de la Cruz de Caravaca se servía de elementos de la historia real de la conversión del soberano almohade Abu Zayd Abd-al-Rahman, en el siglo XIII. Véase al respecto E. Molina López, *Ibid.*, 1977 y M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2006, p. 127.

<sup>523</sup> Juan Robles de Corbalán, *Historia del misterioso aparecimiento de la Santísima Cruz de Carabaca, e innumerables milagros que Dios N.S. ha obrado y obra por su devoción*, impresa en casa de la viuda de Alonso Martin, Madrid, 1615, ff. 46v–48v, 50v–56r.

<sup>524</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2006, p.224.

<sup>525</sup> ARCG, caja 2432, pieza 14, 545v-546r

<sup>526</sup> “*We stayed in the service of James, who favored us over all his disciples and he chose us from among them for the benefit of his affairs in the obedience of God*” (P. S. van Koningsveld y G. Wieggers, “Book of the Outstanding Qualities and Miracles of Our Lord Jesus and of His Mother the Holy Virgin Mary”, en M. García-Arenal Rodríguez y G. A. Wieggers (coord.), *Polemical encounters: Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2019, p.227)

<sup>527</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 550.



las élites moriscas, e incluso pudiera servir para contrarrestar algunos de los argumentos utilizados por los apologistas de la expulsión presentes en la Corte, como el carácter foráneo de las comunidades moriscas o su supuesta infidelidad religiosa.<sup>528</sup> En este sentido, como ha señalado Mercedes García-Arenal, los Plomos, como otros escritos contemporáneos, “*presentan una clara intención de apoderarse de la historia para influenciar la opinión pública española en general, y la Monarquía en particular, a favor de la comunidad morisca*”.<sup>529</sup> A través de la creación de los Plomos, y de otros proyectos, como la Historia verdadera o la invención de las inscripciones de la Cruz de Caravaca, Miguel de Luna evidenciaba no sólo un deseo de defender los rasgos que definían la cultura morisca, disociándolos de sus supuestos orígenes islámicos, sino además una preocupación por atribuir a la población hispanoárabe unos orígenes antiguos y sagrados, que no sólo justificasen su integración y permanencia en la sociedad contemporánea, sino que además les permitiese reivindicar su honor, memoria y linaje.<sup>530</sup>

Para esto los Plomos articulaban un argumento mariano, mediante el cual la propia Virgen reivindicaba el valor de la lengua y la “nación” árabes. Según la traducción de Alonso del Castillo, en el *Libro de las acciones de Santiago Apóstol y de sus milagros*, la Virgen respondía a Pedro su pregunta sobre cuál era la más excelente criatura creada por Dios: “*Los árabes y su lengua. Os certifico que los árabes es una de las buenas naciones i su lengua una de las buenas lenguas. Escogió Dios para exaltar su santa lei i su evangelio sagrado i su iglesia santa en el final del Tiempo i soi mandada obrar con ella lo que fue obrado por las Tablas de Moises*.”<sup>531</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, “*the Virgin of the Sacromonte may have embodied the hope that Moriscos merited respect as Spaniards, [presenting them] as the natural heirs to and interpreters of the newly revealed scriptures recorded by their ancestors in Arabic*.”<sup>532</sup> Así, como ha señalado Francisco J. Martínez Medina, “*ante la inminente expulsión definitiva de los moriscos, se les decía a los sucesores de los cristianos viejos, que aquellos que despreciaban...su lengua y cultura fue alabada nada más y nada menos que por la misma Virgen María*.”<sup>533</sup> A través de estas palabras en las que María encomiaba la nación y la lengua árabes, los autores de los Plomos ofrecían a los moriscos el medio por el que podían reivindicar su linaje y memoria, como lo había hecho Alonso de Luna, un morisco apresado por el Santo Oficio, que durante su proceso inquisitorial había afirmado “*que no auía mejor generación que la de los moros, porque nuestra señora la Virgen María la auía aprobado por la mejor de todas*.”<sup>534</sup> Al mismo tiempo, los Plomos rescataban la concepción mística de la Virgen que no solo había caracterizado la religiosidad popular andalusí y el imaginario devocional de los moriscos que aún practicaban el Islam, sino que además definía la tradición medieval castellana<sup>535</sup> y la versión del cristianismo difundida entre los mudéjares y moriscos granadinos desde 1492.<sup>536</sup> De esta forma los creadores de los Plomos buscaban reivindicar una concepción de la Virgen que no sólo definía la sensibilidad religiosa de los moriscos granadinos, de diferente confesión, sino que además se había vinculado a lo largo de toda la Edad Media con una política religiosa acomodaticia y una imagen inclusiva de la sociedad castellana, a través de la cual pretendían construir un argumento mariano para legitimar la presencia morisca en España y proyectar una concepción de la sociedad castellana en la que los moriscos podían integrarse y permanecer.

---

<sup>528</sup> Sobre los debates en torno a la identidad religiosa de los moriscos y su inasimilabilidad véase J. M. Perceval, *Ibid.*, 1997, pp.187-124 y Rafael Benítez Sánchez-Blanco (ed.), *Ibid.*, 2012, pp. 55-86.

<sup>529</sup> M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *Ibid.*, 2006., p. 77

<sup>530</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2011, p. 24.

<sup>531</sup> Alonso del Castillo, *Traducción latina y castellana de los libros de plomo hallados en el Sacro Monte de Granada*, BNE Ms.6637, fol.3v.

<sup>532</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, pp.566-567.

<sup>533</sup> F. J. Martínez Medina, *Ibid.*, 1998, p.372

<sup>534</sup> AASG, leg. 7, Segunda parte., fol. 356r-356v

<sup>535</sup> Véase Capítulo 1 y 2.

<sup>536</sup> Véase Capítulo 3 y 4.

De forma significativa, los Plomos buscaban además contestar la imagen medieval de Santiago como “matamoros”, que, según la tradición medieval, había impulsado la conquista cristiana del territorio andalusí, desde su primera aparición en la Batalla de Clavijo.<sup>537</sup> Según los Plomos, Santiago había acogido entre sus más queridos discípulos a dos hermanos de “raza” árabe, Cecilio y Tesifón, y había predicado en España entre los árabes “naturales” de la tierra,<sup>538</sup> celebrando en el monte santo la primera misa celebrada en Europa, rodeado de futuros mártires y devotos feligreses de origen árabe que, tal y como retratarían más tarde las obras de Pedro Atanasio Bocanegra (1638-1689), portaban turbantes y vestían a la “morisca” (Figs. 6.3 y 6.4).<sup>539</sup> Según los Plomos, Santiago sólo conseguía despertar la fe del hijo de un familia noble árabe, Aben Almogueira, que tras bautizarse recibiría el nombre de Indalecio y acompañaría a Santiago de vuelta a Jerusalén donde conocería a la propia Virgen.<sup>540</sup> Esta reinterpretación de la figura de Santiago es especialmente significativa si tenemos en cuenta la renovación contemporánea del mito de Santiago “Matamoros” y su papel en la religiosidad granadina posterior a la conquista, gracias al papel de la Orden militar de Santiago en la conquista de Granada y en la posterior defensa de la ciudad recién conquistada.<sup>541</sup> Asimismo, como ha señalado Francisco J. Martínez Medina, “los conquistadores cristianos en su afán por una pronta castellanización y cristianización de la ciudad, dieron un destacado lugar a la devoción al apóstol.”<sup>542</sup> Si la presencia de la advocación santiaguista estuvo presente en Granada desde 1492, esta se popularizó con más fuerza a raíz de la Guerra de las Alpujarras, vinculándose con la mitología de los martirios alpujarreños, y apareciendo en los retablos de las iglesias locales<sup>543</sup>, en las festividades de las villas alpujarreñas<sup>544</sup> o en la advocación de los nuevos templos, junto con otras advocaciones que confirmaban la victoria del cristianismo frente al Islam.<sup>545</sup> Asimismo, las crónicas contemporáneas, como el *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1548) de Pedro de Medina, procuraban recuperar la imagen de Santiago como “Matamoros”, desviándose de la visión de este como misionero de la historiografía humanista, recordando, como afirmaba en su obra Ambrosio de Morales, que este era “nuestro amparo y defensa en las guerras... pues mas feroz que trueno ni rayo espantava, confundia y desbaratava los grandes exercitos de los Moros.”<sup>546</sup> En este contexto, los Plomos buscaban redefinir a Santiago como “amigo” de la nación árabe y como su guía espiritual, subvirtiendo la imagen medieval de Santiago como “matamoros”, renovada en la Granada posterior a la Guerra de las Alpujarras, transformándolo, en cambio, en el paradigma de una visión inclusiva del cristianismo desde sus orígenes. Desde el siglo XIII, como hemos visto, el culto compostelano, vinculado a la figura bélica de Santiago “Matamoros”, había sido desplazado por los soberanos castellanos en favor de la figura maternal de la Virgen

<sup>537</sup> Sobre el origen de la leyenda de Santiago “Matamoros” y su participación en la Batalla de Clavijo véase Katherine Elliot van Liere, “The Missionary and the Moorslayer: James the Apostle in Spanish Historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales”, *Viator-medieval and Renaissance Studies*, Vol.37, 2006, pp. 519-543.

<sup>538</sup> M. Sotomayor, *Ibid.*, 2008, p. 41.

<sup>539</sup> J. M. Pita Andrade, “La iconografía de Santiago en el Sacro Monte”, *Compostelanum, Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Vol. X, No. 4. pp. 893 y ss.

<sup>540</sup> F.J. Martínez Medina, *Ibid.*, 2002, p. 443.

<sup>541</sup> Véase R. G. Peinado Santaella, “La Orden de Santiago en Granada (1494-1508)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, No.6-7, 1981, pp.179-228.

<sup>542</sup> F.J. Martínez Medina, *Ibid.*,1998, p. 366. Véase al respecto además J. Sánchez Herrero, *Ibid.*, 1982, p. 319.

<sup>543</sup> Véase J. M. Gómez-Moreno Calera, “La herencia de Machuca en la pintura del renacimiento granadino en el retablo de San Francisco de Padul y las tablas de un primitivo sagrario”, *Cuadernos de Arte*, Vol.25, 1994, p. 33.

<sup>544</sup> J. Ruiz Fernández, *Fiestas y tradiciones de La Alpujarra*, Ayuntamiento de Berja, Berja, 1989, pp.17-22.

<sup>545</sup> Véase F. Albarracín Pascual, *Terque*, Almería, Caja Rural, 1988, p. 128.

<sup>546</sup> Ambrosio de Morales, *La Coronica general de España*, impreso en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1574, fol. 227v.

María como parte de la estrategia proselitista castellana.<sup>547</sup> Los Plomos, en cambio, aunaban a estas dos figuras que habían protagonizado la religiosidad hispana medieval, presentándolas como modelo de una visión “inclusiva” del cristianismo apostólico, según la cual la Virgen elogiaba las excelencias de la nación árabe, mientras el Apóstol elegía entre sus miembros a sus más destacados discípulos, encargados de poner por escrito las revelaciones divinas recibidas por la Virgen y transmitidas por el apóstol Santiago. De esta forma, la élite morisca granadina, a la que pertenecían Luna y Castillo, procuraba legitimar su memoria y linaje mediante su reinterpretación de la historia sagrada hispana y de las figuras de la Virgen y el apóstol Santiago.



**Fig. 6.3.** Pedro Atanasio Bocanegra, *Santiago mostrando el Evangelio a sus discípulos*, s. XVII, Abadía del Sacromonte, Granada.



**Fig. 6.4.** Pedro Atanasio Bocanegra, *Santiago predicando en Granada*, s. XVII, Abadía del Sacromonte, Granada.

Otros moriscos de más humilde procedencia se empeñaban asimismo en dotar de un linaje honorable a la “nación” morisca, usando igualmente el recurso a *Maryam* como medio de legitimación de una identidad y memoria hispano-árabes. En 1576 una morisca granadina llamada Mayor fue detenida por el Santo Oficio porque había dicho que: “*Maria era su abuela porque estando que estava alli en un palacio y ella avia abierto la boca y se le avia entrado dentro y despues lo avia tornado a parir y asi Mahoma que era hijo de Maria y los moriscos sus nietos*”. Ante tal afirmación uno de los testigos había reaccionado reprendiéndola y diciéndole “*mientes que nuestra señora pario a nuestro señor*”. Mayor entonces había respondido “*dandole un golpe en el brazo mientes tu que Dios no tiene madre que Maria no pario sino a Mahoma*”<sup>548</sup> Esta historia parece haberse originado entre los rebeldes alpujarreños. En 1588 otra morisca, María de Nabas, fue detenida porque afirmaba de forma similar “*que dios no tenia madre ni padre e que maria avia parido a mahoma (...) e que asi los moros eran nietos de maria.*” Interrogada por el origen de tales afirmaciones había dicho que “*ella avia dicho las palabras de que la acusavan por averselas oydo desçir a los moros en el alpujarra*”.<sup>549</sup> Esta leyenda que convertía a los moriscos en “nietos de *Maryam*” suponía no solamente una reinención de los orígenes genealógicos de esta comunidad y una reescritura de la historia sagrada del Islam, sino que, además, implicaba una recuperación reivindicativa de la memoria de *Maryam* y una expresión del

<sup>547</sup> Véase Capitulo 1.

<sup>548</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp.10, Causa 39.

<sup>549</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 1, Exp. 11, Causa 31.

tipo de “sincretismos” religiosos que recorren los Plomos de Sacromonte y que debieron caracterizar el panorama religioso granadino contemporáneo.

Como Mayor o María, otros moriscos buscaban dar sentido a las divisiones y categorías que la obsesión genealógica de la sociedad hispana había instaurado, reclamando para ellos no sólo a María, sino también a Dios mismo. En 1610, Joan García, un ermitaño morisco residente en Jerez, había sido detenido por el Santo Oficio por decir “*que dios padre será moro.*”<sup>550</sup> De modo similar, muchos moriscos terminaban ante el tribunal inquisitorial por afirmaciones como “Dios es fino moro.”<sup>551</sup> Según esta lógica, no sólo Dios era moro, sino que además hablaba en árabe. Así Luis López importunaba insistentemente a su mujer para que aprendiera a hablar árabe diciéndole: “*Necia aprende el algaravia que el día del juicio a de salbar dios en algaravia.*”<sup>552</sup> Estos casos ilustran hasta qué punto el lenguaje genealógico había penetrado en el imaginario popular y, al tiempo, como diferentes colectivos moriscos buscaban su lugar de pertenencia en la sociedad hispana de 1500, en la que incluso Cristo y su madre habían pasado a ser medios para la definición de las diferencias étnico-religiosas.

#### 6. 4.2. Las políticas de la Inmaculada Concepción y la subversión de la mentalidad genealógica.

La ansiedad racial alcanzó incluso a Dios mismo y a su madre. En 1561 un alfarero morisco, vecino de Almería, Diego Elpoi, fue penitenciado por el Santo Oficio porque preguntó a cierta persona si Jesucristo era cristianoviejo o morisco.<sup>553</sup> En los libros plúmbeos se aprecia una preocupación similar por el linaje de Cristo, asegurando que este era “*of the highest pedigree among the Israelites*”, y que descendía de los 42 principales profetas bendecidos por Dios, “*the best of the descendants of Adam*”.<sup>554</sup> Aún décadas después de la expulsión de los moriscos del territorio ibérico, una investigación similar se llevaba a cabo en la obra de Calderón de la Barca, *Las Órdenes Militares o las Pruebas del segundo Adán*, estrenada en 1662. En la obra, Jesucristo solicita un hábito de “Cristo”, para lo cual se le exige pruebas de limpieza de sangre para probar la pureza de sus orígenes. Moisés y Josué hacen diligencias y buscan testigos. Los jueces son el Judaísmo y la Gentilidad. Se inicia así una investigación sobre la genealogía de Cristo, por la línea paterna “*nadie podrá contar su generación*” y la línea materna conduce a Adán. La investigación conduce finalmente a María, sobre la cual Calderón asegura: “*En María de Nazaret, Montañesa, [...] Noble hoy toda la Naturaleza Humana queda//solo con haber tenido en sí tan divina prenda*”.<sup>555</sup> La referencia a María Inmaculada como “montañesa” aludía a su carácter de hidalga cristianovieja, pues se asociaba las regiones montañosas de Cantabria y País Vasco con la pureza de sangre y la ascendencia goda. De esta forma, como ha señalado Estrella Ruiz-Gálvez Priego, “*la figura de la Inmaculada reunía en sí todas las formas del ideal de pureza que concebía el imaginario del Siglo de Oro. Además, su imagen concretaba los ideales sociales de Fiabilidad, Lealtad y Firmeza que la mentalidad social estimaba como esenciales e inherentes al estamento*

<sup>550</sup> A.H.N, Inq., Leg. 2075, Exp. 29, fol. 10r.

<sup>551</sup> ADC, leg. 373, num. 5289.

<sup>552</sup> ADC, leg. 294, num. 3306.

<sup>553</sup> A.H.N, Inq., Leg. 1953, Caja 3, Exp. 73, fol.2r.

<sup>554</sup> “*Our Lord Jesus, the son of Virgin Mary, was a Hebrew. The house of the parents of his mother from the side of her father was from Naṣrân, while the family of her mother was from Batlân, both of which were belonging to the smallest towns in the Holy Land. As a human being he was of an outstandingly noble character and of the highest pedigree among the Israelites. He was born in a row of forty-two venerable prophets who were announcing the Blessed One (al-man ‘ûm) in the Tawrât, the best of the descendants of Adam, sent (to realize) the victory announced by the Gospel, God’s Trustworthy Spirit and Redeemer from sin by mediation (al-shaf’) and salvation (al-falâh). All of them belonged to the descendants of the Prophet, son of Shaykh al-Raḏî, Abraham, the Friend of God, who was strengthened with the Holy Spirit*” (P. S. van Koningsveld y G. Wiegers, *Ibid*, 2019, pp.227-228)

<sup>555</sup> P. Calderón de la Barca, *Las órdenes militares*, Linkgua, Barcelona, 2019, p. 90.

*nobiliario. Un estamento al que buena parte de la población del mundo hispánico aspiraba asimilarse*”.<sup>556</sup>

La Inmaculada Concepción debía calmar así las ansiedades en torno a la ascendencia del género humano, e incluso del propio Cristo. En sus escritos, el doctor Hañez de Herrera, rector de la Universidad de Baeza, reflexionaba sobre la necesidad de conferir a María una condición de inmaculada puesto que “*la carne de Jesus es carne de María , y de ordinario los hijos son parecidos a sus madres en el cuerpo [...] particularmente en Jesuscristo que como no tuvo padre en la tierra a quien parecelle en la disposición del cuerpo, todo el resto se echó en parecelle a su madre.*”<sup>557</sup> La cuestión de la herencia genética de Cristo proseguía en la forma de una reflexión en torno a la igualmente necesaria pureza, limpieza y honra de María: “*Es una la honra de la Madre y del Hijo, y quien debe mirar por la honra del hijo, ha de cuidar de la honra de la madre [...] quien toca en la Pureza de la Concepción de la Virgen, no parece dejar intacta la limpieza de Jesu Cristo*”. Hañez continuaba su planteamiento vinculando honra, culpa e infidelidad: “*Hay mayor ignominia ni infamia que la culpa de quien han nacido todas las afrentas y deshonoras del mundo? [...] cuando estaba el hombre en honra, cuando era hombre honrado antes que quebrantara las leyes y los aranceles de Dios, se podía decir de él que era hombre de honra, después tan afrentoso y sin honra que en señal de la que perdió por su desobediencia lo vistió Dios de pieles de animales de aquel sambenito ejemplar de los demás que practica la Iglesia para castigo de la infidelidad.*”<sup>558</sup> La obra de Hañez asociaba así el pecado o infidelidad original y la infidelidad que suponía tener orígenes conversos o moriscos. En este sentido la Virgen debía ser necesariamente exonerada de toda “mácula”, de toda culpa, de toda infidelidad.

En este sentido, no es casual que el debate entre maculistas e inmaculistas tomase especial fuerza en la España de la Edad Moderna, en la que la Inmaculada Concepción de la Virgen se entendía como representación de la sociedad ideal cristiana, “purificada” de la contaminación herética de moriscos y conversos.<sup>559</sup> Como ha señalado Adriano Prosperi: “*le lien entre la pureté sans tache de la Vierge et l'exigence d'éviter la tache héréditaire de l'hérésie nous renseigne sur les valeurs en jeu derrière cette formule pieuse. La pureté de la Vierge était la valeur symbolique suprême qui définissait le christianisme comme lien unificateur de la nation espagnole et séparait les vrais espagnols des juifs convertis et des morisques, éléments suspects de la population ibérique.*”<sup>560</sup> El valor simbólico de esta creencia condicionó los esfuerzos de la monarquía hispana por que fuera declarada como dogma,<sup>561</sup> así como la enorme popularización del culto a la Inmaculada a lo largo de toda España, proliferando imágenes, estampas y libros devocionales entre los fieles de diferente estatus, en la medida en que esta devoción se asociaba con la proyección pública de la monarquía y con la identidad hispana emergente. Como ha señalado Mirzam C. Pérez “*in cities and towns around Spain, religious conviction in the Immaculate Conception was equated with*

---

<sup>556</sup> E. Ruiz-Gálvez Priego, “Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: La proyección social de un imaginario Religioso”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 63, Cuaderno 2, 2008 p.230.

<sup>557</sup> F. Hañez de Herrera, “Discurso en favor de la Inmaculada Concepción”, en Antonio Calderón, *Relación de las fiestas que la insigne Universidad de Baeza celebró a la Inmaculada Concepción de la Virgen*. Baeza, impreso por Pedro de la Cuesta, Baeza, 1618, fol. 21.

<sup>558</sup> F. Háñez de Herrera, *Ibid.*, 1618, fol. 37 y 34.

<sup>559</sup> Sobre las implicaciones políticas e identitarias de la Inmaculada Concepción en la España moderna véase P. González Tornel (coord.), *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*, Generalitat Valenciana, Museu de Belles Arts, Valencia, 2017 y R. Hernández, *Immaculate Conceptions: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain*, University of Toronto Press, Toronto, 2019.

<sup>560</sup> A. Prosperi, *Ibid.*, 2007, p. 447.

<sup>561</sup> En 1616, Felipe III organizó una *Juan Real* y envió al Vaticano un embajador para persuadir al pontífice en favor de la declaración dogmática. Los esfuerzos fueron nulos, y en 1618, el rey organizó una nueva junta, para luchar en Roma por el reconocimiento del dogma. Véase S. L. Stratton, *Ibid.*, 1994, p.82.

*national identity and patriotism [and] city governments set up lavish celebrations with religious processions, music, and extended oath ceremonies.*"<sup>562</sup>

El fervor inmaculista fue especialmente marcado en las ciudades del sur como Granada,<sup>563</sup> donde la devoción popular por la Inmaculada<sup>564</sup> se vio alimentada por el hallazgo hacia 1595 de los Plomos de Sacromonte. Los hallazgos fueron especialmente celebrados por el arzobispo Pedro de Castro, ferviente inmaculista, que creyó ver en los Plomos la confirmación de la creencia apostólica en la Inmaculada Concepción de María, que prometía acabar con la disputa entre maculistas e inmaculistas.<sup>565</sup> Como narraba en sus escritos Diego de la Serna Cantoral: "*Sobrevino a la solemne calificacion de las Reliquias el feliz hallazgo del Mysterio dela Purissima Concepcion; y aunque hasta entonces no avia salido de los Claustros esta disputa; trascendió en un instante a todo el Reyno de modo, (...) en breve se produjo el maravilloso efecto de una universal conmocion, y acceptacion en todo el Reyno de España y aún en la Iglesia, del Mysterio (que disputado, y controvertido en otros, avia caminado a tan lentos passos en muchos Siglos) y originandose la exaltacion, que oy tiene, de la Sentencia que se descubrió en Granada.*"<sup>566</sup>

Desde entonces, Pedro de Castro inició una incesante campaña para hacer de los hallazgos la prueba irrefutable de la Inmaculada y presionar a Felipe III, al duque de Lerma y al Vaticano para conseguir la definición dogmática.<sup>567</sup> Castro, además, promovió el culto inmaculista en Granada,<sup>568</sup> convirtiendo la nueva Abadía del Sacromonte en el nuevo centro devocional de Granada,<sup>569</sup> y en el eje de misiones populares en las zonas más intrincadas de las Alpujarras, que pretendían promover la devoción inmaculista como parte de una nueva religiosidad postridentina. La devoción por este misterio mariano exacerbó la controversia entre inmaculista y maculistas que llegó "*a revestir formas de histeria colectiva*"<sup>570</sup>. Como ha señalado Francisco J. Martínez Medina, "*en un ambiente ya de por si proclive a la devoción y exaltación inmaculista, el influjo de estos acontecimientos en los distintos campos de la religiosidad y de la cultura en general resulta casi imposible de mensurar. Las universidades pronunciaron el Voto inmaculista [en*

---

<sup>562</sup> M. C. Perez, *Ibid.*, 2012, p.62. Sobre la popularidad de la Inmaculada Concepción véase además P. González Tornel, "El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas", en P. González Tornel (coord.), *Ibid.*, 2017, pp. 87-96.

<sup>563</sup> A.L. Cortés Peña. "Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII", *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Universidad de Granada, Granada, 2001, p. 109.

<sup>564</sup> Sobre la devoción inmaculista en Granada véase F.J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca. Estudio iconológico*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1989, p. 265; *Ibid.*, 1996, pp. 5-57; *Ibid.*, 2016, pp. 6-47; y J.A. Peinado Guzmán, *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica. La Inmaculada Concepción en Granada* [tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 88-234.

<sup>565</sup> S. Stratton, *Ibid.*, 1994, p. 52. Sobre el debate entre maculistas e inmaculistas en España véase E. Ruiz Gálvez Prigo, *Ibid.*, 1997, pp.139-61 y D. Atienza Atienza, "Entintar el papel sin mancha de pecado: La controversia inmaculista y la esfera pública en la España del siglo XVII", en Máximo García Fernández (coord.), *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, Fundación Española de Historia Moderna, Valladolid, 2016, pp. 401-412

<sup>566</sup> Diego de la Serna Cantoral, *Vindicias Cathólicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquísima y en las cavernas del monte illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad; sacado del proceso y ave*, Lyon, 1707, p. 2.

<sup>567</sup> Véase J. Antonio Peinado Guzmán, "La monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna", *Chronica nova*, No. 40, 2014 pp. 247-276.

<sup>568</sup> Esto se aprecia en la proliferación de memorias o fiestas dedicadas a la Concepción de la Virgen en la Catedral a lo largo de este siglo véase A.C.Gr, *Libro de las memorias de los capellanes* (1621), 21C, f.92r.

<sup>569</sup> José Antonio Peinado Guzmán, "El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada", *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 42, 2015, p. 275-295.

<sup>570</sup> A. Domínguez Ortiz, "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez Universidad de Granada, Granada, 1990, p.9.

primer lugar la de Granada, en la que] *todos sus miembros, profesores y alumnos, se comprometieron en defender con su propia sangre la Inmaculada concepción de María; también las ciudades se consagraron a este misterio mariano; proliferaron los colectivos que se agruparon en cofradías para venerar, dar culto y extender la devoción a la Inmaculada; se dedicaron templos y se erigieron columnas y demás monumentos de triunfo de la Inmaculada.*<sup>571</sup>

El fervor inmaculista alcanzó igualmente Sevilla, especialmente a partir de 1610, cuando Pedro de Castro fue nombrado arzobispo de esta sede, propiciando la transformación de la ciudad hispalense en el epicentro de la disputa inmaculista.<sup>572</sup> Desde su llegada a la diócesis sevillana, Castro continuó su empresa inmaculista, manteniendo su empeño por la autenticación de los Plomos, continuando su campaña por la definición dogmática de este misterio y financiando, con los beneficios de la sede hispalense y los suyos propios, la construcción de la Abadía del Sacromonte. La clara posición inmaculista del arzobispo estimuló el recrudecimiento de los enfrentamientos entre los dominicos, maculistas y las órdenes inmaculistas, entre las que destacaba la Compañía de Jesús, cuyo apoyo por las diversas clases populares hispalenses, formadas por moriscos, conversos, cristianoviejos, indios, mestizos, gitanos, “gazis”, berberiscos y negros, esclavos o libertos, condicionó que el debate en torno a la “pureza” inmaculada de María adquiriera claros tintes “raciales”.<sup>573</sup>

Buena prueba de las implicaciones políticas y raciales que la disputa entre inmaculistas y maculistas implicaba es un incidente que se produjo en Sevilla poco tiempo después de que se diera por terminada la expulsión de los moriscos del territorio peninsular. El 8 de septiembre de 1613 un predicador dominico pronunció públicamente un sermón en contra de la creencia en la Inmaculada Concepción de la Virgen. El episodio tuvo como respuesta una oleada de fervor popular rápidamente canalizada por las órdenes religiosas que defendían la condición inmaculada de María, en especial los jesuitas, en cuyas sedes la causa inmaculista estaba siendo promovida entre todos los grupos de la sociedad mediante la impresión y difusión de sermones, panfletos y coplillas.<sup>574</sup> Como resultado, los dominicos, que defendían la postura maculista, iniciaron una campaña difamatoria contra la orden jesuita mediante la difusión de poemas impregnados de una retórica “racista”<sup>575</sup> en los que se recurría una y otra vez a las nociones de “casta”, “linaje” y “raza”. Ejemplo de ello es un poema impreso en julio de 1615 que atacaba al propio Pedro de Castro. El poema describía la sociedad multicultural de Sevilla con particular insistencia en su diversidad étnica y racial:<sup>576</sup> “*Santísimos raperos y escribanos/virtuosos lacayos y escuderos,/sabios mulatos, doctos capateros,/religiosos, corchetes, y ortelanos: divinos pages, sastres soberanos,/mocos de mulas, negros pasteleros,/benditos congregados carniceros,/acacanes, pastores, cirujanos.*” El poema continuaba imaginando a los miembros de la orden dominica como perros ovejeros que vigilaban la ortodoxia religiosa de un rebaño formado por gentes de linaje dudoso:

*“no hagays caso ya de ningun santo,  
efinid, blasfemad, de Dios agora,*

<sup>571</sup> F.J. Martínez Medina, *Ibid.*, 1996, p.35.

<sup>572</sup> Véase C. Ros, *La Inmaculada y Sevilla*, Castillejo, Sevilla, 1994 y J. A. Ollero Pina, “La exaltación de la Inmaculada Concepción en Sevilla, 1615-1622”, en P. González Tornel (coord.), *Ibid.*, 2017, pp. 75-85.

<sup>573</sup> A. Prosperi, *Ibid.*, 2007, pp.448-461.

<sup>574</sup> Véase D. Ortiz y Zúñiga, *Annales Eclesiasticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, 1677, Año1613 y sucesivos.

<sup>575</sup> Empleamos este término en el sentido que el diccionario de Covarrubias define “raza” como alusivo al linaje contaminado por la sangre de conversos o moriscos. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611: “Raza, en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna parte de moro o judío.” (fol. 851).

<sup>576</sup> *Memorial sumario de las veynte y quatro informaciones que el Arcobispo de Sevilla mando hazer, cerca de las contradicciones que los religiosos de Santo Domingo han hecho a los que defienden y siguen la opinion pia, de que la Virgen N.S. fue concebida sin pecado original*(BNE MS 9956), fol. 43–55v.

*y perseguid la religion, que tanto  
ha perseguido los linages vuestros  
Ea soldados diestros.  
Que el pastor para daros passo franco  
atado tiene el perro negro y blanco.”*

En este sentido, el dominico Alfonso Guerrero describía a la multitud immaculista como “*gente baxa y ordinaria, vulto ruyn, amontonada,*” afirmando al tiempo que en su orden “*no avia Iudios, ni Moros, ni mulatos, ni Moriscos como en todas las demas*”.<sup>577</sup> Otro de los poemas creados en contra de los jesuitas, en particular contra una de las figuras immaculistas más prominentes de la orden, Juan de Pineda, expresaba con bastante claridad las ansiedades “raciales” que subyacían al conflicto. El poema sugería el origen converso de Pineda y advertía al jesuita que terminaría sus días en la hoguera, no por defender el dogma de la Inmaculada Concepción, sino porque lo hacía siendo el mismo de un linaje impuro. La acusación contra Pineda ilustraba en buena medida el origen del conflicto, la diversidad étnico-religiosa de los devotos de la Inmaculada Concepción:

*“Mucho a la injusta gravedad apoca  
de un Rabi de la ley el hablar tanto  
quando deviera por seguir a un santo  
donde el puso los pies, poner la boca.  
Pero lo que mas a ira me provoca,  
y lo que no podre dezir sin llanto,  
es ver que de limpieza, dando espanto  
quiera tratar, quien tiene en si tan poca.  
(...) mas mire lo que habla, porque temo,  
que Pineda que a todos huella; pino  
dara en las brasas por huyr del fuego.”*<sup>578</sup>

Un cuadro pensado para ilustrar el fervor popular hacia la Inmaculada Concepción, representando una procesión en su honor celebrada el 19 de junio de 1615 en Sevilla, retrataba una masa immaculista en la que los diversos grupos étnicos y raciales que formaban la sociedad sevillana se congregaban en torno a una devoción compartida. Esta obra, titulada *Alegoría de la Inmaculada Concepción* (Fig.6.5), fue encargada al pintor Juan de Roelas por el arzobispo Pedro de Castro con el objetivo de enviarla a la corte como testimonio de la devoción popular hacia la Inmaculada y como argumento para estimular el interés real en la defensa del discutido dogma. En la parte superior de la obra, la composición reunía, junto a la figura celestial de María, citas del Eclesiastés y de los Proverbios,<sup>579</sup> utilizadas como pruebas de una visión de la Inmaculada Concepción, que, en consonancia con la tradición medieval castellana, proponía que la pureza de la Virgen estaba basada en el hecho de que esta había sido concebida en el principio de los tiempos, antes de que el pecado entrase al mundo. En la línea de la obra de Francesc Eiximenis o Juan López de Salamanca, la obra aludía a dos momentos claves del Génesis a los que el espíritu cósmico de María había asistido: la aparición de la luz primigenia y la emergencia del espíritu santo sobre las aguas.<sup>580</sup> El cuadro no es solo una alegoría de base teológica de la Inmaculada Concepción como se aprecia en la parte superior del lienzo, sino que además funcionaba como un recordatorio de la

<sup>577</sup> *Memorial sumario* (BNE MS 9956), fol. 43–55v.

<sup>578</sup> *Memorial sumario* (BNE MS 9956), fol. 43–55v.

<sup>579</sup> Las citas latinas hacen referencia a dos pasajes de los Proverbios y el Eclesiastés: “*nondum erant abyssi ...*” (Prov. 8:25): “*antes de que los montes fueran asentados, antes de las colinas, fui engendrada*”; y “*ab initio et ante saecula creata fuit*” (Ecles. 24:9): “*Antes de los siglos, desde el principio, me creo, y nunca dejará de existir*”.

<sup>580</sup> J. Cuadriello, *Ibid.*, 2009, pp.120–45.





Fig. 6.5. Juan de Roelas, *Alegoría de la Inmaculada Concepción*, 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.

capacidad de esta creencia para despertar la devoción de la diversa sociedad hispana de la época. Como ha señalado Felipe Pereda al respecto, “*this canvas is just one more document reflecting the interest of different institutions in promoting the cult to the Immaculate as a devotion that was socially inclusive, breaking across blood prejudices deeply rooted in Seville’s society.*”<sup>581</sup>

Esta característica de la obra se aprecia especialmente mediante la relación conceptual entre la figura de la Virgen en los cielos como la madre universal de la cristiandad y la representación en la esquina inferior izquierda de una madre dando el pecho a su hijo (Fig.6.6), estableciendo una identificación entre la maternidad espiritual de la Virgen y la imagen cotidiana de la maternidad terrenal. Junto a la madre lactante en el primer plano, el cuadro muestra una multitud inmaculista formada en gran parte por niños de diverso origen étnico-racial entonando coplillas inmaculistas (Fig.6.7), que algunos llevan impresas en la mano, en clara referencia a composiciones como la de Miguel Cid, que el bando inmaculista había difundido entre la población: “*Todo el mundo en general avoces, Reyna escogida, diga que soys concebida sin pecado original.*”<sup>582</sup> La diversidad de la procesión inmaculista aludía a la capacidad de la Inmaculada para atraer bajo su culto a los diferentes grupos étnicos que formaban la sociedad sevillana, tal y como lo certifican los anales contemporáneos: “*Luego se empeñaron todas las cofradías en hazer fiestas y todos los oficios, todas las Naciones, y aun todos los colores de gentes. Los Mulatos hizieron una, que puso a Sevilla en peligro de quedar assombrada; los Negros hizieron otras dos, que de todo punto la assombraron porque no se ha visto tal sumptuosidad como la suya, lo que mas admira es, que los Moros y Moras, pidieron licencia para hazer su fiesta.*”<sup>583</sup> La presencia de un número significativo de niños podía ser, además, una referencia a la idea de que el misterio de la Inmaculada Concepción era evidente para los inocentes y puros. En un sermón dedicado a la Inmaculada Concepción, el jesuita Juan de Pineda pretendía contrarrestar las críticas contra el carácter popular de la devoción proclamando que los niños en su inocencia hablaban el lenguaje arcano de los grandes misterios teológicos: “*Despues de los niños, se sigue el vulgo del pueblo Christiano, gente llana, christiana devota, que tiene buen gusto y sentimiento de las cosas de Dios... No me desacredite nadie a el vulgo ...Nadie los enoje, no los ofenda, ni escandalize, inquiete o turbe: que habla muchas vez Dios por su boca, Vox Populi.*”<sup>584</sup>

Como ha señalado Felipe Pereda, el cuadro postulaba además que este conocimiento “primario” de los misterios de la fe, como la Inmaculada Concepción de María, era alcanzado por los niños a través de la leche materna en clara consonancia con las teorías contemporáneas sobre la transmisión de las creencias religiosas a través de este líquido. Esta idea se articula en la pintura mediante dos elementos. En el centro de la obra Santa Catalina de Siena sostiene un escudo en el cual se puede leer una inscripción bíblica (Isaías. 11:8–9): “*El niño de pecho jugará junto al escondrijo de la serpiente*”. La cita hace referencia al triunfo de la crianza en la fe sobre el pecado. En el centro del escudo se inscribe la frase “*En la leche lo mame*”, haciendo referencia a la creencia en el dogma y en última instancia a la fe católica. La segunda referencia a la transmisión mediante la leche materna de la fe aparece en la imagen de la madre que da el pecho a su hijo, el cual muestra a tan tierna edad los primeros signos de la devoción, juntando sus manos en oración y uniendo su voz a la de los otros niños que cantan alabanzas a María.<sup>585</sup>

---

<sup>581</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2018, 2018, p. 296.

<sup>582</sup> S. Vranich, “Miguel Cid (c. 1550–1615): un bosquejo biográfico,” *Archivo Hispalense*, Vol. 56, 1973, pp. 185–207.

<sup>583</sup> Fray Pedro de San Cecilio, *Anales de la Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced* (1669) en Diego Ortiz y Zuniga, *Annales Ecclesiasticos*, Florián Anisson, Madrid, 1677, fol. 614.

<sup>584</sup> Juan de Pineda, *Sermon del padre Juan de Pineda de la Compañía de Jesús en el primer día del octavario votivo a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen Madre de Dios, Señor Nuestra, que la insigne cofradía de la Santa Cruz de Ierusalem de los Nazarenos celebros en la Iglesia de San Antonio Abad en Sevilla a los 26 de Abril de 1615*, impreso por Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla, 1615, fol. 16r.

<sup>585</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2018, p. 330-333.



Fig. 6.6. Juan de Roelas, *Alegoría de la Inmaculada Concepción* (detalle), 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.



Fig.6.7. Juan de Roelas, *Alegoría de la Inmaculada Concepción* (detalle), 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.

La imagen de la madre lactante y su hijo (Fig.6.6) evocaba asimismo la relación entre la Iglesia y los fieles cristianos, de acorde a la metáfora paulista que describía la prédica del evangelio como la leche materna que nutría a los recién nacidos (Cor. 3:2). La leche materna, como hemos visto, estaba asociada además a la transmisión de las creencias religiosas y de elementos culturales como la lengua.<sup>586</sup> Estas teorías, que en principio habían servido para alimentar la obsesión con la limpieza de sangre, dieron paso progresivamente a nuevas interpretaciones de la lactancia materna pensada como un medio para la construcción de una sociedad más inclusiva. Por un lado, si la leche materna transmitía las creencias religiosas, esta no sólo podía funcionar como medio para la transmisión de la herejía de los antepasados de conversos y moriscos, sino además podía ser el medio por los que estos asimilaban la fe católica. Esta es la reflexión que planteaba Cervantes mediante la afirmación de la morisca Ana Félix: “*mame la fe catolica en la leche*”. Asimismo, las relecturas renacentistas de la *Politica* de Aristóteles reavivaron el concepto de “*homogalactes*” o “hermanos de leche” utilizado para referirse a los habitantes de una misma comunidad, aquellos que habían mamado de la misma leche.<sup>587</sup> A través de estas nociones en torno al poder transformador de la leche materna y su capacidad para crear vínculos que trascendían las relaciones de parentesco sanguíneo, el cuadro proponía, como ha sugerido Pereda, una utopía social en la que la diversidad de la sociedad hispana contemporánea era unificada bajo la protección maternal de una Virgen Inmaculada.<sup>588</sup>

Un mensaje similar transmitía la obra de Lope de Vega, *La limpieza no manchada* (1618)<sup>589</sup>, en la que el dramaturgo presentaba una celebración comunal de la Inmaculada Concepción, en la que se reunían representaciones alegóricas de diferentes naciones europeas, las colonias americanas y Etiopía, cuya representación se asocia con Andalucía,<sup>590</sup> aderezada por bailes y música regional,

<sup>586</sup> Véase E. L. Bergmann, “Language and “Mothers’ Milk”: Maternal Roles and the Nurturing Body in Early Modern Spanish Texts”, en Naomi J. Miller, Naomi Yavneh (ed.), *Maternal Measures: Figuring caregiving in the early modern period*, Aldershot, Londres, 2000, pp. 105–120.

<sup>587</sup> Véase A. Llano, “El humanismo cívico y sus raíces Aristotélicas”, *Anuario Filosófico*, Vol.32, No, 2, 1999, pp. 443-468.

<sup>588</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2018, pp. 333-334.

<sup>589</sup> Véase M. C. Pérez, *Ibid.*, 2012, pp. 59-74. Sobre el papel del teatro en la promoción de la devoción a la Inmaculada Concepción véase Pablo González Tornel, “Lope, Calderón y la Inmaculada Concepción de María. La fabricación de una heroína en la España del siglo XVII”, en V. Mínguez, y I. Rodríguez (eds.), *La Piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*, Ediciones Trea, Gijón, 2018, pp. 151-170.

<sup>590</sup> Como Mirzam C. Pérez ha señalado: “*When the last nation, Ethiopia, joins the others onstage Spain announces: “aunque disfrazada vengas, / te conozco, Andalucía” (...) The African nation stands in for the*

mediante la cual, recordaba cómo la creencia compartida en el estatus inmaculado de María servía para alcanzar una cohesión social que trascendía las barreras lingüísticas, culturales y raciales. Como ha señalado Mirzam C. Pérez, mediante esta escena, Lope presentaba como las diferentes poblaciones que formaban el Imperio Español “*come together as one community, not excluding, but including each other in a multicultural and multiethnic nation of shared religious conviction and an inherent state of Original Sin (...) [In this way] with the final communion of all racial, linguistic, and geographic signs of difference, the playwright proposes that racial, ethnic, national, and cultural distinctions are blurred and cleansed only through sincere conviction in the purity of the Virgin Mary. Under Mary’s protective cloak, all men and women, regardless of color, race or nation, are warranted the love, the protection, and the pardon of Jesus her son.*”<sup>591</sup> De esta forma, el culto a la Inmaculada Concepción permitía no sólo integrar la diversidad étnica de la sociedad hispana, sino además expiar la mancha genealógica que se cernía sobre una sociedad obsesionada con la “pureza de sangre”, en la que, al mismo tiempo, muchas familias poseían algún antepasado “sospechoso”.<sup>592</sup>

En este sentido, la defensa de la Inmaculada Concepción por parte de los creadores de los Plomos, así como el cuadro sevillano o la obra de Lope de Vega, buscaba promover una concepción de la Virgen que a través de su propia Inmaculada Concepción ofrecía un origen puro del género humano y aunaba a los distintos grupos étnicos que formaban la sociedad hispana contemporánea como “hermanos de leche”, nutridos por igual por la leche espiritual de María, trascendiendo sus diversas genealogías terrenales mediante una única y compartida genealogía mariana. Esta capacidad de la Virgen para calmar las ansiedades en torno a la ascendencia religiosa explica en buena medida el especial fervor que esta devoción despertaría en la diversa Granada de 1500, en la que esta se presentaba no sólo como una creencia compartida por cristianos y musulmanes, sino además como el medio por el que los granadinos de diversa procedencia podían expiar la culpa colectiva que suponían los orígenes islámicos de la ciudad y sus habitantes. La devoción a la Inmaculada poseía además un papel destacado en la historia y vida devocional granadina, siendo defendida por figuras como Juan de Dios, capaces de congregarse en torno a su liderazgo espiritual a moriscos y cristianoviejos por igual.<sup>593</sup> Ciertamente, como en Sevilla, la devoción compartida a la Inmaculada Concepción aunaba a cristianoviejos y moriscos granadinos. Así lo prueban los estudios realizados a partir de las fuentes notariales. Si en su testamento la morisca Maria Ziquina solicitaba que se dijera en la “*Yglesia de Santa Isabel, otra misa rezada, a onor e reverencia de la cobcesion de nuestra señora, la Virgen Maria.*”<sup>594</sup>, la cristiana vieja Ana Utrera encargaba a su esposo, Diego de Colmenares que se hiciera una “*fiesta de Nuestra Señora de la Concibicion cada año, mientras el fuere bibo como siempre la emos hecho yo y el; e que después de sus días lo dexe encargado y encomendado que se haga porque soy muy devota de Nuestra Señora.*”<sup>595</sup> Asimismo, de forma similar a esta última, el morisco Lorenzo Macaruf iniciaba su testamento encomendándose a la Inmaculada<sup>596</sup>: “*tomando como tomo por mi abogada e yntersecora a la Ymaculatisissima Virgen Santa Maria, madre de Nuestro Redentor Ihesu Christo*”.<sup>597</sup>

---

*southern region of Spain insinuating its racial and ethnic ties to Northern Africa. (...) I propose instead that with Ethiopia’s participation Lope includes racial and linguistic minorities as part of his staged, heterogeneous Spanish society. Despite their perceived status as racially and linguistically inferior subjects, these members share with the rest of society a deep conviction in the virgin and, as such, deserve a space on stage to honor her immaculacy.*” (Mirzam C. Pérez, *Ibid.*, 2012, p. 68)

<sup>591</sup> M. C. Pérez, *Ibid.*, 2012, p.70.

<sup>592</sup> Véase C. H. Lee, *Ibid.*, 2015.

<sup>593</sup> Véase D. Coleman, *Ibid.*, 2003, pp. 131-136.

<sup>594</sup> A.P.Gr; Prot nº172, fol. 1.215r.

<sup>595</sup> A.P.Gr; Prot nº56, fol. 539v

<sup>596</sup> A.P.Gr; Prot nº2.

<sup>597</sup> A.P.Gr; Prot nº131, fol. ilegible

## 6.5. El sentido de los Plomos y el “problema morisco”:

En 1601 el nombre de Miguel de Luna aparece inesperadamente en la causa inquisitorial de un mercader morisco de Toledo, natural de Hornachos, llamado Jerónimo de Rojas. Según el registro inquisitorial Jerónimo “*es moro y vive en la creencia de la secta de Mahoma porque ésta es la buena, cierta y verdadera creencia para la salvación de las almas*”.<sup>598</sup> En su enfrentamiento polémico con el tribunal salen a relucir los Plomos de Sacromonte, así como una interpretación en clave islámica de los mismos:

*“[cree] que la ley de Jesuchristo es falsa y engañosa y lo que la Iglesia determina. Y tiene, errado y sin fundamento [escrito por] concilios y juntas, que para eso se han inventado el latín para que no se acabe de saber lo cierto que está en lengua arábigo hablado por boca de Dios y que todos los demás libros que se escribieron auctores son mentira e inbenciones que miren las hojas que se han hallado en Granada en arábigo en los libros que el Arzobispo allí ha descubierto en el Monte Santo donde dice Dios que no tubo hijo porque es engaño y que allí el dicho Arzobispo se va enseñándose el arábigo porque ha entendido está errado.”*<sup>599</sup>

Según uno de los testigos que había llevado a Rojas ante el Santo Oficio, este había intentado aprender a escribir en árabe y se reunía habitualmente con otros moriscos cultos de Toledo en casa de un morisco granadino mercader, que trabajaba en el Alcaná de Toledo, y que era pariente de Miguel de Luna. De acorde a la declaración del testigo, Rojas le había dicho:

*“que este mercader que tiene tienda en el Alcaná es muy lindo moro de muy gran confianza y secreto y pariente muy cercano del licenciado Luna intérprete que está en Granada y que en dos jornadas que el dicho licenciado Luna ha hecho en esta ciudad desde Navidad y próxima Pascua pasada acá, ha posado en casa del dicho mercader su pariente donde se han juntado algunos buenos moros a verle y le han regalado mucho. Y el dicho licenciado Luna les declaró cómo en las hojas de plomo que se han hallado en el Monte Santo de Granada está escripto de mano de Jesucristo cómo el mismo dixo que ni era Dios ni hijo de Dios ni Dios tenía hijo (...) y que en el día del juicio los miserables christianos engañados, quando se vean condenar, yrán a Jesuchristo a decir '¿por qué nos engañaste?', y éste se descarta'Irá diciendo en ninguna parte está escripto que él dixesse que era hijo de Dios sino que ellos con su latín y en sus concilios lo han venido a decir y le dirá al nabi (ques Mahoma) 'nabi, volved por mí y decidles a esto lo que supiste en el mundo de la gente de la verdad', y el nabi dirá cómo Jesuchristo nunca dijo que era Dios sino profeta.”*<sup>600</sup>

Según este registro inquisitorial Miguel de Luna difundía entre los moriscos que aún practicaban el Islam una interpretación de los Plomos como un texto polémico en el que se negaba la divinidad de Cristo, haciendo referencia, al tiempo, al concepto islámico de *tahrīf*, entendido como las alteraciones del mensaje divino, el cual los católicos habían pervertido mediante su reescritura y la adición de convenciones religiosas alcanzadas en los concilios.<sup>601</sup> No obstante, algunos detalles del supuesto relato de Luna sobre los Plomos, como su supuesta escritura a mano del propio Cristo, no correspondían con el contenido de los Plomos, evidenciando un cambio de discurso por parte de Luna o, más probablemente, que Rojas había moldeado las palabras de Luna para expresar mediante ellas sus propias creencias. La interpretación de Jerónimo de Rojas de los Plomos parece haber estado influida por su relación con Ibn Tuda, el alcalde marroquí asentado temporalmente en España como resultado de las negociaciones entre la monarquía portuguesa y

<sup>598</sup> AHN, Inquisición, Toledo, Leg. 197, n.º 5.

<sup>599</sup> AHN, Inquisición, Toledo, Leg. 197, n.º 5.

<sup>600</sup> Citado en M. García-Arenal, *Ibid.*, 2010, p.258.

<sup>601</sup> Véase M. García-Arenal, *Ibid.*, 2010, pp.253-263.

el sultán saadí destronado, en su búsqueda de aliados para recuperar el poder.<sup>602</sup> Según el propio Rojas, este había conocido a “*un alcayde moro llamado Habentuth*”, en Talavera, quien le había reprendido por que “*no guardaba la ley de sus pasados*”, y le había aleccionado sobre los engaños de los cristianos, adocrinándolo en la fe y costumbres islámicas. Así, Ibn Tuda le había enseñado a Rojas que no había más que un Dios “*que crió cielos, tierra y elementos y que era disparate decir que Dios tenía hijo (...) y que con el Concilio Tridentino habían quitado los libros que trataban desto, y que él le mostraría allí luego uno en que lo viesse muy claro que con el mismo había convencido a cierto religioso su huésped y que el dicho alcayde sacó un libro arábigo y le fue declarando lo que decía en el qual estaba escripto que no había más que un solo Dios.*”<sup>603</sup> Ibn Tuda conocía los Plomos de Sacromonte por su amistad con el morisco extremeño al-Ḥajarī, uno de los grandes defensores de su autenticidad, y podría haber influido en la visión de Rojas de las invenciones granadinas.

Al-Ḥajarī, quien, como hemos mencionado, había participado en la traducción del pergamino de la torre Turpiana y de los primeros libros plúmbeos,<sup>604</sup> encontró hacia 1630 en Túnez, donde se había asentado,<sup>605</sup> copias de los textos sacromontanos que circulaban entre los moriscos exiliados,<sup>606</sup> a partir una de las cuales había creado su obra *Kitāb nāṣir al-din ‘alā l-qawm al-kāfirīn* (The Supporter of Religion against the Infidel), en la que además de historias sobre sus viajes por Europa y el Norte de África, ofrecía una interpretación polémica del contenido del pergamino y los Plomos de Sacromonte.<sup>607</sup> Al-Ḥajarī exhibía una comprensión de los Plomos, y en particular de la “Verdad del Evangelio”, que, siguiendo la tradición islámica, entendía como la verdadera esencia del mensaje evangélico cristiano sin adulterar. En sus escritos, al-Ḥajarī mostraba su convicción de que a través del *Ḥaḳīqat al-Injīl* (La Verdad del Evangelio) los cristianos:<sup>608</sup>

*“Dexaran los errores que de antes tenían y herejias. Y esta claro que aquel evangelio sera diferente del que oy tienen porque si fuera como el, fuera sobrado, y inutil y de ningún efecto, y ansi se a de entender que no avra en el nombre de padre y del hijo y del espíritu sancto sino solamente de un Dios [...] y que la lengua araviga avia de servir en el fin del mundo [...]. Y [...] tendra galardón muy grande [...] el que creyera con lo que se declarara en dicho libro tendra grandes indulgencias y por el contrario [...] el que contradijera lo que se conformara en ello [...] acerca del evanjelio que en aravigo se llama Haquicatu elynchil hallado en el monte sacro, que tendra maldición de Dios.”*<sup>609</sup>

Al-Ḥajarī se mostraba igualmente interesado en el modo en que los Plomos “corregían” la visión cristiana de *Maryam*, a quien este atribuía un papel fundamental en las revelaciones sacromontanas, afirmando cómo el *Libro de la Esencia del Evangelio* (LP17) “*had been written*

<sup>602</sup> Véase M. García-Arenal, “Los moriscos 'olvidados' de Castilla. Profetismo, escatología y polémica”, en Jean Paul Zúñiga (coord.), *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Comares, Granada, 2013, pp. 150-159.

<sup>603</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2013, p. 154.

<sup>604</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, pp.27-41, 83-107.

<sup>605</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, pp. 68-90, 227-262.

<sup>606</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, pp. 245, 248-49.

<sup>607</sup> Sobre la interpretación de Al-Ḥajarī del pergamino y los Plomos véase Isabel Boyano Guerra, “Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (ed.), *Ibid.*, 2008, pp. 145-146 y G. Wieggers, “The ‘Old’ or ‘Turpiana’ Tower in Granada and its Relics according to Ahmad b. Qāsim al-Hajarī,” en R. Gyselen (ed.), *Sites et monuments disparus d’après les témoignages de voyageurs. Res Orientales*, Groupe pour l’étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1996, pp.193-207.

<sup>608</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, pp.25-26, 147.

<sup>609</sup> Véase A. ibn Qāsim al-Ḥajarī, *Kitāb nāṣir al-din ‘alā l-qawm al-kāfirīn* (The Supporter of Religion against the Infidel), van P. S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, y G.A. Wieggers (trad. y ed.), Fuentes arábigo-hispanas, Vol.35, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2015.

in Arabic, in the age of Saint Mary and at her orders.”<sup>610</sup> Así, al-Ḥajarī afirmaba cómo la concepción cristiana de la Virgen como madre de Dios era la invención de un pontífice del siglo VI: “Pope Bijilli [Vigilius] al-Rūmī ordered that St. Mary should be called the Mother of X (...) Thus, she is in fact called by that name by the Christians and their followers until this day (...) This cursed pope who ordered that the name of Saint Mary among the christians should only be “the Mother of X” was contradicting the contents of the Gospel”.<sup>611</sup>

Entre estos moriscos exiliados en el norte de África, como al-Ḥajarī, debió surgir asimismo un libro que se correspondía más claramente con la descripción que Luna había dado a los moriscos toledanos de los Plomos de Sacromonte, y que entre estos era percibido como una continuación lógica de la revelación sacromontana, el *Evangelio de San Bernabé*.<sup>612</sup> Esta obra consistía en un texto que seguía la estructura narrativa de los Evangelios y que se presumía había sido escrito por el propio Cristo, en el cual este rechazaba radicalmente ser hijo de Dios y se identificaba como un profeta humano sobre el cual Dios había hecho descender el Evangelio en su corazón, aclarando además que no había sufrido la Pasión y que Judas había sido crucificado en su lugar. En este libro Cristo además negaba ser el Mesías esperado, anunciando, en cambio, que el verdadero Mesías era Mahoma. La versión castellana de la obra incluía, además, un prólogo en el que se narraba cómo esta versión primitiva y “pura” de la vida de Jesús de Nazaret se había preservado y había salido nuevamente a luz. El prólogo escrito por un religioso, fray Marino, convertido al Islam, narra cómo este había sabido de la existencia de este evangelio a través de los libros de los Padres de la Iglesia y había recibido un día en sueños una revelación que le informaba de la localización del libro en la biblioteca del papa Sixto V. El religioso se hacía entonces con el libro “*el qual legendo por espacio de dos años, me resolví a venir a la fee, y para beneficio de los fieles escreville, seguro de que es verdadera y angélica Escritura y Doctrina, en la qual está claramente anunciado el Sacro Nuncio de Dios*”.<sup>613</sup> Como las interpretaciones islámicas de los libros plúmbeos, el *Evangelio de Bernabé* se presentaba como una versión inalterada de la revelación cristiana, cuya visión de la vida de Cristo y de su madre se correspondía con la recogida en el Corán. Como los Plomos, por tanto, el Evangelio de Bernabé había sido pensando como una revelación en árabe de una verdad trascendental cristiana ya olvidada. Como ha señalado J.M. Hagerty, el contenido de este evangelio “*se ajusta a la perfección a lo que un musulmán puede pensar que es una correcta versión de la vida y mensaje del Profeta Jesús*”, en el que el autor siguiendo la estructura de los Evangelios cristianos iba “*jalonando el texto de pilares islámicos*”, dando como resultado un texto que, como los libros plúmbeos, “*también se balancea en [un] frágil equilibrio teológico*”.<sup>614</sup> Esta relación es especialmente significativa puesto que, como ha señalado Luis Bernabé Pons, esta obra circuló entre los moriscos españoles exiliados en el norte de África como una continuación de la revelación de los Plomos de Sacromonte.<sup>615</sup> Para este autor, en efecto, el Evangelio de San Bernabé fue planeado como el

<sup>610</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, p. 245.

<sup>611</sup> A. ibn Qasim al-Ḥajarī, *Ibid.*, 1997, pp.146, 148. Una afirmación similar apareced en otras producciones moriscas. Véase al respecto A. Vespertino Rodríguez (ed.), *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 331.

<sup>612</sup> En este sentido Luis F. Bernabé Pons ha defendido que el Evangelio de San Bernabé estaba pensado como parte del mismo ciclo escatológico morisco. Esta interpretación ha sido igualmente sostenida en la obra de Miquel de Epalza o Gerard A. Wieggers que apuntan hacia la relación de los círculos de moriscos exiliados con los Plomos y con el Evangelio de San Bernabé. Véase L. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, Alicante, 1995, pp.190–196; *Ibid.*, 2015, pp. 207–224; M. de Epalza, “Le milieu hispano-moresque de l’Évangile islamisant de Bernabé (XVI–XVII siècles),” *Islamochristiana*, Vol.8, 1982, pp.175–183; G. Wieggers, “Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abu l-Asi y su proceso inquisitorial (1618),” en M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Ibid.*, 2006, pp. 403–417.

<sup>613</sup> L. Bernabé Pons, *El texto morisco del evangelio de San Bernabé*, Universidad de Granada, 1998, p. 57.

<sup>614</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1980, p. 78.

<sup>615</sup> L. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2006, p. 440.

último fruto de un ambicioso plan iniciado con la invención del pergamino de la torre Turpiana y los Plomos de Sacromonte, mediante el cual un grupo de moriscos cultos había intentado cambiar las condiciones de la población arabo hispana y “corregir” las desviaciones religiosas del mensaje revelado a Cristo, utilizando en última instancia la figura de San Bernabé de Chipre, a quien los textos apócrifos atribuían un evangelio perdido.<sup>616</sup> Los Plomos, al igual que una serie de obras polémicas atribuidas a los moriscos exiliados en el norte de África, como Juan Alonso, Mohamed Alguazir, Ibrahim Taybili, así como el Evangelio de Bernabé, compartían un concepción de Mahoma como Mesías que escapaba a la ortodoxia islámica, identificando a Mahoma con la figura del *Mahdi*, normalmente asociada con uno de los descendientes de Mahoma o con el profeta Isa, que debía volver a la tierra en el final de los tiempo.<sup>617</sup> De esta forma, el Evangelio de Bernabé, como los Plomos, se identificaba como un producto de los círculos moriscos, cuyo imaginario religioso sólo tenía sentido en el entorno específico de la España de 1500, donde el cristianismo y el Islam se encontraban en formas que recorrían desde la fusión y la polémica, a la confusión doctrinal.

La invención de los Plomos y la divulgación de su existencia entre los moriscos que permanecían en territorio hispano tuvo similares ramificaciones. En 1618, un médico morisco llamado Alonso de Luna, quien algunos autores han identificado con el hijo de Miguel de Luna<sup>618</sup> o con el nieto de Alonso del Castillo,<sup>619</sup> fue detenido por la Inquisición en Murcia, acusado de difundir ideas heréticas. Entre las pruebas incriminatorias se encontraban cuatro cartas, escritas en castellano y árabe, que el acusado había dirigido a Felipe III y al papa. En una de estas cartas Alonso de Luna relataba cómo había experimentado un viaje celestial nocturno en el que había recibido visiones que anunciaban la conversión de todo el mundo a la verdadera fe y la celebración del Juicio Final. Alonso de Luna plasmaba en estas cartas una visión idílica de la lengua árabe como la lengua en la que los ángeles alababan a Dios y vehículo de la revelación:

*“Para que vistas hiciésemos en la causa justicia, recibioronse en 13 del dicho mes de agosto con carta del 7 del mismo. Reconociólas y fue declarando lo que contenían que lo más sustancial que estando una noche en el campo fue llevado por los Angeles o por la potencia de Dios al cuarto cielo y desde allí al sexto y que vio muchas visiones y a Dios nuestro señor sentado en su trono con sus Angeles los cuales mobian los cielos y que le dixo hijo no temes que yo te daré saviduria infusa, escribe al Rey y al Papa y diles come ya es tiempo de la Resurreccion y de acabarse todas las heregias y convertirse todo el mundo a la santa fe catholica y que en los tiempos finales la vendría a socorrer la nación Arabe y en su lengua arábiga avia de ser la conversion porque esta lengua era perfectissima y la avia elegido Dios por la mejor y con ella le alavavan los Angeles.”*<sup>620</sup>

---

<sup>616</sup> Véase L. Bernabé Pons, *Ibid.*, p. 250–51. G. Wieggers ha propuesto una relación diferente entre ambas obras. Véase G. Wieggers, *Ibid.*, 2006, 498–518.

<sup>617</sup> G. Wieggers, “Muhammad as the Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas”, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. LII, No. 3/4, 1995, 245-291.

<sup>618</sup> Para Wieggers, por ejemplo: “*It seems likely that Alonso was the son of Miguel de Luna, lived in Rome around 1609–1610, and mediated between Miguel de Luna and the Vatican (including one of the physicians of the Pope) about a possible transfer of Miguel de Luna to Rome. The elder Luna had indeed died in 1615. Alonso was a Morisco physician (although according to the AHN document he claimed to be an Old Christian [Cristiano Viejo], which implies that he saw himself as having that status probably because he belonged to a family that had converted voluntarily to Christianity before the forced conversions). Miguel de Luna, very likely his father, had claimed the same. He probably lived in Granada for most of his life, leaving for Rome in 1609, after he had been exiled by the Inquisitions of Granada and Murcia*” (G. Wieggers, *Ibid.*, 2020, p. 535). Sobre el hijo de Miguel de Luna, llamado Alonso que ejercía la medicina y vivía en Roma véase D. Cabanelas Rodríguez, *Ibid.*, 1965-1966, p.39.

<sup>619</sup> Véase G. A. Wieggers, *Ibid.*, 2006, pp.403–418; L. F. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2006, 385–402.

<sup>620</sup> Transcripción del proceso de Alonso de Luna en B. Vincent, “Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal,” *Sharq al-Andalus*, Vol.12, 1995, p.143



En sus cartas Luna expresaba su convicción de que él era el elegido para explicar el significado de un libro trascendental descubierto en el monte santo de Granada en el cual estaba contenida “*toda la verdad catholica y evangélica*”:

“[Dijo] que en cumplimiento de lo que Dios le mando escribir las dichas cartas para que supiese su Majestad que en su tiempo avia de ser esta conversion general por medio del Reo, diciendo que también dios le abia revelado que en los libros del monte sancto desta ciudad estaba escripta toda la verdad catholica y evangélica y avia un libro ilegible el cual hasta ahora no se avia podido leer ni entender y le tenia Dios guardado a el para que le leyese y yuterpretase y publicase la conversión y juicio final en la forma referida.”<sup>621</sup>

Asimismo, Alonso había dicho que su padre, “el doctor Luna”, que había fallecido para entonces, no estaba realmente muerto, sino que había sido elevado por Dios, a una “fabrica” “*que está sobre nosotros que llama Dios el terneté, porque tiene allí a los justos y buenos.*” Acusado de ser un hereje en base a las declaraciones contenidas en sus cartas, este, no obstante, lo había negado, sosteniendo que no podían ser declaraciones heréticas si Dios mismo se las había dictado. Como evidencia el registro inquisitorial, Alonso de Luna creía además que el Corán era “*divinarum rerum colectio*” y había finalmente confesado, presionado por las autoridades inquisitoriales “*que sabia todo el Alcoran y era hombre docto en la ciencia del y que del mismo Alcoran avia sacado las proposicionos y escriptos arábigos que contenian las dichas cartas y las avia escripto a fin de que se supiese la secta de Mahoma y se convirtiesen todos a ella y que para que le diesen mas crédito avia dicho que eran revelaciones de Dios.*”<sup>622</sup> Alonso de Luna afirmaba haber entrado en contacto con el Islam en Granada durante su juventud, que había vivido en Roma, Francia y Túnez, y que hablaba cuatro idiomas, castellano, latín, árabe e italiano. Como ha señalado G. Wieggers, Alonso de Luna exhibía un conocimiento íntimo del contenido de los Plomos, como ya advirtieron las autoridades inquisitoriales, que, como han señalado algunos autores, le vinculaban con el relato escatológico de los Plomos y el Evangelio de Bernabé, sugiriendo su posible implicación en estos proyectos.<sup>623</sup> Pero, al mismo tiempo, la causa inquisitorial de Alonso de Luna mostraba una narración que, como la obra de al-Hajarī, evidenciaba la circulación de ideas que el hallazgo de los Plomos había promovido entre los moriscos españoles a ambos lados del Estrecho de Gibraltar, desvelando en este caso un imaginario religioso que, como el de los libros plúmbeos, exhibía una mayor ambigüedad doctrinal.

La relación entre el Evangelio de Bernabé, el caso de Alonso de Luna y la interpretación criptoislámica de los Plomos ha llevado a distintos especialistas a sugerir que los Plomos pudieron ser creados como un texto polémico o en su defecto como un medio para crear una versión “islámica” del cristianismo, “[that] *Muslims who stayed in the Peninsula could accept*”.<sup>624</sup> ¿Intentaba Luna promover una versión “reformada” del cristianismo mediante la invención de un nuevo evangelio cristiano que supusiera una corrección de aquellos errores que los musulmanes atribuían a la doctrina cristiana contemporánea? Puede ser, pero si este era el propósito dos aspectos resultan extraños. En primer lugar, el texto original de los Plomos, a diferencia de lo que, según el registro inquisitorial, este había contado a los moriscos toledanos, no niega categóricamente los dogmas cristianos, como la trinidad y la divinidad de Cristo, que más rechazaba el Islam, por el contrario, en los primeros libros aparecidos estos son afirmados con

<sup>621</sup> B. Vincent, *Ibid.*, 1995, p.144.

<sup>622</sup> B. Vincent, *Ibid.*, 1995, p.144.

<sup>623</sup> Véase G. Wieggers, *Ibid.*, 2006, pp. 514-515.

<sup>624</sup> M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2013, p.189. Esta interpretación ha sido defendida también por L.P. Harvey, quien ha sostenido que “*by the 1590's some far-sighted Moriscos must have realized that the cause of Islam in Spain was doomed, and so Alonso del Castillo (together, presumably, with a number of associates) sought to ensure by means of these forgeries that the flavour of the Christianity which was to be forced upon them would not be excessively offensive to Islamic sensibilities.*” (L.P. Harvey, “A New Sacromonte Text? Critical Notes”, *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol.CCI, No.4, 1984, p. 422.

claridad, para luego ser omitidos o puestos en duda sutilmente mediante una formulación ambigua. Segundo, si lo que realmente deseaban los autores de las falsificaciones era extender entre los cristianos una supuesta nueva manifestación de la revelación divina que “corrigiera” las desviaciones respecto a lo que los musulmanes creían había sido la vida de Cristo, las traducciones castellanas de Miguel de Luna y Alonso del Castillo no podían cumplir este fin, pues en estas los textos originales de los Plomos son interpretados desde una perspectiva plenamente cristiana, incluso realizando variaciones con el fin de cambiar ciertas formulaciones religiosamente ambiguas para dar al conjunto una apariencia más claramente cristiana. En este sentido, la interpretación que Luna ofrecía a sus contemporáneos cristianos de los Plomos y que, además, defendió insistentemente en sus testimonios como traductor, ante las acusaciones del carácter “mahometizante” de los nuevos evangelios marianos, difería significativamente de una lectura islámica de los Plomos como la que realizaría al-Ḥajarī, y como la que él mismo parece haber ofrecido en secreto a un grupo de moriscos toledanos criptomusulmanes.

Si como las últimas investigaciones postulan, los autores de los Plomos fueron sus primeros traductores, los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo, sus primeras traducciones castellanas, aunque, como han señalado Luis Bernabé Pons<sup>625</sup> o M.J. Hagerty,<sup>626</sup> sin duda respondían a los intereses de Pedro de Castro, a su convencimiento en la autenticidad de los Plomos y a su empeño en reconocer en ellos una doctrina netamente católica, también debieron ser el resultado de sus propios intereses como autores y de los círculos de la oligarquía morisca granadina a la que pertenecían. Como han señalado Mercedes García Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, “*está claro que los traductores preferidos de Pedro de Castro eran Luna y Castillo*”.<sup>627</sup> En 1596, Pedro de Castro escribió al rey sobre los recién descubiertos libros plúmbeos, afirmando que “*los que mejor los leyeron y entendieron fue el licenciado Alonso del Castillo y Miguel de Luna, vecinos de Granada, intérpretes de Su Majestad, que sabían por cierto bien la lengua árabe como los orientales*”<sup>628</sup>, pidiendo además para ellos reconocimientos y gratificaciones por su “trabajo utilísimo”.<sup>629</sup> La predilección de Pedro de Castro por Miguel de Luna y Alonso del Castillo indica que estos eran los más dispuestos a manipular los textos originales en árabe y ofrecerle una versión “católica” de los mismos que satisficiera los intereses del arzobispo. Esto sugiere que estos estaban dispuestos a modificar el sentido del texto original porque la obra estaba pensada para adquirir su significado final mediante el acto de la traducción o interpretación que ellos mismos debían ofrecer, una interpretación que, como sugiere el encuentro de Miguel de Luna con los moriscos toledanos, era susceptible de modificarse en función de las diferentes audiencias y su lectura de los Plomos. Esta actitud de Luna y Castillo apunta, asimismo, a que el fin último de las invenciones sacromontanas, aunque estaban pensadas para intervenir en la memoria devocional de los granadinos de diferente confesión, trascendía la cuestión de la polémica religiosa y hacía hincapié, en cambio, en la reivindicación de la lengua y la nación hispano-árabes. Para ello, estos autores instrumentalizaban las similitudes religiosas entre el cristianismo y el Islam para construir un nuevo imaginario devocional que cohesionase a las diferentes comunidades religiosas que habitaban en la España de finales de 1500, con el fin de proyectar una visión de la sociedad hispana, en la que, como se desprendía de las enseñanzas de Santiago, San Cecilio y San Tesifón, la población árabe hispana podía integrarse y permanecer.

De esta forma, Luna y Castillo pretendían así dar versiones divergentes del contenido de los Plomos, sirviéndose del doble registro del original árabe y su traducción al castellano, así como de las modificaciones de la escritura árabe de los Plomos, que permitían confundir a otros posibles traductores y explotar la ignorancia de buena parte de la población arabófona morisca del árabe clásico, la gramática y la ortografía árabe, que les permitía controlar la recepción morisca de los

---

<sup>625</sup> L. Bernabé Pons, *Ibid.*, 2006, p. 392.

<sup>626</sup> M. J. Hagerty, *Ibid.*, 1991, Vol II, pp. 1179–1186.

<sup>627</sup> M. García-Arenal, y F. Rodríguez Mediano, *Ibid.*, 2002, p. 506.

<sup>628</sup> Citado en D. Cabanelas, *Ibid.*, 1991, p. 217.

<sup>629</sup> Zabálburu, Altamira, 161. D.135, Carta de Pedro de Castro al Rey de 12 de marzo de 1596.

Plomos, como las traducciones castellanas lo hacía con la población cristianovieja. Prueba de ello es que la versión que Luna ofrecía del contenido de los Plomos a los moriscos toledanos, aunque evocaba la noción del *tahrīf* que subyacía en los Plomos, no se correspondía exactamente con el contenido de este, pues en ellos Cristo no hablaba en primera persona, negando su divinidad y criticando las alteraciones de los Evangelios cristianos, sino que esta visión se correspondía con las ramificaciones de los Plomos entre los círculos moriscos criptomusulmanes, como evidencia la creación posterior del *Evangelio de San Bernabé* y su circulación entre los moriscos musulmanes como una continuación de los mismos. De forma paralela, la traducción castellana de los Plomos realizada por Miguel de Luna y Alonso del Castillo, marcadas por las afirmaciones claras respecto a la trinidad o la divinidad de Cristo, evidencia la flexibilidad doctrinal del mensaje que estos pretendían transmitir y delimitaba los elementos que estos estaban dispuestos a negociar y aquellos que eran más importantes para la consecución de sus objetivos con la invención de los Plomos.

Por el contrario, propongo que, al sostener simultáneamente lecturas tan diversas de los hallazgos, Miguel de Luna, Alonso del Castillo y otros posibles autores deseaban crear una devoción, una concepción de la historia sagrada y del culto cristiano que unificasen a todos los miembros que componían la sociedad granadina, cuando no española, de la época. De esta forma la “estudiada ambigüedad” de los textos y su dualidad cristiana-islámica respondían a la necesidad de atraer a la población cristianovieja, a los moriscos cristianizados y a aquellos que aún practicaban el Islam. Para estos últimos, los Plomos se presentaban como una versión incorrupta de las escrituras cristianas, cuya existencia promulgaba la tradición islámica y en base a la cual estos podían considerarse seguidores de Cristo y de su madre, creando así un texto polémico en el que además la Virgen era reclamada para el Islam y presentada acorde a la tradición andalusí como una profetisa, satisfaciendo así las expectativas de aquellos que se creían “nietos de *Maryam*”. Para los moriscos cristianizados, y en especial aquellos pertenecientes a la élite granadina, los Plomos suponían una reconfiguración de la historia sagrada de España que probaba la “naturalidad” o el carácter nativo de los árabes y su lengua y establecían unos orígenes arábigos del cristianismo ibérico que legitimaba su linaje, su memoria y su identidad. Para estos, además, podía ser de interés la visión que los Plomos daban de la Virgen María como mística privilegiada y transmisora del mensaje divino, rescatando de la tradición medieval castellana una concepción mariana que había sido clave en el desarrollo de la acción misional en Granada y en la formación de nuevas sensibilidades religiosas entre los recién convertidos. Para los cristianoviejos, los Plomos y las reliquias que formaban parte de las invenciones sacromontanas dotaban a Granada de un ansiado pasado cristiano anterior a la conquista musulmana, probaban la llegada a España del apóstol Santiago y convertían a Granada en la primera ciudad europea en la que se había celebrado una misa, en la ciudad primada de España y en el lugar privilegiado de la última manifestación de la revelación divina, respaldando además la creencia piadosa en la Inmaculada Concepción que tanta devoción despertaba en la España contemporánea.

Esta voluntad conciliadora de Miguel de Luna y Alonso del Castillo pudo haber estado influida por una tradición religiosa medieval hispana que tendía a la síntesis religiosa y a la existencia de tendencias devocionales compartidas.<sup>630</sup> Esta tendencia se aprecia en los libros plúmbeos en la doctrina que aseguraba que “*todos los libros [revelados] eran verdaderos*” (*kullu kitāb ḥaqq*), como en el empleo sistemático del Sello de Salomón, que simbolizaba igualmente una concepción holística de las religiones abrahámicas.<sup>631</sup> Dentro de la tradición islámica andalusí esta se aprecia en la popularización de una visión unitaria de las religiones, especialmente clara en la obra de Ibn ‘Arabi, cuyas obras parecen haber tenido un impacto significativo en la religiosidad de los

---

<sup>630</sup> Véase C. Robinson, “Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality”, *Medieval Encounters*, Vol.12, No.3, 2006, pp.388–435; y *Ibid*, 2013.

<sup>631</sup> P.S. Van Koningsveld y G. Wieggers, *Ibid.*, 2019, p.18.

moriscos<sup>632</sup> y de cuyo espíritu parece imbuido el texto de los Plomos.<sup>633</sup> Esto es evidente en el modo en el que los Plomos, como la obra de Ibn ‘Arabi, quien se refería a Cristo como “*el espíritu y el hijo del espíritu [de Dios] y la madre María*”<sup>634</sup>, tienden a la síntesis religiosa y al empleo de formulaciones religiosamente ambiguas. En este sentido, la inclusión de algunos de los dogmas básicos cristianos en los Plomos pudo estar motivada por su herencia de una visión más amplia de la religión islámica y en especial de las relaciones entre el cristianismo y el Islam en el contexto ibérico. Asimismo, la “hibridez” religiosa de los Plomos podía ser un reflejo de las inquietudes espirituales de los sectores islámicos de la población morisca que cada vez más practicaban un Islam progresivamente cristianizado.<sup>635</sup> De forma similar, esta vocación conciliadora tenía importantes antecedentes en la tradición medieval cristiana castellana, que, como hemos visto, recorría los escritos de Alfonso X, Eiximenis, López de Salamanca o Juan de Segovia. Como estos autores, los Plomos evidencian la elaboración de una síntesis religiosa ideada para atraer bajo una misma devoción, en ambos casos de tipo mariano, a distintas sensibilidades religiosas mediante un ejercicio continuo de acomodación e hibridación religiosa. Los Plomos, como la obra del rey Sabio, Eiximenis o López de Salamanca, presentaban una visión de la Virgen que se situaba entre el cristianismo y el Islam y que era, por tanto, capaz de atraer a miembros de ambas religiones. La apropiación de esta visión de María por parte de los autores de los Plomos podía deberse, además, a que estos buscaban explotar la influencia de esta concepción en la acción misional en Granada y en el desarrollo de la religiosidad morisca cristiana granadina.

Asimismo, el recurso a María en los Plomos como medio para la legitimización de la permanencia morisca y su estatus en la sociedad contemporánea entroncaba con una tradición medieval castellana mariana que entendía a la Virgen como un elemento cohesionador de la diversidad social y un medio para la integración de las minorías étnico-religiosas en el conjunto de la sociedad castellana. Este uso de la figura devocional de la Virgen concuerda con la defensa de los Plomos de la Inmaculada Concepción, pensada como un medio para la integración de la diversidad étnico-religiosa ibérica en un único cuerpo social nutrido con la “leche espiritual” de la Virgen. De esta forma, los Plomos buscaban articular un argumento mariano para la permanencia morisca y promocionar un culto, el de la Virgen del Sacromonte, que, como la Inmaculada, pretendía igualmente aunar bajo su credo semejante diversidad. Mediante su visión “islamizada” de la Virgen, igualmente heredera de la tradición medieval castellana, los Plomos además reavivaban el recuerdo de *Maryam*. En este sentido, no es casual que en un momento en el que la literatura popular parece querer borrar progresivamente la memoria del culto islámico a María, esta era preservada, como en los Plomos, en los escritos de aquellos que aún ambicionaban articular un lugar para los moriscos en la sociedad contemporánea: en los manuales polémicos de los misioneros,<sup>636</sup> en las defensas de los inmaculistas<sup>637</sup> y en los retratos costumbristas de la vida cotidiana,<sup>638</sup> donde su recuerdo servía como una herramienta útil en la efectiva acción proselitista, validaba concepciones alternativas de la Virgen y evidenciaban la capacidad de los moriscos para integrarse en la sociedad cristiana bajo el signo común de la devoción mariana.

---

<sup>632</sup> Véase M. de Arévalo, *Tratado [Tasfira]. Edición, traducción y notas de María Teresa Narváez de Córdoba*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

<sup>633</sup> G. Wieggers y P.S van Koningsveld, *Ibid.*, 2019, pp.33-34

<sup>634</sup> G. T. Elmore (trad. y ed.), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-Arabi's book of the Fabulous Griffon*, Brill, Leiden, 1999, pp. 523-524.

<sup>635</sup> M. J. Rubiera Mata, *Ibid.*, 2001, p. 469-485.

<sup>636</sup> M. García-Arenal, K. K. Starczewska y R. Szpiech, *Ibid.*, 2018, Vol.20, No. 3, pp. 51-80.

<sup>637</sup> F. Pereda, *Ibid.*, 2018, p. 315.

<sup>638</sup> Sobre la representación de los hábitos y costumbres moriscos en la literatura popular véase María Soledad Carrasco Urgoiti, *Ibid.*, 1984, pp.183-224; ‘Abd al-Ġalīl al- Tamīmī (ed.), *Actes du VIIIe Symposium international d'études morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghouan,1999; y G. Magnier Heney, *Ibid.*, 1995, pp. 173-198.

El carácter “híbrido” de los Plomos era además el resultado de la versatilidad de Luna para moverse en diferentes medios, lo que le permitió congrega en los Plomos contenidos y estrategias procedentes de muy diversas fuentes: desde el espíritu escatológico de los *jojofres* hispanomusulmanes y las fantasías históricas surgidas en torno a la tertulia literaria de los Granada-Venegas, a las historias eclesiásticas de la Granada preislámica. Esta movilidad de Luna es a la vez reflejo de la capacidad de muchos granadinos de unificar elementos de diferente procedencia cultural o religiosa en un único imaginario, progresivamente “mestizo”. De esta forma, la creación de los Plomos de Sacromonte refleja el complejo clima espiritual de la Granada de 1500 y las implicaciones políticas de la religiosidad en una sociedad crecientemente preocupada por el peso de la ascendencia religiosa y la memoria, así como de los medios por los que ciertos sectores de la población morisca granadina esperaban calmar estas ansiedades, procurando, de paso, consolidar su lugar en una sociedad granadina en transformación. Para ello, los Plomos pretendían propiciar la creación de un imaginario religioso que trascendía las categorías confesionales que definían la sociedad hispana contemporánea y a la que la población morisca se veía confinada.

Ciertamente, los Plomos generaron entre los moriscos de ambos lados del estrecho una devoción particular, que se situaba más allá de la frontera entre el cristianismo y el Islam. Prueba de ello es una oración de origen norteafricano dedicada a Jesús y a la Virgen, estudiada por Ron Barkai,<sup>639</sup> y que L.P. Harvey ha vinculado a la imaginería devocional de los Plomos de Sacromonte.<sup>640</sup> En efecto, esta oración se iniciaba con una invocación a *Yasú*, como “espíritu de Dios”, en la que se alababa a la Virgen y al “sublime” Evangelio a ella revelado y desvelado en el Monte Sagrado: “*Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux, ô Dieu, notre Maître, nous croyons en la vérité de ton Verbe, par lequel tu as envoyé notre maître Jésus (Yasú'a) ton Esprit et en la vérité du sublime Evangile [...], révéle sur le Mont Sacré, écrit par la main de notre maîtresse Marie (Maryama), une des Ecritures écrites de la Magnificence (et que) tu as fait descendre sur elle et que tu lui a ordonné d'envoyer sur la terre.*”<sup>641</sup> Esta oración incluía además una referencia a Cristo y a la Virgen como conductores de la comunidad de creyentes,<sup>642</sup> al tiempo que se refería de forma atípica a Cristo como “nuestro señor”<sup>643</sup> y a la Virgen como “nuestra maestra”.<sup>644</sup> Como ha señalado Ron Barkai, esta invocación “musulmana” daba un protagonismo poco habitual a Cristo y su madre, presentándolos “al límite de la herejía” como las figuras centrales del credo, al tiempo que ponía en cuestión los principales dogmas cristianos. De esta forma, como los Plomos de Sacromonte, “*cette invocation, qui n'a pas d'équivalent dans l'orthodoxie musulmane (...)*

<sup>639</sup> Roi Barkai, *Ibid.*, 1983, pp. 257-268.

<sup>640</sup> L.P. Harvey, *Ibid.*, 1984, pp. 421-425.

<sup>641</sup> R. Barkai, *Ibid.*, 1983, pp. 257, 259.

<sup>642</sup> “*Renforce par Elle et par Lui la faveur pour tous de ta religion qui conduit sur le droit chemin et consolide par Elle et par Lui la communauté des pieux croyants et accorde le salut à la grande communauté et fais entrer par Elle et par Lui tes serviteurs les croyants sous ton bouclier, ta clémence et disperse par Elle et par Lui l'infidélité des ignorants, des incroyants et des (renégats), car, Toi, tu es le Miséricordieux qui peut toute chose.*” (Roi Barkai, *Ibid.*, 1983, p. 259)

<sup>643</sup> Como ha señalado Barkai: “*Le titre donné à Jésus dans notre texte ' — sayyidnâ, « notre seigneur » — n'existe point dans le Coran : c'est une indication de plus du caractère populaire de cette prière. Le titre say y id ou sîdî — seigneur — est une façon courante de nommer les saints dans le Maghreb. Mais la juxtaposition de « notre » et de « seigneur » est rare et réservé à Dieu et à ses saints les plus respectés*” (R. Barkai, *Ibid.*, 1983, pp. 262).

<sup>644</sup> Como ha señalado Barkai: “[cette texte] *élargit le rôle de Marie — il équivaut à celui de Moïse — et lui fait une place toute comparable à celle de son fils. On n'y trouve d'ailleurs plus la combinaison musulmane traditionnelle qui lie Jésus à Marie : Maryam y tient un rôle bien à elle, en dehors de sa maternité. Bien plus, le titre de Marie dans cette invocation est mawlatuna, « notre maîtresse ». La forme mawlana, « notre maître », dans l'Occident musulman est assez rare. Elle est employée quand il s'agit soit de Dieu, soit d'un sultan, mais elle n'est jamais employée, à notre connaissance, pour désigner une femme. Le fait que l'on utilise justement le titre de mawlatuna dans ce texte montre l'importance exceptionnelle attribuée à cette femme.*” (R. Barkai, *Ibid.*, 1983, pp. 264).

*s'éloignent de la conception musulmane traditionnelle pour se rapprocher du christianisme, mais sans franchir, pour autant, la limite de l'acceptation de la christologie catholique”, fruto de la religiosidad particular de “ces Andalous qui trouvèrent asile en Afrique du Nord, notamment après l'expulsion définitive des Morisques de la terre d'Espagne en 1609”.*<sup>645</sup>

La invención de los Plomos de Sacromonte motivó el desarrollo entre los moriscos que permanecieron en España de prácticas religiosas que igualmente respondían a una religiosidad ambigua. Hacía 1728, un grupo de moriscos granadinos fueron juzgados por el Santo Oficio porque, según afirmaba el registro inquisitorial:<sup>646</sup>

*“Negaban asimismo la adoración de las imágenes de talla y pinturas, porque dicen ser éstas unos palos, a quien no se debe ve venerar [sic]. Dicen que sólo están en el cielo Habraham, Isaac y algunos santos que se veneran en quatro templos de esta ciudad, los quales se cree ser los s(an)tos del Monte s(an)to, y a éstos y no a otros ni a sus imágenes y pinturas se deben dar oración, por haver sido observantes de la secta de Mahoma sus descendientes, y que por él padecieron martirio en d(ich)o Sacro Monte, y que en una piedra que está en d(ich)a Iglesia, en la qual los Christianos creemos piadosam(ente) que está enterrado un libro que trata de la puríssima conceción de María Santíssima, dicen ellos que en dicha está y contiene la verdadera explicación del Alcorán, y que este dicho libro no se manifestará hasta cierto año que en las causas se cita, en el qual se juntaría un concilio en la Chipre, al qual serán convocados todos los árabes; entonces, por alta providencia de su Profeta, se abrirá dicha piedra, entregando el dicho libro, que tantos años ha tiene encerrado para desengaño de los christianos y que reconozcan que sola su secta es la verdadera”.*<sup>647</sup>

Como en la invocación norteafricana, en el imaginario devocional de estos moriscos granadinos se combinaban elementos del credo islámico y católico, mezclándose la interpretación polémica de los Plomos con el culto católico a los mártires sacromontanos, a lo que se sumaba una preocupación genealógica similar a la que había propiciado la creación de los libros plúmbeos. Como ha señalado Gerard A. Wieggers, este grupo, como los Plomos, mostraba una visión “heterodoxa” de la religiosidad islámica “*that exalted the position of Jesus and Mary in a very idiosyncratic way*”, creando un grupo esotérico “*a kind of cofradía de Nuestra Señora del Sacromonte*”, que evidenciaba la transmisión del imaginario devocional sacromontano hasta bien entrado el siglo XVIII.<sup>648</sup>

Desde 1682, la visión de la Virgen del Sacromonte que estos moriscos veneraban había sido censurada por el Vaticano, cuando el papa Inocencio XI declaró en un breve (“*Ad circumspectam Romani Pontificis heréticos*”) los Plomos como heréticos, sosteniendo que estos eran sólo “*puras ficciones humanas, fabricadas para ruina de la fe católica, con errores condenados por la Iglesia, opuestos a la letra de la Sagrada Escritura, exposición de los santos Padres y usos de la Iglesia*”. La declaración papal advertía además respecto al contenido doctrinal de los libros, “*que muchas cosas tienen resabios de Mahometismo, y son inductivas a la secta de Mahoma: conociendose estar tomadas de su Alcoran y de otros impurissimos libros mahometanos*”.<sup>649</sup> El culto a la Virgen del Sacromonte corrió la misma suerte al otro lado del Estrecho, donde, como ha señalado L.P.

<sup>645</sup> R. Barkaí, *Ibid.*, 1983, p.268.

<sup>646</sup> Sobre este caso inquisitorial y las ideas religiosas de este grupo de moriscos granadinos véase Rafael de Lera García, “Cripto-musulmanes ante la Inquisición granadina en el s. XVIII”, *Hispania sacra*, Vol. 36, No. 74, 1984, pp. 521-575; Enrique Soria Mesa, *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Biblioteca de Estudios Moriscos, Valencia, 2014, p. 194; M. de Epalza y M. Soledad Carrasco Urgoiti, “El manuscrito «Errores de los moriscos de Granada» (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio del siglo XVIII)”, *Fontes Rerum Balearum*, Vol.III, 1980, pp. 235-247, 240; G. Wieggers, *Ibid.*, 2020, pp. 536-538.

<sup>647</sup> M. de Epalza y M. Soledad Carrasco Urgoiti, *Ibid.*, 1980, p. 240.

<sup>648</sup> G. Wieggers, *Ibid.*, 2020, pp. 519-543.

<sup>649</sup> La traducción de la bula la hemos tomado de D. de la Serna Cantoral, op.cit, 262-264.

Harvey, los *ulemas* norteafricanos “soon repressed what they immediately recognized as a dangerous heresy”, que recorría la comunidad de moriscos exiliados, entre los que circulaban copias de los Plomos, como la que había inspirado a al-Ḥajarī para escribir su obra.<sup>650</sup> Como ha señalado Amy Remensnyder, “in the end, the subversive hybridity of the Madonna of the Lead Books”, que como sugería el jesuita Ignacio de las Casas, podía “renovar herejías antiguas o comenzar otras nuevas”,<sup>651</sup> “survived only among those Morisco” que a ambos lados del Estrecho “copied the Lead Books and murmured prayers invoking the Virgin who had “written ... with her own hand” the “Gospel revealed on the Sacromonte.” [and] continued to seek the favor of the Virgin who embodied both [their hopes of integration and] the many-layered identities they had evolved in the land that had once been theirs.”<sup>652</sup> Como ha señalado Payton Phillips Quintanilla, “the deep and profoundly mixed lineage of the Granadan Mary of the Lead Books gave further voice to anxieties over the ultimate religious beliefs and political loyalties of Spain’s Moriscos.”<sup>653</sup> De este modo, los Plomos, en su ambigüedad doctrinal, reflejaban la ansiedad en torno a la propia indefinición religiosa de los moriscos, que no sólo permeaba el llamado “problema morisco” y los debates en torno a la expulsión, sino que aún permean el debate historiográfico. En este sentido los Plomos son un ejemplo más de fenómenos religiosos vinculados a los moriscos, cuya definición estaba íntimamente vinculada con la percepción de la naturaleza de la propia comunidad morisca, y cuya ambigüedad religiosa podía ser fácilmente intervenida para inclinar la balanza hacia un lado u otro del espectro religioso. Ejemplo de ello es el caso del niño profeta de Ajofrín, Agustín de Ribera, un niño morisco que tenía éxtasis en los que viajaba al más allá, recibía visiones en las que se comunicaba con los muertos y demostraba poderes taumatúrgicos. El niño, que asistía a catequesis junto con los otros niños cristianos, había comenzado a tener visiones a raíz de unas fiebres, estimulado por la imaginería barroca de ángeles y crucificados,<sup>654</sup> como por autos sacramentales como los celebrados durante la Navidad.<sup>655</sup> Cuando el niño comenzó a llamar la atención de los moriscos locales por sus capacidades taumatúrgicas, su primo Juan de Sosa intervino en el asunto, guiando progresivamente la “performance” del niño. Como ha señalado Mercedes García- Arenal, quien ha estudiado este

<sup>650</sup> L. P. Harvey, *Ibid.*, 2005, p.271.

<sup>651</sup> En sus escritos Ignacio de las Casas advertía a las autoridades granadinas “que la Iglesia de Dios no tenía necesidad de nuevas reliquias, aunque fuessen certísimas, de los apóstoles y le importava mucho que no se renovassen las heregías antiguas o començassen otras nuevas” (Citado en Payton C. Phillips Quintanilla, *Ibid.*, 2018, p. 153)

<sup>652</sup> A. Remensnyder, *Ibid.*, 2011, p. 569.

<sup>653</sup> P. C. Phillips Quintanilla, *Ibid.*, 2018, p. 190.

<sup>654</sup> Según Agustín, tras estas “ciciones” había visto “baxar un hombre en carnes que se me antoja que mirándole me estuviera toda mi vida, yo le pregunté qué manera tiene, dixo, tiene las carnes blancas resplandecientes e tiene un cabello cano relumbrando... y el gesto muy hermoso delante de si un paño relumbrando e que en la mano una luz dice como antorcha de cera... que aquella luz no es como la que acá nos alumbramos”. Como ha señalado García-Arenal esta descripción podía corresponder a las imágenes de Cristo que ornaban las iglesias contemporáneas. Como ha señalado esta autora: “Cualquiera que sean las creencias religiosas de este muchacho, lo que está claro es que vive inmerso, y participa, del ámbito de la religiosidad católica local.” El pequeño Agustín veía además “un mancebo con alas la cosa más bella que jamás se vido, en cabello e descalzo estando en esto dixo esperad que ya sube que lleva una criatura de la mano [que se correspondía con] la imagen del arcángel Miguel tal y como podría aparecer en los retablos de las iglesias cercanas y tal y como se reproduce en España entre el gótico y el barroco, con sus alas de colores.” (M. García-Arenal, *Ibid.*, 2013, pp.138-139)

<sup>655</sup> Como ha señalado García-Arenal, a lo largo del proceso inquisitorial: “Tanto el padre como el hermano Juan insisten en su calidad de buenos cristianos, practicantes puntuales con todas las ordenanzas y ritos de la Iglesia, cuyos hijos acuden a la catequesis con los otros niños del pueblo, que van todos ellos a misa y cumplen con el precepto pascual de confesar y comulgar (...) en Navidad, el niño había insistido a sus hermanos que le llevasen con ellos cuando éstos iban a la iglesia a ver una «farsa» (es decir, una representación teatral) que hacían sobre el nacimiento de Jesús (...) El auto entusiasmó tanto al niño y le puso en tal estado de excitación que tuvo poco después una de sus «çiciones» (...)” (M. García-Arenal, *Ibid.*, 2013, pp.136-138)

caso, “a partir de la entrada de Juan de Sosa en el proceso, las visiones del niño adquieren un matiz o una lectura abiertamente «islámica»: los ángeles pasan a llamarse almalaques, Dios es Alá, el Paraíso alyana y el infierno aljihana..., términos que no habían surgido en las primeras visiones tales y como son narradas ante la Inquisición.”<sup>656</sup> Como ha sugerido esta autora, el caso de Agustín partía de “una serie de visiones que parecen nacer de un contexto común con la sociedad mayoritaria cristiana y a las que la intervención de segundas o terceras instancias (incluida la Inquisición) va perfilando y definiendo, designándolas como musulmanas.”<sup>657</sup> Las visiones de Agustín, como los Plomos, mostraban una ambigüedad doctrinal similar, combinándose en ellas igualmente elementos de la religiosidad contrarreformista y aspectos de la cosmovisión islámica, difundiéndose entre las comunidades moriscas locales que mostraban una identidad religiosa igualmente difusa. De igual manera, las interpretaciones plenamente cristianas o islámicas de los Plomos, como la intervención posterior de Juan de Sosa en la interpretación de las visiones y profecías del niño de Ajofrín desde una perspectiva claramente islámica, buscaban explotar la ambigüedad religiosa de estos productos que reflejaban la propia indefinición religiosa de las comunidades moriscas que los habían alumbrado, para darles un sentido concreto que respondiese a sus intereses como intérpretes. En este sentido, la creación de los falsos evangelios marianos del Sacromonte era el resultado de un imaginario religioso “híbrido” que, como el de Agustín, no sólo reflejaba la diversidad religiosa de las comunidades moriscas, sino además el papel indiscutible que la Virgen había adquirido en la formación de las múltiples identidades que formaban la población morisca, atravesadas por una larga historia en la que el culto mariano se había configurado como vehículo de un mensaje de esperanza e integración, de acomodación y resistencia, en el que yacía el poder persuasivo de *Maryam*.

---

<sup>656</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2013, p. 141.

<sup>657</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 2013, p. 137.



## 7. Conclusiones:

Muchas de las producciones culturales en torno a las que ha girado mi investigación han sido entendidas históricamente como expresiones de la devoción personal de determinados monarcas, como parte del desarrollo de santuarios y cultos locales, o como muestra del fervor “popular” hacia ciertas prácticas religiosas y advocaciones marianas, sin mayor trascendencia histórica. Mi investigación, desarrollada desde la historia cultural y desde una perspectiva postcolonial, propone una nueva forma de entender el desarrollo del culto mariano en los antiguos territorios andalusíes, dominados desde el siglo XIII por Castilla, no solo como reflejo de las preferencias devocionales de los repobladores castellanos cristianos, sino, además, como un mecanismo esencial del proyecto colonial castellano, que debía facilitar el control y cohesión de la diversa sociedad colonial y la asimilación religiosa de la población nativa andalusí. Asimismo, mi estudio propone que las transformaciones del culto mariano en los nuevos territorios reflejaban una evolución paralela de la naturaleza del proyecto colonial castellano, del papel en este de las minorías religiosas y de las cambiantes condiciones sociales, políticas y económicas en las que estas debieron progresivamente integrarse en el nuevo régimen.

Para ello mi investigación analiza diversas manifestaciones culturales vinculadas al desarrollo del culto mariano desde el siglo XIII hasta la expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII, que van desde las colecciones de *miracula* marianas, las obras devocionales dedicadas a la contemplación en la vida de María, la imaginería y los santuarios marianos locales o las prácticas devocionales y formas culturales vinculadas, en el sur, al desarrollo de este culto. De esta forma, mi estudio propone repensar, desde la perspectiva postcolonial, el desarrollo de géneros literarios y prácticas devocionales que caracterizaron la nueva espiritualidad local del sur, como las colecciones de milagros, las vidas de Cristo y la Virgen o las contemplaciones pensadas para guiar el rezo del Rosario, desentrañando su papel en la “conquista espiritual” de la población islámica andalusí y en el desarrollo de formas locales de religiosidad, derivadas de las necesidades del proyecto colonial. Asimismo, mediante un análisis diacrónico de esta cuestión, que abarca desde los orígenes del dominio castellano en el sur peninsular en el siglo XIII hasta la conquista del último reino islámico peninsular en el siglo XV y la difícil gestión a lo largo del XVI de la población nativa granadina, mi investigación permite explorar el papel del culto mariano en el establecimiento del nuevo régimen colonial, en la consolidación y expansión de los dominios castellanos del sur y en el control de los nuevos territorios conquistados, así como las consecuencias, a largo plazo, de este uso proselitista del culto mariano, su relación con la gestión de la población de origen islámico y las implicaciones políticas que este adquiriría, de forma paralela a las transformaciones del proyecto colonial castellano en el sur.

En el primer capítulo, mi investigación aborda los orígenes de este uso proselitista del culto mariano mediante el análisis del desarrollo del cancionero mariano de las *Cantigas de Santa María*, en el contexto de la colonización castellana de los antiguos dominios andalusíes y la resistencia local, reflejada en el alzamiento mudéjar de 1264-1267. Como sugieren las características particulares, y la evolución de este proyecto, el culto a la Virgen María tuvo un papel fundamental en el desarrollo, al menos desde el siglo XIII, de un proyecto proselitista pensado para estimular la asimilación religiosa de la población mudéjar andalusí, que se basaba, no sólo, como han sugerido investigaciones previas, en la promoción de las cualidades milagrosas de María, de su capacidad protectora y de su habilidad para incitar a la conversión a individuos de distinta fe, sino, además en la configuración de la figura de la Virgen según los parámetros de la religiosidad islámica local, y en la apropiación de formas rituales características de la religiosidad popular sufi. A través de estos recursos, el rey Sabio, como sus antecesores sufíes, pretendía sobrepasar las diferencias culturales lingüísticas y religiosas de las diversas audiencias del sur, entre las cuales deseaba propagar un mensaje devocional de esperanza, que pretendía exaltar los beneficios de la protección mariana y reivindicar, mediante un tono polémico, la

superioridad de la versión cristiana de la vida de la Virgen y la historia de la revelación divina, así como el poder de las imágenes marianas para canalizar la presencia divina y dominar los nuevos territorios y sus habitantes.

En segundo lugar, mediante el análisis de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, mi investigación evidencia cómo este uso proselitista del culto mariano debía colaborar en la consolidación y expansión de los dominios castellanos, mediante la configuración de la Virgen extremeña como una figura devocional capaz de garantizar la salvación y la iluminación espiritual a una audiencia multiconfesional, estimulando la devoción de los habitantes nativos de los territorios islámicos por conquistar, y de los cautivos y renegados expuestos a los peligros de la vida en la frontera y de las cabalgadas y avanzadas militares mediante las cuales se expandían los límites territoriales de Castilla. En la colección de milagros extremeña, las acciones de la Virgen de Guadalupe se presentaban como un medio fundamental del proyecto colonial castellano, extendiéndose al territorio granadino y al Norte de África a medida que lo hacían las ambiciones territoriales de la corona castellana. De esta forma, esta visión de María permitía a los conquistadores castellanos imaginar, no sólo cómo podían sumir bajo su dominio nuevos territorios, guiados por la asistencia providencial de la Virgen, sino, además cómo esta podía facilitar la “conquista espiritual” de sus nuevos súbditos islámicos y garantizar la alianza a la fe cristiana de cautivos y renegados, aliviando los temores de aquellos más directamente implicados en la empresa colonial: el cautiverio y la apostasía.

El tercer apartado de mi investigación aborda el papel de la devoción mariana en la asimilación religiosa de la población de los territorios recién conquistados, mediante el estudio de la experiencia misional de Fray Hernando de Talavera, en la Granada recién conquistada, entre los mudéjares, y posteriormente los moriscos, locales, en la cual este apostaría por la enculturación y adaptación del culto cristiano a las particularidades de las comunidades granadinas desde el Albaicín hasta las Alpujarras. La política misional de Talavera explotaría el culto compartido a la Virgen, mediante su traducción de la obra de Francesc Eiximenis y su intervención en la creación de un programa iconográfico especial para las iglesias destinadas al culto morisco, mediante las cuales pretendía recuperar la imagen “islamizada” de la Virgen que caracterizaba la obra de Eiximenis, con el fin de ofrecer una visión “familiar” del culto cristiano, a través de la cual los nuevos neófitos podían adentrarse en los misterios de su nueva fe e incorporarse a la naciente iglesia granadina. De igual modo, el cuarto capítulo de mi estudio indaga en la continuidad de este uso proselitista del culto mariano en la evangelización de los moriscos, mediante la promoción misional del rezo del Rosario como una práctica devocional que guardaba importantes similitudes con los ejercicios espirituales que caracterizaban la religiosidad islámica local anterior a la conquista, y permitía ofrecer una visión “mariana” del catolicismo para los moriscos, basada, como evidencia la obra de Fray Juan de Montoya, en una concepción de la Virgen que se presentaba como el modelo ideal del tipo de vida contemplativa a la que aspiraban cristianos y musulmanes por igual.

Como sugiere mi investigación, en estas producciones se advierte el desarrollo de una estrategia acomodaticia que buscaba explotar la familiaridad de la población nativa andalusí con la figura devocional de María, moldeando la imagen de la Virgen, de acuerdo a la visión de esta elaborada por los comentaristas del Corán y los místicos sufíes andalusíes, como una profetiza, caracterizada por su relación “íntima” con lo divino. Este uso proselitista de la devoción mariana se basaba además en la apropiación de los recursos retóricos, los símbolos y las formas culturales que definían la religiosidad popular sufí que dominaba la práctica religiosa andalusí anterior a la conquista castellana. Esto se hace patente en la apropiación alfonsí del lenguaje “amoroso” de la poesía devocional sufí o en su empleo, en la representación ritual de las cantigas, de un uso devocional de la música que caracterizaba la vivencia religiosa promovida por maestros sufíes, como el famoso al-Shustari, y que retomaría, por consejo de los alfaquíes granadinos, Fray Hernando de Talavera en su renovación de la liturgia cristiana para atraer a la población mudéjar local al cristianismo. Esta tendencia se aprecia, asimismo, en la definición, por parte de la orden

jerónima, de los rasgos distintivos que definían a la virgen extremeña en los códices de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, basados en la apropiación de motivos característicos de la literatura devocional sufi, como la luz o el sueño, y en el revestimiento de la Virgen y sus devotos de las cualidades que distinguían a las figuras devocionales que dominaban la religiosidad popular islámica, como El Profeta, los maestros sufíes o los santos carismáticos. Esta voluntad acomodaticia es igualmente visible en las particularidades de la concepción castellana de la vida de la Virgen que recorría estas colecciones de milagros, así como otros escritos marianos consumidos y producidos en la Castilla tardomedieval. Este es el caso de obras como la *Vita Christi* de Eiximenis o la *Vida de la Virgen* de Juan López de Salamanca, en los que la Virgen se mostraba como un modelo devocional, cuya actitud contemplativa y sus continuos ejercicios espirituales emulaban las prácticas devocionales y los estadios del conocimiento divino perseguidos y alabados en la literatura devocional de la tariqa Shadhili o en los tratados místicos de autores como el murciano Ibn‘Arabi. Esta característica visión de la Virgen, especialmente presente en obras producidas entre los siglos XIV y XV, está presente también en obras más tardías como la *Vida de la Virgen reducida a modo de Rosario* de Fray Juan de Montoya, que mostraba una preocupación similar por detallar las prácticas devocionales de la Virgen y por exaltar su acceso privilegiado al conocimiento divino.

De esta forma, mi investigación evidencia la importancia del culto mariano en el desarrollo de los esfuerzos proselitistas que, a lo largo de la Edad Media, pretendían estimular la conversión de los musulmanes ibéricos y contrarrestar, mediante un tono polémico, la influencia “perniciosa” de la minoría de origen islámico. Esto se aprecia en la obra de Ramon Llull y Francesc Eiximenis y en la de sus contemporáneos castellanos, como el rey Sabio o Juan López de Salamanca, en las que la visión “islamizada” de la Virgen debía servir al propósito de atraer a los musulmanes al cristianismo, pero, además, el de remarcar las cualidades excepcionales de la María cristiana frente a su equivalente islámica y otros agentes sobrenaturales del imaginario religioso andalusí. Asimismo, los resultados de mi investigación sugieren que este uso proselitista de la Virgen se vinculó, en los nuevos territorios castellanos del sur, al desarrollo de una concepción “popular” del culto mariano, basada en la exaltación de las capacidades milagrosas de determinados santuarios e imágenes marianas, así como en la apropiación de los rasgos más atractivos de la religiosidad popular sufi: la promesa de la protección milagrosa que ofrecían figuras “carismáticas” como los santos sufíes, la oferta de una vía hacia la iluminación y un modo de vida contemplativo que brindaban órdenes y maestros sufíes, y el empleo de formas culturales que iban desde el uso ritual de la música, a la práctica de oraciones meditativas que poseían la capacidad de apelar a un público amplio y diverso y de facilitar la construcción de una relación directa y cotidiana entre los fieles y Dios.

Este uso proselitista de la figura de la Virgen estaba especialmente pensado para propiciar la conversión de mujeres y niños, como parte de una estrategia “bio-teológica” de asimilación, que explotaba los principios antropológicos del culto mariano y que se mostraba especialmente preocupada por el papel de las mujeres en la “reproducción” de las creencias religiosas. Esta tendencia se aprecia en las diferencias en el modo en que la Virgen incitaba a hombres y mujeres a la conversión en las *Cantigas* alfonsíes, en la relevancia de historias como la de “la buena cristiana” en el desarrollo del culto a la Virgen de Guadalupe, y en la especial atención mostrada por Fray Hernando de Talavera en la asimilación religiosa de las mujeres y niños moriscos, añadiendo a la dedicación de recursos específicos para su educación y guía espiritual, el empleo de los matrimonios mixtos como modo para procurar incentivar la “renovación” y alumbramiento de una nueva generación morisca completamente “cristianizada”. Este sesgo de género estaba igualmente presente en el uso misional de la devoción rosariana, una práctica religiosa que apelaba especialmente a la religiosidad femenina, y que, por lo tanto, debía estimular especialmente su asimilación religiosa. Esta preocupación es igualmente patente en el modo en que el lenguaje “mariano” utilizado a lo largo del siglo XVI para construir la alteridad morisca, acentuaba las diferencias entre las delicadas mujeres cristianoviejias y las “masculinas” rebeldes

moriscas, presentadas como enemigas de la Virgen, ahora entendidas como “reproductoras” del criptoislamismo y causantes del problema de la pervivencia de las creencias islámicas y de la supuesta inasimilabilidad de las comunidades moriscas.

La evolución del uso proselitista de la Virgen en la experiencia misional de Fray Hernando de Talavera entre los mudéjares y moriscos granadinos, y el uso misional del Rosario, impulsado por este y sus sucesores en la sede granadina, sugiere que esta preocupación por adaptar el mensaje cristiano se hizo menos sensible hacia finales de la Edad Media. Esto se hace patente en el modo en el que, tanto la intervención talaveriana en el adoctrinamiento de los moriscos del Albaicín, como el uso de la devoción rosariana por parte de los misioneros y las autoridades religiosas locales, instrumentalizaban más claramente la visión “profética” de la Virgen, no como un modo de presentar una visión más “amplia” del mensaje cristiano, centrada, como en las *Cantigas* alfonsíes, en torno a una visión polisémica de la Virgen, sino como un medio para mostrar a María como vehículo de las verdades cristianas y para construir una visión “mariana” del catolicismo reformista. Esta pérdida de sensibilidad para la acomodación se hace evidente, además, en el modo en el que la política misional de Talavera buscaba la conversión o educación espiritual de mudéjares y moriscos mediante vías ajenas a la práctica religiosa islámica. Ejemplo de ello es la centralidad que este concedió en su empresa a las imágenes devocionales, como las encargadas para las parroquias del Albaicín, y el papel en la instrucción religiosa de los moriscos granadinos de conceptos polémicos como la Encarnación, la divinidad de Cristo o el significado redentor de la Pasión. No obstante, la experiencia misional de Talavera en Granada evidencia la pervivencia de formas de acomodación religiosa y de “enculturación” del culto cristiano, como sugiere su adopción de la lengua y la tradición musical locales en la celebración de la liturgia, su promoción del culto mariano, como un medio para explotar las preferencias devocionales de la población granadina, y su estímulo de una visión de la práctica religiosa cristiana que, como la religiosidad popular nazarí anterior a la conquista, tendía al misticismo. Esta tendencia hacia la acomodación se aprecia asimismo en el uso misional de la devoción rosariana, promovida por el propio Talavera, y mantenida por los misioneros encargados de la predicación entre los moriscos granadinos, primero en las zonas más “islamizadas” del reino de Granada, en las Alpujarras y la serranía de Ronda, y luego en las diferentes regiones donde estos fueron reubicados tras su expulsión en 1570. A través de la promoción del rezo del Rosario, los misioneros encargados de la educación espiritual de los moriscos pretendían no solo promover una visión “iluminada” de la Virgen, característica de la concepción castellana medieval de María, sino además ofrecer una visión “mariana” de la religiosidad católica. Esta devoción permitía, además, explotar las prácticas devocionales que caracterizaban la religiosidad popular sufí anterior a la conquista, que se basaban también en el rezo de oraciones meditativas con la ayuda de una sarta de cuentas, con la aspiración igualmente de establecer una relación directa con Dios y de dar un sentido sagrado a la cotidianidad, tal y como lo hacía la práctica islámica del *dhikr* o las meditaciones en torno a las cualidades de Dios, especialmente extendidas entre la población islámica granadina.

Como sugieren los resultados de mi investigación, este uso de la devoción mariana se vio acompañado, como evidencia el proyecto alfonsí de las *Cantigas*, por la proyección de la Virgen como “madre de todas la fes”, que ofrecía su protección a los súbditos castellanos de diferente confesión, actuando como un medio de cohesión social que debía servir para unir a la diversa población del territorio colonial castellano. Esta concepción de la Virgen aparece también en la colección de milagros de la Virgen de Guadalupe, en la que esta ofrecía su protección y atraía, al territorio castellano, a individuos de origen islámico provenientes de Granada, Turquía o el Norte de África. En varios milagros estos eran recibidos con entusiasmo por las localidades de destino y se integraban en la comunidad cristiana en un ceremonia bautismal pública, mediante la cual renunciaban a los lazos familiares y espirituales que les unían a su antigua fe, movidos por su devoción a la Virgen extremeña. No obstante, frente al proyecto alfonsí, estos milagros evidencian un cambio de sensibilidad respecto a la visión del culto mariano y su papel en la construcción de la sociedad castellana contemporánea. Esto se observa en el modo en el que estos presentan una

imagen de la Virgen que, a diferencia de la presente en el cancionero alfonsí, no asiste ni protege a individuos de distinta fe sin la condición necesaria de su conversión, y presentaba además la devoción mariana como una característica distintiva de la religión cristiana, que separaba, en vez de unir, a cristianos y musulmanes. Esto sugiere que ya desde al menos el siglo XV existía una tendencia hacia la disociación entre el Islam y la devoción mariana, que se consolidaría progresivamente a lo largo del siglo XVI, como reflejo de las transformaciones de las actitudes hacia la minoría étnico-religiosa morisca. Sin embargo, la concepción del culto mariano como un medio para integrar dentro del cristianismo a los diversos “pueblos” cristianos, con independencia de su origen étnico o religioso, se mantuvo en la política misional de Fray Hernando de Talavera, cuya promoción de la devoción mariana estaba estrechamente vinculada a una comprensión “inclusiva” del cristianismo, en la que podían participar moriscos y judeoconversos, siguiendo los pasos de los profetas veterotestamentarios o de los Reyes de Oriente, que, como estos, habían aceptado el mensaje cristiano, conducidos por la revelación de la verdad divina otorgada a ellos a través de María. Esta vocación “inclusiva” parece haber estado igualmente presente en el uso misional de la devoción rosariana, basada en una concepción del culto mariano y en formas culturales que apelaban especialmente a la sensibilidad religiosa de los nuevos fieles moriscos. De igual forma, las corporaciones rosarianas, a diferencia de otras asociaciones de laicos contemporáneas, estaban abiertas a individuos de diferente clase social, género u origen étnico-religioso, y permitían, mediante la extensión de los beneficios espirituales del rezo colectivo, reforzar los vínculos que unían a los fieles moriscos con el resto de la comunidad cristiana y permitía a estos elaborar, en la intimidad de su hogar, una visión de la religiosidad cristiana a su medida. De esta forma mi investigación evidencia la importancia del culto mariano no sólo en la “colonización espiritual” de los nuevos territorios y la formación de una visión distintiva de la religiosidad cristiana, sino además en la configuración de una política determinada hacia las minorías religiosas y una visión “inclusiva” de la sociedad castellana, así como en el discurso político y teológico de aquellos que, como Fray Hernando de Talavera o Fray Juan de Montoya, buscaban articular un lugar para la población de origen islámico en la sociedad contemporánea.

Hacia finales del siglo XV, se enfrentarían, en el contexto granadino, los herederos de la tradición “medieval”, como Fray Hernando de Talavera, que pretendían estimular una asimilación gradual de la población granadina, y los defensores, como el cardenal Cisneros, de una nueva visión “moderna” de la emergente nación hispana, que veía en los granadinos el último reducto de la presencia islámica en la península, que chocaba con los deseos de homogenización religiosa y cultural que requería el proyecto imperial de los Reyes Católicos. La crisis de 1499-1502, que culminaría con la conversión forzada de los mudéjares de la corona de Castilla, supuso el abandono definitivo de la política “medieval” respecto a las minorías religiosas, iniciado con los *pogromos* de 1391, el desarrollo del problema judío-converso y la expulsión de los judíos hispanos en 1492. En este contexto, el quinto apartado de mi investigación evidencia cómo la crisis del cambio de siglo supuso, además, el inicio de una ruptura progresiva con la política de acomodación religiosa que se había desarrollado a lo largo de la Edad Media, cuya evolución se vio claramente marcada por la política de los Reyes Católicos y sus esfuerzos por “renovar” las bases textuales de la cultura devocional castellana, patrocinando la introducción y difusión en Castilla de la literatura cristológica y pasionaria del norte de Europa, hasta entonces apenas presente en las bibliotecas castellanas, así como la censura, cada vez más estricta, de la tradición previa castellana, marcada por la acomodación religiosa y la construcción de una visión carismática de la Virgen, considerada, ahora, como poco “ortodoxa”. Este capítulo explora así cómo el cambio devocional, patente en la transformación, a lo largo del siglo XVI, de la literatura espiritual, en particular de las vidas de la Virgen, de las asociaciones de laicos y de las celebraciones religiosas colectivas, se vinculó con la progresiva exclusión social de la minoría morisca, especialmente a partir del desplazamiento de los moriscos granadinos a otras regiones del sur peninsular desde 1570. Los resultados obtenidos muestran cómo el cambio devocional condicionó la aparición de cláusulas que restringían a los moriscos el acceso a las asociaciones de laicos, a través de las cuales estos debían participar en la vida religiosa de su comunidad. En

este sentido, mi investigación sugiere que la consolidación de la nueva corriente devocional ha de ser entendida como un “síntoma” más de la tendencia de la sociedad castellana del Quinientos hacia la exclusión de las minorías étnico-religiosas, paralela a otros fenómenos como el incremento de la persecución y vigilancia inquisitorial de la disidencia religiosa y la diversidad cultural, la obsesión genealógica y la búsqueda de la “limpieza de sangre”, o la progresiva criminalización de la minoría morisca, tras el alzamiento de las Alpujarras y la expulsión y diáspora de los moriscos granadinos.

De este modo, mi investigación pone de relieve cómo el giro en la política religiosa de la monarquía castellana, iniciado por los Reyes Católicos y continuado por sus sucesores, estimuló un cambio no sólo en los medios dispuestos para la conversión de la población de origen islámico, de la acomodación religiosa y la “enculturación” del culto cristiano, por la vigilancia religiosa y la búsqueda de la aculturación, sino además de las condiciones de integración de aquellos que habían adoptado el cristianismo, obligados cada vez más a canalizar su vida religiosa por las vías de una visión progresivamente restrictiva del cristianismo. Este cambio en la política regia condicionó, además, la relegación de los esfuerzos por adaptar el mensaje cristiano y propiciar la conversión efectiva de la población morisca al ámbito misional. De esta forma, si entre los siglos XIII y XV el deseo por asimilar religiosamente a la población andalusí había moldeado producciones culturales de gran envergadura, activamente patrocinadas por la corona castellana, como las *Cantigas de Santa María*, los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, o el programa iconográfico diseñado para la educación espiritual de los moriscos granadinos, a lo largo del siglo XVI, los intentos por ofrecer una visión atractiva del cristianismo a los moriscos se vieron reducidos a aquellos protagonizados por los órdenes regulares, mediante iniciativas como la promoción de la devoción rosariana. Aunque ciertas formas de acomodación vinculadas al culto mariano pervivieron en la acción misional dirigida a los sectores menos “asimilados” religiosa y culturalmente de la población morisca, como evidencia el uso proselitista del rezo del Rosario, los cambios devocionales impulsaron una visión progresivamente excluyente de la sociedad castellana, evidente en la tendencia a expulsar del terreno público la concepción de la Virgen y el culto cristiano que se había creado a la largo de la Edad Media para apelar a la sensibilidad religiosa de los “nuevos cristianos” y otros posibles conversos. De esta forma, mi estudio propone la evolución de las concepciones castellanas de la Virgen, y el desarrollo de corrientes devocionales divergentes al respecto, como sintomático de un cambio en la percepción colectiva de las minorías religiosas, la conversión religiosa y la capacidad de estas minorías étnico-religiosas para integrarse en la sociedad castellana. En este sentido, mi investigación demuestra, frente a la tendencia historiográfica a entender la religiosidad morisca como preeminentemente criptomusulmana, la adaptabilidad y capacidad de integración de comunidades moriscas como la de los moriscos granadinos reubicados en La Algaba, así como el apego sincero que muchos moriscos sentían hacia María y hacia determinadas prácticas devocionales vinculadas a su culto, como el rezo del Rosario. Al mismo tiempo, los resultados obtenidos sugieren que la cuestión de la integración morisca iba más allá de las prácticas y actitudes religiosas de las distintas comunidades moriscas, y que se vio directamente influida por la progresiva construcción de la “alteridad” morisca, que aseguraba su posición subalterna en el nuevo régimen colonial, así como por la exclusión expresa de estos de las prácticas religiosas en torno a las que se encauzaba la vida comunitaria y la expulsión del terreno público de las sensibilidades religiosas alternativas.

Este cambio en las actitudes hacia las minorías religiosas se refleja, de forma paradigmática, en la evolución de la concepción dominante de la Virgen y el culto mariano desde una entidad multiforme y polisémica, capaz de apelar a diferentes sensibilidades religiosas, a la visión de María como “guardiana” de la ortodoxia, que la presentaba como opuesta a las minorías religiosas y sus descendientes conversos. Esta evolución de las actitudes hacia la minoría morisca sugiere no sólo un deterioro de la confianza en la conversión efectiva de los moriscos y en su capacidad para asimilarse e integrarse en la sociedad cristiana, sino además una pérdida de interés en la inclusión “real” de este grupo social, que se reflejaba en la reducción de los medios disponibles

para facilitar su “cristianización”, y en la creciente reticencia a amoldar el mensaje cristiano a las necesidades que requería esta empresa. Esta desconfianza se mostraba igualmente de forma “sistemática” en la transformación de la figura de la Virgen en una barrera interconfesional, mediante el empleo de un “lenguaje mariano” para definir y construir la diferencia morisca, que obliteraba la devoción islámica a *Maryam* y minaba así los medios por los que la tradición medieval castellana había utilizado el culto mariano como una herramienta proselitista para aunar ambas tradiciones religiosas. Mi investigación sugiere por esto que la exclusión social de la minoría étnico-religiosa morisca se presentaba mediante síntomas “marianos” que iban desde el uso inquisitorial de la devoción mariana como definitorio de los “*buenos y fieles cristianos*”, a la exclusión de los moriscos de las principales cofradías marianas de las grandes urbes del sur, o la presentación de la Virgen como enemiga de los moriscos y “patrona” de la expulsión. De este modo, mi estudio propone cómo debido a la centralidad de la figura de la Virgen en los intentos de asimilación religiosa y en la articulación de una visión “inclusiva” de la sociedad castellana a lo largo de toda la Edad Media, el conflicto social en torno al “problema morisco” se manifestó inevitablemente en formas “marianas” de resistencia y exclusión, evidente especialmente en las connotaciones políticas del debate entre maculistas e inmaculistas o en el papel que la Virgen adquiriría en producciones tan dispares como los escritos de Marcos Guadalajara y Xavier o los *Plomos de Sacromonte*, elaboradas en el marco de los debates en torno a la expulsión de los moriscos, en las que la figura de la Virgen y su relación con la población árabo-hispana representaban visiones diametralmente enfrentadas de la “nación” hispana y del lugar de los moriscos en esta.

En este contexto, el apartado final de mi investigación propone una interpretación de los falsos evangelios marianos del Sacromonte como un medio para articular una defensa “mariana” de la legitimidad morisca para permanecer en el territorio peninsular, amenazada por la creciente identificación de la ortodoxia religiosa con la “pureza” genealógica. Mi análisis evidencia cómo, de forma significativa, esta defensa “mariana” explotaba la visión medieval de la Virgen como garante de un proyecto social en el que los súbditos castellanos de diferente fe, cultura y lengua podían coexistir en una comunidad definida por la protección mariana. Con este fin, los Plomos retomaban de la tradición castellana medieval la visión de María como guía de la iglesia apostólica, y reinterpretaban la visión histórica del apóstol Santiago, presentándolo como evangelizador de una devota población árabo-hispana, actuando como un “injerto de la memoria” que pretendía establecer unas nuevas bases históricas de lo que significaba la Iglesia y la comunidad de creyentes cristianos. La visión de la Virgen, la ambigüedad doctrinal y la concepción de los orígenes del cristianismo hispano recogidas en los Plomos permitían, además, cohesionar la diversa sociedad de la Granada moderna, aunando a la población cristianovieja, a los moriscos cristianizados, y a aquellos que aún practicaban el Islam, de forma similar a cómo lo hacía la Virgen “islamizada” de las *Cantigas*. De esta forma la invención de los Plomos evidencia cómo ciertos sectores de la España de 1500 veían en la Virgen, y en particular en su concepción “medieval”, un símbolo de una sociedad en la que los moriscos, como sus “descendientes espirituales” podían integrarse y permanecer. En estos, como en las *Cantigas* alfonsíes, el culto mariano se presentaba como un lugar de encuentro entre diferentes tradiciones y sensibilidades religiosas, que vehiculaban de forma similar una visión “inclusiva” de la sociedad hispana contemporánea. De esta forma, la elección de la Virgen como figura central de los Plomos respondía no solo a su significado político, sino además a la capacidad del culto mariano para servir de refugio espiritual para los moriscos en cualquier lugar del espectro religioso, cuya sensibilidad espiritual estaba indudablemente marcada por el papel de la Virgen en la religiosidad islámica andalusí, en el proyecto proselitista castellano y en la formación de visiones particulares del catolicismo para los moriscos.

Al abordar el proyecto de asimilación religiosa de la población andalusí desde una perspectiva postcolonial y a través del prisma de la experiencia paralela de la evangelización de los pueblos americanos, mi investigación permite entender el especial desarrollo del culto mariano en el sur

peninsular como un mecanismo esencial del proyecto colonial castellano, que se proyectaba como una forma de “colonización” del imaginario religioso de la población nativa, mediante la cual los conquistadores esperaban controlar y asimilar religiosamente a las comunidades locales. Esta perspectiva permite además entender fenómenos como el “problema morisco”, como resultado de un proceso colonizador que pretendía, primero de forma gradual, y luego más inmediata, la conversión de la población islámica nativa, el cual se intensificó hacia finales del siglo XV con la conquista del último territorio islámico peninsular y una evolución de la política regia hacia la cuestión histórica de la gestión de las minorías religiosas, que condicionaría el paso de un modelo que permitía la existencia de minorías religiosas en el seno de la sociedad castellana, a otro que perseguía activamente la disidencia espiritual y religiosa. Asimismo, mi investigación pone de relieve cómo los moriscos, como sus equivalente amerindios, desarrollaron formas de adaptación, negociación y resistencia en las que el culto mariano y la figura de la Virgen tenían una valor simbólico importante. En este sentido, los resultados obtenidos evidencian igualmente cómo, más allá de la conversión religiosa, el uso proselitista de la devoción mariana tuvo un impacto significativo en la “colonización” del imaginario de la población andalusí. Esto se aprecia con claridad en la influencia del culto a María y de las formas de devoción marianas en el imaginario de moriscos que se situaban a lo largo del espectro religioso, y en la formación identitaria tanto de aquellos moriscos criptomusulmanes que se consideraban “nietos de *Maryam*”, como en la de aquellos moriscos “cristianizados” que a diario meditaban en sus oraciones en los misterios de la vida de la Virgen. Paralelamente, mi investigación pone de relieve cómo la asimilación morisca de la devoción mariana como una expresión distintiva de su religiosidad, desde un lado a otro del espectro religioso, seguía las pautas de la “*mimicry*” colonial como una forma de adaptación o imitación de los imperativos coloniales, a través de la cual estos negociaban su identidad dentro del régimen colonial, pero que, al mismo tiempo, como evidenciaba la especial devoción de los moriscos a ambos lados del Estrecho a la Virgen del Sacromonte, conformaba su propia diferencia.

De esta forma, mi investigación pone en evidencia la necesidad de replantear el estudio de la cultura devocional y la imaginería cristianas producidas en el contexto del proyecto de colonización, en este caso por parte de Castilla, del antiguo territorio andalusí, señalando la importancia de entender estas producciones no sólo como expresiones del dominio cristiano de los nuevos territorios, sino además como medios por los que este dominio era transmitido a una audiencia multiconfesional. Asimismo, mi investigación señala la importancia de cuestionar las implicaciones políticas de estas expresiones religiosas, teniendo en cuenta cómo estas estaban condicionadas no sólo por la sensibilidad espiritual de sus comitentes, sino además por los significados políticos y sociales que diferentes tendencias devocionales, advocaciones y cultos tenían en el complejo panorama social de la España medieval y de principios de la Edad Moderna, y en especial cómo estas se relacionaban con la coexistencia multiconfesional, la gestión de las minorías religiosas y la actitud hacia la diversidad étnica y cultural dentro de la comunidad cristiana. En este sentido futuras investigaciones podrían ser especialmente fructíferas en tres direcciones. Por un lado, resultaría de especial interés profundizar en el estudio de las particularidades de la cultura devocional cristiana castellana, y en el análisis de cómo esta se relacionaba con las tendencias devocionales que caracterizaban la religiosidad de mudéjares y moriscos, atendiendo a en qué medida estas particularidades fueron moldeadas por su interacción dialéctica con la práctica devocional de otras comunidades religiosas, y por iniciativas que iban desde el proselitismo religioso, a la réplica o polémica religiosa, especialmente motivada por formas de competencia y colaboración multiconfesionales, como la protagonizada por Juan López de Salamanca, Yça Gedelli y Juan de Segovia. En segundo lugar, los resultados de mi investigación indican la importancia de continuar el estudio en torno al significado político y social de diferentes advocaciones y expresiones del culto cristiano, mediante investigaciones que profundicen en los lazos ideológicos, políticos y familiares entre los sectores que abogaban por



la expulsión de los moriscos y los promotores de nuevas formas de religiosidad que pretendían reformar la cultura devocional castellana, extirpando de ella las particularidades que la definían y asimilándola a la del resto de Europa. En este sentido, aunque mi investigación permite reconstruir una genealogía más o menos continua de aquellos sectores que pretendían articular una visión “inclusiva” del culto mariano y de la sociedad castellana contemporánea, evidente por ejemplo en la influencia llulliana de los *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, en la traducción talaveriana de la obra de Francesc Eiximenis o en las relaciones entre la política misional de Ramón Llull y Juan de Segovia con la experiencia misional de Fray Hernando de Talavera en Granada, queda pendiente un estudio más detallado sobre las relaciones entre los promotores de las transformaciones de la cultura devocional castellana a lo largo del siglo XVI y los sectores más reaccionarios en el marco del “problema morisco” y los debates en torno a la expulsión. Finalmente, considero que sería una línea importante de investigación el estudio de la formación de una religiosidad “cristiana” morisca y sus particularidades, así como un análisis sistemático de las expresiones religiosas de diversas comunidades moriscas, que permita abordar la formación de múltiples sensibilidades religiosas moriscas y el desarrollo de fenómenos religiosos que trascendían la frontera entre el cristianismo y el Islam, y, a la vez, superar la visión dicotómica de la religiosidad morisca promovida históricamente por la historiografía, así como alcanzar una visión más compleja de la vida religiosa de la población morisca.



## 8. Bibliografía:

### *Fuentes Primarias:*

de ALCALÁ, Pedro, *Vocabulista arábigo en lengua castellana y Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*, Granada, 1505 (BNE R/2158)

de ALCALÁ, Pedro, *Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*, Juan Varela de Salamanca, Granada, 1505 (BNE bdh0000037465)

de ALCALÁ, Pedro, *Vocabulista arábigo en letra castellano*, Juan Varela de Salamanca, Granada, 1505, BNE U/4792(2).

de ALCÁNTARA SUÁREZ, Pedro *Vida del Venerable Fr. Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada*, Imprenta de Eusebio Aguado, Madrid, 1866.

ALFONSO X, *Códice de Toledo*, procedente de la Biblioteca Capitular de Toledo. BNE MSS/10069

ALFONSO X, *Códice Rico*, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, Madrid, Ms. T-I-1.

ALFONSO X, *Códice de Florencia*, Ms. B.R. 20, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florencia.

ALFONSO X, *Códice de los Músicos*, Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, MS b.1.2, Madrid.

ALFONSO X, *Setenario*, Edición de K. H. Vanderford, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1945.

ALFONSO X, *El «Códice Rico de las Cantigas de Alfonso X el Sabio. MsT. I. 1 de la Biblioteca de El Escorial [edición facsímil]*, Edilán, Madrid, 1979.

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María : edición facsímil del códice B.R.20 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia, siglo XIII* (edición facsímil), Ed. A. Domínguez Rodríguez; A. Santiago Luque; M. V. Chico Picaza, Edilán, Madrid, 1989-1991.

ALFONSO X, *Las siete partidas: Antología*, Edición de Francisco López Estrada, y María Teresa López García-Berdoy, Castalia, Madrid, 1992.

ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa María: Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial* (edición facsímil), Edición de Laura Fernández Fernández, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011

ÁLVAREZ, Gabriel, *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, 1600, Archivum Historicum Societatis Iesu Cataloniae de Barcelona (Achi 18.02).

ANÓNIMO, *Tratados religiosos*, s. XV (BNE Mss 8744).

ANÓNIMO, *Salterio de la Virgen*, s. XV, perteneciente al monasterio dominico de San Vicente Ferrer en Plasencia, BNE MS 6326.

ANÓNIMO, Versión castellana del *Stimulus Amoris*, 1490-1500, SLE b.IV.8.

ANÓNIMO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Archivo del Monasterio de Guadalupe, Códice C-12.

ANÓNIMO, *Flos Sanctorum*, siglo XV, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial (M.II.6).

ANÓNIMO, *Milagros de la Virgen de Guadalupe*, Archivo del Monasterio de Santa María de Guadalupe, Códices C1, C2, C3 y C4, s. XV.

ANÓNIMO, *Documentos referentes al arzobispado de Granada*, 1501-1600, BNE Mss.7881

ANÓNIMO, *Reglas de la Hermandad y Cofradía de la O. Sevilla, 1566*, Archivo de la Hermandad y Cofradía de la O, Sevilla. Cap. II, fol. 8v.

ANÓNIMO, *La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Santísima madre con las de los santos apóstoles, mártires, confesores y vírgines*, Zaragoza: Jorge Cocci, 1516 (BNE R-23859)

ANÓNIMO, *Tractado del origen de los reyes de Granada*, atribuido a Fernando del Pulgar, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Manuscrito 9/195.

ANÓNIMO, *Origen de la Casa de Granada*, RAH, Colección Salazar y Castro, B-86, ff. 21r-22r.

ANÓNIMO, *Recopilacion de las leyes destos Reynos, hecha por mandado de la Magestad Católica del Rey Don Felipe Segundo nuestro Señor; que se ha mandado imprimir, con las leyes que después de la ultima impression se han publicado por la Magestad Católica del Rey Don Felipe Quarto el Grande nuestro Señor*, por Catalina de Barrio Angulo y Diego Diaz de la Carrera, Madrid, 1640.

ANÓNIMO, *Libro de Reglas*, Archivo de la Real y Fervorosa Hermandad y Cofradía del Bienaventurado san Francisco de Paula, Santísimo Cristo de Azotes y Columna, Santísimo Cristo de Confalón y Nuestra Señora de la Esperanza.

ANÓNIMO, *Regla de la Antigua, Venerable y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestra Madre y Señora de la Quinta Angustia*, Archivo de la Hermandad, Cap. 12.

ANÓNIMO, Antonio González Escandón, *Traslado de la Regla de la Hermandad de la Soledad situada en la villa de Benacazón*, 1871, Archivo de la Hermandad, fol. 4r-4v.

ANÓNIMO, *Reglas de Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza*. Sevilla, 1564, Archivo General del Arzobispado de Sevilla (Institución Colombina), sección Hermandades, legajo 10, fol. 4r-5v.

ANÓNIMO, *Reglas de Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza*. Sevilla, 1573, Archivo Nacional de Madrid. Sevilla. Consejo. Salas de Gobierno. Legajo 933, N.º 7.

ANÓNIMO, *Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora* (1570), Archivo Histórico Nacional, Sección Códices, 1173B, Capítulo II. De lo que son obligaciones a hacer los oficiales de luz y del qué pagan de sus entradas.

ANÓNIMO, *Reglas de la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza*. Sevilla, 1595, Archivo de la Cofradía de la Esperanza Macarena.

ANÓNIMO, *Reglas de la Cofradía del Santísimo Sacramento*, 1543, Archivo de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Pasión.

ANÓNIMO, *Regula dela cofradia del traspaso y soldad de Nxa Senora de esta cid. d. de Sevilla. Manuale Ceremonia*, Sevilla, 1569. Villanova University (OM10)

ANÓNIMO, *Reglas de la Hermandad del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora* (1570), Archivo Histórico Nacional, Sección Códices, 1173B.

ANÓNIMO, *Breve noticia del origen, progresos y estado de la Real Hermandad de Nrta. Sra. De las Angustias*, Patronato de Granada, s.f., en A.E.C.G., leg.108F, pza.2, hoj.1.

ANÓNIMO, *Sumario de la vida del primer arçopisbo de Granada, don de Frey Hernando de Talavera y de su gloriosa muerte dirigido al cardenal indante, nuestro señor*, Évora, 1557.

ANÓNIMO, *Fasciculus myrrhe : El qual trata de la passion de nuestro redemptor Jesu Christo*, impreso por Juan de Varela de Salamanca, Sevilla, 1524 (BNE R-10946).

ibn 'ARABI. *The Bezel of Wisdom*. Traducción de R. W. Austin, Paulist Press, Mahwah, 1980.

de ARTEAGA, Domingo *Tesoro de contemplación hallado en el Rosario de Nuestra Señora, con su exercicio*, impreso por Diego Fernández, Palencia, 1572.

de ÁVILA, Juan, *Doctrina christiana que se canta. Oynos vos por amor de Dios. Hay añadido de nuevo el Rosario de ntra señora y una instrucción muy necessaria ansi para los niños como para los mayores*, Valencia, junto al Molino de la Rouella, 1554.

de BARAHONA, Antonio, *Libro de los linajes de Baeza así ganadores como pobladores della, compuesto por Antonio de Barahona y aumentado por otros*, Real Academia de la Historia, Salazar y Castro, B-85.

de BARAHONA, Antonio, *Primera parte de la Angélica*, impreso por Hugo de Mena, Granada, 1586.

de BARAHONA, Antonio, *Libro de los linajes de Baeza así ganadores como pobladores della, compuesto por Antonio de Barahona y aumentado por otros*, Real Academia de la Historia, Salazar y Castro, B-85.

de BARAHONA, Antonio, *Primera parte de la Angélica*, impreso por Hugo de Mena, Granada, 1586.

ibn BATTÛTA, *The Travels of Ibn Battùta, A.D. 1325-1354*, C. Defrémery y B. R. Sanguinetti (ed.), H. A. R. Gibb (trad.), C. F. Beckingham, Londres, 1994.

de BEAUVAIS, Vincent, *Speculum historiale*, en *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1965.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *Antigüedad y excelencias de Granada. Por el licenciado Francisco Bermudez*, impreso en Madrid por Luis Sanchez, 1608.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1628.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *Historia ecclesiastica: principios, y progresos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, 1638–39.

BONIFACIO, Juan, *Historia de beatissimae Mariae perpetue virginis matris praepotentis Dei vita, & miraculis*, Apud Michaelem Sonnum, Paris, 1605.

de BURGOS, Antolínez *Historia eclesiástica de Granada*, 1600, Universidad de Granada, Mss.2044.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Las órdenes militares*, Linkgua, Barcelona, 2019.

CANO, Melchor y de CUEVAS, Domingo, *Censura de los Maestro Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr Bartolomé de Carranza*, 1559 (Biblioteca de la Academia de la Historia, *Libro segundo de Auiencia del Arzobispo Carranza*, Est, 2, gr, 1-B, núm.6).

de CARRANZA, Bartolomé, *La forma de rezar el rosario de Nuestra Señora con una breve declaración de las oraciones del Pater Noster y del Ave Maria*, Editado por José Ignacio Tellechea Idígoras, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999.

de CASALE, Ubertino, *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, impreso por Andreas de Bonetis, Venecia, 1485, Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia, Inc.107.

del CASTILLO, Alonso, *Traducción latina y castellana de los libros de plomo hallados en el Sacro Monte de Granada*, BNE Ms.6637.

CENTURIÓN, Adán [marqués de Estepa] *Información para la historia del Sacro Monte llamado de Valparaíso y antiguamente ilipulitano, junto a Granada, donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Tesiphón y S. Hiscio, discípulos del apóstol, único patrón de las Españas, Santiago, y otros santos discípulos dellos y sus libros escritos en láminas de plomo*, Granada,1632.

de CERRATO, Rodrigo, *Vitas sanctorum. Rodrigo de Cerrato*, Estudio y edición de Francisco Villamil Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela,1992.

de CERVANTES SAAVEDRA, Miguel, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1965.

de CERVANTES SAAVEDRA, Miguel, *Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Edición de Luis Andrés Murillo, Castalia Ediciones, Madrid, 1978, Vol. 2.

de COINCY, Gautier, *Les miracles de la Sainte Vierge*, Edición de Frederic Koenig, Ginebra, 1955-1970.

de CÓRDOBA Y PERALTA, Juan Francisco, *Historia de Granada y las Alpujarras*, 1755, Granada, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (9-1-6-B-23).

de COVARRUBIAS y OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, imp. Luís Sánchez, Madrid, 1611.

de la CUEVA, Luis, *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*, Sevilla, 1603.

de CUSA, Nicolás, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, V. Sanz Santacruz (ed.), Tecnos, Madrid, 1999.

DIAGO, Francisco, *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta el año 1600*, impreso por Sebastián de Cormellas, Barcelona.1599.

DOBELIO, Marcos, *Nuevo descubrimiento de la falsedad del metal*, Biblioteca Castilla La Mancha, Mss. 285.

DURANDO, Guillermo, *Rationale divinatorum officiorum*, impreso por Juan Varela, Granada, 1504.

de ÉCIJA, Diego, *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe y de la Erección y Fundación de este Monasterio y de Algunas cosas Particulares y Vidas de Algunos Religiosos de él*. Edición de Ángel Barrado Manzano, Publicaciones del Departamento provincial de seminarios de F.E.T. y de las J.O.N.S., Cáceres, 1953.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucrist*, 1397-1398, Biblioteca Universit ria de València, Mss.209.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucrist*, 1420-1440, Universitat de València, BH Mss.0209.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucrist*, 1401-1500, BNE Mss.4187.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucrist*, Biblioteca de Catalunya, Mss.460.

EIXIMENIS, Francesc, "*Libro llamado Vita Christi, el qual ordenó maestro Fra sco Ximenez, de la orden de los frayres Menores*, ca.1441-1460, Paris Biblioth que de l'Arsenal, Mss.8321.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucristo. 2  parte*, S. XV, BNE Mss/2801.

EIXIMENIS, Francesc, *Vida de Jesucristo*, BNE Mss. 18772.

EIXIMENIS, Francesc, *Libro de las donas*, copiado por Juan de Guadalupe, 1451 ca. - 1475 ca, BNE Mss 6228, traducido 1448-08-26 ad quem.

EIXIMENIS, Francesc, *Libro de las donas*, copiado por Andreas Mudarra, para Juan de Guadalupe, abad de Guadalupe, Guadalupe, 1473-04, BNE Mss 10156; traducido 1448-08-26 ad quem.

EIXIMENIS, Francesc, *Regiment de la cosa pública*, Edición de Daniel de Molins de Rei, Els Nostres Clàssics, Barcelona, 1927.

EIXIMENIS, Francesc, *El naixement de l'infant Jesús*, Ed. Jordi Rubió, Edicions de la Rosa Vera, Barcelona, 1951.

EIXIMENIS, Francesc, *Llibre de les dones*, Ed. F. Naccarato, Curial, Barcelona, 1981, Vol. 1.

EIXIMENIS, Francesc, *Dotz  llibre del Cresti *, Edición de C. Wittlin, A. Pacheco, J. Webster, J. M. Pujol, J. F guls, B. Joan y A.Bover, Collegi Universitari de Girona-Diputació de Girona, Girona, 1986, Vol.2.

de ESTRADA, Luis, "Capitulo fexto del nacimiento del Redemptor y parto virginal", *Rosario de Nuestra Señora y Summario de la vida de Christo*, Impreso en Alcala de Henares, en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1578, Biblioteca Nacional de Austria [ sterreichische Nationalbibliothek] (17.G.45), fol.47v-55r.

FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso, *Santa vida de Fray Hernando de Talavera que compil  y ordeno el licenciado Jerónimo de Madrid*, entre 1501 y 1600 (BNE Mss. 2042)

FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso, *Vida del primer arzobispo de Granada don fray Fernando de Talavera que llaman el arzobispo santo*, ca. 1540, (BNE Mss/11050).

FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso, *Vida de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Edición de F. G. Olmedo y F. J. Martínez Medina, Universidad de Granada, Granada, 1992.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Batallas y quinquagenas*. Edición de J. Perez de Tudela y Bueso, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, Vol. 3.

of GARLAND, John, The “Stella Maris” of John of Garland, Edición de Evelyn Faye Wilson, Cambridge, MA, 1946.

GIL DE ZAMORA, Juan, *De preconii Hispaniae*, Edición de M. de Castro y Castro, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1955.

GIL DE ZAMORA, Juan, *Liber contra venena et animalia venenosa de Juan Gil de Zamora*, Edición de Cándida Ferrero Hernández, Reial Academia des Bones Lletres, Barcelona, 2009.

GÓMEZ DE CASTRO, Álvaro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, Alcalá de Henares 1569.

GONZÁLEZ-BLANCO, Edmundo (trad.), *Los Evangelios Apócrifos*, Maxtor, Valladolid, 2015.

GORRICIO DE NOVARA, Gaspar, *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, impreso en Sevilla por Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 8 de julio de 1495. British Museum Library (IA-52390), Londres.

GORRICIO DE NOVARA, Gaspar, *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, impreso en Sevilla por Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 8 de julio de 1495. British Museum Library (IA-52390), Londres.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras Completas*, 13 vols., la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906-1907.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras Completas*, 12 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994-1999.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Edición de José Joaquín de Mora, Madrid, 1848, Vol. 2.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Edición de José Joaquín de Mora, Madrid, 1849, Vol. 3.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Edición de José Joaquín de Mora, Madrid, 1851, Vol. 2.

de GRANADA, Fray Luis, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Edición de José Joaquín de Mora, Madrid, 1860, Vol. 8.

de GUADALAJARA Y XAVIER, Marcos. *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los Moriscos de España*, impresa por Nicolas de Assiayn, Pamplona, 1613.

GUERRA DE LORCA, Pedro, “*Tractado de la vida y martyrio de Sant Cecilio, primer obispo de la Illiberis que ahora es Granada y de sus seis compañeros llamados los Apostoles de Nra Hespaña*”, h. 1581-1588, Granada, BNE Mss. 1499.



GUERRERO, Pedro. *Apuntes sobre la manera de enseñar la doctrina cristiana a los moriscos*, Archivo de la Catedral de Granada, leg.36,pza. 2.

al-HAJARĪ, Aḥmad ibn Qāsim, *Kitab Nasir al-din 'ala 'l-qawm al-kafirin* [The Supporter of Religion against the Infidels], P. S. van Koningsveld, Q. Al-Samarrai, y G. A. Wieggers (ed. y trad.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.

al-HAJARĪ, Aḥmad ibn Qāsim, *Kitāb nāṣir al-din 'alā l-qawm al-kāfirīn* (The Supporter of Religion against the Infidel), van P. S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, y G.A. Wieggers (trad. y ed.), Fuentes arábico-hispanas, Vol.35, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2015.

HAÑEZ DE HERRERA, Francisco, “Discurso en favor de la Inmaculada Concepción”, en Antonio Calderón, *Relación de las fiestas que la insigne Universidad de Baeza celebró a la Inmaculada Concepción de la Virgen*. Baeza, impreso por Pedro de la Cuesta, Baeza, 1618.

de HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás, *Mystico ramillete, histórico, cronológico, panegyrico, tejido de las tres fragantes flores del nobilísimo antiguo origen, exemplarísima vida y merítísima fama póstuma del Ambrosio de Granada, ... el Illmo. y V. Sr. Don Pedro de Castro Vaca y Quiñones...*, Imprenta Real, Granada, 1741.

HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada, hecha por el Rey de España, D. Felipe, Ntro. Señor contra los moriscos de aquel Reino sus rebeldes*, Lisboa, impreso por Giraldo de la Viña, 1627, Real Academia de la Historia, Sign. 2/1135.

JIMÉNEZ SAMANIEGO, José, *Relación de la vida de Maria de Jesus* [de Agreda], Tomo 6, por Juan de Baeza, Valencia, 1695.

de LA VEGA y TORAYA, Francisco, *Vida del Beato Simon de Roxas, del orden de la Sma Trinidad*, Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S.M, Madrid, 1772.

de LEÓN, Pedro *Compendio* [de algunas experiencias] *de industrias en los ministerios* [de que usa] *la Compañía de Jesús con q[ue] practicamente se muestra* [con algunos acontecimientos y documentos] *el buen acierto en ellos*, 1619, Biblioteca de la Universidad de Granada, R. 30867.

LLÚLL, Ramón, *Libre de Sancta Maria*, Edición de Salvador Galmés, Comissió Editoria Lulliana, Palma de Mallorca, 1915.

LLÚLL, Ramón, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Edición de Lola Badia Pàmies y María Josepa Gallofré Virgili, Edicions 62, Barcelona, 1982.

LLÚLL, Ramón, *Liber de Sancta Maria*, Editado por B. Gari y F. Dominguez Reboiras, ROL XXVII, 2003.

LLÚLL, Ramón, *Blanquerna*, Edición de M. Batllori y M. Caldentey Vidal e introducción de R. Ginard Bauçá, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

de LOGROSÁN, Juan *Flos sanctorum*, h. 1488, Biblioteca del Escorial, h-II-18.

LÓPEZ, Juan [Obispo de Monopoli], *Historia de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1613.

LÓPEZ MADERA, Gregorio, *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año 1588 hasta el de 1589*, impreso por Sebastián de Mena, Granada, 1601.

LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Libro en el cual acomulasse e imitasse las devotissimas e santissimas historias que comprehenden toda la vida de Nuestra Señora*, dedicado a Leonor de Pimentel, Condesa de Plasencia, ca.1470-1490, Salamanca (BNE Mss. 103).

LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Libro de los evangelios de adviento fasta la dominica passione moralizados por el reverendo maestro frey iuan lopez . Los quales romanço por ruego dela muy manifica virtuosa señora la duquesa de Arevalo su señora*, Zamora, 1490 (BNE INC/635).

de LUNA, Miguel, “Traducción parcial de los pasajes árabes del pergamino”, 31 de marzo de 1588, Archivo de la Abadía del Sacromonte, Legajo VIII, ff. 406r-406v.

de LUNA, Miguel, “Traslado Primero de un pergamino hallado en Granada”, *Papeles varios con informes, cartas, versos, breves, bulas pontificias, noticias históricas*, entre 1501 y 1600, BNE Ms. 5785, fol.156r- 162v.

de MADRID, Jerónimo, *Breve summa de la santa vida de Fray Hernando de Talavera, religioso de la Orden de San Jerónimo, y primero arzobispo de Granada*, entre 1500 y 1599, (BNE, Mss. 9545).

de MADRID, Jerónimo, *Breve summa de la sancta vida del relixiosissimo y muy bien aventurado fray Hernando de Talavera*, entre 1501 y 1600 (BNE Ms. 2042)

MANCEBO DE ARÉVALO, *Tratado [Tasfira]*. Edición, traducción y notas de María Teresa Narváez de Córdoba, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

del MÁRMOL CARVAJAL, Luis, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, impresa por Juan Rene, Málaga, 1600.

del MÁRMOL CARVAJAL, Luis, *Historia del rebelión castigo de los Moriscos del reino de Granada*, imprenta de Sancha, Granada, 1797.

del MÁRMOL CARVAJAL, Luis, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada*, Editorial Arguval, Málaga, 1991.

MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús, *Catalogus librorum qui prohibentur*, Valladolid, 1559.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*. Traducción de José López de Toro. Documentos Inéditos para la Historia de España, Madrid, 1953.

MÉNDEZ DE VASCONCELLOS, Juan, *Liga deshecha por la expulsión de los moriscos de los Reynos de España*, impresa por Alonso Martin a costa de Domingo Gonçalez, Madrid, 1612.

MEXÍA, Francisco, *Coloquio devoto y provechoso, en que se declara qual sea la santa cofradía del Rosario de nuestra señora la virgen Maria*, impreso por Fernando Díaz, Sevilla, 1573.

de MOLINA, Juan, *Vergel de Nuestra Señora*, impreso por Dominico de Robertis, Sevilla, 1542, Biblioteca Valenciana (XVI/72).

de MONTECROCE, Riccoldo [Riccoldus Florentinus], *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, Juan Pegnicer y Magno Herbst, 1501, BNE R/4037.

MONTOYA, Fray Juan, de *La vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario para que los afficionados a esta devoción tengan que considerar reçandole. Por el Pe fray Juan de Montoya predicador general de la provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores. Dirigido a Doña Elvira de Mendoza señora de Villaverde*, Córdoba, 1585 (BNE MSS/13494).

MONTOYA, Fray Juan, *Libro del Rosario de Nuestra Señora colegido de los libros del Padre Maestro Fray Luys de Granada, por el reuerendo Padre Fray Iuan de Montoya, Predicador General en la Orden de Sancto Domingo. Dirigido a la señora doña Ana Pimentel Condessa de Alcaudere y señora de la Casa de Monte Mayor*, Impresso en Córdoba, en casa de Francisco de Cea, 1592 (BNE R/29423).

de MORALES, Ambrosio, *La Coronica general de España*, impreso en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1574.

MÜNZER, Jerónimo, “Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495. Versión del latín por Julio Puyol”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 84, 1924, pp. 91-92.

MÜNZER, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Ed. Polifemo, Madrid, 1991, pp. 126-127.

NAVAS Y PINEDA, Fernando, *Tratado de la cofradía del Santo Rosario*, Antwerpiae, Amberes, 1571.

NEBRIJA, Antonio, *Gramática castellana*, impreso por Juan de Porras, Salamanca, 1492 (BNE Inc/2142)

NUÑEZ MULEY, Francisco, “Memorial para el muy yll<sup>o</sup> y Rmo señor presidente de la rreal audiencia y cavalleria desta nombrada e gran çibdad de granada y su reyno de las cosas que su señoria reberendisima debe ser ynformado de lo que ay en pro y en contra de la prematica que agora nuevamente se pregonon públicamente”, *Papeles varios*, S.XVI-XVII, BNE Mss. 6176, fol. 321r-340r.

NUÑEZ MULEY, Francisco, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Linkgua, Barcelona, 2019.

de OCAÑA, Gonzalo *Flos Sanctorum*, 1401-1500, BNE Mss. 780.

de OROPESA, Alonso. *Luz para conocimiento de los gentiles*, Ed. L. A. Díaz y Díaz, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979.

ORTIZ Y ZÚÑIGA, Diego, *Annales Ecclesiasticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Florián Anisson, Madrid, 1677.

de OSUNA, Francisco, *Primer parte del libro llamado Abecedario Espiritual: Que trata de las circunstancias y la sagrada passion del hijo de Dios*, Jacobo Cromburger, Sevilla, 1528 (BNE R/15839).

de PADILLA, Juan, *Retablo de la Vida de Cristo*, impreso por Jacobo Cromberger, 1528 (BNE R/41320).

PASCUAL Y ORBANEJA, Gabriel, *Vida de San Indalecio y Almería Ilustrada*, imprenta López Hidalgo, Almería, 1699.

PERES, Miquel, *Vida de la sacratissima verge Maria*, Valencia, 1494, Biblioteca Històrica de València, sig. CF/5.

PERES, Miquel, *La vida y excelencias y milagros de la sacratissima virgen María nuestra Señora* (1525, Sevilla, Juan Varela), Boston Public Library (D.270.15)

PERES, Miquel, *La vida de la Sacratíssima Verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Editada en Carme Arronis Llopis, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Alicante y Barcelona, 2015.

PÉREZ DE HITA, Ginés, *Las guerras civiles de Granada*, Ed. Paula Blanchard-Demouge, Bailly-Baillière, Madrid, 1913.

PÉREZ DE HITA, Ginés, *Guerras civiles de Granada. Primera Parte*. Edición de Shasta M. Bryant, Juan de la Cuesta, Hispanic Monographs, Newark, 1982.

de PINEDA, Juan, *Dialogos familiares de la agricultura cristiana*, editado en casa de Pedro de Adurça, y Diego Lopez, Salamanca, 1589 (BNE bdh0000085028).

de PINEDA, Juan, *Sermon del padre Juan de Pineda de la Compañía de Jesús en el primer dia del octavario votivo a la Inmaculada Concepcion de la Santissima Virgen Madre de Dios, Senor Nuestra, que la insigne cofradia de la Santa Cruz de Ierusalem de los Nazarenos celebros en la Iglesia de San Antonio Abad en Sevilla a los 26 de Abril de 1615*, impreso por Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla, 1615.

PÍO V, *Acta Sanctae Sedis necnon Magistrorum et Capitulum Generalium sacri Ordinis Praedicatorum pro Societate SS. Rosarii, confraternitatibus SS. Rosarii, sodalitatibusque Rosarii-Viventis et Rosarii-Perpetui*, Editado en Joseph Maria Larocca, Typis Xaverii Jevain, Lyon, 1890-1891, Vol. 2.

PSEUDO ALBERTO-MAGNO, *Pseudo-Albert Mariale*, Edición de Auguste y Émile Borgnet, Opera omnia, Vol.37, Paris, 1898.

PSEUDO BUENAVENTURA, *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*, s.XV, BNE Mss. 9560.

PSEUDO BONAVENTURA, *Meditaciones*, entre 1475 y 1500 (BNE Ms. 9560).

PSEUDO BONAVENTURA, *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, Isa Ragusa (trad.), Princeton University Press, New Jersey, 1961.

AL-QURṬUBĪ, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tafsir al-Qurtubi: classical commentary of the Holy Quran*, Dar al-Taqwa, Londres, 2003.

AL-QURṬUBĪ, Muḥammad ibn Aḥmad, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Katib al-' Arabi, El Cairo, 1967.

RAMÍREZ DE SOLÓRZANO, Francisco., *Historia del Santo y Real Convento de San Pablo de Sevilla, de la Orden del Glorioso Patriarca Santo Domingo*, Sevilla, h. 1620.

de RIBADENEIRA, Pedro, *Primera parte del Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos. En la qual se contienen las vidas de Christo N.S. y de su santissima madre; y de todos los santos de que reza la Yglesia Romana, por todo el año*, Segundo Volumen, impreso por Luis Sánchez, Madrid, 1604. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (14.24.F.12).

de RIBAS, Juan, *Vida y milagros de el B. Fray Álvaro de Córdoba*, impreso por Diego de Valverde y Leyva y Acisclo Cortés, Córdoba, 1687.

RIVIERE, Joseph (ed.), *Contes populaires de la Kabylie de Djurdjura*, Paris, 1882.

ROBLES DE CORBALÁN, Juan, *Historia del misterioso aparecimiento de la Santísima Cruz de Carabaca, e innumerables milagros que Dios N.S. ha obrado y obra por su devoción*, impressa en casa de la biuda de Alonso Martin, Madrid, 1615.

ROMÁN DE LA HIGUERA, Jerónimo, *Tratado del linaje de Higuera*, Real Academia de la Historia, Mss. 9-5566.

ROMÁN DE LA HIGUERA, Jerónimo, *Fragmentum Chronici sive omnimodae historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis, in lucem editum et vivificatum zelo et labore P. Fr. Ioannis Calderon, Caesaraugustae, apud Ioannem a Lanaia et Quartanet, Cesarauguste*, 1619 (Biblioteca de la Diputación de Zaragoza, Mss. F.A. 106)

ROMANS, Humberto de, *Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, Edición de J.J. Berthier, 2 vol., Roma, 1889.

RR.CC, *Minuta original de una cedula real al mayordomo mayor don Enrique Enriquez encomendándole que viaje a Granada para que entienda, en nombre de los reyes en los sucesos que allí están ocurriendo*. Sevilla, 3 de enero, 1500 (BNE Mss.18691), exp. 137.

RR.CC, *Carta de los Reyes al obispado de Cuenca*, Granada, 1500 (BNE Mss.13072), ff.250v, 261r.

al-RUNDI, Ibn Abbad, *Ibn 'Abbād of Ronda: Letters on the Sufi Path*, Edición de John Renard Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Nueva York y Mahwah, 1986.

de SAJONIA, Conrad, *Speculum seu Salutatio Beatae Mariae Virginis ac Sermones Mariani*, Edición de Pedro Alcántara Martínez, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Rome, Vol. II. 1975.

de SAJONIA, Ludolfo, *Vita Christi*, Sevilla, Cromberger, 1551, Biblioteca de la Universidad de Granada. (BHR/A-005-030, ff. 255v-266).

de SALAS, Baltasar, *Devocionario y contemplaciones sobre los quinze misterios del rosario de nuestra señora*, impreso por Francisco Sánchez, Madrid, 1588.

SALUCIO, Fray Agustín., *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre*, 1600 (BNE Mss.6055).

SALVÁ, Miguel y SAINZ DE BARANDA, Pedro (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Tomo VIII, Imp. de la viuda de Calero, Madrid, 1846.

SAN AGUSTÍN, *Sermons On Selected Lessons Of The New Testament*, traducción de R. Gell MacMullen y E. Bouverie Pusey, Jazzybee Verlag, Alemania, 2012.

SAN BUENAVENTURA, *The Life of Christ*, Ed. W. H. Hutchings, Rivingtons, Londres, 1881.

de SAN CECILIO, Fray Pedro *Anales de la Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced* (1669) en Diego Ortiz y Zuniga, *Annales Ecclesiasticos*, Florián Anisson, Madrid, 1677.

SÁNCHEZ GORDILLO, Abad, *Memorial de religiosas estaciones*, Sevilla, 1727 (BUS A 330/030).

SÁNCHEZ SARAIVA, Diego, *Compendio histórico del origen y culto en Granada de Nuestra Señora de las Angustias*, Imprenta de la SSma. Trinidad, Granada, 1777 (BUG A.30-208).

SANCHO IV, *Castigos e documentos del rey don Sancho*, Biblioteca de autores españoles, Edición de Pascual de Gayangos, Tomo 51, Madrid, 1860.

de SANTA MARIA, Juan, *Thesoro de cosas rarísimas históricas, sacras y profanas*, Fernando de Hoeymaker, Bruselas, 1622, (BNE R-36503).

de SANTIBÁÑEZ, Juan, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, 1552 y 1572, Biblioteca de la Universidad de Granada (A51-A56)

SANTILLANA, Marqués, de *Poesías Completas*, Vol. II, Edición de Miguel Ángel Pérez Priego, Alhambra, Madrid, 1983.

SANUDO, María, *Diarii di Marino Sañudo*, Editado por G. Berchet, Venecia, 1879.

of SAXONY, Conrad, *Mirror of the blessed Virgin Mary*, Sister's Bookshelf, 2006.

of SAXONY, Ludolph, *The Hours of the Passion: Taken from the Life of Christ by Ludolph the Saxon*, Henry James Coleridge (trad.), Quarterly Series 59, Burns and Oates, Londres, 1887.

of SAXONY, Ludolph, *The Life of Jesus Christ*, traducida y comentada por Milton T. Walsh, Cistercian Publications, Minnesota, 2018.

de la SERNA CANTORAL, Diego, *Vindicias Cathólicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquísima y en las cavernas del monte illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad; sacado del proceso y ave*, Lyon, 1707.

Al-SHUSHTARĪ, Abu Al-Ḥasan, *Abu Al-Ḥasan Al-Shushtarī: Songs of Love and Devotion*, Ed. Lourdes Alvarez, Classics of Western Spirituality Series, Paulist Press, New York y Mahwah, 2009.

de SIGÜENZA, José, *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Geronimo*, impreso en la Imprenta Real por Iuan Flamenco, Madrid, 1600.

de SIGÜENZA, José, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Edición de Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2000.

de SIGÜENZA, José, *La vida del santo varón fray Hernando de Talavera, profeso del Convento de San Leonardo de Alba, primer Arzobispo de Granada*, Bailly Bailliere e hijos editores, Madrid, 1909.

SIRAJ AD-DIN, Abū Bakr, *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2010.

SOLANO, Fray Francisco y UGARTE, Fray Jesús, *Transcripción del código del s. XVI "Libro de los Caños del Agua de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe"*, Archivo del Monasterio de Guadalupe, 1507.

de SOSA, Antonio [Diego de Haedo], *Topografía e Historia General de Argel*, Valladolid, 1612, Archivo del Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

de TALAVERA, Fray Hernando, *Católica impugnación del herético libelo maldito...*, Salamanca, 1487, Biblioteca Vallicelliana. Roma ( Inc/79).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Primer volumen de vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el arzobispo de Granada, y hizolo imprimir porque es muy provechoso*, impreso por por Meynardo Ungut y Johanes de Nurenberg, Granada, 1496 (BNE INC/1126).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Breue y muy prouechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano*, Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496 (BNE INC/2489).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*, impreso por Meinardo Ungut y Juan de Pegnitzer, Granada, 1496, RBE (30-V-29).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Cartilla y doctrina en romance del arzobispo de granada para enseñar niños a leer*, Granada, 1498, Gesamtkatalog der Wiegendrucke (Sign. 09792).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Cartilla y doctrina en roma[n]ce del Arzobispo de Granada para enseñar niños a leer*, Juan de Porras, Salamanca, 1505 (BNE bdh0000014523)

de TALAVERA, Fray Gabriel, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, en casa de Thomas de Guzman, Toledo, 1597, Biblioteca de Castilla-La Mancha (Mss.565).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Muy prouechoso tractado contra el murmurar y dezir mal de otro en su ausencia que es gran pecado y muy vsado*, Real Academia de la Historia (Sign 212—50).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Breve tractado mas devoto y sutil de loores del bien aventurado santjuan evanelista amado discípulo de nuestro señor redemptor señor y maestro iesu xpo y singular patron y abogado de la serenissima señora nuestra muy exçellente reyna de castilla y de león doña ysabel reyna... compuesto a supetición y mandado...*, Biblioteca Lázaro Galdiano, Inv. 15229, Sig . M.2 / 18.

de TALAVERA, Fray Hernando, *In festo deditio[n]is nominatissime urbis granatae*, AG Simancas, PR 25-41.

de TALAVERA, Fray Hernando, Oficio y misa, *In festo transfixionis beatae Mariae Virginis*, Iglesia de la Encarnación de Santa Fe, Granada

de TALAVERA, Fray Hernando, Oficio y misa, *In festo Virginis Mariae qui dicitur de la O*, Iglesia de la Encarnación de Santa Fe y Monasterio de Santa Isabel la Real de Granada, Granada.

de TALAVERA, Fray Hernando, Oficio, *In festo deditio[n]is nominatissimae urbis Granatae*. (AGS, PR, fol.25-41, Santa Fe-2, Santa Fe-1 (Capilla Real de Granada, Catedral de Málaga, monasterio Jerónimo, monasterio de la Encarnación, monasterio de Santa Isabel la Real y monasterio de San Bernardo en Granada)

de TALAVERA, Fray Hernando, Misa, *In festo triumph[i] de bellamarin*, Monasterio de Santa Isabel la Real de Granada, Granada

de TALAVERA, Fray Hernando, Oficio, *In festo praeclarae victoriae de caelo subministratae de impiisimo rege Marrochii et Bellamarin*. (Monasterio de la Encarnación de Granada).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Instrucción que ordenó el Ilmo. Sr. D. Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, por do se rigiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa*, escrito 1492-01-23 a quo - 1507-05-14 ad quem, BNE Mss/11050, fol.69r-102v.

de TALAVERA, Fray Hernando, *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada* (Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, libro 8, fol.114).

de TALAVERA, Fray Hernando, *Suma y breve compilación de como han de vivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que viven en los Monasterios de la ciudad de Avila sujetas al Obispo de aquella ciudad y obispado*. Editado por O. González Hernández, *Hispania Sacra*, Vol.13,1960.

de TALAVERA, Fray Hernando, *Católica Impugnación*, Edición de Francisco Martín Hernández, Juan Flors, Barcelona, 1961.

de TALAVERA, Fray Hernando, *Oficio de la toma de Granada*, Edición de Francisco Javier Martínez Medina, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2003.

TENORIO Y LUIS ESCOBAR, Francisco, *Passio duorum*, impreso por Juan Varela de Salamanca, Sevilla, 1539 (BNE R/3065).

de TRASMIERA, Francisco, *La vida y excelencias dela sacratissima virgen Maria nuestra señora*, impreso en casa de Francisco fernandez [sic] de Cordoua en Valladolid, 1546, BNE (bdh0000117056).

de VALLEJO, Juan, *Memorial de la Vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, editada por Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid, 1913.

de VEGA, Lope, *Obras completas de Lope de Vega*, Edición de Jesús Gómez y Paloma Cuenca, Biblioteca Castro, Madrid, 1993, Vol.1.

de VEGA, Lope, *Obras completas de Lope de Vega*, Edición de Manual Arroyo Stephens, Turner, Madrid, 1994, Vol.8.

de VILLEGAS, Alonso *Flos Sanctorum., segunda parte: y Historia General, en que se escribe la vida de la Virgen Sacratissima Madre de Dios, y Señora Nuestra, y las de los Santos Antiguos que fueron antes de la venida de nuestro Salvador al Mundo*, a costa de Ioan de Salazar, Toledo, 1584 (Biblioteca de Andalucía (Granada), Fondo Antiguo, XVI-35, N° 54917).

de VILLENA, Isabel, *Vita Christi*, Ed. R. Miquel y Planas, Vol. 3, Biblioteca Catalana, Barcelona, 1916.

VV. AA, *Collection of documents condemning as forgeries the Lead Books of Granada and allied productions, with comments by the Marques de Estepa*; s. XVII, British Library, Add.57490.

VV. AA, *Memorial sumario de las veynte y quatro informaciones que el Arcobispo de Sevilla mando hazer, cerca de las contradicciones que los religiosos de Santo Domingo han hecho a los que defienden y siguen la opinion pia, de que la Virgen N.S. fue concebida sin pecado original*, (BNE Mss.9956),

VV. AA, *Acta Sanctae Sedis necnon Magistrorum et Capitulum Generalium sacri Ordinis Praedicatorum pro Societate SS. Rosarii, confraternitatibus SS. Rosarii, sodalitiisque Rosarii-Viventis et Rosarii-Perpetui*, Edición de Joseph Maria Larocca, Typis Xaverii Jevain, Lyon, 1890-1891, Vol. 2.

XIMENEZ DE PREXANO, Pedro, *Luzero de la vida cristiana*, impreso por Iuan Varela de Salamanca, 1515 (BNE R/6472).



*Fuentes Secundarias:*

ABAD LEÓN, Felipe, *Real Monasterio de Cañas, nueve siglos de fidelidad*, Editorial Ochoa, Logroño, 1984.

ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed, *Cristianismo e Islam*, Ediciones Rialp. Patmos, Madrid, 1954.

ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed, *Marie et l'Islam*, Editions Feuilles, Paris, 2014.

ADDAS, Claude, *The Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn 'Arabi*, The Islamic Texts Society, 1993.

ADDAS, Claude, "Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabi," en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1994, pp. 909–933.

ADORNO, Rolena, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1989.

AGUAYO EGIDO, Francisco, *Las cofradías de la villa de Guadalquivir durante la Modernidad. Sus reglas y constituciones*, Diputación de Córdoba, Guadalquivir, 2002.

AGUILAR DÍAZ, Jesús, "Notas sobre la construcción de la Iglesia de Santa María de Écija", *Laboratorio de Arte*, Vol. 13, 2000, pp. 347-361.

AIDI, Hisham, "The Interference of Al-Ándalus: Spain, Islam and the West.", *Social Text*, Vol. 87, 2006, pp. 67–88.

AINAUD, Juan, *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*, Vol. XVIII, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1958.

AITA, Nella, "O código florentino de cantigas de Affonso, o Sábio", *Revista de Língua Portuguesa*, Vol.13, sep. 1921, pp. 187-200; Vol.14, nov. 1921, pp. 105-128 y Vol.18, nov. 1921, pp. 153-160.

AITA, Nella, *O Codice Florentino das Cantigas do Rey Affonso, o Sabio*, Litho-Typ. Fluminense, Rio de Janeiro, 1922.

ALANYA, Luis, (ed.), *Aureum opus regalium privilegiorum civitatis et regni Valentie*, Anubar, Valencia, Textos Medievales, Vol. 33, 1972.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina y MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Medicina, farmacopea y magia en el "Misceláneo de Salomón" (Texto árabe, traducción, glosas aljamiadas, estudio y glosario)*, Universidad de Granada, Diputación Provincial, Granada, 1987.

ALBARRACÍN PASCUAL, Francisco, *Terque*, Almería, Caja Rural, 1988.

ALBARRÁN, Javier, "El "yugo de tu obediencia": La Verdadera Historia del Rey don Rodrigo de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión", en B. Franco Llopis, B. Pomara Saverino, M. Lomas Cortés y B. Ruiz Bejarano (ed.), *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (SS. XIV-XVIII)*, Universitat de València, Valencia, 2016, pp. 233-246.

ALBERT REYNA, Ricardo F., “Rosas y rosario del Islam. Un acercamiento a la subha, o rosario islámico”, en M. Iribertegui Eraso (coord.), *El Rosario de María: IV Congreso del Rosario*, San Esteban, Salamanca 2003, pp. 307-314.

ALBORA, Dionigi, “Mary and Multi-Faith Pilgrimages”, en C. Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 621-634.

ALCAINA FERNÁNDEZ, Pelayo, *Historia de la villa de María. Una Comunidad Rural Del Reino De Granada Entre Los Siglos XV al XIX*, Revista Velezana, Inst. De Estudios Almerienses, Almería, 1992.

ALCALÁ, Ángel, “Doctrina teológica y leyendas pías en las Cantigas de Santa María de Alfonso X, el Sabio”, *Alfonso X el Sabio, impulsor del arte, la cultura y el humanismo*, El Arpa 'Opera Omnia', ARLU, Madrid, 1997, pp. 27-43.

ALCHALABI, Frédéric, “En busca del emirato perdido. El linaje Granada Venegas frente a su historia en el Tractado del origen de los reyes de Granada, obra apócrifa atribuida a Fernando de Pulgar”, *Chronica Nova*, No. 45, 2019, pp. 167-194.

ALDEA VAQUERO, Quintín, “Hernando de Talavera, su testamento y su biblioteca”, en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel OSB*, Abadía de Santo Domingo, Silos, 1976, Vol. 1, pp. 513-547.

ALEXANDRIN, Elizabeth R., “Witnessing the Lights of the Heavenly Dominion. Dreams, visions and the Mystical Exegeses of Shams al-Din al-Daylami”, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, pp. 215–231.

AL-GHURAB, *Tasfir Ibn 'Arabi*, Matba'at Nadr, Damasco, 1989.

ALMAGRO GORBEA, Antonio, “De mezquita a catedral una adaptación imposible”, *La piedra postreta. Simposium Internacional sobre la Catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Salamanca, 2007, pp.13-46.

ALONSO ACERO, Beatriz, *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2006.

ALONSO ACERO, Beatriz, “Allende el Estrecho”: razones para la presencia española en el Norte de África”, *España y el norte de África en los siglos XVI y XVII*, Síntesis, Madrid, 2017, pp. 44-47.

ALTAMIRANO Y CREVEA, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, Juan Gili, Barcelona, 1900, Tomo II.

ALTSCHUL, Nadia R., “Postcolonialism and the Study of the Middle Ages”, *History Compass*, Vol. VI, No. 2, 2008, pp. 588-606.

ALTSCHUL, Nadia R., “The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 5-17.

ALVAR, Jaime, “El descubrimiento de la presencia fenicia en Andalucía”, *La Antigüedad como argumento. Historiografía de arqueología e historia antigua en Andalucía*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1993, pp. 153-170.

ÁLVAREZ, Arturo, “Visitas de los Reyes Católicos al Real Monasterio de Guadalupe”, *El Monasterio de Guadalupe*, Vol. 434/436, 1952, pp.16-18.

ÁLVAREZ, Arturo, “El Palacio Real de Guadalupe”, *Guadalupe*, Vol. 621, 1976, pp. 9-13.

ÁLVAREZ, Lourdes, “The Mystical Language of Daily Life: Vernacular Sufi Poetry and the Songs of Abū Al-Hasan Al-Shushtarī”, *Exemplaria*, Vol. 17, No. 1, 2005, pp. 1–32.

ÁLVAREZ, Lourdes, *The Vernacular Mystic Poetry of Islam Spain: Sufi Songs of Andalusia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2019.

ÁLVAREZ DÍAZ, Cristina, “La doctrina inmaculista en las Cantigas de Santa María de Alfonso X El Sabio”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium, 1/4-IX-2005*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Ediciones Escorialenses, Madrid, 2005, Vol. 2, pp. 1220-1246.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Rosaura, “La Casa de la Doctrina del Albaicín: Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos,” *Cuadernos de la Alhambra*, Vol. 19–20, 1983–84, pp. 233–46.

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, BUXÓ, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. III.

AMARAL, Flávia, “A presença dos Evangelhos Apócrifos nas Cantigas de Santa Maria”, en C. M. Telles y R. B. de Souza (eds.), *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais (2 a 4 de Julho de 2003)*, Quarteto, Salvador de Bahia, 2005, pp. 214-217.

AMORES MARTÍNEZ, Francisco, “Aportación documental a la historia de la imagen del Santísimo Cristo de Burgos y su capilla en la iglesia de San Pedro”, *Boletín de las cofradías de Sevilla*, No. 696, 2017, pp. 104-106.

AMRI, Nelly, “Les sâlihât du Ve au IXe siècle/XIe-XVe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques”, *Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes*, Vol. 21, 2000, pp. 481–509.

AMRI, Nelly (ed.), *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, Collection «La Bibliothèque de l'islam», Sindbad, Arles, 2008.

AMRI, Nelly, “Entre hagiographie, hagiologie et histoire: La place des femmes dans le soufisme à travers quelques sources du Maghreb médiéval”, en A. Al-Alawi (ed.), *Graines de Lumière. Héritages du cheikh al-'Alawî*, Editions Albouraq, Paris, 2010, pp. 398–424.

AMRI, Nelly, “Entre Orient et Occident musulmans: Retour sur la sainteté féminine (IIIe/IXe siècle—fin du IXe/XVe siècle): Modèles, formes de l'ascèse et réception”, en *Figures de Sainteté Féminine, Musulmane et Chrétienne, en Afrique du nord et au Proche-Orient: Actes du Colloque International Organisé par le Centre d'études et d'interprétation du fait Religieux de la Faculté des sciences Religieuses. February 20–21*, Université Saint-Joseph, Beirut, 2015, pp. 13–86.

ANAWATI, Georges, “Islam and the Immaculate Conception”, E. D. O'Connor (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: history and significance*, University of Notre Dame, Indiana, 1958, pp. 447-461.

ANDRÉS, Patricia, *Guadalupe, un centro histórico de desarrollo artístico y cultural*, Diputación de Cáceres, Institución Cultural El Broncense, Salamanca, 2001.

ANGLÉS, Higinio, *La Música de las "Cantigas de santa María" del rey Alfonso el Sabio*, Diputación provincial, Barcelona, 1943, Vol. II.

ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego, *Arquitectura mudéjar sevillana en los siglos XIII, XIV, XV*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, Sevilla, 1983.

ANNESTAY, Jean. *Une femme soufie en Islam. Rabi'a Al-'Adawiyya*, Entrelacs, Paris, 2009.

ANTÓN HURTADO, Josefa María, “La Virgen de la Arrixaca”, *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*, Universidad de Murcia, Murcia, 1999, pp. 25-42.

ANZALDÚA, Gloria, ‘*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*’, Aunt Lute Books, San Francisco, 1999.

APORTA GARCÍA, Fernando “Dominicos andaluces difusores del Santo Rosario”, en H. de O. P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 447-449.

ARA GIL, Clementina Julia, *Escultura Gótica en Valladolid y su provincia*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid, 1977.

ARAGÜÉS, José, *Ramon Llull y la literatura ejemplar*, Universitat d'Alacant, Alicante, 2016.

de ARANA AMURRIO, José Ignacio, “Prácticas y enseñanzas médicas en el Guadalupe bajomedieval”. *Revista Medicina e Historia*. No.18, 1987, pp. 1-16.

de ARANA AMURRIO, José Ignacio, *Medicina en Guadalupe*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1990.

ARANDA DONCEL, Juan, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.

ARANDA DONCEL, Juan, “Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces a través de las relaciones de causas del tribunal de la inquisición de Córdoba”, *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609): actas del III Simposio Internacional de los moriscos andaluces*, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, 1989, pp. 11-31.

ARANDA DONCEL, Juan, “Religiosidad popular y asistencia social en Chillón y Guadalmez durante los siglos XVI y XVII”, en *Actas del XVI Congreso Nacional de Cronistas Oficiales*, Diputación Provincial, Ciudad Real, 1989.

ARANDA DONCEL, Juan (coord.), *Congreso de Religiosidad popular en Andalucía*, Cajasur, Cabra, 1994.

ARANDA DONCEL, Juan (ed.), *Las Advocaciones Marianas de Gloria. Actas del I Congreso Nacional*, Córdoba, 2002, Tomo 1.

ARANDA DONCEL, Juan, “Las hermandades y los rosarios públicos en la diócesis de Córdoba durante la Edad Moderna”, en H. de O. P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 363-376.

ARANDA DONCEL, Juan, “Expansión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Granada en la época moderna”, en H. de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coords.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 379-389.

ARANDA DONCEL, Juan, “Cofradías marianas de gloria en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, Vol. 150, 2006, pp. 143-163.

ARANDA DONCEL, Juan, “Culto y devoción a los mártires en la Córdoba de siglos XVI y XVII: la figura de San Eulogio.” *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. Ediciones Escorialenses, Madrid, 2008, pp. 110-120.

ARANDA DONCEL, Juan, “Devociones populares en el convento dominicano de San Pablo el Real de Córdoba: la advocación mariana del Rosario en el siglo XVII”, en J. Barrado Barquilla, y C. J. Romero Mensaque (coord), *Actas del Congreso del Rosario en conmemoración del centenario de las apariciones de Fátima*, San Esteban, Salamanca, 2018, pp. 225-272.

ARAGÜES ALDAZ, José, “Los flores sanctorum medievales y renacentistas: brevisimo panorama crítico”, N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (coord.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Universidad de Salamanca, SEMYR, 2012, pp. 349-361.

ARAGÜES ALDAZ, José, “Ramon Llull: la invención del milagro mariano”, en I. Ruiz Arzalluz (ed.), *Estudios de Filología e Historia en honor del Profesor Vitalino Valcárcel*, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2014, Vol. 1, pp. 91-109.

ARBERRY, Arthur John, (trad.), *The Koran Interpreted*, Touchstone, New York 1996.

ARBERRY, Arthur John, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Routledge, New York, 2008.

ARCHIBALD, Keppel y CRESWELL, Cameron, “The Lawfulness of Painting in Early Islam”, *Ars Islamica*, Vol. 11-12, 1946, pp. 159-166.

ARCHIBALD, Keppel y CRESWELL, Cameron, ‘Isa Ahmad Muhamad, «Muslims and Taswir», *The Muslim World*, Vol. 45, 1955, pp. 250-268.

ARIGITA, Elena, “Spain – The Al-Ándalus Legacy.”, en S. J. Hansen, A. Mesøy y T. Kardas (eds.), *The Borders of Islam: Exploring Samuel Huntington's Faultlines from Al-Ándalus to the Virtual Ummah*, Hurst, Londres, 2009, pp. 223–234.

ARRONIS LLOPIS, Carme, “Els miracles marians en La vida de la Verge Maria de Miquel Peres (1494)”, en J. M. Fradejas Rueda, D. A. Dietrick, M. J. Díez Garretas y D. Martín Sanz (coord.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Valladolid, 15-19 de de septiembre de 2009*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2010, pp. 389-406.

ARRONIS LLOPIS, Carme, y BAÑOS, Fernando, “Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino”, *Estudios Humanísticos. Filología*, Vol. 36, 2014, pp. 65-105.

ARRONIS LLOPIS, Carme, “La tradición castellana de la "Vida de la sacratísima Verge Maria" de Miquel Peres”, *Revista de Literatura Medieval*, Nº 26, 2014, pp. 97-139.

ARRONIS LLOPIS, Carme, *La vida de la sacratísima verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona y Alacant, 2015.

ARRONIS LLOPIS, Carme, “Tres obras marianas prohibidas en el Índice de Valdés la explicación de dos entradas confundidas”, en Emilio Blanco (coord.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2016, pp. 169-181.

ARRONIS LLOPIS, Carme, “La evolución del género de las vidas de María en el siglo XVI”, *Studia Aurea*, 2017, Vol. 11, pp. 273-96.

ARRONIS LLOPIS, Carme, “Lecturas devotas y prohibiciones inquisitoriales: el caso de las vidas de María”, en A. M. Beresford y L. K. Twomey (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden, 2018, pp. 268–286.

ASENSIO PALACIOS, Juan Carlos, “Liturgia, paraliturgia y formulación melódica en las Cantigas de Santa María”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, Vol. 2, pp. 205-231.

ASHCROFT, Bill, “Modernity's First-Born: Latin America and Post-Colonial Transformation”, en A. de Toro y F. de Toro (ed.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamérica, Madrid, 1999, pp. 13–30.

ASHRAF, Shaikh Muhammad, *Al-Ghazzali's Mishkat Al-anwar: (The Niche for Lights)*, Ashraf Press, Lahore, 1952.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931.

ASÍN PALACIOS, Miguel, “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”, *Al-Andalus*, Vol. 1, 1933, pp. 7-79.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1934-1941.

ASÍN PALACIOS, Miguel, “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”. *Al-Andalus*, Vol.11, 1946, pp. 263-74.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *El Islam cristianizado: estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperion, Madrid, 1990.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *Sadilies y alumbrados*. Ediciones Hiperión, Madrid, 1990.

ATIENZA ATIENZA, Daniel, “Entintar el papel sin mancha de pecado: La controversia inmaculista y la esfera pública en la España del siglo XVII”, en M. García Fernández (coord.), *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, Fundación Española de Historia Moderna, Valladolid, 2016, pp. 401-412.

AUSTIN, Ralph W. J. (trad.), *Sufis of Andalusia. The Ruh al-quds and al-Durrat alfakhirah of Ibn Arabi*, Allen & Unwin, Londres, 1971.

AUSTIN, Ralph W. J. (trad.), *Ibn al-'Arabi. The Bezels of Wisdom*, SPCK, London 1980.

AUSTIN-BROOS, Diane, “The Anthropology of Conversion: An Introduction”, A. Buckser y S. D. Glazier (ed.), *The Anthropology of Religious Conversion*, 2003, pp. 1-14.

AVALLE ARCE, Juan Bautista, “Hernando de Talavera y su Católica impugnación”, *Romance Philology*, Vol. 19, 1965, pp. 284-91.

AVENOZA VERA, Gemma, “Codicología alfonsí (Códice de los Músicos ESC. B. L2)”, en M. A. Ramos y T. Amado (eds.): *A volta do Cancioneiro da Ajuda. Actas do Coloquio «Cancioneiro da Ajuda (1904-2004)»*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016, pp. 113-150.

AZCÁRATE, José María., *Colección de documentos para la historia del arte en España*, Zaragoza-Madrid, 1982, Vol.2.

de AZCONA, Tarsicio, “El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana”, *Hispania Sacra*; Tomo 11, No. 21, 1958, pp. 17-44.

de AZCONA, Tarsicio, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.

de AZCONA, Tarsicio, “Diversos criterios sobre la conversión de los moros de Granada”, *XX Siglos*, No.1, 1990, pp.139-150.

de AZCONA, Tarsicio, “El oficio litúrgico de Fr. Hernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol.1, 1992, pp. 71-92.

AZNAR VALLEJO, Eduardo, “Corso y piratería en las relaciones entre Castilla y Marruecos en la Baja Edad Media”. *La España medieval*, Vol. 20, 1997, pp. 407-419.

AZNAR VALLEJO, Eduardo, “África en la política de Isabel la Católica”, en L. A. Ribot García, J. Valdeón Baroque y E. Maza Zorrilla (coord.), *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional. Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004*, Universidad de Valladolid, Vol. 1, 2007, pp. 591-610.

AL-AZRAQĪ, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, *Akhbār Makka*, Dār al-Andalus, Beirut, 1969, Vol.1.

BABIC, Gordana, “Les images byzantines et leurs degrés designification: l'exemple de l'Hodigitria”, en A. Guillou y J. Durand, *Byzance et les images*, La Documentation française, París, 1994, pp. 189-222.

BAER, Marc David, “History and Religious Conversion”, en C. E. Farhadian y L. R. Rambo (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 25-47.

- BAGBY, Albert, *The Moor and the Jew in the Cantigas de Alfonso X, el Sabio* [Doctoral Dissertation] University of Kentucky, 1968.
- BAGBY, Albert, "Some Characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas", *South Central Bulletin*, Vol. 30, 1970, pp. 164-67.
- BAGBY, Albert, "The Moslem in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio", *Kentucky Romance Quarterly*, Vol.20, 1973, pp. 173-207.
- BAGBY, Albert, "Alfonso and the Virgin Unite Christian and Moor in the Cantigas de Santa Maria," *Bulletin of Cantigueiros de Santa Maria*, Vol.1, 1988, pp.111-18.
- BAHRI, Hamid y CANADÉ SAUTMAN, Francesca, "Crossing History, Dis-Orienting the Orient: Amin Maalouf's Uses of the Medieval", K. Davis y N. Altschul (ed.), *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of «The Middle Ages» outside Europe: Rethinking Theory*, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 2010, pp. 174-205.
- al-BALKHI, Muqatil ibn Sulayman, *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*, Mu'assisat al-Halabi, El Cairo, 1969.
- BALSACH I GRAU, Judit, "Els goigs a Catalunya", *Revista de Folklore*, No. 81, 1987, pp. 81-86.
- BANGO TORVISO, Isidro, "Vírgenes abrideras", en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, p. 344.
- BANGO TORVISO, Isidro, *La abridera de Allariz: el imaginario de la Virgen en la sociedad hispana del Siglo XIII*, Caja Mediterráneo, Murcia, 2010.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, "Para Isabel la Católica: la singularidad de un flos sanctorum (ms.h.II.18 de El Escorial)", en P. M. Cátedra García, E. B. Carro Carbajal y J. Durán Barceló (coord.), *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Cilengua, Inst. de Historia del Libro y de la Lectura, Salamanca, 2009, pp.161-93.
- BARASH, Moshe, *Teorías del arte. De Platón a Winckelmann*, Alianza, Madrid, 1991.
- BARASH, Moshe, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York University Press, New York, 1992.
- BARAZ, Daniel, "The incarnated icon of Saidnaya goes west: a re-examination of the motif in the light of new manuscript evidence", *Le Muse'on*, Vol.108, 1995, pp.181-191.
- BARCELÓ, Miquel, "Per sarraïns a preïcar o l'art de predicar a audiències captives", *Estudi General*, Vol. 9, 1989, pp. 117-32.
- BARILE, Riccardo, *Il Rosario, salterio della Vergine*, Edizioni Dehoniane, Bolonia, 1990.
- BARKAI, Ron, "Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie", *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. 200, 1983, pp. 257-268.



BARRIOS AGUILERA, Manuel y ORIOL CATENA, Francisco, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1987.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, “La nueva frontera el Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”, en P. Segura Artero (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp. 583-612.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, “El reino de Granada en la época de Felipe II a una nueva luz. De la cuestión morisca al paradigma contrarreformista”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*, Parteluz, Madrid, 1998, Vol. 3, pp. 63-88.

BARRIOS AGUILERA, Manuel y SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las "Actas de Ugíjar"*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2001.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, “El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada Sacramonte versus Ignacio de las Casas”, *Al-Qanṭara*, Vol. 24, No. 2, 2003, pp. 477-531.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Universidad de Granada, 2004.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, *La convivencia negada. Historia de los moriscos del reino de Granada*, Comares, Granada, 2007.

BARTLETT, Robert J., *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change 950-1350*, Princeton UP, Princeton, 1993.

BARTLETT, Robert J., “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity,” en T. Hahn, *Race and Ethnicity in the Middle Ages*, Número especial de la revista *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 37, No.1, 2001, pp. 39-56.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1966.

BAUTISTA VILAR, Juan, *Los moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela*, Real Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 1992.

BEAUJOUAN, Guy, “La medicina y la cirugía en el Monasterio de Guadalupe”, *Asclepio*, Vol. XVII, 1965, pp. 155-170.

BECEIRO PITA, Isabel, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Nausícaii, Murcia, 2007.

BEINART, Haim, “The judaizing movement in the Order of San Jerónimo in Castile”, en *Studies in History. Scripta Hierosolymitana*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalén, Tomo 7, 1961, pp. 167-192.

BEINART, Haim, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Hebrew University Magnes Press, Jerusalén, 1981.

BELLO LEÓN, Juan Manuel, “Apuntes para el estudio de la influencia del corso y la piratería en la política exterior de los Reyes Católicos”, *Historia. Instituciones.Documentos*, Vol. 23, 1993, pp. 63-97.

BELLVER, José, “Al-Ghazālī of al-Ándalus”: Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 4, 2013, pp. 659-681.

BELLVER, José, “Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull’s Cent Noms de Déu as a Christian Qur’ān”, *Intellectual History of the Islamicate World*, Brill, Leiden, Vol. 2, 2014, pp. 287-304.

BELT, Chelsey y PONCE, Adriana, "Dance Music and the Cantigas de Santa Maria", *John Wesley Powell Student Research Conference*, Session 12, April 14th, Paper 4, 2012.

BELTING, Hans, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1994.

BELTRÁN, Vicente, “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla”, *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 21, N.º. 1, 1961, pp. 22-47.

BELTRÁN, Vicente, “Tipos y temas trovadorescos para la datación de las Cantigas alfonsíes: El ciclo del Puerro de Santa María”, *Revista de literatura medieval*, Vol. 2, 1990, pp. 163-173.

BELTRÁN, Vicente, “Alfonso X y el Puerto de Santa María”, en C. da Cunha Pereira & P. R. Dias Pereira (ed.), *Miscelânea de estudos lingüísticos, filológicos e literários in memoriam Celso Cunha*, Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1995, pp. 491-500.

BENAIM DE LASRY, Anita, “Marisaltos: Artificial Purification in Alfonso el Sabio’s *Cantiga 107*”, en I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music and Poetry; Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year-1981, New York, November 19-21, 1987*, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 299–311.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas”, *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No. 2, 2002, pp. 404-436.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas”, M. García Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 217-252.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “El Discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte”, M. García Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 173-199.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (dir.), *Tríptico de la expulsión de los moriscos: el triunfo de la razón de estado*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2012.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “The Religious Debate in Spain,” en M. García-Arenal y G. A. Wieggers (ed.). *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Brill, Leiden y Boston, 2014, pp. 102–131.

BENITO RUANO, Eloy, *Los orígenes del problema converso*, El Albir, Barcelona, 1976.

BENNASSAR, Bartolomé, “Renégats et inquisiteurs (XVIe-XVIIe siècles)”, en: A. Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Universidad de la Sorbonna, París, 1983, pp. 105-111.

BENNASSAR, Bartolomé y BENNASSAR, Lucile, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe – XVIIe siècles*, Perrin, París, 1989.

BENITO DE PEDRO, Anna, “Elementos de Reconquista: Moras y judías en las 'Cantigas' de Alfonso X”, *eHumanista*, Vol. 12, 2009, pp. 87-106.

BERGMANN, Emilie L., “Language and “Mothers’ Milk”: Maternal Roles and the Nurturing Body in Early Modern Spanish Texts”, en N. J. Miller, N. Yavneh (ed.), *Maternal Measures: Figuring caregiving in the early modern period*, Aldershot, Londres, 2000, pp. 105–120.

BERESFORD, Andrew M. y TWOMEY, Lesley K. (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden y Boston, 2018.

BERETTA, Carlo, (ed.), *Miracoli della Vergine: Testi volgari medievali. Gautier de Coincy, Gonzalo de Berceo, Alfonso X el Sabio*, G Einaudi Turin, 1999.

BERMEJO, José María, *Paraísos de Al Andalus: el jardín hispano árabe*, Artec, Segovia, 2002.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, Alicante, 1995.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, *El texto morisco del evangelio de San Bernabé*, Universidad de Granada, Granada, 1998.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, Universidad de Granada, Granada, 2001.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, “Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé”, *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 23, No. 2, 2002, pp. 477-498.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, “Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco”, *Studi Ispanici*, N° 32, 2007, pp. 57-71.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, “Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico.” en M. García Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 57-81.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, ““Por la lengua se conoce la nación”. Los moriscos y sus idiomas”, *Alborayque: Revista de la Biblioteca de Extremadura*, No. 3, 2009, pp. 107-125.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, *Los Moriscos: Conflicto, expulsión y diáspora*, Catarata, Madrid, 2009.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, “La religiosidad de los moriscos”, en G. Segura Herrero (coord.), *La comunidad morisca en el Valle del Vinalopó*, Centro de Estudios Locales del Vinalopó, Petrer, 2009, pp. 13-24.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando, “Islamic Anti-Christian Polemics in 16th Century Spain: The Lead Books of Granada and the Gospel of Barnabas. Beyond the Limits of tahrī”, *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*, Brill, Leiden y Boston, 2015, pp. 207-224.

BERNAL, Tomás, “Guadalupe en la leyenda y en el primer período de su historia”, en S. García y F. Trenado (eds.), *Guadalupe: historia, devoción y arte*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1978, pp. 19-70.

BERNAL ESTÉVEZ, Ángel, *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño: siglos XIII al XV*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1998.

BERNÁLDEZ, Andrés, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel.*, Imp. y Librería de José María Zamora, Granada, 1856.

BETANCUR, Servilio, *El Santo Rosario en la Cartuja*, Analecta Cartusiana, No. 103, Universidad de Salzburgo, Salzburgo, 1983.

BERTHIER, Joachim Joseph (ed.), *Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, 2 vol., Roma, 1889.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO, Valeria, “Alfonso X el Sabio, poeta profano e mariano”, en Ana Domínguez Rodríguez y Jesús Montoya (coord.), *El Scriptorium Alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, pp. 149-158.

BETEROUS, Paule, “Ramon Llull et le renouvellement du thème des miracles Mariaux au XIIIe siècle”, *Cultura Neolatina*, Vol. 38, 1978, pp. 37-47.

BEVAN, Edwyn R., *Holy images: an inquiry into idolatry and image-worship in ancient paganism and in Christianity*, G. Allen & Unwin, Londres, 1940.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994.

BIDDICK, Kathleen y WALLACH SCOTT, Joan (ed.), *The Shock of Medievalism*, Duke University Press, Durham, 1998.

BIDDICK, Kathleen, “Coming Out of Exile: Dante on the Orient Express”, en J. J. Cohen (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000, pp. 35-52

BIRRIEL SALCEDO, María M., “Guardianas de la tradición. Algunas reflexiones sobre mujeres y género en la historiografía morisca”, en M. B. Villar García (coord.), *Vidas y recursos de mujeres durante el Antiguo Régimen*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997, pp.15-25.

- BITEL, Lisa M., “‘In Visu Noctis’: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900”, *History of Religions*, Vol. 31, 1991, pp. 39-59.
- BLAKE, Stacey A., *The Power of Byzantium: The Appropriation of Byzantine Miracles in the Cantigas de Santa Maria* [MA Dissertation], Carleton University, Ottawa, 2010.
- BLACKMORE, Josiah, “Imagining the Moor in Medieval Portugal”, en O. Martín y S. Pinet (ed.), *Theories of Medieval Iberia*, número especial, *Diacritics*, Vol. XXXVI, No. 3-4, 2006, pp. 27-43.
- BLURTON, Heather, *Cannibalism in High Medieval English Literature*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2007.
- BOASE, Roger, “Arab influence on European Love-Poetry”, en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1992, pp. 457-82.
- BOCCARA, Guillaume, “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en G. Boccara y S. Galindo, *Lógica mestiza en América*, Universidad de La Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, 2000, pp. 21-59.
- BOEGLIN, Michel, “Demografía y sociedad moriscas en Sevilla. El padrón de 1589”, *Chronica Nova*, Vol. 33, 2007, pp. 195-221.
- BOEGLIN, Michel, *Entre la cruz y el Corán: los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2010.
- BOEGLIN, Michel, “Entre la resistencia a la política de asimilación y la fabulación: el ‘levantamiento’ de los moriscos andaluces de 1580”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 34, 2017, pp. 29-55.
- BOHDZIEWICZ, Olga Soledad, “El Liber Mariae de Juan Gil de Zamora. Estado de la cuestión”, *Incipit*, Vol. XXXII – XXXIII, 2012-2013, pp. 167-190.
- BOHDZIEWICZ, “El Liber Mariae de Juan Gil de Zamora y el discurso compilatorio”, *Studia Zamorensia*, Vol. XIII, 2014, pp. 95-107.
- BOLARÍN, A. “La Virgen de la Cantiga fue la primera Patrona de Murcia”, *La Verdad*, Vol. 14, No. 9, 1951.
- BOLLO PANADERO, María Dolores, “Heretics and Infidels: the Cantigas de Santa María as Ideological Instrument of Cultural Codification”, *Romance Quarterly*, Vol. 55, No. 3, 2008, pp. 163-74.
- BOLOIX GALLARDO, Barbara, “Precedentes shadilíes de la literatura religiosa morisca del exilio”, A. Temimi (ed.), *Les actes du XIIIe Symposium International d’Etudes Morisques. Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Serie 4, Etudes d’Histoire morisque, N° 28, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information Scientifique, Tunes, 2011, pp.129-148.
- BONET CORREA, Antonio, “Entre la superchería y la fe: el Sacromonte de Granada”, en *Andalucía monumental. Arquitectura y ciudad del Renacimiento y el Barroco*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1986, pp. 33-52.

BOON, Jessica, "The agony of the Virgin: The Swoons and Crucifixion of Mary in Sixteenth Century Castilian Passion Treatises", *Sixteenth Century Journal*, Vol. 38, No.1, 2007, pp. 3-25.

BOON, Jessica, *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo's Recollection Method*, University of Toronto Press, Toronto, 2012.

BORJA MEDINA, Francisco de, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. LVII, 1988, pp. 3-136.

BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Vol. I, Valencia, 1901.

BORREGO SOTO, Miguel Ángel, *La revuelta mudéjar y la conquista cristiana de Jerez (1261-1267)*, Peripecias Libros, Jerez, 2016.

BOSS, Sara Jane, "Ramon Llull's Llibre de santa Maria: Theodicy, ontology and initiation», *Studia Luliana*, Vol. 51, 2011, pp. 25-51.

BOSS, Sara Jane, "Mary's Virginity in Ramon Llull's Libre de Santa Maria", en A. M. Beresford y L. K. Twomey (ed.), *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden y Boston, 2018, pp. 319-340.

BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

BOSWELL, John, *The Royal Treasure, Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1977.

BOUBAKEUR, Si Hamza, "Le mihrab", en *Le mihrab dans l'architecture et la religion: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, Brill, Leiden, 1988, pp. 47-52.

BOWMAN, Marion y VALK, Ulo, (Eds.), *Vernacular religion in everyday life: Expressions of belief*, Equinox, Sheffield y Oakville, 2012.

BOYANO GUERRA, Isabel, "Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana", en M. García Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 137-158.

BRAMON PLANAS, Dolors, "La reconquesta valenciana i els orígens del problema morisc", *Arguments*, Vol. 3, 1977, pp. 54-55.

BRAMON PLANAS, Dolors, *Contra moros i jueus: Formació i estratègia d'uncs discriminacions al país Valencià*, E. Climent, Valencia, 1981.

BRAUDEL, Fernand, "Les espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 a 1577", *Revue Africaine*, Vol. 69, 1928, pp. 184-428.

BREA, Mercedes, "Tradiciones que confluyen en las Cantigas de Santa María", *Alcanate*, N.º. 4, 2004-2005, pp. 269-292.

BRECKENRIDGE, James D., "'Et Prima Vidit': The Iconography of the Appearance of Christ to His Mother", *The Art Bulletin*, Vol. 39, No. 1, 1957, pp. 9-32.

- BRINES, Lluís, “Tendències de pensament franciscà en Francesc Eiximenis”, *Estudios Franciscanos*, Vol. 115, No. 456, 2014, pp. 1-33.
- BRINNER, William y RICKS, Stephen (ed.), *Studies on Islamic and Judaic Traditions*, Scholars Press, Atlanta, 1986.
- BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVIII)*, Carocci Editore, Roma, 2004.
- BUCHANAN, James, *La representación del moro en Las Cantigas de Santa María de Alfonso X, El Sabio: un precursor a la “maurofilia” de Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa* [tesis doctoral], Concordia University, Quebec, 2016.
- BUGÁR, István M., “Images of Jews and Christians in the Seventh Century: The Narratio de Imagine in Beryto and its Context”, *Studia Patristica*, Vol. 44, 2010, pp. 35-40.
- de BUNES IBARRA, Miguel Ángel, “La presencia española en el norte de África: las diversas justificaciones de las conquistas en el Magreb”, *Aldaba*, Vol. 25, 1995, pp.13-34.
- BURKE, Peter, *Hibridismo Cultural*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.
- BURNS, Robert I., “Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion”, *The American Historical Review*, Vol. 76, No. 5, 1971, pp. 1386-1434.
- BURR, David, “Ubertino da Casale and the Controversy over Christ’s Poverty”, *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2010, pp. 261-278.
- BURRIEL, Andrés Marcos, *Paleografía española*, imprenta de Joachim Ibarra, Madrid, 1758.
- BURSHATIN, Israel, “The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the Poema de Mio Cid”, *Kentucky Romance Quarterly*, Vol.31, 1984, pp. 269-280.
- BURSHATIN, Israel, “Power, Discourse, and Metaphor in the Abencerraje”, *Modern Language Notes*, Vol. XCIX, 1984, pp. 195-213.
- BURSHATIN, Israel, “The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence”, en «Race», *Writing, and Difference*, número especial, *Critical Inquiry*, Vol. XII, No.1, 1985, pp. 98-118.
- BUZÓN LÓPEZ, Rafael, “La solidaridad en las cofradías del Rosario”, C. Lozano Ruiz (coord.), *Actas I Encuentro Nacional de Cofradías del Rosario: Caleruega, 19-21 de septiembre de 2014*, San Esteban, Salamanca, 2015, pp. 185-193.
- CABALLERO ESCAMILLA, Sonia, “De la Edad Media a la Edad Moderna: Los Reyes católicos, el arte y Granada”, en J. Policarpo Cruz Cabrera (coord.), *Arte y cultura en la Granada renacentista y barroca: La construcción de una imagen clasicista*, Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 234-5.
- CABANELAS, Darío, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1951.
- CABANELAS, Darío, “Cartas del Morisco granadino Miguel de Luna”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Vol. XIV–XV, 1965-1966, pp. 31-47.

CABANELAS, Darío, “Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XVIII-XIX, 1969-70, pp.7-41.

CABANELAS, Darío, “El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Cristiandad”, en *La Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Universidad de Granada, Granada, 1974, pp. 34-40.

CABANELAS, Darío, “Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los Libros plúmbeos de Granada”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, 1981, pp. 334-358.

CABANELAS, Darío, *La vida religiosa de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1990.

CABANELAS, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 1991.

CABANELAS, Darío, “Los moriscos vida religiosa y evangelización”, en M. A. Ladero Quesada (ed.), *La Incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, pp. 497-511.

CABANELAS, Darío, MOLINA LÓPEZ, Emilio y CASTILLO CASTILLO, Concepción, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Fundación El legado andalusí, Granada 2007.

CALLCOTT, Frank, “The Supernatural in early Spanish Literature, studied in the works of the Court of Alfonso X, el Sabio”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 27, No. 3, 1925, pp. 135-137.

CALDENTEY, Miguel, “La Asunción de la Virgen María en los escritores catalanes de la edad media.”, *Estudios Marianos*, Vol. 6, 1947, pp. 420-55

CALVERAS SANTACANA, José, “Fray Gonzalo de Ocana traductor del 'Flos Sanctorum' anonimo.”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol. 17, 1944, pp. 206-208.

CALVO CAPILLA, Susana, “Et las mezquitas que habien deben ser del rey”. La cristianización de Murcia tras la conquista de Alfonso X”, en M. T. López de Guereño Sanz y I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 688-694.

CAMILLE, Michael, “Mimetic Identification and Passion Devotion in the Later Middle Ages: A Double-Sided Panel by Meister Francke”, en A. A. MacDonald, H. N. Bernard Ridderbos, and R.M. Schlusemann (ed.), *The Broken Body: Passion Devotion in Late-Medieval Culture*, Mediaevalia Groningana, No. 21, 1998, pp. 183-210.

CAMILLE, Michael, *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, E. Thunø, y G. Wolf (ed.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance: Papers from a Conference Held at the Accademia Di Danimarca in Collaboration with the Bibliotheca Hertziana (Max-Planck-Institut Für Kunstgeschichte)*, Rome, 31 May - 2 June 2003, "L'Erma" di Bretschneider, Roma y Bretschneider, 2004.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francico Javier, “Los Reyes de España y la Orden de San Jerónimo en los siglos XV- XVI”. en *Carlos V en Yuste. Muerte y gloria eterna*. Catálogo de la exposición celebrada en el Monasterio de Yuste, Patrimonio Nacional, Madrid, 2008, pp.113-143.



- CANDAU CHACÓN, María Luisa, *Los moriscos en el espejo del tiempo: problemas históricos e historiográficos*, Universidad de Huelva, Huelva, 1997.
- CANTERA MONTENEGRO, Santiago y TORREGO CASADO, Almudena (eds.), *Contemplaciones sobre el Rosario de Nuestra Señora historizadas: Un incunable Sevillano*, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 2002.
- CANTERA MONTENEGRO, Santiago y CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *La Orden de la Cartuja en Andalucía en los siglos XV y XVI*, Universität Salzburg, Salzburgo, 2005.
- CAÑAVATE TORIBIO, Juan, “Algunos morabitos, zawiyas y rábitas en el Reino de Granada”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, No. 28, 2016, pp. 179-217.
- CARDAILLAC, Louis, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977.
- CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Española, México, 1979.
- CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492- 1640*, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CARDAILLAC, Louis, *Dos destinos trágicos en paralelo: los moriscos de España y los indios de América*, El Colegio de Jalisco, México, 2012.
- CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette, *La magie en Espagne: morisques et vieux Chrétiens au XVIe et XVIIe siècles*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghoun, 1996.
- CÁRDENAS BUNSEN, José, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia de Pedro de Castro al Inca Garcilaso de la Vega*, Iberoamericana, Madrid, 2018.
- CARDONA CASTRO, Ángeles, “La mística sufi y su función en la mística española: De Ramón Llull a San Juan de la Cruz.” en M. Criado del Val (ed.), *Santa Teresa y la Literatura Mística Hispánica: Actas del I Congreso Internacional Sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, Edición 6, Madrid, 1984, pp. 149–57.
- CARO BAROJA, Julio, *Los Moriscos del Reino de Granada Ensayo histórico-social*, Instituto de Estudios Políticos, Granada, 1957.
- CARO BAROJA, Julio, *Los Moriscos del Reino de Granada*. Ensayo de historia social, Ediciones Istmo, Madrid, 1985.
- CARO BAROJA, Julio, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Seix Banal, Barcelona, 1992.
- CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e inquisición*, Istmo, Madrid, 1992.
- CARO BAROJA, Julio, *Ciclos y temas de la historia de España: los moriscos del reino de Granada*, Istmo, Madrid, 2000.
- CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Istmo, Madrid, 2003.

CARPENTER, Dwayne E., "Social Perception and Literary Portrayal: Jews & Muslims in Medieval Spanish Literature", en V. B. Mann (ed.) et al, *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Brazillier/The Jewish Museum, New York, 1992, 61-87.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia a la exclusión: imágenes legislativas de mudéjares y moriscos, siglos XIII-XVII*, Sílex, Madrid, 2012.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, *The Moorish Novel El "Abencerraje" and Pérez de Hita*, Twayne, Boston, 1976.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, "El trasfondo social de la novela morisca de siglo XVI", *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, Nº 2, 1983, pp. 43-56.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, "Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca", *En la España medieval*, Nº 4, 1984, pp.183-224.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, *El moro de Granada en la literatura: del siglo XV al XIX*, Universidad de Granada, Granada, 1989.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, 'Abd al-Ġalīl al- Tamīmī (ed.), *Actes du VIIIe Symposium international d'études morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghouan, 1999.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, "La escenificación del triunfo del cristiano en la comedia," en M. Albert-Llorca y J. A. González Alcantud (ed.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del mediterráneo occidental*, Presses Universitaires du Mirail, Diputación de Granada. Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet», Toulouse–Granada, 2003, pp. 25-44.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Bellaterra, Barcelona, 2006.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, "Proyección del problema morisco en la narrativa cervantina", *30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005): actas [del] X Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 14-15-16, septiembre, 2005*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 5-22.

CARRERES, Joan, *Guía para visitar los santuarios marianos de Cataluña*, Editores Encuentro, Madrid, 1988.

CARRERO RODRÍGUEZ, Juan, *Anales de las Cofradías Sevillanas*, Cofradía Penas y Dolores, Sevilla, 1984.

CARROLL, Michael P., *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*, Princeton University Press, Princeton, 2021.

CASASSAS CANALS, Xavier, *Los Siete Alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*, Almuzara, Córdoba, 2007.

CASASSAS CANALS, Xavier, "Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos", en A. González Costa y G. Lopez Anguita (ed.) *Historia del sufismo en al-Andalus*, Almuzara, Córdoba, 2009, pp. 207-237.

CASASSAS CANALS, Xavier, “Saint-Jean de la Croix, Ibn 'Abbâd de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu'a la fin du XVIe siècle”, *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, Vol. 61, 2009, pp. 63-69.

CASCANTE DAVILA, J. M., “El culto a María en los escritos del B. Ramon Llull”, en *De cultu mariano saeculis XII-XIV (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati)*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma, 1981, Vol. 5, pp. 65-103.

CASEWIT, Yousef, *The Mystics of Al-Ándalus: Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 2017.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, “Luis Enriquez Xoaida, el primo hermano morisco del Rey Católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social),” *Sharq al-Andalus*, Vol. 12, 1995, pp. 235–253.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, *Baza*, Diputación de Granada, Granada, 2009.

de CASTRO, Américo, *The Spaniards: An Introduction to Their History*, University of California Press, Berkeley, 1971.

CATALÁN, Diego, (ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1976.

CATALÁN, Diego, *La “Estoria de España” de Alfonso X: Creación y evolución*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, UAM, 1990.

CERRO HERRANZ, María Filomena, “La concesión de privilegios reales. El patrimonio de la Iglesia de Santa María de Guadalupe en el siglo XIV”, *Guadalupe*, No. 664, 1983, pp. 125-127.

CERRO HERRANZ, María Filomena, *Documentación del Monasterio de Guadalupe: siglo XIV*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1987.

CERULLI, Enrico, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 1972.

CESPEDES MUSSO, Valeria, *Marian Apparitions in Cultural Contexts: Applying Jungian Concepts to Mass Visions of the Virgin Mary*, Routledge, 2018.

CHATELLIER, Louis, *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989.

CHICO PICAZA, María Victoria, “La Ilustración del Códice de Florencia”, en *El Códice de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Ms. B.R.20 de la Biblioteca Nazionale Centrale*, Edilán, Madrid, 1991, pp. 125-143.

CHICO PICAZA, “Cronología de la miniatura alfonsí: estado de la cuestión”, *Anales de Historia del Arte*, Vol. 4, 1993-1994, pp. 569-576.

CHITTICK, William, *Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination. The Sufî Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 1989.

CHODKIEWICZ, Michel, *Le Sceau des Saints. Sainteté et Prophétie dans la Doctrine d'Ibn 'Arabî*, Gallimard, Paris, 1989.

- CHODKIEWICZ, Michel, "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. IX, 1991, pp. 36-57.
- CHODKIEWICZ, Michel, "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique", en D. Aigle (ed.), *Saints Orientaux*, De Boccard, Paris, 1995, pp. 99-115.
- CHRISTIAN, William A., *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton University Press, Princeton, 1972.
- CHRISTIAN, William. A., "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española*, Akal, Madrid, 1976, pp. 49-105.
- CHRISTIAN, William. A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- CHRISTIAN, William. A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Nueva York, 1981.
- CHRISTIAN, William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña, (siglo XIV-XVI)*, Editorial Nerea, Madrid, 1990.
- CHRISTIAN, William. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea, Madrid, 1991.
- CHRISTODOULEAS, Tina P. y MATAR, Nabil, "The Mary of the Sacromonte", *The Muslim World*, Vol. 95, No.2, 2005, pp. 199-215.
- CHUECA GOITIA, Francisco, *Casas Reales en Monasterios y Conventos Españoles*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1966, pp. 165-172.
- CLARKE, Jeremy, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 2013.
- CLAUSELL NÁCHER, Carmen, *La difusión castellana del "Llibre de les dones" de Francesc Eiximenis: el "Libro de las donas" y el "Carro de las donas"*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1993.
- CLAUSELL NÁCHER, Carmen, "Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del Llibre de les dones al Carro de las donas", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Vol. 45, 1996, pp. 339-464.
- CLAUSELL NÁCHER, Carmen, *Carro de las donas (Valladolid, 1542). Estudio preliminar y edición anotada* (tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 2004.
- CLAUSELL NÁCHER, Carmen, "La pervivencia del tractat de contemplació de Francesc Eiximenis, O. F. M. en la Castilla de los siglos XV y XVI", M. M. Graña Cid y A. Boadas Llavat (coord.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas: I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*, GBG Editora, Madrid, 2005, pp. 445-458.
- CLAUSELL NÁCHER, Carmen, "La tradició textual del 'Llibre de les dones' de Francesc Eiximenis O.F.M.", en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglésias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Vol. 3, 2007, pp. 201-212

- CLAVERIE, Élisabeth y FEDELE, Anna, “Incertitudes et religions vernaculaires/Uncertainty in vernacular religions”, *Social Compass*, Vol. 61, No. 4, 2014, pp. 487-496.
- CLEMENT, Jean-François, “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités”, en G. Beaugé y J. F. Clément (ed.), *L’image dans le monde arabe*, Institut de Recherches et d’Études sur le Monde Arabe et Musulman, CNRS Éditions, Paris, 1995, pp. 11-42.
- CLEMENCÍN, Diego, “Elogio a la reina Isabel la Católica e ilustraciones sobre varios asuntos de su reinado”, *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Vol. 6, 1821.
- COHEN, Jeffrey J. (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000.
- COLEMAN, David, *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492–1600*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 2003.
- COLEMAN, Simon, “Mary in a Mobile World: The Anthropology of a Moving Symbol”, C. Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 608-620.
- COLL, Josep María, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol. 18, 1945, pp. 59-89.
- COLL, Josep María, “Apóstoles de la devoción rosariana antes de Lepanto en Cataluña”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, Vol. XXVIII, 1955, pp. 250-251.
- COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio, “Los mudéjares sevillanos”, en *Actas del I Simposio internacional de mudejarismo* (Teruel, 15 al 19 de septiembre de 1975), Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1981, pp. 232-233.
- COLOMINAS APARICIO, Mònica y WIEGERS, Gerard, “A Moor of Granada: Prophecies as political instruments in the entangled histories of Spain, Portugal, and the Middle East 16th-18th century”, *Hamsa*, Vol. 6, 2020, <https://doi.org/10.4000/hamsa.277>.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John, “Christianity and Colonialism in South Africa,” *American Ethnologist*, Vol. 13, 1986, pp. 1-20.
- CÓMEZ RAMOS, Rafael, “Iconografía mariana hispalense en el reinado de Alfonso X el Sabio”, *Alcanate*, Vol.10, 2016-2017, pp. 107-138.
- CONKLIN AKBARI, Susan, “From Due East to True North: Orientalism and Orientation,” en J. J. Cohen (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000, pp. 19–34.
- CONKLIN AKBARI, Susan, “Alexander in the Orient: Bodies and Boundaries in the *Roman de toute chevalerie*”, en D. Williams y A. J. Kabir (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, Cambridge UP, Cambridge, 2005, pp. 105-126.
- CONSTABLE, Giles, “The Ideal of the Imitation of Christ”, en *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 143-248.
- CONSTABLE, Olivia Remie, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2018.

- CONTRERAS, Jaime, *Sotos contra Riquelmes: Regidores, inquisidores, criptojudíos*, Anaya, Madrid, 1992.
- CORBIN, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969.
- CORBIN, Henry, *L'Archange Empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, Fayard, Paris, 1976.
- CORBIN, Henry, *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, New Jersey, 2014.
- CÓRDOBA, Pedro, "Las leyendas en la historiografía del siglo de Oro: el caso de los 'falsos cronicones'", *Criticón*, Vol. 30, 1985, pp. 235-253.
- CORMACK, Robin, *Painting the Soul: Icons, Death Masks and Shrouds*, Reaktion Books, Londres, 1997.
- CORNEJO VEGA, Francisco, "La escultura animada en el arte español. Evolución y funciones", *Laboratorio de Arte*, Vol. 9, 1996, pp. 239-261.
- CORNELL, Rkia Elaroui, *Rabi'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*, Oneworld Publications, Londres, 2019.
- CORREA, Pedro, *Los romances fronterizos*, Universidad de Granada, Granada, 1999.
- CORSI, Elisabeta, *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, Colegio de México, México, 2008.
- CORTABARRIA, Angel, "La connaissance des textes árabes chez Raymond Martin, et sa position en face de l'Islam", *Cahiers de Fanjeaux*, Vol. 18, 1983, pp. 279-300.
- CORTABARRIA, Angel, "Fuentes árabes del Pugio fidei de Ramón Martí", *Ciencia tomista*, Vol. 112, 1985, pp. 581-598.
- CORTÉS, Julio (ed.), *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Universidad de Granada, Granada, 2001.
- CORTI, Francisco, "Iconos dentro de las miniaturas de las Cantigas de Santa María", en J. Bérchez, M. Gómez-Ferrer Lozano y A. Serra Desfilis (coord.), *El Mediterráneo y el Arte Español: actas del XI Congreso del CEHA. Valencia, septiembre 1996*, Universidad de Valencia, Valencia, 1996, pp. 8-13.
- COUSINS, Ewert, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads", en S. Latz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 169-72.
- COUSSEMACKER, Sophie, "Convertis et judaïsants dans l'Ordre de Saint-Jérôme. Un état de la question", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. 27, No. 2 1991, pp. 12-15.
- COUSSEMACKER, Sophie, *L'Ordre de Saint Jerome en Espagne, 1373-1516*, Université de Paris X, Paris, 1994, Tomo I.

CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIème siècle*, Université de la Sorbonne, Paris, 1993.

CRÉMOUX, Françoise, “La reescritura como instrumento de formación religiosa el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe”, en M. C. García de Enterría y A. Cordon Mesa (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Vol. 1, 1998, pp. 477-484.

CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Casa de Velazquez, Madrid, 2001.

CRÉMOUX, Françoise, *Las edades de lo sagrado: los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2015, pp.24-26.

CRÉMOUX, Françoise, “Enfermedad, medicina y práctica devocional: el caso del corpus de relatos de milagros de la Virgen de Guadalupe entre los siglos XV y XVII”, *eHumanista*, Vol. 39, 2018, pp. 25-35.

CRESPO, Manuel, *La Virgen de Lepanto*, Impr. Márquez, Granada, 1970.

CRESPO GUIJARRO, Ana Soledad y CRESPO MUÑOZ, Francisco Javier, “Nuevas noticias sobre Huberto Alemán, escultor al servicio de Isabel la Católica”, *Archivo Español de Arte*, Vol. 88, No. 352, 2015, pp. 403-408.

CRONE, Patricia, “Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II, 1980, pp. 59-95.

CUADRIELLO, Jaime, “The Theopolitical Visualization of the Virgin of the Immaculate Conception: Intentionality and Socialization of Images,” en R. Kasl y A. Rodriguez G. de Ceballos (ed.), *Sacred Spain: Art and Belief in the Spanish World*, Indianapolis Museum of Art, Indianapolis, 2009, pp. 120-45.

de la CRUZ, Deirdre, *Mother Figured: Marian Apparitions and the Making of a Filipino Universal*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.

CRUZ FERNÁNDEZ, Juan, “Los estudios fronterizos en la historiografía americana. Aportes al análisis de la frontera castellano-granadina (1405-1492)”, en G. Rodríguez (dir.), *Historia, Literatura y Sociedad: aproximaciones al mundo medieval desde el siglo XXI*, Mar del Plata, Bahía Blanca, 2011, pp. 285-318.

de la CRUZ PALMA, Óscar, “Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, Vol. 28, 2005, pp. 253-266.

CUENCA FUENTES, José, “Informe sobre el Rosario y su práctica en Andalucía”, en H. de O.P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 317- 322.

CUFFEL, Alexandra, “Henceforth All Generations Will Call Me Blessed': Medieval Christian Tales of Non-Christian Marian Veneration”, *Mediterranean Studies*, Vol. 12, 2003, pp. 37-60.

CUFFEL, Alexandra, "From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as 'Women's Religion'", *The Medieval Mediterranean. Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 68, 2005, pp. 401-19.

CUMMINS, John G., "The Practical Implications of Alfonso el Sabio's Peculiar Use of the Zéjel", *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 47, 1970, pp. 1-9.

DADSON, Trevor J., *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana–Vervuert, Madrid, Frankfurt y Main, 2007.

DADSON, Trevor J., *Tolerance and Coexistence in Early Modern Spain: Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*, Boydell & Brewer Ltd, 2014.

DAGENAIS, John y GREER, Margaret (ed.), *Decolonizing the Middle Ages*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 30, No. 2, 2000.

D'AMATO, Alfonso, *La devozione a Maria nell'Ordine Domenicano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984.

DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid, 1889.

DAVIS, Elizabeth B., *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*, University of Missouri, Columbia, 2000.

DAVIS, Kathleen, "National Writing in the Ninth Century: A Reminder for Postcolonial Thinking about the Nation", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 28, No. 3, 1998, pp. 611-37.

DAVIS, Kathleen, "Time Behind the Veil: The Media, the Middle Ages, and Orientalism Now", en J. J. Cohen (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000, pp. 105-122.

DAVIS, Kathleen, "Sovereign Subjects, Feudal Law, and the Writing of History", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 36, No. 2, 2006, pp. 223-61.

DAVIS, Kathleen, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2008.

DAVIS, Kathleen, y ALTSCHUL, Nadia, *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of «The Middle Ages» outside Europe: Rethinking Theory*, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 2010.

DAVIS, William R., *The Role of the Virgin in the Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], University of Kentucky, Kentucky, 1969.

DAVIS, William R., "Another Aspect of the Virgin Mary in the Cantigas de Santa Maria", *Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 8, 1974, pp. 95-105.

DEDIEU, Jean Pierre, "'Christianization' in New Castile: Catechism, Communion, Mass, and Confirmation in the Toledo Archbishopric, 1540-1650", en A. J. Cruz y M. E. Perry (ed.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, *Hispanic Issues*, Vol. 7, University of Minnesota, Minneapolis, 1992, pp. 1-24.



DELBRUGGE, Laura, "Pragmatic Passion: Spanish Medieval Passion Texts and Their Practical Applications", conferencia presentada en el 41st International Medieval Congress, Kalamazoo, MI, 2006.

DELBRUGGE, Laura, *A Scholarly Edition of Andrés de Li's Thesoro de la passion*, Brill, Leiden, 2011.

DELGADO CASADO, Juan, *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*, Arco Libros, Madrid, 1996.

DELPECH, François, "El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro," *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 53, 1998, pp. 5-38.

DELPECH, François, "Libros y tesoros en la cultura española del siglo de oro: elementos para una mitología del Libro", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 53, 1998, pp. 5-38.

DELPECH, François, "Libros y tesoros en la cultura española del siglo de oro. Aspectos de una contaminación simbólica", en P. M. Cátedra, A. Redondo y M. L. López-Vidriero (dir.), *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 95-109.

DEVOS, Paul, "Les premières versions occidentales de la légende de Sainnaia", *Analecta Bollandiana*, Vol. 65, 1947, pp. 245-278.

DEYERMOND, Alan D., "Las obras perdidas de Fray Hernando de Talavera", *Bulletin Hispanique*, Vol. 101, No. 2, 1999, pp. 365-374.

DÍAZ MARTÍN; Luis Vicente "La consolidación de Guadalupe bajo Pedro I", *En la España medieval*, Vol. 2, 1982, pp. 315-335.

DÍAZ RODRÍGUEZ, Vicente, *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII*, San Esteban, Salamanca, 2009.

DÍAZ TENA, M<sup>a</sup> Eugenia. "Los Reyes Católicos y la redención de cautivos en un milagro mariano de finales del siglo XV", en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (coord.) *Literatura medieval y renacentista en España*, Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2012, pp. 239-249.

DÍAZ TENA, M<sup>a</sup> Eugenia. "Fuentes para el estudio de la colección medieval de milagros de Nuestra Señora de Guadalupe: los códices C-2, C-3 y C-4 del Archivo del Monasterio de Guadalupe", *Titivillus*, Vol. 3, 2017, pp. 171-184.

DÍAZ TENA, M<sup>a</sup> Eugenia. *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Editorial Regional de Extremadura, Mérida, 2018.

DIEZ DE REVENGA, Francisco Javier, "Tres Cantigas de la Arrixaca (De Alfonso X a Gerardo Diego)", *Murgetana*, Vol. 40, 1975, pp. 75-88.

DILLARD, Health, "Widows for the Reconquest, a numerous class", *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1984, pp. 96-126.

DILLON, Anne, "Praying by the Number: The Confraternity of the Rosary and the English Catholic Community, c. 1580-1700," *History*, Vol. 88, No. 291, 2003, pp. 451-71.

DINSHAW, Carolyn, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre-and Postmodern*, Duke University Press, Durham, 1999, pp.15-19.

DISALVO, Santiago y ROSSI, Germán, "El trovador y la rosa: huellas de las 'chansons' marianas. Gautier de Coincy en las Cantigas de Santa María de Alfonso X", *Medievalia* 41, 2009, pp. 42-59.

DISALVO, Santiago y ROSSI, Germán, "Modelos cortesanos y modelos litúrgicos en la corte alfonsí: la 'performance' cantada de las Cantigas de Santa María", *Letras*, Vol. 61-62, 2010, pp. 279-287.

DISALVO, Santiago A., "Los VII goyos de la Virgen en las Cantigas de Santa María y la tradición de los gaudia en la poesía medieval latina y vernácula", *Revista Do Centro de Estudos Portugueses*, Vol. 32, No. 47, 2012, pp. 39-66.

DISALVO, Santiago y ROSSI, Germán, "Entre la juglaría y la liturgia: dos modos de performance en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X", en M. Plesch (ed.) *Analizar, interpretar, hacer música: de las Cantigas de Santa María a la organología. Escritos in memoriam Gerardo V. Huseby*, Gourmet Musical, Buenos Aires, 2013, pp. 209-232.

DISALVO, Santiago A., "Ab initio creata. Acerca de algunos antiguos tópicos mariológicos en la poesía cancioneril y su procedencia altomedieval", *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 91, 2014, pp. 981-991.

DISALVO, Santiago A., "Se nas pedras faz feoguras parecer... Consideraciones sobre iconografía mariana y figuras poéticas en las Cantigas de Santa María de Alfonso X", *Olivar*, Vol. 15. No. 22, 2014, pp. 1-39.

DODDS, Jerrilynn, "Rodrigo, Alfonso y la conversión de edificios algunas observaciones", en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 740-757.

DOMÍNGUEZ, César, "The South European Orient: A Comparative Reflection on Space in Literary History", *Modern Language Quarterly*, Vol. LXVII, 2006, pp. 424-449.

DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús, "Instrucción de Fray Fernando de Talavera para el régimen interior de su palacio", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol.96, 1930, pp. 785-835.

DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús, "Algunas precisiones sobre Fray Fernando de Talavera", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, No. 144-145, 1959, pp. 209-229.

DOMÍNGUEZ CASAS, Rafael, "Dos artistas nórdicos activos en la Corte granadina de la Reina Isabel la Católica: el maestro Ruberto Alemán, entallador, y el joyero Petrequín Picardo", en *Homenaje al profesor Martín González*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995, pp. 315-319.

DOMÍNGUEZ MORENO, José María, “La Leyenda de la Virgen de Guadalupe. I: La traslación.”, *Revista de Folklore*, Vol. 14a. No. 158, 1994, pp. 39-46.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII*, C.S.I.C, Madrid, 1963, Vol.1.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*, Revista de Occidente, Biblioteca de la Revista de Occidente, Vol. 36, Madrid, 1978.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 9-20.

DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando, “El discurso luliano sobre María”, en Clelia Maria Piastra (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma (Parma, 1997)*, TavEdizioni del Galluzzo, arnuzze-Florenca, 2001, pp. 277-303.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, “Imágenes de un Rey Trovador de Santa María: Alfonso X en las Cantigas”, en H. Belting (ed.). *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII secolo. Atti del XXIV Congresso Internazionale di Storia dell'Arte C.I.H.A.*, CLUEB, Bolonia, 1982, vol. II, pp. 229-39.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, “Iconografía evangélica en las Cantigas de Santa María,” en I. J. Katz y J. E. Keller (ed.), *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981 (New York, November 19-21)*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 53-80.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, “‘Compassio’ y ‘Co-redemptio’ en las Cantigas de Santa María. Crucifixión y juicio final”, *Archivo español de arte*, Tomo 71, No. 281, 1998, pp. 17-35.  
DODDS, Jerrilyn D., MENOCA, María Rosa. y KRASNER BALBALE, Abigail., *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, Yale University Press, New Haven, 2008.

DOUBLEDAY, Simon R. y COLEMAN, David (ed.), *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2008.

DRAYSON, Elizabet, *The Lead Books of Granada*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013.

DROST, Gerrit, “El arte de Pedro de Alcalá y su vocabulista de tolerancia a represión”, en Abdejelil Temini (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos (1492-1605)*, Zaghuan, 1989, pp. 11-26.

DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400–1580*, New Haven, Londres, 1992.

DUFOURCQ, Charles E., “La coexistence des chrétiens et des musulmans dans Al-Andalus et dans le Maghrib du Xe siècle”, en P. Riché (ed.), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 9<sup>e</sup> congrès, Occident et Orient au Xe siècle*, Dijon, 1978, pp. 209-224.

DUQUE DEL CASTILLO, Rafael, *Apuntes para la historia de la hermandad del Gran Poder*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2002.

DUVAL, André, “Rosaire”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, T. XIII, Fasc. LXXXIX-XC, « Robert d'Arbrissel - Ryelandt », Paris, Beauchesne, 1988, pp. 937-980.

EATON, Richard M. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, University of California Press, Berkeley, 1993.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *The Fortress of Faith: The Attitude toward the Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden, 1999.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Implicaciones políticas y sociales de la conversión al cristianismo en tiempos de Fernando III y Alfonso X el Sabio”, en M. González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2000, pp. 873-880.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos”, *Espacio, tiempo y forma*. Serie III, Historia medieval, Nº 14, 2001, pp. 93-112.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvis y García Ramírez de Jaén”, *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo: “De mudéjares a moriscos: una conversión forzada”*, 1999, Teruel, Vol. 1, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2003, pp. 555-566.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV”, *Al-Qantara*, XXIV-1, 2003, pp. 139-168 y XXIV-2, 2003, pp. 273-289.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, Vol. 15, No. 1, 2003, pp. 53-77.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Vassal and Friend”. Strategies of Mudejar Submission and Resistance to Christian Power in Castile”, en J. H. Harvey (ed.), *Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon*, Brill, Leiden, 2004, pp. 183-192.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “La "mayoría" mudéjar en León y Castilla legislación real y distribución de la población (Siglos XI-XIII)”, *En la España medieval*, Nº 29, 2006, pp. 7-30.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, Vol. 29, 2006, pp. 173-199.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Caballeros en la Frontera: La Guardia Morisca de los Reyes de Castilla (1410–1467)*, UNED, Madrid, 2006.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (coord.), *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: Biografías islámicas en la España cristiana*, Serie Estudios Onomásticos-Biográficos de Al-Andalus, XV, CSIC, Madrid, 2008.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Los mudéjares ¿minoría, marginados o " grupos culturales privilegiados?”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, N° 18, 2008, pp. 45-66.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Desplazamientos de población y movilidad social en los inicios del mudejarismo castellano”, *Actas del XI Congreso de Estudios Medievales. Ávila-León*, Fundación Sánchez Albornoz, 2009, pp. 499-520.

ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana, “Entre minorité de fonction et minorité dominante: le cas des musulmans castillans”, en *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*. Colección Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 145-160.

ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana, *The city of the three mosques: Avila and its Muslims in the Middle Ages*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2011.

van ECK, Caroline, “Living Statues: Alfred Gell’s Art and Agency, Living Presence Response and the Sublime”, *Art History*, Vol. 33, 2010, pp. 642-659.

EHLERS, Benjamin A., “Juan Bautista Pérez y los Plomos de Granada: el humanismo español a finales del siglo XVI,” en M. Barrios and M. García-Arenal(eds.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 253–269.

ELAD, Amikam, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Brill, Leiden y Boston, 1995.

EL ALAOUI, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens: Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006.

ELMORE, Gerald T., (trad. y ed.), *Islamic Sainthood in the Fullnes of Time. Ibn al-Arabi’s book of the Fabulous Griffon*, Brill, Leiden, 1999.

ELUKIN, Jonathan M., “From Jew to Christian? Conversion and Immutability in Medieval Europe”, en J. Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, University Press of Florida, Florida, 1997, pp. 171–189.

ELVIRA, Muriel, “Góngora, Aldrete, el castellano y el latín: cruces de polémicas”, *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, No. 32, 2019, <https://doi.org/10.4000/e-spania.29813>.

ENGLAND, Samuel, “Alfonso X: Poetry of Miracles and Domination”, *Medieval Empires and the Culture of Competition: Literary Duels at Islamic and Christian Courts*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 107-140.

de EPALZA, Mikel y CARRASCO URGOITI, María Soledad, “El manuscrito «Errores de los moriscos de Granada» (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio del siglo XVIII)”, *Fontes Rerum Balearum*, Vol. III, 1980, pp. 235-247.

de EPALZA, Mikel, “Le milieu hispano-moresque de l’Évangile islamisant de Bernabé (XVI–XVII siècles),” *Islamochristiana*, Vol. 8, 1982, pp. 175–183.

de EPALZA, Mikel, “Un logos cristià enfront de l’Islam: iximenis escrivint sobre Mahoma”, en A. Ferrando Francés y A. G. Hauf Valls (ed.), *Miscellània Joan Fuster: estudis de llengua i literatura*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, Vol. 1, pp. 59-75.

de EPALZA, Mikel, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Universidad de Granada, Granada, 1999.

de EPALZA, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001.

ERNST, Carl, *Rūzbihān al-Baqī: Mysticism and the Rethoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, Richmond, 1996.

ESPINAR MORENO, Manuel, “Las rábitas de las tierras granadinas en las fuentes documentales: Arqueología y toponimia”, en F. Franco Sánchez y M. de Epalza (coord.), *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios: congresos internacionales de Sant Carles de la Rápita (1989, 1997)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2004, pp. 211-230.

ESPINOSA DE LOS MONTEROS SÁNCHEZ, Francisco, “Historia de los Rosarios públicos en Cádiz”, en H. Paz Castaño y C. Romero Mensaque (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 419-424.

ESPÓSITO, Mario, “Notes sur le Fortaliciū Fidei d’Alphonse de Spina”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Vol. XLIII, 1948, pp. 514-536.

ESTELLA MARCOS, Margarita M., *La escultura del marfil en España: románica y gótica*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

FAHD, Toufy y DAIBER, Hans, “Ru’yā”, en P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, 1995, p. 645.

FAHD, Toufy, “Istikhāra”, en P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, 1997, p. 259.

FAKHRY, Majid, “The Virgin Mary in Islam and the Apocrypha”, *Life of the Spirit*, Vol. 8, No. 95, 1954, pp. 504-510.

FARIAS FERNÁNDEZ, Mónica, *A sennor de Dom Alfonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)* [tesis doctoral], Universidade Federal Fluminense, Río de Janeiro, 1994.

FELEK Özgen y KNYSH Alexander D., (ed.) *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012.

FELICIANO, María Judith, “Muslim Shrouds for Christian Kings? A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth-century Castilian Life and Ritual”, C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden y Boston, 2005, pp. 101-132.

FELICIANO, María Judith, ROBINSON, Cynthia y ROUHI, Leyla (ed.) *Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Approach to Mudéjar History, Religion, Art and Literature*, Brill, 2006.

FERNÁNDEZ, Laura, “Imagen e intención. La representación de Santiago Apóstol en los manuscritos de las Cantigas de Santa María”, *Anales de Historia del Arte*, 18, 2008, pp. 73-94.

FERNÁNDEZ, Laura, “Este livro, comâ achei, fez á onrâ e á loor da virgen santa maria. El proyecto de las Cantigas de Santa María en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, Vol.2, pp. 43-78.

FERNÁNDEZ, Laura, “Los manuscritos de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio”, *Alcanate*, Nº 27, 2012, pp. 81-117.

FERNÁNDEZ, Luis, “La Real Imprenta del Monasterio de Nuestra Señora del Prado (1481-1835)”, *Studia Hieronymiana*, Madrid, 1973, Vol. II, pp. 139-214.

FERNÁNDEZ, Luis, *La Real Imprenta del Monasterio de Nuestra Señora de Prado. 1481-1835*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1992.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel *Isabel la Católica*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.

FERNÁNDEZ BAYTON, Gloria, “Roberto Alemán, escultor de Isabel la Católica”, *Archivo Español de Arte*, Vol. 157, 1967, pp. 88-90.

FERNÁNDEZ CASTILLO, Javier, “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, en A. Mestre, P. Fernández Albaladejo, E. Giménez López (coord.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna (V. I); Disidencias y exilios en la España moderna (V.II): Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Universitat d’Alacant, Alicante, 1997, Vol. 2, pp. 347-362.

FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F. y PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *En los márgenes de la ciudad de Dios: Moriscos en Sevilla*, Universitat de València, Valencia, 2009.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Trea, Oviedo, 2005.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, “Juan de Ávila en la tradición de defensa de los conversos: la pertenencia al «linaje espiritual de Jesucristo»”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 76, No. 148, 2018, pp. 113-133.

FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Ismael, “La música y el rey Alfonso X el Sabio”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 656-667.

FERNÁNDEZ MEDINA, Esther, *La magia morisca entre el cristianismo y el islam* [tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 2014.

FERNÁNDEZ MERINO, Eduardo, *La Virgen de Luto: Indumentaria de las Dolorosas Castellanas*, Visión Libros, Madrid, 2013.

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo, “Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Ándalus”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, Vol.20, No. 2, 2018, pp. 229-242.

FERNÁNDEZ DE RERAMA, Luis, *Cisneros y Su Siglo; Estudio Histórico de la Vida de Cisneros*, Administración del Perpetuo Socorro, Madrid, 1929.

FEROS, Antonio, *Speaking of Spain: The Evolution of Race and Nation in the Hispanic World*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

FERRANDO, Antoni, “¿Un "mossàrab" valencià a l'època de Jaume I?”, en *Els mossàrabs valencians*, Saó, Valencia, 1994, pp. 14-21.

FERREIRA, Manuel Pedro, “The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence”, *Bulletin of Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 6, 1994, pp. 58-98.

FERREIRA, Manuel Pedro, “Andalusian Music and the Cantigas de Santa María”, en S. Parkinson (ed.), *Cobras e Son: Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Legenda, Oxford, 2000, pp. 7-19.

FERREIRA, Manuel Pedro, “Rondeau and virelai: the music of al-Ándalus and the Cantigas de Santa Maria”, *Plainsong and Medieval Music*, Vol 13, No. 2, Cambridge U. Press, 2004, pp. 127-140.

FERREIRA, Manuel Pedro, *Aspectos da Música Medieval no Ocidente Peninsular*. Vol. 1, Imprensa Nacional, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009.

FERREIRA, Manuel Pedro, “Jograís, contrafacta, formas musicais: cultura urbana nas Cantigas de Santa Maria,” *Alcanate. Revista de Estudos Alfonsíes*, Vol. 8, 2012-2013, pp. 43-53.

FERREIRA, Manuel Pedro, “The Periphery Effaced: The Musicological Fate of the *Cantigas*”, en G. Stöck, P. Ferreira de Castro, K. Stöck (eds.), *"Estes Sons, this Linguagem": Ensayos sobre la música, el significado y la sociedad: en honor a Mário Vieira de Carvalho*, Gudrun Schröder-Verlag, Leipzig, 2015, pp. 23-39.

FERRER I MALLOL, María Teresa, “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de san Vicente Ferrer”, en J. M. Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio de Santiago-Otero*, CSIC, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Diputación Provincial de Zamora, Zamora-Madrid, 1998, pp. 1579-1600.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida, “De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcoran, o la fortuna hispana de un texto apologético”, en M. T. Muñoz García de Iturrospe y L. Carrasco Reija (eds.), *Miscellanea Latina*, SELAT, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015, pp. 540-542.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, *Gautier, Berceo, Alfonso X. Estructuras narrativas en la literatura románica medieval de carácter mariano* [tesis doctoral], Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1992.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “El exordio en las Cantigas de Santa Maria”, *Cantigueiros*, Vol. 5, 1993, pp. 25-34.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “Consideración social de los judíos a través de las Cantigas de Santa Maria”, *Revista de literatura medieval*, Vol. 8, 1996, pp. 91-104.



FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “Jocutores qui cantant gesta principum et vita sanctorum: as Cantigas de Santa María, entre a lírica e a épica”, en *Homenaxe ó profesor Camilo Flores*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 318-334.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, *As Cantigas de Santa Maria*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2002.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, ““Tu es alva”: las albas religiosas y una cantiga de Alfonso el sabio”, *Medioevo Romanzo*, Vol. 26, No. 1, 2002, pp. 101-126.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria. Edición e comentario*, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “Peregrinación y política en las "Cántigas de Santa María"”, E. Fidalgo (coord.), *Formas narrativas breves en la Edad Media: actas del IV Congreso, Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005, pp. 149-180.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “Cantigas de amor para Santa Maria”, en J. C. Conde, E. Gatland (ed.), *Gaude Virgo Gloriosa. Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, London, Queen Mary University of London, 2011, pp. 87-106.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira (ed.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, Vol.1.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “El público de las "Cantigas de Santa María". Algunas hipótesis acerca de su difusión”, en G. Avenzoa, M. Simó y L. Soriano Robles (coord.), *Estudis sobre pragmática de la literatura medieval*: Universitat de València, Valencia, 2017, pp. 141-158.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira, “Episodios de la vida de la virgen en las Cantigas de Santa María”, en J. C. Ribeiro Miranda (coord.) y R. da Câmara Silva (ed.), *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Estratégias Criativas, Porto, 2017, pp. 425-438.

FIERRO BELLO, Maribel, “The Polemic about the "karāmāt al-awliyā" and the Development of Sūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 55, No. 2, 1992, pp. 236-249.

FIERRO BELLO, Maribel, “Women as Prophets in Islam”, en M. Marín y R. Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, IB Tauris in association with the European Science Foundation, Londres- New York, 2002, pp. 183-198.

FIERRO BELLO, Maribel, “Notes on Reason, Language and Conversion in the 13th Century in the Iberian Peninsula”, *Quaderns de la Mediterrània*, N° 9, 2008, pp. 49-58.

FITA, Fidel, “Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol.7, 1885, pp. 54-144.

FITA, Fidel, “La Inquisición en Guadalupe”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 23, 1893, pp. 283-341.

FLÉCHIER, Esprit, *Historia del Señor Cardenal D. Francisco Ximenez de Cisneros*, Imp. de Pedro Marin, Madrid, 1773.

FLESLER, Daniela, “Cristianas y moras: La identidad híbrida de España en “Moras y cristianas” de Ángeles de Irisarri y Magdalena Lasala y “El viaje de la reina” de Ángeles de Irisarri.”, *Revista de Estudios Hispánicos*, Vol. 37, 2003, pp. 413–36.

FLOOD, Finbarr Barry, “Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum”, *The Art Bulletin*, LXXXIV, 2003, pp. 641-659.

FLORY, David. A., “Devotional statecraft: the Cantigas de Santa Maria”, *Marian Representations in the Miracle Tales of Thirteenth-Century France and Spain*, Catholic University of America Press, Washington, 2000, pp. 110-129.

FOLGADO GARCÍA, Jesus R., “Un instrumento usado en la evangelización de la Granada Nazarí: La «Breve Doctrina» de Hernando de Talavera”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, Nº. 24, 2011, pp. 291-307.

FOLGADO GARCÍA, Jesus R., “La iniciación cristiana en la conversión de los Moriscos granadinos (1492-1507)”, *Jacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, No. 29-30, 2011, pp. 173-190.

FOLGADO GARCÍA, Jesus R., “Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en arábigo de Pedro de Alcalá”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, Vol. 27, 2014, pp. 229-238.

FOLGADO GARCÍA, Jesus R., “Un intento de diálogo en la Granada nazarí: el "Arte para ligeramente saber la lengua aráviga" de Pedro de Alcalá”, *Hispania Sacra*, Vol. 67, No. 135, 2015, pp. 49–59.

FOSTER, David W., “The Concept of Mary in Thirteenth-Century Spanish Poetry”, *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*, Kentucky University Press, Lexington, 1970, pp. 105-139.

FOURNEL-GUERIN, Jacqueline, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. 15, 1979, pp. 241-260.

FRANCO LLOPIS, Borja, “Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea”, *Pedralbes: revista d'història moderna*, Nº 28, 1, 2008, pp. 377-392.

FRANCO LLOPIS, Borja, *La pintura valenciana entre 1550 y 1609. Cristología y adoctrinamiento morisco*, Universitat de Lleida, Lleida, 2008.

FRANCO LLOPIS, Borja, “San Francisco de Borja y las artes”, en X. Company y J. Aliaga (eds.), *San Franciscode Borja Grande de España. Arte y espiritualidad en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII*, Afers, Catarroja, 2010, pp. 99-114.

FRANCO LLOPIS, Borja, “La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos.” *Áreas*, Vol. 30, 2011, pp. 31-40.

FRANCO LLOPIS, Borja, “Arte y misión. San Francisco de Borja y la difusión de la doctrina católica en las Indias interiores”, en E. García Hernán y M. P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y sutiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia y Roma, 2011, pp. 695-710.

FRANCO LLOPIS, Borja, “Multiculturalidad y arte en Valencia en la Edad Moderna. Fuentes para su estudio”, *Anales de Historia del Arte*, Núm. Extra, 2011, pp. 151-165.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la Península Ibérica en el siglo XVI a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos", *Sharq al Andalus*, Vol. 20, 2011-13, pp. 143-166.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Art to convert, Art to be destroyed? The problematic coexistence between Moriscos and Old Christians in Iberia and its visual representation (15-17th Centuries)", *International Workshop: The Other and the Others in Europe and beyond*, organizado por T. Olson y B. Franco Llopis, University of California, Berkeley, 2015.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos para moriscos", *Revista de Humanidades*, No. 29, 2016, pp. 61-87.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Arte per convertire e arte della conversione. Considerazioni generali sull'evangelizzazione dei Moriscos in Età Moderna", en G. Capriotti (coord.), *L'Arte che salva, Immagini della predicazione tra Quattrocento e Cinquecento*, Silvana Editoriale, Roma, 2018, pp. 61-69.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Turks, Moriscos, and old Christians: cultural policies and the use of art and architecture as a means to control the faith before and after Lepanto. Some Reflections on the Valencia area", *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 24, No. 1, 2018, pp. 73-91.

FRANCO LLOPIS, Borja, y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco Javier, "The Moriscos' Artistic Domestic Devotions Viewed through Christian Eyes in Early Modern Iberia", en M. Faini y A. Meneghin (ed.), *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Intersections, Volume: 59, Brill, Leiden y Boston, 2018, pp. 107-125.

FRANCO LLOPIS, Borja, "Art of Conversion? The Visual Policies of the Jesuits, Dominicans, and Mercedarians in Valencia", en M. García Arenal y G. A. Wieggers, *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, Penn State University Press, University Park, 2019, pp. 179-202.

FRANCO LLOPIS, Borja y MORENO DÍAZ, Francisco J., *Pintando al converso: la imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Cátedra, Madrid, 2019.

FRANCO LLOPIS, Borja y URQUÍZAR HERRERA, Antonio (eds.), *Jews and Muslims Made Visible in Christian Iberia and beyond, 14th to 18th Centuries: Another Image*, Brill, Leiden, 2019.

FRANCO LLOPIS, Borja, "La expulsión de los moriscos en el arte efímero ibérico: propaganda visual de un suceso que marcó el reinado de Felipe III", en B. Vincent (ed.), *Comprender la expulsión de los moriscos en España: (1609-1614)*, Ediciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2020, pp. 559-588.

FRANCO LLOPIS, Borja, *Etnicità e conversione. I moriscos nella cultura visuale dell'età moderna*, Affinità Elettive Edizioni, Ancona, 2020.

FRANCO SILVA, Alfonso, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Diputación Provincial, Sevilla, 1992.

FRAKER, Charles, "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos, and the Devotio Moderna", *Hispanic Review*, Vol. 34, 1966, 197-217.

FRASSANI, Alessia, *Building Yanhuítlan: Art, Politics, and Religion in the Mixteca Alta since 1500*, University of Oklahoma Press, Norman, 2017.

FRASSETO, Michael (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R.I. Moore*, Brill, Leiden, 2006.

FRAZEE, Charles A., "Ibn al-'Arabi and Spanish Mysticism of the Sixteenth Century", *Numen*, Vol. 14, pp. 229-43.

FREEDBERG, David, "El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta", *Cátedra*, Madrid, 1992, pp. 323-357.

FREIRE, José L., "The Cantigas de Santa Maria: Social Perception and Literary Portrayal of Jews and Muslims, and Historical Reality", J. B. McInnis (ed.), *Essays in Medieval Spanish Literature and History*, University of Delaware Press, Newark, 1999, pp. 9-38.

FRIEDMAN, Ellen G., *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, University of Wisconsin Press, Madison, 1983, pp. 55-90.

FROJMOVIC, Eva y KARKOV, Catherine E. (ed.), *Postcolonising the Medieval Image*, New York, Routledge, 2017.

FUCHS, Barbara, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

FUCHS, Barbara, "Imperium Studies: Theorizing Early Modern Expansion", en P. C. Ingham y M. R. Warren (eds.), *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern*, Palgrave Mcmillan, New York, 2003, pp. 71-90.

FUCHS, Barbara, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.

FUENTES Y PONTE, Javier, *España mariana*, Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales de la Región de Murcia, Murcia, 2005, Vol. 5.

FULTON, Rachel, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, Columbia University Press, New York, 2002.

FULTON, Rachel, *Mary and the Art of Prayer: The Hours of the Virgin in Medieval Christian Life and Thought*, Columbia University Press, Nueva York, 2019.

FUNES ATENZA, María José, Mateo Igual, Pedro y Valcárcel Mávorf, Carlos, *Alfonso X el Sabio en Murcia, sus cantigas y la Virgen de la Arrixaca*, Murcia, 1992.

GABALLA, Adel, *Mary and Jesus in Islam and Islamic Mystic Tradition (Sufism)*, Inter-Religious Federation for World Peace Press, Polonia, 2016.

GALÁN SÁNCHEZ, Ángel, *Los mudéjares del reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1991.

GALÁN SÁNCHEZ, Ángel, "Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla una visión teológico-política", *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*,

Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, Vol. 2, pp. 617-660.

GALÁN SÁNCHEZ, Ángel, *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 2010.

GALLARDO, Bartolomé José, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Imp. Rivadeneyra, Madrid, 1863.

GALLEGO Y BURÍN, Antonio, y GÁMIR SANDOVAL, Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada, 1968.

GALLEGO Y BURÍN, Antonio, VINCENT, Bernard y GÁMIR SANDOVAL, Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

GÁLMEZ DE FUENTES, Álvaro, *Los moriscos: (desde su misma orilla)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1993

GÁLMEZ DE FUENTES, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe: Amor divino y amor cortés en el "Llibre d'amic e amat"*, Barcelona, 1999.

GANIM, John M., *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture, and Cultural Identity*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005.

GARCÍA, Sebastián, "Medicina y Cirugía en los Reales Hospitales de Guadalupe", *Revista de estudios extremeños*, Vol. 59, Nº 1, 2003, págs. 11-77.

GARCÍA, Sebastián, "La Virgen de Guadalupe en el marco de una leyenda medieval", *Guadalupe*, Vol. 668, pp. 7-11.

GARCÍA, Sebastián y RAMIRO CHICO, Antonio, "Camino de Peregrinación a Guadalupe. Su impronta religiosa y cultural", Ponencia en *I Congreso Caminos Peregrinos a Guadalupe*, Guadalupe, 16 a 18 de abril de 2009, Real Monasterio de Guadalupe, Cáceres.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1978.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio", *Al-Qantara*, Vol. 6, No. 1, 1985, pp. 133-151.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "El problema morisco: propuestas de discusión", *Al-Qantara*, Vol.13, 1992, pp. 491-503.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización", *Chronica nova*, No. 20, 1992, pp. 153-176.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y de BUNES IBARRA, Miguel Ángel, *Los españoles y el norte de África siglos XV-XVIII*, Fundación MAPFRE, Madrid, 1992.

GARCÍA-ARENAL y DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel, Mercedes, *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Dreams and reasons: Autobiographies of converts in religious polemics”, en M. García-Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, pp. 89-118.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los Plomos”, *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No. 2, 2002, pp. 499-516.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI-XVII siècles)”, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 220, No. 4, 2003, pp. 445-486.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, y BARRIOS AGUILERA, Manuel, “En torno a los Plomos del Sacromonte” (Número Especial), *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, Vol. 24, No. 2, 2003, pp. 295-574.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Orígenes sagrados y memoria del Islam: el caso de Granada”, en R. Chartier y A. Feros (dir.), *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*, Fundación Rafael del Pino, Fundación Carolina, Marcial Pons, Madrid y Barcelona, 2006, pp. 41-66.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, Cristiano arábigo de Granada”, *Chronica nova*, No. 32, 2006, pp. 187-231.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam”, en M. Barrios y M. García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 557-582.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, y BARRIOS AGUILERA, Manuel, *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, y BARRIOS AGUILERA, Manuel, *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Jerónimo Román de la Higuera and the Lead Books of Sacromonte”, K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden, 2009, pp. 243-268.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada.” *Arabica*, Vol. 56, No. 6, 2009, pp. 495-528.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age”, *The Journal of Modern History*, Vol. 81, No. 4, 2009, pp. 887-920.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: ‘no hay en España mejor moro’”, *Chronica Nova*, Vol. 36, 2010, pp. 253-262.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Los Libros De Los Moriscos Y Los Eruditos Orientales”, *Al-Qanṭara*, Vol. 31, No. 2, 2010, pp. 611-46.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Soumis à une seule loi. Les stratégies de Miguel de Luna, chrétien arabe de Grenade”, en M. Bertrand y N. Planas

(coord.), *Les sociétés de frontière: de la Méditerranée à l'Atlantique. XVIe-XVIIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2011, pp. 23-42.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Alonso del Castillo, Miguel de Luna y otros moriscos, una propuesta para la autoría de los Plomos”, en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada, Fundación Euroárabe, 2011, pp. 145-169.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Los moriscos 'olvidados' de Castilla. Profetismo, escatología y polémica”, en J. P. Zúñiga (coord.), *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Comares, Granada, 2013, pp. 150-159.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Brill, Leiden y Boston, 2013.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City”, en G. Marcocci y W. de Boer (ed.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Brill, Leiden, 2014, pp. 15-43.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Is Arabic a Spanish Language? The Uses of Arabic in Early Modern Spain”. *The James K. Binder Lectureship in Literature*, No. 10, University of California San Diego, 2015, pp. 3-33.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Mi padre moro, yo moro: The Inheritance of Belief in Early Modern Iberia, After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity”, en M. García-Arenal (ed.) *After conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Brill, Leiden y Boston, 2016, pp. 304-305.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, “Sacred History, Sacred Languages: The Question of Arabic in Early Modern Spain”, en L. Jan, H. Alastair, and C. Burnett (ed.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Brill, Leiden y Boston, 2017, pp. 133-162.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, STARCZEWSKA, Katarzyna K. y SZPIECH, Ryan, “The Perennial Importance of Mary's Virginity and Jesus' Divinity: Qur'anic Quotations in Iberian Polemics After the Conquest of Granada (1492)”, *Journal of Qur'anic Studies*, 2018, Vol. 20, No. 3, pp. 51-80.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, Seminario Internacional CORPI “*Of Blood and Milk Race and Religion in the Late Medieval and Early Modern Iberian Worlds*”, ILC-CCHS, CSIC, CORPI, Madrid, 6-8 de febrero de 2019.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro, “Imágenes vivientes: idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X”, *Goya. Revista de Arte*, No. 321, 2007, pp. 324-342

GARCÍA AVILÉS, Alejandro, “‘Este rey tenno que enos idolos cree’: Imágenes milagrosas en las Cantigas de Santa María”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-I, RBME*, Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, pp. 522-559.

GARCÍA BALLESTER, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI: La minoría musulmana y morisca*, Akal, Madrid, 1976.

GARCÍA BALLESTER, Luis, *Medicina, ciencia, y minorías marginadas: los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1977.

GARCÍA BALLESTER, Luis, *Los moriscos y la medicina: Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Labor Universitaria, Barcelona, 1984.

GARCÍA CUADRADO, Amparo, *Las Cantigas: el códice de Florencia*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993.

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico y BERNALES BALLESTEROS, Jorge (ed.), *Imagineros andaluces de los siglos de oro*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1986.

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico, *La devoción a la dolorosa en Sevilla*, Vol. IV, ABC, 21 de marzo de 1988, pp. 35-36

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico, “Pontificia y Real hermandad y cofradía de nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso”, en *Nazarenos de Sevilla*, Ediciones Tartessos, Sevilla, 1997, p. 302.

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico, “La Esperanza de Triana: orígenes y desarrollo histórico hasta la época romántica”, *Esperanza de Triana*, Sevilla, 1996, T. I, p. 43

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico, “Triana: cofradías y Semana Santa, siglos XVI-XVII”, S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, Vol. 1, Junta de Andalucía, Fundación Antonio Machado, Sevilla, 1999, pp. 447-458.

GARCÍA IVARS, Flora, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada 1550-1819*, Akal, Madrid, 1991.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, *Andalucía, guerra y frontera (1312-1350)*, Fondo de Cultura Andaluza, Sevilla, 1990.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, “Sobre la alteridad en la frontera de Granada. (Una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV)”, *Revista da Faculdade de Letras*, Vol. 6, No. 1, 2005, pp. 213-235.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, PEINADO SANTAELLA, Rafael G., y GALÁN SÁNCHEZ, Ángel (eds.), *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*, Universidad de Granada, Granada, 2019.

GARCÍA FIGUERAS, Tomás, “Cabalgadas, correrías y entradas de los andaluces en el litoral africano en la segunda mitad del siglo XV”, *Revista de Historia Militar*, 1, 1957, p. 51-79.

GARCÍA FUENTES, José María, *La inquisición en Granada en el siglo XVI*, Aedean, Granada, 1981.

GARCÍA FITZ, Francisco, “Alfonso X, el reino de Granada y los *Banu Asqilula*. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, Vol.27, 1997, pp. 215-238.

GARCÍA FITZ, Francisco, “Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra”, *Alcanate*, Vol. 4, 2004-2005, pp. 35-78.



GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra: Desde un texto de Ibn al-Jatib en 1362*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1988.

GARCÍA GÓMEZ, María Josefa, “Contribución de la Iglesia a un proyecto político de Felipe II la integración de los moriscos granadinos deportados a Castilla (1570-1610)”, *Iglesia y religiosidad en España. Historia y archivos: actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos. Guadalajara, 8-11 mayo 2001*, ANABAD, Guadalajara, 2002, Vol. 3, pp. 1420-1454.

GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago, *Alonso de Cartagena: Defensorium unitatis christianae: un tratado en favor de los conversos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

GARCÍA JIMÉNEZ, Bartolomé, *Historia de Rute en la Edad Moderna*, Diputación Provincial, Córdoba, 1987.

GARCÍA LEÓN, Gerardo, “Notas para la historia del Monasterio de San Jerónimo del Valle”, *Actas del III Congreso de Historia: Ecija en la Edad Media y Renacimiento*, Ayuntamiento de Écija, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, 1993, pp. 422-437.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio, *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca de Pastrana*, Ediciones Bornova, Madrid, 2009.

GARCÍA LUJÁN, José Antonio, *La Casa de los Tiros de Granada*, Litograf, Granada, 2006.

GARCÍA PALOU, Sebastián, *Ramón Llull y el Islam*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Palma de Mallorca, 1981.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, *Sharq Al-Ándalus: Estudios mudéjares y moriscos*, No. 12, 1995, pp. 223-234.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “Entre la media luna y la cruz: Las mujeres moriscas”, en M. J. Osorio Pérez y M. E. Díez Jorge (coord.), *Las mujeres y la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Ayuntamiento de Granada, Granada, 2000, pp. 55-68.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “La vida religiosa de los moriscos en la historiografía norteamericana: de Lea hasta nuestros días”, en J. M. de Bernardo Ares (ed.), *El Hispanismo anglonorteamericano: Aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*, Cajasur, Córdoba, 2001, Vol. 1, pp. 715-726.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. 2 vol., Universidad de Granada, Granada, 2002.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Sebastián, “El Real Santuario de Santa María de Guadalupe en el primer siglo de su historia”, *Revista de estudios extremeños*, Vol. 57, No. 1, 2001, pp. 359-410.

GARCÍA-SANJUÁN, Alejandro, “Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264”, *Actas del IX Simposio Internacional de Mudéjarismo, 2002*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2004, pp. 505-518.

GARCÍA-SANJUÁN, Alejandro, “Rābiṭa-s y ribāṭ-s en el Mī'yār de Al-Wanšārīsī (m. 914/1508)”, en F. Franco Sánchez y M. de Epalza (coord.), *La Rābita en el Islam: estudios*

*interdisciplinarios: congresos internacionales de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2004, pp. 83–90.

GARCÍA SOLALINDE, Antonio, “El código florentino de las ‘Cantigas’ y su relación con los demás manuscritos”, *Revista de Filología Española*, Vol. 5, 1918, pp. 143-79.

GARCÍA SOORMALLY, Mina, “La conversión como experimento de colonización: De Fray Hernando de Talavera a La conquista de Jerusalén”, *Modern Language Notes*, Vol. 128, No 2, 2013, pp. 225-244.

GARCÍA ZAPATA, Ignacio José, “La Imagen De Una diócesis. Los Cuatro Santos De Cartagena Y Su Presencia En El Arte. «Honra De Cartagena, Gloria De España Y Esmalte De La Fe Católica”, *Carthaginensia*, Vol. 37, No. 71, 2021, pp. 225-48.

GARDNER, John, “Detour and Disruption of the Pilgrimage to Santiago in Cantiga XXVI of the Cantigas de Santa María”, en W. Wright y S. Kaplan (ed.), *The Image of the Road in Literature, Media, and Society*. Colorado State University, Pueblo, 2005, pp. 127-130.

GARÍ DE AGUILERA, Blanca, “Radix-matrix. María en el cosmos lulliano”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, Vol.13, 2006, pp. 219-235;

GARÍ DE AGUILERA, Blanca, “Al despuntar el alba. María y el árbol de la madre”, en: F. Domínguez Reboiras, P. Villaba Varneda y P. Walter (eds.), *Arbor scientiae - el árbol del conocimiento de Ramon Lull: archivos del congreso internacional con motivo del 40 aniversario del Instituto Raimundus Lullus de la Universidad de Friburgo*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 265-272.

GAROSI, Eugenio, “The incarnated icon of Ṣaydnāyā: light and shade”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 26, No. 3, 2015, pp. 339-358.

GARRAD, Kenneth, “La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580”, *Bulletin Hispanique*, Vol. 67, No. 1-2, 1965, pp. 63-77.

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Organización de la Iglesia del reino de Granada y su proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, 1979.

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013.

GARRIDO ATIENZA, Miguel (ed.), *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Lit. Paulino Ventura Traveset, Granada, 1910, Vol.1.

GARRIDO MONTERO, Enrique. “Nuestra Señora del Rosario en el arte. Historia, devoción y desarrollo de una Iconografía”, en C. Lozano Ruiz (coord.), *Actas I Encuentro Nacional de Cofradías del Rosario: Caleruega, 19-21 de septiembre de 2014*, San Esteban, Salamanca, 2015, pp. 53-76.

GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Valladolid, 1987.

GAUNT, Simon, “Can the Middle Ages Be Postcolonial?”, *Comparative Literature*, Vol. LXI, 2009, pp. 160-176.

- GERBET, Marie-Claude, “Les guerres et l'accès à la noblesse en Espagne de 1465 à 1592”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. 8, 1972, pp. 295-326.
- GIL, Juan, *Los conversos y la Inquisición sevillana. Ensayo de prosopografía*, Sevilla, 2002-2003.
- GIL, Juan, “Judíos y Conversos en los falsos cronicones,” en A. Molinié y J. P. Duviols (dirs.), *Inquisition d'Espagne*, Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2003, pp. 21-43.
- GIL ALBARRACÍN, Antonio, *Cofradías y hermandades en la Almería moderna: (historia y documentos)*, G.B.G., Almería y Barcelona, 1997.
- GIL SANJUÁN, Joaquín, “Estudio preliminar,” en G. Pérez de Hita, *La guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras civiles)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1998.
- GILBERT, Claire, “Converting Power in Pedro de Alcalá’s Social Catechism: Vernacular Linguistics in Late Medieval Castile, 1486-1505,” *UCLA History Department* (en prensa) pp. 27-29.
- GILBERT, Claire, *The Politics of Language in the Western Mediterranean c.1492-c.1669: Multilingual Institutions and the Status of Arabic in Early Modern Spain* [tesis doctoral], University of California, Los Ángeles, 2014.
- GILBERT, Jan, “Álora, Abenamar, and Orientalism”, en A. Deyermond y J. Whetnall (ed.), *Proceedings of the Twelfth Colloquium*, PMHS 35, Queen Mary College, Londres, 2003, pp. 49-61.
- GIMÉNEZ-EGUIBAR, Patricia y WASSERMAN SOLER, Daniel I., “La mala algarabía: Church, Monarchy, and the Arabic Language in 16th-Century Spain”, *Medieval History Journal*, Vol. 14, 2011, pp. 229-258.
- GINZBURG, Carlo, “The Inquisitor as Anthropologist,” *Clues, Myths, and the Historical Method*, Trad. John Tedeschi y Anne C. Tedeschi, Baltimore, 1989, pp. 156-64.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1999.
- GLICK, Thomas F. y PI-SUNYER, Oriol, “Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 2, 1969, pp. 136-154.
- GLUSTROM KATZ, Jonathan, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad Al-Zawâwî*, Brill, Leiden y New York, 1996, pp. 207-208.
- GLUSTROM KATZ, Jonathan, “Dreams and Their Interpretation in Sufi Thought and Practice”, *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, pp. 181-197.
- GODOY ALCÁNDARA, José, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1868.
- GODOY ALCÁNDARA, José, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, edición facsímil Editorial Universal de Granada, Granada, 1999.

GOLDZIHNER, Ignác, "Veneration of Saints in Islam," en S. M. Stern (ed.), *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd, Londres, 1971, Vol. 2, pp. 255-344.

GÓMEZ GARCÍA, Vito-Tomás, "San Luis Beltrán (1526-1581) y la difusión del Rosario en América", en J. Barrado Barquilla, y C. J. Romero Mensaque (coord), *Actas del Congreso del Rosario en conmemoración del centenario de las apariciones de Fátima*, San Esteban, Salamanca, 2018, pp. 83-112.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *Los juegos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1975.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique, "Evolución Histórica de la Romería de la Virgen de la Cabeza", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, Vol. 209, 2014, pp. 219-238.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique, "Las leyendas de aparición de la Virgen de la Cabeza", en S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (coord.), *La religiosidad popular en Andalucía: I Encuentro de Investigadores en Andújar*, Ayuntamiento de Andújar, Andújar, 2019, pp. 43-60.

GÓMEZ MENOR, José Carlos, *La antigua tierra de Talavera. Bosquejo histórico y aportación documental*, Ayuntamiento de Talavera de la Reina, Toledo, 1965.

GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel, "La herencia de Machuca en la pintura del renacimiento granadino en el retablo de San Francisco de Padul y las tablas de un primitivo sagrario", *Cuadernos de Arte*, Vol. 25, 1994, pp. 25-36.

GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, "Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII", *Jerónimo Zurita*, Vol. 85, 2010, pp. 39-74.

GÓNGORA DÍAZ, María E., "Medievalismo y orientalismo: "el pasado es un país extranjero", *Revista Chilena de Literatura*, No. 92, 2016, pp. 223-232.

GONZÁLEZ, Julio, "Las conquistas de Fernando III en Andalucía", *Hispania*, Vol.25, 1946, pp. 515-631.

GONZÁLEZ, Julio, *Repartimiento de Sevilla*, CSIC, Madrid, 1951.

GONZÁLEZ, Julio, *La repoblación de Castilla*, 2 vol., Universidad Complutense, Madrid, 1975.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián, "Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X", *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 16, 1989, pp. 122-123.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián, *Documentos medievales de Sevilla en el Archivo Municipal de Murcia: fueros, privilegios, ordenanzas, cartas, aranceles: (Siglos XIII-XV)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2003.

GONZÁLEZ-BLANCO, Edmundo (trad.), *Los Evangelios Apócrifos*, Maxtor, Valladolid, 2015.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto, "Marian Devotion as Gendered Discourse in Berceo and Alfonso X: Popular Reception of the Milagros and Cantigas", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 4, 1992, pp. 17-31.

GONZÁLEZ COSTA, Amina, *Historia del sufismo en al-Ándalus: maestros sufíes de al-Ándalus y el Magreb*, Almuzara, Madrid, 2009.

GONZÁLEZ COSTA, Amina, “El sufismo y el legado espiritual de los ribāt, zawiya y morabitos en Al-Ándalus”, Fundación de Cultura Islámica, 2009, <https://funci.org/el-sufismo-en-al-ándalus/>

GONZÁLEZ Y FRANCÉS, Manuel, *La Virgen de la Fuensanta: datos históricos acerca de la milagrosa imagen, su santuario y culto*, Imprenta y librería del "Diario", Córdoba, 1898.

GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Ángel, *La Virgen Abrideira de Santa Clara de Allariz*, Grupo Francisco de Moure, Ourense, 1998.

GONZÁLEZ GÓMEZ, Juan Miguel, “Sentimiento y simbolismo en las representaciones marianas de la Semana Santa de Sevilla”, en VV. AA, *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología y arte*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999, pp. 119-152.

GONZÁLEZ GÓMEZ, Juan Miguel y RODA PEÑA, José, “Imagineros e imágenes de la Semana Santa sevillana (1563-1763)”, en R. Sánchez Mantero (coord.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1999, pp. 99-279.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Olegario, “Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad”, *Hispania Sacra*, Vol. XII, 1960, pp. 143-174.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV. Estudio y documentación*, Sevilla, 1975.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, y GONZÁLEZ GÓMEZ, Antonio, *El libro del repartimiento de Jerez de la Frontera. Estudio y edición*, Instituto de Estudios Gaditanos, Cádiz, 1980.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Historia de Andalucía*, Tomo II, Barcelona, 1982.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “El Puerto de Santa María en tiempos de Alfonso X (1264-1284)”, *Crules*, Vol. 19, 1982, pp. 209- 242

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “La obra repobladora de Alfonso X en las tierras de Cádiz”, *Cádiz en el siglo XIII: actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, Diputación Provincial de Cádiz, Cádiz 1983, pp. 7-20.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Andalucía bética”, *Organización social del espacio en la España medieval*, Ariel, Barcelona, 1985, p.163-175.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *En torno a los orígenes de Andalucía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio. Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990, pp. 9-22.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Caja de Huelva y Sevilla, Sevilla, 1991.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “La guerra en su vertiente andaluza: Participación de las ciudades, villas y señoríos andaluces”, en M. Ladero Quesada (ed.), *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, pp. 651-674.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socioeconómicas y culturales”, en M. Ladero Quesada (ed.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Diputación Provincial, Granada, 1993, pp. 87-145.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Los mudéjares andaluces (ss. XIII- XV)”, *Andalucía a debate y otros estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994, pp.121-154.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Santa María del Puerto por otro Nombre Nuestra Señora de los Milagros*, Ingrasa, Puerto de Santa María, 1996.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Una «noble çibdat e bona»: fundación y poblamiento de El Gran Puerto de Santa María por Alfonso X El Sabio”, *Alcanate*, No. 1, 1998-99, pp. 19-28.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel y CARMONA RUIZ, María Antonia (ed.), *Crónica de Alfonso X: según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real, Madrid*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1999.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “La Castilla del Guadalquivir y de ultramar”, Juan José García González y José Ángel Lecanda Esteban (coord.), *Introducción a la historia de Castilla*, Ayuntamiento de Burgos, Instituto Municipal de Cultura, 2001, pp. 169-198.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Alfonso X, el sueño del Imperio”, *La Aventura de la historia*, Vol.45, 2002, p.50-55.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “El que conquirió toda España Semblanza de Fernando III, rey de Castilla y León”, *Fernando III y su tiempo (1201-1252): VIII Congreso de Estudios Medievales*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2003, pp. 13-30.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Fuentes para la historia de la frontera castellanogranadina”, en: M. A. Rodríguez de la Peña (dir.), *Hacedores de frontera estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*, Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2009, pp. 15-26.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Devoción mariana y repoblación. Conferencia inaugural de la X Semana de Estudios Alfonsíes”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Vol. 10, 2017, pp. 15-18.

GONZÁLEZ LEYVA, Alejandra, *La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte, 1538-1640*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1992.

GONZÁLEZ LEYVA, Alejandra, “La devoción del Rosario en Nueva España”, *Archivo Dominicano*, Vol. XVII, 1996, pp. 251-319 y Vol. XVIII, 1997, pp. 53-149.

GONZÁLEZ MARTÍN, Marcelo, *Santa María de Guadalupe en el corazón de la Historia de España*, Archidiócesis de Toledo, Toledo, 1978.

GONZÁLEZ MODINO, Pilar, “La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos”, en M. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra, L. C. Álvarez y Santaló (coord.), *La religiosidad popular*, Vol. II, Editorial Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 461-471.

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, Vol. 3, T. 1, pp. 351-384.

GONZÁLEZ DE OLIVA, Francisco et al., *Museo Casa de los Tiros de Granada. Guía oficial*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 2005.

GONZÁLEZ TORNEL, Pablo, “El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas”, en P. González Tornel (coord.), *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*, Generalitat Valenciana, Museu de Belles Arts, Valencia, 2017, pp. 87-96.

GONZÁLEZ TORNEL, Pablo (coord.), *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*, Generalitat Valenciana, Museu de Belles Arts, Valencia, 2017.

GONZÁLEZ TORNEL, Pablo, “Lope, Calderón y la Inmaculada Concepción de María. La fabricación de una heroína en la España del siglo XVII”, en V. Mínguez, y I. Rodríguez (eds.), *La Piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*, Ediciones Trea, Gijón, 2018, pp. 151-170.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique y GOZALBES GARCÍA, Helena, “Las mujeres y la frontera: Observaciones sobre la visión de la mujer morisca”, en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina, *Mujeres y fronteras: homenaje a Cristina Segura Graiño: congreso celebrado en Alcalá la Real, 19 y 20 de noviembre de 2010*, Diputación de Jaén, Jaén, 2011, pp.167-185.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, “La morisca granadina vista desde fuera”, *Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghuan, 1997, pp. 156-166.

GRABAR, Oleg, “Actitudes islámicas ante las artes”, en *La formación del arte islámico*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 87-109.

GRABAR, Oleg, “Islam and Iconoclasm”, en A. Bryer y J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham (Marzo, 1975)*, Center of Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977, pp. 45-52.

GRACIA BOIX, Rafael (ed.), *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial, Córdoba, 1983.

GRAFTON, Anthony, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

GRANDA, Victoria C., *Marian Devotion Through Music, Lyric, and Miracle Narrative in the Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], Case Western Reserve University, Cleveland, 2013.

DE LA GRANJA, Fernando, “Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio,” *Al-Andalus*, Vol. 31, 1966, pp. 42–72.

GREEN, Nile, “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 13, No. 3, 2003, pp. 287-313.

GREEN-MERCADO, Mayte, *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca, 2019.

GREENE, Roland, “Colonial Becomes Postcolonial”, en B. Fuchs y D. J. Baker (ed.), *Postcolonialism and the Past*, *Modern Language Quarterly*, Vol. LXV, 2004, pp. 423-41.

GREENIA, George, 'The Politics of Piety: Manuscript Illumination and Narration in the Cantigas de Santa Maria', *Hispanic Review*, Vol. 61, 1993, pp.325-344.

GRÉGORIO, Daniel, "Las "Cantigas de Santa María": ¿Un objeto cultural?", *En la España Medieval*, Vol. 42, 2019, pp. 93-109.

GRIEVE, Patricia E., *The Eve of Spain: Myths of Origins in the History of Christian, Muslim, and Jewish Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009.

GRUZINSKI, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización en el Renacimiento*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario: variedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

GUARACY MACHADO, Heloisa, "Sentimento nacional e minorias étnico-religiosas no medioevo hispânico: Uma leitura das Cantigas de Santa Maria", en L. Perreira Duarte (coord.), *Para Sempre em Mim: Homenagem à Professora Angela Vaz Leão*, Pontificia Univ. Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999, pp. 471-478.

GUAYERBAS FERNÁNDEZ, Javier, *La Virgen de Guadalupe*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2020.

GUERRERO VILLALBA, Carmen, "Los Sacromontes italianos", *Cuadernos de Arte*, Vol. XX, 1989, pp. 51-64.

GUILLÉN ROBLES, Francisco, *Leyendas moriscas: sacadas de varios manuscritos existentes en la Bibliotecas Nacionales, Real y de D.P. de Gayangos*, Imprenta y fundición de M. Tello, Madrid, 1885.

GUTIÉRREZ CRUZ, Rafael, *La presencia española en el norte de África: el sistema de presidios en la época de los Reyes Católicos (1497-1516)*, Universidad de Málaga, 1994.

GUTIÉRREZ GALDÓ, Juan, "La advocación de Nuestra Señora de las Angustias en la Semana Santa de Granada", *Gólgota*, Vol. 1, 1989, p. 166.

GUTIÉRREZ MOYA, César, "Cuarto centenario de la hermandad de la Soledad de la Algaba, En Boletín de las cofradías de Sevilla, Nº 319, abril de 1986, pp. 12-13.

GUTIÉRREZ MOYA, César, "Un enfrentamiento con la autoridad religiosa: el caso de la Hermandad de la Soledad de La Algaba", *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, Tomo I, 1997, pp. 757-767.

GUTIÉRREZ MOYA, César, "Los moriscos en la Algaba en el siglo XVI", *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada: actas Simposio Internacional de Mudéjarismo (8. 1999. Teruel)*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, Vol. 2, pp.685-696.

HAGEDORN, Hans C., *La traducción narrada: el recurso narrativo de la traducción ficticia*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2006.



HAGERTY, Miguel José, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

HAGERTY, Miguel José, *Transcripción, traducción y observaciones de dos de los "Libros plúmbeos del Sacromonte"*, Universidad de Granada, Granada, 1988.

HAGERTY, Miguel José, "La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los libros plúmbeos," *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá.*, Universidad de Granada, Granada, 1991, Vol. II, pp. 1179-1186.

HAGERTY, Miguel José, "Los apócrifos granadinos, ¿sincretismo o simbiosis?," en M. García Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 45-56.

HALL, James, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, Harper & Row, New York, 1974.

HALL, Linda B., *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, University of Texas Press, Austin, 2004.

HALLIGAN, Fredrica R., "The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn 'Arabi." *Journal of Religion and Health* 40, No. 2, 2001, pp. 275-287.

HAMES, Harvey J., "Conversion vía Ecstatic Experience in Ramon Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*", *Viator*, Vol. 30, 1999, pp. 181-200.

HAMES, Harvey J., *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*. Brill, Leiden, 2000.

HAMES, Harvey J., "The Language of Conversion: Ramon Llull's Art as a Vernacular", en F. Somerset y N. Watson (ed.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2003, pp. 43-56.

HAMY-DUPONT, Adrienne, *Système encyclopédique et prédication mariales chez Juan Gil de Zamora (OFM, + c. 1306): les sermons virginales. Édition, traduction et commentaires* [tesis doctoral], Universidad de la Sorbona, París, 2017.

HANLON, David, "Islam and Stereotypical Discourse in Medieval Castile and León", en J. Dagenais y M. R. Greer (ed.), *Decolonizing the Middle Ages*, Duke University Press, 2000, pp. 479-504.

HARO CORTÉS, Marta (ed.), *Tratado de la Asunción de la Virgen. Estudios y edición*, Aula Medieval, Universitat de València, Valencia, 2016.

HARRIS, A. Katie, "Forging history: the Plomos of the Sacromonte of Granada in Francisco Bermúdez de Pedraza's *Historia Eclesiástica*," *Sixteenth Century Journal*, Vol.30, No.4, 1999, pp. 945-966.

HARRIS, A. Katie, "The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada", *Al-Qantara*, Vol. 23, No.2, 2002, pp. 517-544.

HARRIS, A. Katie, *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.

HARVEY, Leonard P., "A New Sacromonte Text? Critical Notes", *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. CCI, No. 4, 1983, pp. 257-268.

HARVEY, Leonard P., "Los moriscos y los cinco pilares del Islam", *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609): actas del III Simposio Internacional de los moriscos andaluces*, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, Zaghuan, 1989, pp. 93-98.

HARVEY, Leonard P., y WIEGERS, Gerard A., "The translation from arabic of the Sacromonte tablets and the archbishop of Granada: an illuminating correspondence", *Qurtuba*, N° 1, 1996, pp. 59-78.

HARVEY, Leonard P., *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

HATTON, Vikki y MACKAY, Angus, "Anti-Semitism in the Cantigas de Santa Maria", *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. 60, No. 3, 1983, pp. 189-199.

HATZFELD, Helmut, *Estudios literarios sobre mística española*, Credos, Madrid, 1955.

HAUF I VALLS, Albert G., *La "Vita Christi" de Fr. Francesc Eiximenis (1340?-1409), y la tradición de las "VC" medievales: aportación al estudio de las principales fuentes e influencia de la VCE, y edición de los cinco primeros libros* (Tesis doctoral), Universidad de Barcelona, 1976.

HAUF I VALLS, Albert G., "La «Vita Christi» de Fr. Francese Eiximenis, O.F.M. (1340?-1409) tratado de Cristología para seglares", *Archivum Franciscanum historicum*, Vol. 71, No. 1/2, 1978, pp. 37-64.

HAUF I VALLS, Albert G., "L'Espiritualitat Catalana medieval i la 'Devotio Moderna'", en J. Bruguera y J. Massot i Muntaner (eds.), *Actes del Cinquè Colloqui de Llengua i Literatura Catalanes. Andorra, 1-6 d'octubre de 1979*, Abadía de Montserrat, Montserrat, 1980, pp. 85-121.

HAUF I VALLS, Albert G., "De la predestinación de Jesucristo' y el consejo del Arcipreste de Talavera a los que deólogos mucho fundados non son", *Archivum Franciscanum Historicum*, Vol. 76, 1983, pp. 239-295.

HAUF I VALLS, Albert G., *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Institut de Filologia Valenciana, Barcelona, 1990.

HAUF I VALLS, Albert G., "Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la "Vita Christi" de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.", en T. Martínez Romero y R. Recio (ed.), *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, y Creighton University, Omaha, 2001, pp. 203-250.

HAUF I VALLS, Albert G., "Del sermó oral al sermó escrit: La Vita Christi de Fra Francesc Eiximenis com a glossa evangèlica", en G. Colón et al., (ed.), *La Cultura Catalana en projecció de futur. Homenatge a Josep Massot i Muntaner*. Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2004, p. 253-89.

HAUF I VALLS, Albert G., "La huella de Ubertino de Cassale en el preerasmismo hispánico: El caso de Francesc Eiximenis, O.F.M.", en R. Alemany et al. (ed.), *Actes del X Congrés*

*Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Institut interuniversitari de filologia valenciana, Alicante, 2005, pp. 93-135.

HAY, Jonathan, "The Passage of the Other: Elements for a Redefinition of Ornament", M. Bacci y A. Contadini (ed.), *Histories of Ornament: From Global to Local*, Princeton University Press, New Jersey, 2016, pp. 62-69.

HEGYI, Ottmar, *Cinco Leyendas y Otros Relatos Moriscos*, Editorial Gregos, Madrid, 1981.

HERMKENS, Anna-Karina, JANSEN, Willy y NOTERMANS, Catrien, *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Ashgate, Burlington, 2009.

HENRIET, Patrick, "Xénophobie et intégration isidorienne à León au XIII<sup>e</sup> siècle. Le discours de Lucas de Túy sur les étrangers", en *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXXe congrès de la SHMESP*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 39-44.

HENRÍQUEZ DE JORQUERA, Francisco, *Anales de Granada: descripción del reino y ciudad de Granada, crónica de la reconquista (1482-1492), sucesos de los años 1588 a 1646*, Universidad de Granada, Granada, 1987.

HERMOSILLA MOLINA, Antonio, "Hermandad Sacramental de San Roque", *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, No. 154, 1972, pp. 11-29.

HERNÁNDEZ, Prisco, "Mary, Mother of Mercy, Christian Doctrine, and the 'Resurrection'/Restoration Miracles in the Cantigas de Santa María", *Cantigueiros*, Vol. 10, 1998, pp. 1-25.

HERNÁNDEZ, Rosilie, *Immaculate Conceptions: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain*, University of Toronto Press, Toronto, 2019.

HERNÁNDEZ DÍAZ, José, "Imaginería Hispalense del Bajo Renacimiento", *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Tomo 82, N<sup>o</sup> 249, 1999, pp. 17-176.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan, *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Cátedra, Madrid, 2011.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Salvador, "Devociones marianas de gloria y órdenes religiosas en Andalucía", *Advocaciones Marianas de Gloria, SIMPOSIUM (XX<sup>a</sup> Edición)*, San Lorenzo del Escorial, Madrid, 2012, pp. 107-120.

HERNÁNDEZ PARRALES, A., "Una cofradía desconocida de negros en Triana, con el título de Nuestra Señora del Rosario (luego de las Cuevas) y Sangre de Cristo", *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Sevilla, 1963, pp. 12-16.

HERNÁNDEZ SERNA, Joaquín, "El reino de Murcia en las cantigas alfonsinas del código de Florencia", *Murcia*, Vol. 3, No. 12, 1977.

HERRERA AGUILAR, Alfredo, "La población morisca granadina a partir de 1570," en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía (diciembre de 1976)*, *Andalucía Moderna*, Vol. II, Córdoba, 1978, pp. 101-107.

HERRERA GARCÍA, Francisco Javier, "Los orígenes de una afortunada creación artística: El retablo gótico en Sevilla", en F. Halcón, F. Herrera García, y A. Recio Mir (eds.), *El retablo*

sevillano: desde sus orígenes a la actualidad, Diputación de Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Obra Social de Cajasol, Sevilla, 2009, pp. 15-71.

HERRERA GARCÍA, Francisco Javier, RECIO MIR, Álvaro y HALCÓN, Fátima (ed.), *El retablo sevillano desde sus orígenes a la actualidad*, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Obra Social de Cajasol y Diputación de Sevilla, Sevilla, 2009.

HERRERO DEL COLLADO, Tarsicio, *Talavera y Cisneros: dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Nyumba, Madrid, 2001.

HERSKOVITS, Melville J., "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief", *American Anthropologist*, Vol. 39, No. 4, 1937, pp. 635-643.

HESS, Andrew C., *The forgotten frontier. A history of the Sixteenth Century Ibero-African frontier*, Chicago University Press, Londres, 1978.

HIGHFIELD, Roger, "The Jeronimites in Spain, Their Patrons and Successes," *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 34, 1983, pp. 513-533.

HOENERBACH, Wilhelm, "Los Moriscos a la luz de sus documentos", en A. Galmés (coord.), *Actas coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 49-68.

HOLSINGER, Bruce, "Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique", *Speculum*, Vol. 77, No. 4, 2002, pp. 1195-1227.

HORCAS GÁLVEZ, Manuel, "Origen y evolución histórica de la capilla de la Virgen de Guadalupe de Baena", J. L. Serrano Reyes (coord.), *Dominicos en Andalucía: Baena en el V centenario de la provincia Bética (1515-2015)*, Fundación Centro de Documentación Juan Alfonso de Baena, Baena, 2015, pp. 99-136.

HOWE, John, "The Conversion of the Physical World: The Creation of a Christian Landscape," en J. Muldoon (ed.) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville, 1997, pp. 63-78.

HSIA, Ronnie Po-chia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, New Approaches to European History, Cambridge University Press, New York, 2005.

HUBACH, Hanns, "Hubertus Alemán, 'entallador'", *Ein Bildhauer im Dienst Königin Isabellas der Katholischen zur Zeit der Maurenbekehrung in Granada*, Das Münster, 1/2006, pp. 30-37.

HUERGA, Álvaro, *Santa Cruz la Real: 500 años de historia*, ediciones GAM, Granada, 1956.

HUERGA, Álvaro, "Fray Luis de Granada entre Mística, Alumbrados e Inquisición", *Angelicum*, Vol. 66, No. 4, 1988, pp. 540-564.

HUIZINGA, Johan, *The Autumn of the Middle Ages*, traducción de Rodney J. Payton y Ulrich Mammitzsch, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

HUOT, Sylvia, *Postcolonial Fictions in the «Roman de Perceforest»: Cultural Identities and Hybridities*, D. S. Brewer, Cambridge, 2007.

HUYGENS, Robert B. C., *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240)*, Brill, Leiden, 1960.

IANNUZZI, Isabella, “El papel de Fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada: la toma de Granada, ciudad mesiánica”, en J. Contreras Contreras, A. Alvar Ezquerra, J. I. Ruiz Rodríguez (coord.), *Política y cultura en la época moderna: (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2004, pp. 545-552.

IANNUZZI, Isabella, “Talavera y Nebrija: lenguaje para convencer, gramática para pensar”, *Hispania*, Vol. 58, No. 228, 2008, pp. 37-62.

IANNUZZI, Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009.

IANNUZZI, Isabella, “Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos”, en J. Contreras Contreras y R. Sánchez Ibáñez (coord.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos*, Universidad de Murcia, Murcia, 2011, pp. 389-400.

IANNUZZI, Isabella, “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales*, Vol. 30, 2011, pp. 53-62.

IANNUZZI, Isabella, “Fray Hernando de Talavera”, en D. Thomas y J. Chesworth (ed.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, Brill, Leiden y Boston, 2014, pp. 59-66

IANNUZZI, Isabella, *Convencer para convertir. la Católica Impugnación de fray Hernando de Talavera*, Editorial Nuevo Inicio, Academia de Historia de la Iglesia en Andalucía, Granada 2019, pp. 75-88.

IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F., “El culto mariano en la Orden Cartujana. El Rosario”, *Estudios Marianos*, Vol. XLIV, 1979, pp. 203-261.

IBARBURU ASURMENDI, María Eugenia, *Fons del Museu Mares*, Barcelona, 1991.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José, “Andalucía y los orígenes del estado moderno en tiempos de los Reyes Católicos”, M. García Fernández y C. A. González-Sánchez (ed.), *Andalucía y Granada en tiempos de los Reyes Católicos*, Universidad de Sevilla, Universidad de Granada, 2006, pp. 111-128.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José, “Las entradas de cristianos en Berbería (siglos XV-XVI): relaciones pacíficas y violentas”, *Revista de historia de El Puerto*, Vol. 50, 2013, pp. 9-34.

IHNAT, Kati, “Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia”, *Anuario de estudios medievales*, Vol. 49, N° 2, 2019, pp. 619-643.

INFANTES, Víctor, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

INGHAM, Patricia C., *Sovereign Fantasies: Arthurian Romance and the Making of Britain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

INGHAM, Patricia C. y WARREN, Michelle R. (ed.), *Postcolonial Moves: Medieval through Modern*, New York, 2003.

INGRAM, Kevin (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden, 2009.

IRADIEL, Paulino, “El segle XV. L'evolució econòmica”, en *Historia del País Valencia*, Edicions 62, Barcelona, 1989, Vol. II, pp. 267-324.

DE IRAGUI, Serapio, *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, Imprenta B. Pezza & cía, Buenos Aires, 1938.

IRIGOYEN-GARCÍA, Javier, *Moors Dressed as Moors: Clothing, Social Distinction and Ethnicity in Early Modern Iberia*, University of Toronto Press, Toronto, 2017.

ISHIKAWA, Chiyo, “Hernando de Talavera and Isabelline Imagery”, en B. F. Weissberger (ed.), *Queen Isabel I of Castile: Power, Patronage, Persona*, Boydell and Brewer, Woodbridge, 2008, pp. 71–82

ISHIKAWA, Chiyo, *The Retablo de Isabel la Católica by Juan de Flandes and Michel Sittow*, Brepols, Turnhout, 2004.

ISLA MINGORANCE, Encarnación, *La Virgen de las Angustias: El conjunto escultórico*, Editorial Isla, Granada, 1989.

ITURGÁIZ, Domingo, “Iconografía de Santo Domingo de Guzmán”, *Archivo Dominicano*, No. 12, 1991, pp. 117-122.

ITURGÁIZ, Domingo, “Museografía Iconográfica de Santo Domingo en la pintura española: Estilo Renacentista”, *Archivo Dominicano*, No. 20, 1999, pp. 54-79.

ITURGÁIZ, Domingo, *La Virgen del Rosario y Santo Domingo, en el arte*, Edibesa, Madrid, 2003, pp. 60-64.

ITZKOWITZ, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.

IVERSON, Reem, “El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI,” en *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López Baralt*, Editorial de la Universidad de San Juan, Puerto Rico, 2002, pp. 892-907.

JACKSON, Deirdre E., “Shields of faith: apotropaic images of the Virgin in Alfonso X's Cantigas de Santa María”, *Revue d'Art Canadienne*. Vol. 24, No. 2, 1997, pp. 38-46.

JACKSON, Deirdre E., “A Proposed Reconstruction of the Disordered Quires of Florence, Biblioteca Nazionale Centrale Banco Rari 20”, conferencia en *The City and the Book, International Congress, Florence 4-6 September 2002*.

JACKSON, Deirdre E., *Saint and Simulacra: Images of the Virgin in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X of Castile (1252-1284)* [ tesis doctoral] 2 vols, Courtauld Institute, University of London, 2002.

JACOB, Jeffrey T., *Siting the Virgin: The Poetics of Place and Identity in Las Cantigas de Santa Maria* [tesis doctoral], Emory University, Georgia, 1999.

JANSEN, Willy y KÜHL, Meike, “Shared Symbols: Muslims, Marian Pilgrimages and Gender”, *European Journal of Women’s Studies*, Vol. 15, No. 3, 2008, pp. 295-311.

JANSEN, M.E.R.G.N., “El 'Rosario' de Taix y la Literatura Mixteca”, *Acervos*, Vol. 8, No. 9, 1998, pp. 24-32.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, “La guerra del moro a fines del siglo XV”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 25, 1894, pp. 171–181.

JOHNSTON, Mark D., “Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims”, *Iberia and the Mediterranean World*, Vol. 1, 1995, pp. 3–37.

JOHNSTON, Mark D., “Seducing Slander: Hernando de Talavera on Eliciting Disparagement of Others”, *Essays in Medieval Studies*, Vol. 30, 2014, pp. 83-95.

JOHNSTON, Mark D., (ed.), *Hernando de Talavera's treatise on gossip and slander (1496): introduction, text and translation*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2018.

JONES, Linda G., “Dreams and Visions: A Comparative Analysis of Spiritual Gifts in Medieval Christian and Muslim Conversion Narrative”, en R. Gyug (ed.), *Medieval Cultures in Contact*, Fordham University Press, New York, 2003, pp. 105-137.

JONES, Linda G., “Witnesses of God: Exhortatory Preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, Vol. 28, No. 1, 2007, pp. 73-100.

JOSSERAND, Philippe, “Le Temple et le culte marial au long du chemin de Saint-Jacques: La commanderie de Villalcázar de Sirga”, en J. Chiffolleau y P. Boucheron (ed.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 313-331.

JOSSERAND, Philippe, BURESI, Pascal y de AYALA MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, siglos XI-XIV*, Casa de Velázquez, Madrid, 2001.

JUNCEDA, José Antonio, “El fenómeno sufí en la cultura hispano-musulmana y la mística carmelitana española”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: II. Filología Hebrea, Biblia y Judaísmo*, Vol. 31, 1982, pp. 99–109.

KALTNER, John, “The Muslim Mary.” J. Corley (ed.), *New Perspectives on the Nativity*, T & T Clark International, Londres y New York, 2009, pp. 165–179.

KAMEN, Henry, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven, 1998.

KATZ, Jonathan G., “Visionary Experience, Autobiography, and Sainthood in North African Islam”, *Princeton Papers in Near East Studies*, Vol.1, 1992, pp. 85–118.

KATZNELSON, Ira y RUBIN, Miri (ed.), *Religious Conversion, History, Experience and Meaning*, Taylor & Francis, 2016.

KELLER, John E., “A Note on King Alfonso’s Use of Popular Themes in his Cantigas”, *Kentucky Foreign Language Quarterly*, Vol. 1, No. 1, 1954, pp. 26-31.

- KELLER, John. E., "King Alfonso's Virgin of Villa-Sirga, Rival of St. James of Compostela", *Middle Ages - Reformation - Volkskunde: Festschrift for John G. Kunstmann*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, pp. 75-82.
- KELLER, John. E., "Folklore in the Cantigas of Alfonso el Sabio", *Southern Folklore Quarterly*, Vol. 23, 1959, pp. 175-83.
- KELLER, John. E., "More on the Rivalry Between Santa María and Santiago de Compostela", *Crítica hispánica* 1, 1979, pp. 37-43.
- KELLER, John E. y KINKADE, Richard P., *Iconography in Medieval Spanish Literature*, University Press of Kentucky, Lexington, 1984.
- KELLER, John. E., "Drama, Ritual, and Incipient Opera in Alfonso's Cantigas", en R. I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1990, pp. 72-89.
- KENDRICK, Thomas Downing, *Saint James in Spain*, Methuen, Londres, 1960.
- KENDRICK, Thomas Downing, *Mary of Ágreda: The Life and Legend of a Spanish Nun*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967, pp. 28-45.
- KENNEDY, Kirstin "In Sickness and In Health: Alfonso X, the Virgin Mary and Cantiga 235", *The Galician Review*, Vol. 1, 1998, pp. 27-42.
- KENNEDY, Kirstin, "Alfonso's Miraculous Book: Patronage, Politics, and Performance in the 'Cantigas de Santa Maria'", en N. H. Petersen, M. B. Bruun, J. Llewellyn & E. Oestrem (ed.), *The Appearance of Medieval Rituals: The Play of Construction and Modification*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 199-212.
- KENNEDY, Kirstin, "Seeing is Believing: The Miniatures in the Cantigas de Santa Maria and Medieval Devotional Practices", *Medieval Mode: Collected Essays in Honour of Stephen Parkinson on his Retirement, Portuguese studies*, Vol. 31, No. 2, 2015, pp. 169-82.
- KERLIN, Gioia, "A True Mirror for Princes: Defining the Good Governor," *Hispanofila*, Vol. 156, 2009, pp. 13-28.
- KHORCHIDE, Mouhanad y von STOSCH, Klaus, *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, Gingko Library, 2019.
- KIDDY, Elizabeth W., "Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil", *Luso-Brazilian Review*, Vol. 37, No. 1, 2000, pp. 47-61.
- KIDDY, Elizabeth W., *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*, Pennsylvania State University Press, 2005.
- KING, Geoffrey R. D, "Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*, XLVIII, 1985, pp. 267-277.
- KINKADE, Richard P., "Sermon in the Round: The Mester de Clerecía as Dramatic Art" en C. B. Faulhaber, R. P. Kinkade, T. A. Perry (coord.), *Studies in Honor of Gustavo Correa*, Scripta Humanística, Potomac, 1986, pp. 27-36.



- KINKADE, Richard P., “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”, *Speculum*, Vol. 67, 1992, pp. 284-323.
- KINKADE, Richard P. y KELLER, John E., “Myth and Reality in the Miracle of Cantiga 29”, *La Corónica*, Vol. 28, No. 1, 1999, pp. 35-69.
- KINOSHITA, Sharon. *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2006.
- KINOSHITA, Sharon. “Political Uses and Responses: Orientalism, Postcolonial Theory, and Cultural Studies”, en W. W. Kibler, y L. Zarker Morgan (eds.), *Approaches to Teaching the «Song of Roland»*, Modern Language Association of America, Nueva York, 2006, pp. 269-280.
- KLEIN, Julius *La Mesta. Estudio de Historia económica española, 1273-1836*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- KNYSH, Alexander D., “Ibn ‘Arabi in the Muslim West: A Prophet in His Own Land?”, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, New York, 1999, pp. 167-200.
- KOET, Bart J., “Divine Dreams Dilemas. Biblical Visions and Dreams”, en K. Bulkeley, K. Adams y P. M. Davis (ed.), *Dreaming in Christianity and Islam: Culture, Conflict, and Creativity*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, 2009, pp. 17- 31.
- van KONINGSVELD, Pieter S., “Andalusian Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach”, *Israel Oriental Studies*, Vo.12, 1992, pp.75-110.
- van KONINGSVELD, Pieter S., “Le parchemin et les livres de plomb de Grenade: Ecriture, langue et origine d’une falsification”, en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte: IV centenario fundacional (1610-2010)*, Fundación Euroárabe Granada, Granada, 2011, pp. 173-196.
- van KONINGSVELD, Pieter S. y WIEGERS, Gerard, “Book of the Outstanding Qualities and Miracles of Our Lord Jesus and of His Mother the Holy Virgin Mary”, en M. García-Arenal Rodríguez y G. A. Wiegiers (coord.), *Polemical encounters: Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2019.
- KRUGER, Steven F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992
- KULP-HILL, Kathleen, *Songs of Holy Mary of Alfonso X, the Wise: A Translation of the “Cantigas De Santa Maria”*, Arizona Center for Medieval & Renaissance Studies, Arizona, 2000.
- KUPFER, Marcia A., *The Passion Story: From Visual Representation to Social Drama*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008.
- LABARGA, Fermín, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 35, Fasc. 1, 2003, pp. 153-176.
- LABARGA, Fermín, “La Soledad de María”, *Scripta de Maria*, No. 2, 2005, p. 406-410.

- LABARTA, Ana, "Supersticiones moriscas," *Awraq*, Vol. 5-6, 1982-1983, pp. 161-190.
- LABARTA, Ana, "La mujer morisca: sus actividades", en M. J. Viguera: (ed.): *La mujer en Al-Ándalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 219-231
- LABARTA, Ana, *Libro de Dichos Maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1993.
- LABARTA, Ana y BARCELÓ, Carmen, "Latín y romance en oraciones cristianas halladas a moriscos valencianos", en J. Lüdtké (ed.), *Romania Arabica: Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1996, pp. 315-324.
- LACARRA, María Eugenia, "Notes on Feminist Analysis of Medieval Spanish Literature and History", *La Corónica*, Vol. 1, No. 1, 1988, pp. 14-22.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1967.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Mercedes reales en Granada anteriores al año 1500", *Hispania: Revista española de historia*, Vol. 112, 1969, pp. 355-424.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel "Unas cuentas en Cádiz (1485-1486)", *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas*, Vol. 2-3, 1974-1975, pp. 85-120.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, No. 5, 1978, pp. 257-304.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel y QUINTANILLA RASO, María Concepción, "Las Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo xv", en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'ancien régime*, Coloquio de la Casa Velázquez, A.D.P.F, Paris, 1981, pp. 47-59.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)" en Príncipe de Viana. Anejo, Vol. 2-3, 1986, pp. 409-440.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)", *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1987, pp. 302-306.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "Sevilla y los conversos. Los habilitados en 1495", *Sefarad*, Vol. 52. No. 2, 1992, pp. 429-447.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (ed.), *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “La Corona de Castilla: transformaciones y crisis políticas. 1250-1350”, en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350), [actas de la] XXI Semana de Estudios Medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 1994*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1995, pp. 275-322.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, Vol. 1, pp. 481-542.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “La guerra de Granada”, en L. Vallejo (ed.), *Los Reyes Católicos y la Monarquía de España*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 269-286.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *La formación medieval de España: Territorios. Regiones. Reinos*, Alianza, Madrid, 2006.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, N° 34, 2008, pp. 249-275.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, *En la España medieval*, N° 33, 2010, pp. 383-424.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Fray Hernando de Talavera (1430-1507) la fe y las obras*, Dykinson, Madrid, 2020, pp. 19-21.

LADNER, Gerhart, “The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 7, 1953, pp. 1-34.

LAGUNA PAUL, Teresa, “La Aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de Sevilla”, *Metropolis totius hispaniae: 750 aniversario incorporación de Sevilla a la corona castellana: [exposición] Real Alcázar de Sevilla 23 de noviembre a 3 de enero de 1999*, Universidad de Sevilla. Departamento de Historia del Arte, 1998, pp. 41-71.

LAGUNA PAUL, Teresa, ““Si el nuestro cuerpo fuere enterrado en Sevilla”. Alfonso X y la capilla de los reyes”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 116-129.

LAGUNA PAUL, Teresa, “Devociones reales e imagen pública en Sevilla”, *Anales de historia del arte*, No. Extra 2, 2013, pp. 127-57.

LAGUNA RECHE, Jesús Daniel, “La construcción del convento e iglesia de Santo Domingo, de la ciudad de Huéscar (Granada)”, *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, Vol.18, 2005, pp. 21-48.

LAHOZ, Lucía, “A propósito de la Virgen de la Esclavitud y Alfonso X”, *Estudios de historia del arte en memoria de la profesora Micaela Portilla*, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 2008, pp. 45-53.

LANDA, Robert, “La situation de la femme dans la société morisque”, *Actes du VIII<sup>e</sup> Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghuan, 1997, pp. 176-185.

LARIOS, Juan Miguel “La Virgen del Rosario en el grabado granadino”, en H. de O.P. Paz Castaño y C. J. Romero Mensaque, (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 519-534.

LARIOS RAMOS, Antonio, “La devoción del Rosario y la espiritualidad dominicana en las cofradías y hermandades del Rosario”, en C. Lozano Ruiz (coord.), *Actas I Encuentro Nacional de Cofradías del Rosario: Caleruega, 19-21 de septiembre de 2014*, San Esteban, Salamanca, 2015, pp. 157-167.

de LASRY, Anita Benaim, “Marisaltos: Artificial Purification in Alfonso el Sabio’s *Cantiga 107*”, en I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music and Poetry; Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year-1981, New York, November 19-21, 1987*, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, 1989, pp. 299-311.

LAWSON, Todd, *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Oneworld Publications, Londres, 2014.

LAZCANO GONZÁLEZ, Rafael “Historia, leyenda y devoción a Nuestra Señora de Regla”, *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM (XX<sup>a</sup> Edición)*, San Lorenzo del Escorial, 6/9 de Septiembre de 2012, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 621-640.

LEA, Henry Charles, *The moriscos of Spain. Their conversion and expulsion*, Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1901.

LEA, Henry Charles, *History of the Inquisition in Spain*, The Macmillan Company, Nueva York, 1906, vol.2.

LEE, Christina H., *The anxiety of sameness in early modern Spain*, Manchester University Press, Manchester, 2016.

LEE, Christina H., “Nuestra Señora del Rosario de Manila. La conquistadora del Pacífico español”, *Guaragua: revista de cultura latinoamericana*, Vol. 24, No. 65, 2020, pp. 91-117.

LE GOFF, Jacques, “Le roi, la Vierge et les images: le manuscrit des Cantigas de Santa María d’Alphonse X de Castille”, en P. de Clerck y E. Palazzo (ed.), *Rituels: Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, O.P.*, Cerf, Paris, 1990, pp. 385-392.

LEHFELDT, Elizabeth A., “Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile”, *Renaissance Quarterly*, Vol. 53, No. 1, 2000, pp. 31-56.

de LERA GARCÍA, Rafael “Cripto-musulmanes ante la Inquisición granadina en el s. XVIII”, *Hispania sacra*, Vol. 36, No. 74, 1984, pp. 521-575.

van LIERE, Katherine E., "The Missionary and the Moorslayer: James the Apostle in Spanish Historiography from Isidore of Seville to Ambrosio de Morales", *Viator-medieval and Renaissance Studies*, Vol. 37, 2006, pp. 519-543.

LILLO REDONET, Fernando, "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (O.F.M.) (ca. 1241-ca. 1318): El *Liber Semonum* y el *Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum*", *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 1, 2011, pp. 83-101.

LIMOR, Ora, "Mary and the Jews: The Virgin in the Christian-Jewish Debate", *Christian-Jewish Polemics. A Historical Perspective*, Vol. 3, pp. 206-219.

LINEHAN, Peter, "The Spanish Church revisited: the episcopal gravamina of 1279", en *Spanish Church and Society 1150-1300*, Taylor & Francis, Londres, 1983, pp. IX-XXIX.

LINEHAN, Peter, "The Beginnings of Santa María de Guadalupe and the Direction of Fourteenth-Century Castile," *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 36, No. 2, 1985, pp. 284-304.

LINEHAN, Peter, "The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, No. 3, 1985, pp. 385-404

LINEHAN, Peter, *History and the historians of medieval Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

LINHARD, Tabea A., "Between Hostility and Hospitality: Immigration in Contemporary Spain", *MLN*, Vol. 122, No. 2, 2007, pp. 400-422.

LIU, Benjamin, "Martí, Lull, al-Riquiti: Arabic Language Mastery in 13th century Spain" (en prensa).

LLANO, Alejandro, "El humanismo cívico y sus raíces Aristotélicas", *Anuario Filosófico*, Vol. 32, No. 2, 1999, pp. 443-468.

LLINARES, Armand, "References et influences arabes dans le Libre de contemplació", *Estudios Lulianos*, Vol. 24, 1980, pp. 109-127.

LLOPIS AGELÁN, Enrique, "Una gran empresa agraria y de servicios espirituales: El Monasterio Jerónimo de Guadalupe (1389 - 1835)", *Documentos de trabajo de la facultad de ciencias económicas y empresariales*, Vol. 18, 1995.

LLOPIS AGELÁN, Enrique, "Milagros, Demandas y Prosperidad: El Monasterio Jerónimo de Guadalupe, 1389-1571," *Revista de Historia Económica*, Vol. 16, No. 2, 1998, pp. 419-451.

LLOPIS AGELÁN, Enrique y RUIZ GARCÍA, Eliza, *El monasterio de Guadalupe y la Inquisición*, Ediciones Complutense, Madrid, 2019.

LLÓRENTE, Juan Antonio, *Anales de la Inquisición de España*, Imprenta de Ibarra, Madrid, 1812.

LOHR, Charles, "Islamic influences in Lull's Logic", *Estudi General*, 1989, Núm.9, pp. 147-5.

LOHR, Charles, "Le système philosophico-théologique de Raymond Lulle", *Catalònia*, 1995, Núm. 43, pp. 13-15.

LOHR, Charles, "The Islamic 'Beautiful Names of God' and the Lullian Art," en H. J. Hames (ed.), *Jews, Muslims, and Christians in and around the Crown of Aragon: Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Brill, Boston y Leiden, 2004, pp. 197-205.

LONGÁS Y BARTIBÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Imprenta Ibérica- E, Maestré, Madrid, 1915.

LONGÁS Y BARTIBÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1990.

LONNET, Antoine (ed.), *Les textes de Pedro de Alcalá. Édition critique*, Éditions Peeters, París, 2002.

LOOMBA, Ania et al. (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Duke University Press, Durham, 2005.

LÓPEZ-BARALT, Luce, "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús", *Nueva revista de filología hispánica*, Vol. 30, No. 1, 1981, pp. 21-91.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *Islam in Spanish literature: from the Middle Ages to the present*, Brill, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Leiden, Boston, Nueva York, 1992, pp. 213-215.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *Asedios a lo indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Editorial Trotta, Río Piedras, Madrid, 1998.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2000.

LÓPEZ BARALT, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa, "Cabalgadas" en el mar de Alborán en tiempos de los Reyes Católicos", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 50, 2001, pp. 169-186.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, "Financiación mudéjar del sistema de la vigilancia costera en el reino de Granada (1492-1501)", *Historia, instituciones, documentos*, Vol. 3, 1976, pp. 399-415.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, "Las capitulaciones y la Granada mudéjar", en M. A. Ladero Quesada (ed.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla: actas del symposium conmemorativo del Quinto Centenario* (Granada, 2 al 5 de diciembre de 1991), Diputación Provincial, Granada, 1993, pp. 263-305.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, "La conversión general en el obispado de Málaga (1500-1501)", *Chronica Nova*, No. 21, 1993-1994, pp. 191-237.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, "La conversión general del Reino de Granada (1499-1501)", en E. Sarasa Sánchez (ed.), *Fernando II de Aragón, el rey católico*, Inst. Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 519-538.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, “Andalucía y el norte de África: la redención de cautivos a fines de la Edad Media”, *Andalucía medieval. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Cajasur, Obra Social y Cultural, Córdoba, Vol. 5, 2003, pp. 252-292.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, “El corso en Andalucía en la Edad Moderna”, en M.R. García Hurtado, D. L. González Lopo y E. Martínez Rodríguez (ed.), *El mar en los siglos modernos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, Vol. 2, pp. 293-304.

LÓPEZ-GUADALUPE, Juan Jesús, “Mito e iconografía de la Virgen del Rosario en la Granada moderna”, *Cuadernos De Arte De La Universidad De Granada*, Vol. 37, 2006, pp. 161-178.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Implantación de las cofradías en la diócesis de Granada durante la Edad Moderna” en J. Aranda Doncel (coord.), *Congreso de Religiosidad popular en Andalucía*, Cajasur, Cabra, 1994, pp. 101-140.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis y LÓPEZ-GUADALUPE, Juan Jesús, *Nuestra Señora de las Angustias y su hermandad en la época Moderna*, Editorial Comares, Granada, 1996.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, y GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)”, A. Mestre, P. Fernández Albaladejo, E. Giménez López (coords.), *Disidencias y exilios en la España moderna: Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante. 27-30 de mayo de 1996*, Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 1997, Vol. 2, pp. 377-392.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Expansión y control de las cofradías en la España del siglo XVI. Aspectos de la vida cotidiana” J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, Vol. V, pp. 377-416.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Origen popular e impulso conventual: la Semana Santa de Granada entre los siglos XVI y XVII”, J. Aranda Doncel (coord.), *Cofradías Penitenciales y Semana Santa: actas del congreso nacional*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, pp. 213-236.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, CASTAÑO JIMÉNEZ, María, y DÍAZ SÁNCHEZ, Juan Antonio, “La religiosidad y piedad popular en Granada, Baza y Huéscar. Una forma de evangelización tras la incorporación del reino de Granada a la Corona de Castilla (SS. XV y XVI)”, *Péndulo. Papeles de Bastitania*, No. 15, 2014, pp. 233-252.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja”, en J. A. Peinado Guzmán, M. del Amor Rodríguez Miranda (coord.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", Granada, 2016, pp. 9-30.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Cofradías y devociones populares en el convento de Santa Cruz la Real de Granada”, *Revista De Humanidades*, Vol.27, 2016, pp.139-162.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis y LÓPEZ-GUADALUPE, Juan Jesús, *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2017.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “El nacimiento de las cofradías en la Granada del Quinientos: un discurso devocional cristiano viejo”, en J. J. García Bernal y C. Bejarano Pellicer (coord.), *Memoria de los orígenes: el discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, Editorial de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2019, pp. 139-162.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, “Cofradías para cristianos, cofradías para moriscos: un intento pastoral diferencial”, en R. M. Alabrús Iglesias, J. L. Betrán Moya, F. J. Burgos Rincón, B. Hernández, D. Moreno, M. Peña Díaz (coords.), *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2020, pp. 795-810.

LÓPEZ GUZMAN, Rafael, “El Albayzín morisco”, *Cuadernos de Arte*, Vol. XVII, 1985-1986, pp. 247-261.

LÓPEZ DE LA PLAZA, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)”, *En la España Medieval*, Vol. 16, 1993, pp. 307-320.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, “El Cristo de la Expiración de la Capilla del Museo”, *La Pasión*, Sevilla, 1931, pp. 67-71.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, *Desde Martínez Montañes hasta Pedro Roldan: Sevilla laboratorio de arte*, Sevilla, Tipografía Rodríguez, Giménez y compañía, Sevilla, 1932.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, *Desde Jerónimo Hernández hasta Martínez Montañes. Notas para la Historia del Arte*, Tipografía Rodríguez, Sevilla, 1932.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, “La Hermandad de la Sagrada Expiración y el escultor Marcos de Cabrera”, *Calvario*, Sevilla, 1946.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, *Mudéjares y moriscos sevillanos*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 1994.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Celestino, “Juan de Santamaría realizó un Crucificado para la Hermandad del Gran Poder en 1576”, *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Vol. 456, 1997, pp. 44-45.

LÓPEZ MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma. El Profeta de los moriscos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994.

LÓPEZ PÉREZ, Manuel, *El Santo Rostro de Jaén*, Cajasur, Córdoba, 1995.

LOZANO NAVARRO, Julián José, “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo xvi: Las misiones populares,” en M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (ed.), *La historia del reino de Granada a debate: Viejos y nuevos temas; Perspectivas de estudio*, Editorial Actas, Málaga, 2004, pp. 537-550.

LUGO ACEVEDO, María Luisa, “La imagen luminica de Mahoma en el Libro de las Luces”, en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Études Morisques sur: Images des Morisques dans la Littérature et les Arts*, Fondation Temimi, Zaghuan, 1999, pp. 163-71.

LUGO ACEVEDO, María Luisa, *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Sial/ Trivium, Madrid, 2008.



LUGO ACEVEDO, María Luisa, “Cuando los profetas sueñan: estudio de los sueños premonitorios y visionarios en el "Libro de las luces", leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma”, A. Temimi (ed.), *Les actes du XIIIe Symposium International d'Etudes Morisques. Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Serie 4, Etudes d'Histoire morisque, N° 28, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information Scientifique, Tunes, 2011, pp. 319-342.

LUQUE MORENO, Jesús, *Granada en el siglo XVI: Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, Universidad de Granada, Granada, 1994.

LURIA, Keith P., “Rural and Village Piety,” en P. Matheson (ed.), *Reformation Christianity, A People's History of Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, Vol. 5, pp. 48–69.

LYBARGER, Loren D., “Gender and Prophetic Authority in the Qur'anic Story of Maryam: A Literary Approach”, *The Journal of Religion*, Vol. 80, No. 2, 2000, pp. 240-270.

LYNCH, Margaret W., *Stories, saints, and dreams: the literary uses of dreams in early medieval hagiography*, University of Michigan, Michigan, 2004.

MACÍAS ROSENDO, Baldomero, “De nuevo sobre Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, N° 44, 1995, pp. 55-67.

MACKAY, Angus, “Andalucía y la guerra del fin del mundo”, en E. Cabrera Muñoz (coord.), *Andalucía entre oriente y occidente, (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, [celebrado] durante los días 27 al 30 de noviembre de 1986*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 1988, pp. 329-342.

MACKAY, Angus, “Religion, Culture, and Ideology of the Late Medieval Castilian/Granadan Frontier,” en Robert Bartlett y Angus MacKay (ed.), *Medieval Frontier Societies*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 217– 43.

MACKAY, Angus, “Ferdinand of Antequera and the Virgin Mary”, en I. Macpherson y A. MacKay (ed.), *Love, religion and politics infifteenth century Spain*, Brill, Leiden-Boston-Kóln, 1998, pp.132-39.

MADRIGAL TERRAZAS, Santiago., *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia (1393-1458): la gracia en el tiempo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, pp. 71-94.

de MADRID, Ignacio, “La Orden de San Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica”, *Stvdia Monastica*, Vol. 3, 1961, pp. 409-427.

MAÍLLO SALGADO, Felipe, “Paralelismo e influencia entre el islam y el cristianismo: “Els cent noms de Deu” de Ramón Llúll”, *Bulletin of the Faculty of Arts*, Vol. 54, 1992, pp. 189–216.

MAGNIER, Grace, “The veneration of images and other religious polemics between Morisco and Cristiano Viejo as reflected in Golden-Age drama”, *Actes du VI Symposium International d'Etudes Morisques sur: Etat des etudes de Moriscologie durant les trente dernières années*, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information (CEROMDI), Zaghuan, 1995, pp. 173-198

MAGNIER, Grace, “Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi and the “Plomos de Granada,” *Al-Qanṭara*, Vol. 24, No. 2, 2003, pp. 409–425.

MANFREDI, Domingo, *Santuarios de la virgen María en España y América*, Editorial Edisa, Madrid, 1954.

MANN, Richard G., *El Greco y sus patronos: tres grandes proyectos*, Akal, Madrid, 2014.

MANZANO, Eduardo “La creación de un esencialismo: la historia de al-Ándalus en la visión del arabismo español.” en G. Fernández Parrilla y M. Feria García (ed.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 23–38.

MARÇAIS, Georges, “La question des images dans l’art musulman”, *Bizantion*, Vol. 7, 1932, pp. 161-183.

DE MARCO, A. A., “Hail Mary”, en J.A. Magner, J.W. McDonald, M.R. P. McGuire, J.P. Whalen (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw-Hill, 1967, p. 898.

MARCOCCI, Guglielmo, *I custodi della ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Ed. Storia e Letteratura, Roma, 2004.

MARIANA NAVARRO, Andrea, “Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVIII)”, *En la España Medieval*, Vol. 36, 2013, pp. 327-356.

MARÍN, Manuela, *Al-Ándalus/España: historiografías en contraste: siglos XVII–XXI*. Casa de Velázquez, Madrid, 2009.

MARÍN LÓPEZ, Rafael, *El Cabildo de la catedral de Granada en el siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada, 1998.

MARÍN NIÑO, Manuela, “Caminos de santidad entre al-Ándalus y el Mágreb. La tariqa ṣāhiliyya de Málaga (ss. VII-VIII/XIII-XIV)”, en M. A. Manzano Rodríguez y R. El Hour Amro (coord), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, 2016, ISBN 978-84-9012-692-9, pp. 127-150.

MARÍN PINA, María Carmen, “El tópico de la falsa traducción en los libros de caballería españoles”, en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Salamanca*, Biblioteca Española del siglo XV, Salamanca, 1994, Vol. I, pp. 541-548.

MARKWOOD, Jessica, “When Mary Met Muhammad: The Qur'an as Reception History of the Annunciation to the Mary”, *Tenor of Our Times*, Vol. 5, 2016, pp. 51-59.

MARQUÉS DE VALMAR (Leopoldo Augusto de Cueto López de Ortega), *Estudio histórico, crítico y filológico sobre las Cantigas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Real Academia de la Lengua Española, Madrid, 1897.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1960.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Estudio preliminar”, *Católica impugnación*, Barcelona, Juan Flors, 1961.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “El morisco Ricote o la Hispana razón del Estado”, *Personajes y temas del Quijote*, Taurus ediciones, Madrid, 1975, pp. 229-335.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “La voluntad de leyenda de Miguel de Luna”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, Núm. 2, 1981, pp. 359-395.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, "El problema historiográfico de los moriscos", *Bulletin Hispanique*, Vol. 86, 1984, pp. 61-135.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Ediciones Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1991.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Libertarias, Madrid, 1992.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Mapfre, Madrid, 1994.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Ideas de la «Católica Impugnación» de Fray Hernando de Talavera”, en J. A. González Alcantud and M. Barrios Aguilera (ed.), *Las tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2000, pp. 13-32.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Meditación de las otras Alhambras”, en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (ed.), *Pensar la Alhambra*, Anthopos y Diputación Provincial de Granada Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, Granada, 2001, pp. 261-314.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Santiago: trayectoria de un mito*, Bellaterra, Barcelona, 2004.
- MARTÍN ABAD, Julián, “Apunte brevísimo sobre la imprenta incunable granadina”, en C. Peregrín Pardo et al. (eds.), *La imprenta en Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1997, pp. 13-21.
- MARTÍN ABAD, Julián, y MOYANO ANDRES, Isabel, *Estanislao Polono*, Universidad de Alcalá, Centro Nacional de Estudios Históricos Cisneros, Alcalá de Henares, 2002.
- MARTÍN CASARES, Aurelia, “De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de las Alpujarras”, en M. Nash y S. Tavera (coord.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 132-146.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, *El colegio de San Cecilio de Granada. Un seminario español pretridentino*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1960.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan, *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad*, Bellaterra, Barcelona, 2011.
- MARTÍN OJEDA, Mariana y GARCÍA LEÓN, Gerardo, *La Virgen del Valle de Écija*, Gráficas Sol, Écija, 1995.
- MARTÍNEZ, François, “Femmes et enfants morisques: categories selectives de l’expulsion”, *Actes du VIIe Symposium International d’Etudes Morisques sur : Famille Morisque : Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghuan, 1997, pp. 224-239.
- MARTÍNEZ ALCALDE, Juan, *Sevilla mariana: repertorio iconográfico*, Guadalquivir, Sevilla, 1997.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio y BECERRA PARRA, Manuel, “En torno al morabitanismo en la Serranía de Ronda: Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s”, *Takurinna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, Vol. 1, 2011, pp. 111-134.

MARTÍNEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España, Madrid, 1993, pp. 213-240.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José, “Imágenes góticas exentas en los siglos XIII y XIV: Clasificación tipológica”. *Arte medieval en la Ribera del Duero, Biblioteca: estudio e investigación*, No.17, Aranda de Duero, 2002, pp. 187-232.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca. Estudio iconológico*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1989.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentinos”, *Archivo teológico granadino*, Nº 59, 1996, pp. 5-57.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “El Sacromonte de Granada y los sacromontes. Mito y realidad”, *Proyección: Teología y mundo actual*, No. 184, 1997, pp. 3-22.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión”, *Chronica nova*, No. 25, 1998, pp. 349-379.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica,” *Al-Qanṭara*, Vol. 23, No. 2, 2002, pp. 437-475.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, VARELA RODRÍGUEZ, Elisa, DE LA CAMPA, Hermenegildo (ed.), *Oficio de la Toma de Granada*, Diputación provincial, Granada, 2003.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la iglesia y de la teología católica,” M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera, *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 79-112.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “Fray Hernando de Talavera: La corona y el altar en las bases de la organización del Reino de Granada”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, No. 19, 2007, pp. 21-46.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, y BIRSACK, Martín, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Universidad de Granada, Granada, 2011.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, *Cristianos y musulmanes en la Andalucía moderna. La Granada del siglo XVI, una ciudad intercultural: Invenciones de reliquias y libros plúmbeos*, Facultad de Teología, Granada, 2016.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista”, *Magallánica: revista de historia moderna*, Nº. 5, 2016, pp. 6-47.

MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro, “Consideraciones estratégicas en la expansión africana en el tránsito a la Modernidad”, en L. Martínez Peñas, M. Fernández Rodríguez, D. Bravo Díaz

(coord.), *La presencia española en África: del "Fecho de allende" a la crisis de perejil*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2012, pp. 51-52.

MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro, y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuela, "Consecuencias de la guerra de Granada", *La guerra y el nacimiento del Estado Moderno. Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos*, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, Valladolid, 2014, pp. 99-135

MARTÍNEZ ROMERO, Tomás y RECIO, Roxana (ed.), *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, y Creighton University, Omaha, 2001.

MARTÍNEZ RUIZ, Carlos Mateo, "La figura de María en el Arbor uite crucifixe Iesu de Ubertino da Casale", *Collectanea Franciscana*, Vol. 85, No. 3-4, 2015, pp. 487-522.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, "Ausencia de literatura aljamiada y conservación del Hispano-árabe y de la identidad árabe-musulmana en la Granada Morisca (s. XVI)", *Chronica Nova*, Vol. 21, 1993-1994, pp. 405-425.

MARTÍNEZ SAN PEDRO, María de los Desamparados, "Algunos aspectos de la vida de las moriscas granadinas ante su matrimonio", *Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Fundación Temimi, Zaghouan, 1997, pp. 240-253.

MARTÍNEZ SOLA, María del Carmen, "El Rosario en la Mixteca: Tlaxiaco y fray Gonzalo Lucero", en C. Lozano Ruiz (coord.), *Actas I Encuentro Nacional de Cofradías del Rosario: Caleruega, 19-21 de septiembre de 2014*, San Esteban, Salamanca, 2015, pp. 117-154.

MARTÍNEZ TORRES, José Antonio, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Bellaterra, Barcelona, 2004.

MAYORGA HUERTAS, Fermín, *Los moriscos de Hornachos crucificados y coronados de espigas*, Cultivalibros, Madrid, 2009.

MAYR-HARTING, Henry, "The Idea of the Assumption of Mary in the West, 800–1200," en R. N. Swanson, (ed.), *The Church and Mary*, Boydell Press, Woodbridge, 2004.

MCAULIFFLE, Jane Dammen, "Chosen of all women: Mary and Fatima in Qur'anic exegesis", *Islamochristiana*, Vol. 7, 1981, pp. 19-28.

MCBRIEN, Richard P., *Lives of the Popes: The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, HarperCollins, San Francisco, 1997.

MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.*, Routledge, New York, 1995.

MCGUCKIN, John Anthony, "The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth-Century Church", en C. Maunder (ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns and Oates, Londres y Nueva York, 2008, pp. 1-22.

MCGUIRE, Meredith, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York, 2008.

MCINSTOSH, Malachi "The Moor in the Text: Modern Colonialism in Medieval Christian Spain", *Journal of Romance Studies*, Vol.VI, 2006, pp. 61-70.

MÉNDEZ OLIVER, Ana, "'Translating' the Origins of the Spanish Nation in Miguel de Luna's Verdadera historia del Rey don Rodrigo", *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 44, No. 4, 2017, pp. 735-754.

MEINARDUS, Otto F. A. "The Virgin Mary as Mediatrix Between Christians and Muslims in the Middle East," *Marian Studies*, Vol. 47, No.10, 1996, pp. 88-101.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, (ed.). *Primera Crónica General de España*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, tomo II.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas*, Tomo II, Casa Editorial Hernando, Madrid, 1928.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos*, CSIC, Madrid, 1944.

MENOCAL, María Rosa, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987.

MENOCAL, María Rosa, "And How "Western" Was the Rest of Medieval Europe?," en R. E. Surtz, J. Ferrán, y D. P. Testa (ed.), *Américo Castro: The Impact of His Thought (Essays to Mark the Centenary of His Birth)*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1988, pp.183-189.

MENOCAL, María Rosa, "Love and Mercy at the Edge of Madness: Ramon Llull's Book of the Lover and the Beloved and Ibn 'Arabî's «O doves of thearâk and the bân trees...", *Catalan Review*, Vol. IV, No.1-2, 1990, pp. 155-177.

MENOCAL, María Rosa, "To Create an Empire: Adab and the Creation of Castilian Culture", *Maghreb Review*, Vol. 31, No. 3-4, 2006, pp. 194-202.

MENOCAL, María Rosa, "Why Iberia?," O. Martín y S. Pinet (eds.), *Theories of Medieval Iberia*, número especial, *Diacritics*, Vol. XXXVI, No. 3-4, 2006, pp. 7-11.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, "La 'Católica Impugnación' de Fr. Hernando de Talavera, O.S.H. Notas para su estudio", *Verdad y Vida*, No. 22, 1964, pp. 703-718.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, "Cartas inéditas del cardenal Cisneros al Cabildo de la Catedral Primada", *Anales toledanos*, No. 8, 1973, pp. 3-47.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada", en J. Pérez Villanueva (coord.), *La inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes: [I Symposium Internacional sobre la Inquisición Española celebrado en Cuenca en septiembre de 1978]*, Siglo Veintiuno, México, 1980.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada", en J. Perez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, pp. 371-400.

MESTRE, Antonio, “Un documento desconocido del Patriarca Ribera escrito en los momentos decisivos sobre la expulsión de los moriscos”, en *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, Universitat de Valencia, Valencia, 1982, pp. 737-739.

METTMANN, Walter, *Cantigas de Santa Maria*, Castalia, Madrid, 1986-1989, Vol.3.

METTMANN, Walter, “Algunas observaciones sobre la génesis de las Cantigas”, en I. J. Katz y J. E. Keller (ed.), *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981 (New York, November 19-21)*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 355-366.

METTMANN, Walter, “Os Miracles de Gautier de Coinci como fonte das Cantigas de Santa Maria”, *Estudios Portugueses-Homenagem a Luciana Stegano Picchio*, Difel, Lisboa, 1991, pp. 79-84.

MEYUHAS GINIO, A., *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol(?-1466)*, L'Harmattan, París, 1998.

MICHAELSEN, Scott y SHERSHOW, Scott, “Rethinking Border Thinking”, *South Atlantic Quarterly*, Vol. 106, No. 1, 2007, pp. 39-60.

MIGNOLO, Walter D. y TLOSTANOVA, Madina V., “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 9, No. 2, 2006, pp. 205–221.

MILLARES CARLO, Agustín, “Notas biobibliográficas sobre Fray Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo XV”, en *Homenaje a Fernando Antonio Martínez: estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1979, pp. 510-32.

MILLER, Kathryn, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, Columbia University Press, New York, 2008.

MILLER, Patricia C., *Dreams in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor, “Iconografía de Lepanto arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica”, *Ohm: Obradoiro de historia moderna*, No. 20, 2011, pp. 251-280.

MIR, Miguel, *Escritores místicos españoles*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Editorial Bailly-Bailliére, Vol. 16, Madrid, 1911.

MIRA CABALLOS, Esteban, *Pontificia y Real Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Mayor Dolor y Traspaso. Sus reglas de 1570. Transcripción y estudio*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2004.

MIRA CABALLOS, Esteban, “Cofradías étnicas en la España Moderna: Una aproximación al estado de la cuestión”, *Hispana Sacra*, Vol. 66, 2014, pp. 57-88.

MIRRER, Louise, “Representing “Other” Men: Muslims, Jews, and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad”, en C. Lees (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 169-186.

MIRRER, Louise, *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castille*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

MITCHELL, Nathan D., *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*, New York, 2009.

MIURA ANDRADES, José María, “Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba”. *Archivo Dominicano*, Vol. IX, 1988, pp. 267-372 y Vol. X, 1989, pp. 231-389.

MIURA ANDRADES, José María, *Fundaciones Religiosas y Milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Gráficas Sol, Écija, 1992.

MIURA ANDRADES, José María, “Milagros y conventos en la Andalucía medieval”, *Cuadernos del CEMYR*, Nº 11, 2003, pp. 113-132.

MIURA ANDRADES, José María, “Milagros, beatas y fundaciones de conventos: Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (ed.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003, Vol. 2, pp. 443-460.

del MOLAR, Nolasco, “Francisco Eiximenis y los Espirituales”, *Miscellània Melchor de Pobladora*, Roma, 1964, Vol. I, pp. 251-265.

MOLINA, Rodrigo A., “Antecedentes medievales de la mística española”, *Papeles de Son Armadans*, Vol. 59, 1970, pp. 229-50.

MOLINA LÓPEZ, Emilio, *Ceyt Abu Ceyt: movedades y rectificaciones*, El autor, Almería, 1977.

MONFRIN, Jacques, “La biblioteca de Francesc Eixemenis (1409)”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 29, 1967, pp. 447-487.

MONROE, James, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Brill, Leiden, 1970.

MONTERO, Ana M., “The Vision Of Heaven And Knowledge In Castilian Literature: From Alfonso X To Alfonso De La Torre”, en N. van Deusen (ed.), *Dreams and Visions: An Interdisciplinary Enquiry*, Brill, Leiden y Boston, 2010, pp.183-208.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, “Los judíos sevillanos en la Baja Edad Media. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, Vol. 6, 1993, pp. 103-13.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, “El trabajo de los mudéjares en el abastecimiento de agua a la Sevilla bajomedieval: los moros cañeros y el acueducto de los Caños de Carmona.”, en *Actas del VI Simposio internacional de Mudejarismo* (Teruel, 16-18 de septiembre de 1993), Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1995, pp. 231-255.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV) aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”, *Revista d'història medieval*, No. 12, 2001-2002, pp. 47-78.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, “Judíos y Mudéjares en Andalucía (siglos XIII-XV). Un intento de balance historiográfico”, en M. F. Lopes de Barros y J. R. Hinojosa Montalvo



(coord.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica Período medieval e moderno*, Edições Colibri, Évora, 2008, pp. 143-209.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, “Sevilla 1480 ¿una conjura conversa contra la Inquisición?”, *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, Vol. 2, pp. 521-536.

MONTERDE GARCÍA, Juan Carlos, “Reflexiones en torno al Real Privilegio de Enrique II a Guadalupe”, *Alcántara: revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, Vol. 59-60, 2004, pp.129-137.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media: (el milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “Algunas precisiones acerca de las Cantigas”, en I. J. Katz y J. E. Keller (ed.), *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981* (New York, November 19-21), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987, pp. 367-386.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “‘Razon’, ‘refrán’, y ‘estribillo’ en las Cantigas de Santa María”, *Cantigueiros*, Vol. 1, No. 1, 1987, pp. 61-70.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús y JUÁREZ BLANQUER, Aurora, *Andalucía en las Cantigas de Santa María*, Universidad de Granada, Granada, 1988.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “Anécdotas e historia de los años fundacionales de El Puerto de Santa María”, *Nuestros orígenes históricos como El Puerto de Santa María*, Centro del Patrimonio Histórico. Fundación Municipal de Cultura y Juventud, El Puerto de Santa María, 1988, pp. 65-77.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “La ‘Carta fundacional’ del Puerto de Santa María y las Cantigas de Santa María”, *Cantigueiros*, Vol. 6, 1994, p. 99-115.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “El Puerto de Santa María, exvoto de Alfonso X a María”, *Alcanate*, No. 1, 1998-1999, pp. 99-114.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “Cancionero de Santa María de El Puerto. Edición, traducción y notas”, *Alcanate*, No. 1, 1998-99, pp. 115-278.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*, Real Academia “Alfonso X el Sabio”, Murcia, 1999.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981 y Michel Tarayre (ed.), *La Vierge et le miracle*, Honoré Champion, París, 1999.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “El discurso retórico en Alfonso X”, en A. Domínguez Rodríguez y J. Montoya Martínez (coord.), *El Scriptorium Alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, pp. 271-290.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “Los Loores y la teología mariana del tiempo”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, Vol. 11/12, 1999/2000, pp. 15-27.

- MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “De Santa María del Puerto a El Gran Puerto de Santa María”, *Alcanate*, Vol. 6, 2009, pp. 349-367.
- MOORE, Robert I., *La formación de una sociedad represora*, Crítica, Barcelona, 1989.
- MOREIRA, Isabel, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, Sage House, 2000.
- MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Los moriscos de La Mancha, Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla Moderna*, CSIC, Madrid, 2009.
- MORENO MARTÍNEZ, Doris *La invención de la Inquisición*, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004, pp.95-97.
- MORENO NAVARRO, Isidoro, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.
- MORENO VALERO, Manuel, “La religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. III, pp. 485-506.
- MORETA VELAYOS, Salustiano, “La sociedad imaginada de las Cantigas”, *Studia Historica. Historia Medieval*, Salamanca, Vol. 8, 1990, pp. 117-38.
- MORRÁS RUIZ-FALCÓ, María y CODET, Cécile, “Niñez y formación de fray Hernando de Talavera”, Portal sobre Hernando de Talavera (Talavera de la Reina, 1428-Granada, 1507), [http://www.cervantesvirtual.com/portales/fray\\_hernando\\_de\\_talavera/autor\\_nine](http://www.cervantesvirtual.com/portales/fray_hernando_de_talavera/autor_nine)
- MORREALE, Margherita, “Los Evangelios y las Epístolas de Gonzalo García de Santa María, y las Biblias romanceadas de la Edad Media”, *Archivo de filología aragonesa*, Vol. 10-11, 1958-1959, pp. 277-290.
- MORRIS, James Winston, “Ibn ‘Arabi and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 4, 1986, pp. 733-756; Vol. 107, No. 1, 1987, pp. 101-119.
- MORRIS, James Winston, “Ibn ‘Arabī in the 'far west': Visible and invisible influences”, *Journal of the Muhyiddīn Ibn ‘Arabī Society*, Vol. 29, 2001, pp. 87-121.
- MORRISON, Karl Frederick, *Understanding Conversion*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1992.
- MORTON, Stephen, “The Subaltern: Genealogy of a Concept”, en Gayatri Spivak (ed.), *Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, MA: Polity, Malden, 2007, pp. 96-97.
- MOZO POLO, Ángel “Presencia de V siglos del Rosario en Cádiz”, en *Cincuentenario, Cádiz, 4 de mayo de 1947-1997*, Cádiz, 1997, pp. 15-46.
- MUESSIG, Carolyn, “Audience and Preacher: Ad Status Sermons and Social Classification”, en C. Muessig (ed.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2002, pp. 255-276.

- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel, “Sobre la «Jerusalén restaurada»: los Calvarios barrocos en España”, *Archivo Español de Arte*, Vol. LXIX, 1996, pp. 157-171.
- MUÑOZ SANS, Agustín, *Los hospitales docentes de Guadalupe: la respuesta hospitalaria a la epidemia de bubas del Renacimiento (siglos XV y XVI)*, Junta de Extremadura, Badajoz, 2008.
- MUÑOZ SANS, Agustín, *La escuela de medicina del Monasterio de Guadalupe y el controvertido origen de las autopsias clínicas*, Badajoz, 1996.
- MUSSAFIA, Adolf, *Cantigas de Santa Maria*, Real Academia Española, Madrid, 1889.
- NADER, Helen, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1979.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “El Mancebo de Arévalo frente a Jesús y María: Tradición y novedad”, en A. Temimi (ed.), *Les actes de la première table ronedu C.I.E.M sur la littérature aljamiado-morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*, Publications du Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 109-116.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y ternas esotéricas?”, en L. López-Baralt y L. Piera (ed.), *El sol a medianoche: La experiencia mística; Tradición y actualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 163-180.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “El despertar y el sueño: Dos motivos místicos en un texto aljamiado”, en A. Ternirni (ed.), *La moriscologie: orientation et méthodologie; actes du IXème Symposium International d'Etudes Morisques*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghouan, Tunes, 2001, pp. 117-24.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa (ed.), *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- NAVARRO PALAZÓN, Julio y JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro, “El poblamiento andalusí tras la conquista castellana”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 726-738.
- NETANYAHU, Benzion, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, Nueva York, 1995.
- NETANYAHU, Benzion, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources*, Cornell University Press, Nueva York, 1999.
- NICHOLSON, Reynold A., *Poets and Mystics of Islam*, G. Allen, Londres, 1950.
- NIEDERER SAXON, Deborah, “Mary in the Qur’an and Extracanonial Christian Texts”, en M. A. Beavis y A. Kateusz (ed.), *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam*, Bloomsbury T&T Clark, Londres, 2020, pp. 203–214.
- NIRENBERG, David, “Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain”, *Past & Present*, No. 174, 2002, pp. 3-41.
- NIRENBERG, David, “Poetics and Politics in an Age of Mass Conversion”, en J. N. Bremmer, et al. (eds.), *Cultures of Conversion*, Peters, Leuven, 2006, pp. 31-51.

NIRENBERG, David, "Conversion, Sex and Segregation", *Neighboring Faiths: Cristianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2014.

NIRENBERG, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, 2015.

NOCK, Arthur Darby, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998.

NORTON, Frederick John, *Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

NUÑEZ CONTRERAS, Luis, "La fecha de consagración de las mezquitas y la de erección de la colegiata del albaicín de Granada", *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 6, 1979, pp. 218-247.

NWYIA, Paul (ed.), *Maqamat al-Qulub*, Beirut, 1968.

O'BRIEN, Michael, "Hermeneutic Intervention: Influencing Affective Devotional Practices at the Source in Fray Hernando de Talavera's *De las ceremonias*", *Essays in Medieval Studies*, Vol. 31, No. 1, 2015, pp. 83-100.

O'CALLAGHAN, Joseph F., *The Learned King. The Reign of Alfonso of Castile*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1993.

O'CALLAGHAN, Joseph F., *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria. A Poetic Biography*, Brill, Leiden, Boston y Köln, 1998.

OCASIO, Rafael, "Ethnic Underclass Representation in the Cantigas: The Black Moro as a Hated Character", en N. Toscano (ed.), *Estudios alfonsinos y otros escritos en homenaje a John Esten Keller y a Anibal A. Biglieri*, National Hispanic Foundation for the Humanities, New York, 1991, pp. 183-188.

de OCHOA, Eugenio (ed.), *Epistolario Español: Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, Atlas, Madrid, 1945.

ODRIOZOLA, Antonio, *Estanislao Polono: un extraordinario impresor polaco en la España de los siglos XV y XVI (1491-1504)*, Diputación Provincial, Pontevedra, 1982.

OHLANDER, Erik S., "Behind the Veil of the Unseen. Dreams and Dreaming in the Classical and Medieval Sufi Tradition", *Dreams and Visions in Islamic Societies*, State University of New York Press, New York, 2012, pp. 199-213.

OJEDA BARRERA, Alfonso, *La iglesia de Santa María de Carmona. Arte, arquitectura y ciudad* [tesis doctoral], Universidad de Sevilla, 2017.

OLDS, Katrina B., *Forging the Past: Invented Histories in Counter-Reformation Spain*, Yale University Press, New Haven, 2015.

OLLERO PINA, José Antonio, "La exaltación de la Inmaculada Concepción en Sevilla, 1615-1622", en P. González Tornel (coord.), *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*, Generalitat Valenciana, Museu de Belles Arts, Valencia, 2017, pp. 75-85.

OROZ RETA, José (trad.), *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984.

ORSI, Robert A., "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion", en D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 3-21.

ORSI, Robert A., *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero Editor, 1940.

OSORIO PÉREZ, María José, "Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio", *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 1993, pp. 667-676.

OSUNA, Inmaculada, *Poética Silva. Un manuscrito granadino del Siglo de Oro*, Universidad de Córdoba y Universidad de Sevilla Córdoba y Sevilla, 2000.

OSUNA, Inmaculada, *Poesía y academia en Granada en torno a 1600: la Poética Silva*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003.

OTERO MONDEJAR, Santiago, *La reconstrucción de una comunidad, Los moriscos en los reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI-XVII)*, [Tesis Doctoral], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2012.

PACHECO, Juan Antonio, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, Almuzara, 2017.

PADILLA, Santiago, "La devoción del Santo Rosario en Almonte y su relación con la devoción a la Stma. Virgen del Rocío", en VV. AA., *Testimonios históricos de la devoción de los almonteños a la Madre de Dios. Devociones, imágenes, ritos y cofradías marianas en Almonte*, Consejo de Hermandades y Cofradías de la Villa de Almonte, Almonte, 2006, pp. 25-82.

PALMA FERNÁNDEZ, José Antonio, "La devoción al Santo Rosario en Granada y su provincia. Historia, arte y tradición", en J. A. Peinado Guzmán (coord.) y M. A. Rodríguez Miranda (coord.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", Granada, 2016, pp. 380-381.

PALOMERO PÁRAMO, Jesús Miguel, *Las vírgenes de la Semana Santa de Sevilla*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, Sevilla, 1983.

PANOFSKY, Erwin, *Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

PAPADOPOULOU, Alexandre, "Introduction générale", en *Le mihrab dans l'architecture et la religion: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, Brill, Leiden, 1988, pp. 18-19.

PAREJA, Félix M., "Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María.", *Estudios eclesiásticos* Vol. 34, 1960, pp. 859-71.

PARKER, Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

PARKINSON, Stephen, "The First Reorganization of the Cantigas de Santa Maria", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 1, No. 2, 1988, pp. 91-97.

PARKINSON, Stephen, "Layout in the Códices ricos of the Cantigas de Santa Maria", *Hispanic Research Journal*, Vol. 1, No. 3, 2000, pp. 243-274.

PARKINSON, Stephen y JACKSON, Deirdre, "Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa Maria", *International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo*, 7 May 2005, Centre for the Study of the 'Cantigas de Santa Maria' of Oxford University, 2005.

PARKINSON, Stephen y JACKSON, Deirdre, "Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies*, Vol. 22, 2006, pp. 159-172.

PARKINSON, Stephen, "The Evolution of Cantiga 113: Composition, Recomposition, and Emendation in the Cantigas de Santa Maria", *La Corónica*, Vol. 35, No.2, 2007, pp. 227-272.

PARKINSON, Stephen, "Alfonso X, miracle collector", en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*, Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, pp. 83-100.

PARKINSON, Stephen, "The Miracles Came in Two by Two: Paired Narratives in the Cantigas de Santa Maria", en J. C. Conde y E. Gatland (ed.), *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, Department of Iberian and Latin American Studies, University of London, Londres, 2011, pp. 65-85.

PARRINDER, Geoffrey, *Jesus in the Qur'an*, Oneworld Publications, Oxford, 2003.

PASCUAL MARTÍNEZ, José, *Los moriscos mudéjares de Pliego: origen y expulsión de una comunidad*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2014.

PASTORE, Stefania, *Il vangelo e la spada. Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 2003.

PASTORE, Stefania, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid, 2010.

de PAULA CAÑAS GÁLVEZ, Francisco, "Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330- 1472)", *Hispania Sacra*, Vol. 64, No. 130, 2012, pp. 427-447.

PAZ CASTAÑO, Herminio de O. P., "El Rosario de Fray Luis de Granada", en H. de O. P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 95-119.

PAZ CASTAÑO, Herminio de O. P. y ROMERO MENSAQUE, Carlos José (coords), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004.

PEETERS, Paul, "La légende de Saidnaia", *Analecta Bollandiana*, Vol. 25, 1906, pp. 137-157.

PEGO PUIGBÓ, Armando, *El Renacimiento espiritual: Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520–1566)*, CSIC, Madrid, 2004.

PEINADO GUZMÁN, José Antonio, *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica. La Inmaculada Concepción en Granada* [tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 2012.

PEINADO GUZMÁN, José Antonio, “La monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna”, *Chronica nova*, No. 40, 2014, pp. 247-276.

PEINADO GUZMÁN, José Antonio, “El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Vol. 42, 2015, pp. 275-295.

PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo, “La Orden de Santiago en Granada (1494-1508)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, No. 6-7, 1981, pp. 179-228.

PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo, “El reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos”, *Revista de la Asociación Europea de Profesores de Español*, Vol. 40-41, 1992, p. 11-20.

PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo, *Historia del Reino de Granada: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Universidad de Granada, Granada, 2000.

PERCEVAL, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Inst. de Estudios Almerienses, Almería, 1997.

PEREDA ESPESO, Felipe, “El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: Judíos, cristianos y conversos”, *Anuario de Historia del Arte*, Vol. 14, 2002, pp. 59-79.

PEREDA ESPESO, Felipe, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

PEREDA ESPESO, Felipe, “Isabel I, señora de los moriscos figuración como historia profética en una tabla de Juan de Flandes”, en V. Mínguez Cornelles (coord.), *Visiones de la monarquía hispánica*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007, pp. 261-282

PEREDA ESPESO, Felipe, “La conversión por la imagen, y la imagen de la conversión: Notas sobre la cultura figurativa castellana en el umbral de la Edad Moderna.”, en S. Canalda, C. Narváez Casas y J. Sureda Pons (ed.), *Cartografías visuales y arquitectónicas de la modernidad: Siglos XV-XVIII*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2011, pp. 227-41.

PEREDA ESPESO, Felipe, “Vox Populi: Carnal Blood, Spiritual Milk, and the Debate Surrounding the Immaculate Conception, ca. 1600,” *Medieval Encounters*, Vol. 24, 2018, pp. 286–334.

PÉREZ, Mirzam C., “From the street to the stage: performing faith in the Virgin's immaculacy at the University of Salamanca”, *Bulletin of the Comediantes*, Vol. 64, No. 1, 2012, pp. 59-74.

PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier, *Hagiografía y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Universidad de Huelva, 2002.

PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier, “Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)”, *Erebea*, Vol.1, Universidad de Huelva, 2011, pp. 105-106.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *Sociología y Lectura Espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *La Imprenta y la Literatura Espiritual Castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560*, Trea, Gijón, 2006.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Pensamiento Teológico y movimiento espirituales en el siglo XVI”, *Historia del Cristianismo. III: el Mundo Moderno*, Universidad de Granada, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pp. 68-70.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Imitatio Christi. Arte Religioso Doméstico, Devociones Privadas y Espiritualidad en la Sociedad Sevillana del Renacimiento, 1520-1570”, en F. Lorenzana de la Puente y F. J. Mateos Ascacibar (coord.), *Arte, Poder y Sociedad y Otros Estudios Sobre Extremadura*, Sociedad Extremeña de Historia, Llerena, 2007, pp. 55-69.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social: El morisco barroco en la Andalucía occidental”, en A. J. Morales (coord.), *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 2008, pp. 183-196.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Formas Interiores y Exteriores de la Religión en la Baja Andalucía del Renacimiento: Espiritualidad Franciscana y Religiosidad Popular”, *Hispania Sacra*, Vol. 61, No. 124, 2009, pp. 587-620.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social: el morisco barroco en Andalucía occidental”, en A. J. Morales (coord.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2009, Vol. 2, pp. 183-195.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “San Bernardo morisco: familia, ocupación del espacio urbano y movilidad de una minoría en la Sevilla de Felipe II,” en *Actas del XI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2009, pp. 825-836.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “Las Dotes Moriscas Granadinas y Sevillanas. Cambios y Adaptaciones de una Cultura Material”, en M. M. Lobo de Araújo y A. Esteves (ed.), *Tomar Estado: Dotes e Casamentos (Séculos XVI-XIX)*, Candeias Artes Gráficas, Braga, 2010, pp. 121-145.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “Mobility Under Suspicion. the Moriscos in Early Modern Spain”, *Religion und Mobilität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010, pp. 249-263.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “The Morisco Problem and Seville (1480-1610)”, en K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Brill, Leiden & Boston, 2012, vol. II: “The Morisco Issue”, pp. 75-102.



PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Communitas christiana. The sources of Christian Tradition in the Construction of Early Castilian Spiritual Literature, ca. 1400-1540.”, en N. Maillard Álvarez (ed.), *Books in the Catholic World during the Early Modern Period*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 71-113

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., *Las élites moriscas entre Granada y el Reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “The Nation of naturales del reino de Granada: transforming identities in the morisco Castilian diaspora. 1502-1614”, en D. Freist y S. Lachenicht (ed.), *Connecting Worlds and People. Early Modern Diasporas*, Londres y Nueva York. Routledge, 2017, pp. 10-30.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F., “Las élites moriscas del Albaicín de Granada en Sevilla, 1570-1610”, en A. I. López-Salazar Codes y F. J. Moreno Díaz (ed.), *La monarquía hispánica y las minorías: élites, poder e instituciones*, Sílex, Madrid, 2019, pp. 219-245.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “La guerra y la esclavización de los moriscos de las Alpujarras (enero a abril de 1569): el reino de Granada como mercado coyuntural de esclavos”, *Al-Qanṭara*, Vol. 41, No. 1, 2020, 183–218.

PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval: sus devociones y cofradías*, Universidad de Huelva, Huelva, 2005.

PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María y ARBOLEDA GOLDARACENA, Juan Carlos (ed.), *CXXII reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XVI y XVII*, Universidad de Huelva, Huelva, 2017.

PÉREZ LÓPEZ, Santiago, “Religiosidad popular en el obispado de Guadix en las postrimerías de la Edad Moderna: cofradías de culto, rogativas, ermitas y oratorios”, en M.L. López-Guadalupe Muñoz y A. L. Cortés Peña (coord.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada 1999, pp. 362-363.

PÉREZ LÓPEZ, Santiago, “Notas históricas acerca de la iglesia accitana de San Miguel”, *Boletín del Instituto Pedro Suárez*, Vol. 18, 2005, pp. 49-60.

PÉREZ MONZÓN, Olga, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media”, *Hispania sacra*, Vol. 64, No. 130, 2012, pp. 449-495.

PÉREZ SIMÓN, Luis, *La compasión de María, camino de identificación con Cristo, en el "Árbol de la vida crucificada de Jesús" de Ubertino de Casale*, Ed. Espigas, Murcia, 2010.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel, “Alfonso XI y el Santuario de Santa María de Guadalupe”, *En la España Medieval*, Vol. 3, 1982, pp. 271-285.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel, “La Piedad mariana en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio: [Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989]*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990, pp. 471-472.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel, “La imagen de la virgen María en las "Cantigas" de Alfonso X”, *En la España medieval*, No. 15, 1992, pp. 297-320.

PERRY, Mary Elizabeth, "Behind the Veil: Moriscas and the Politics of Resistance and Survival," en A. Saint-Saëns y M. Sánchez (ed.), *Portraits of the Spanish Woman in the Golden Age: Images and Realities*, Greenwood Press, Westport, 1996, pp. 37-53.

PERRY, Mary Elizabeth, "Religión, género, y poder: Las moriscas en la España de los siglos XVI y XVII," en Alain Saint-Saëns (ed.), *Historia silenciada de la mujer: La mujer española desde la época medieval hasta la contemporánea*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, pp. 65-77

PERRY, Mary Elizabeth, "Moriscas and the Limits of Assimilation," en M. D. Meyerson y E. D. English (ed.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 274-289.

PERRY, Mary Elizabeth, *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Jews, Princeton University Press, Princeton, 2005.

PERRY, Mary Elizabeth, "Between Muslim and Christian Worlds: Moriscas and Identity in Early Modern Spain," en B. Malieckal y N. Matar (ed.), *Beyond the Harem, Women in the Empires of Islam, 1453-1798*, Número especial de *The Muslim World*, Vol. 95, No. 2, 2005, pp. 177-198.

PERRY, Mary Elizabeth, "Moriscos, gender, and the politics of religion in 16th and 17th Century Spain", *Chronica Nova*, No. 32, 2006, pp. 251-266.

PERRY, Mary Elizabeth, "Memory and Mutilation: The Case of the Moriscos", en S. Doubleday y D. Coleman (ed.), *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, Palgrave Macmillan US, New York, 2008, pp. 67-89.

PHILLIPS QUINTANILLA, Payton C., "At the hour of our death: Mary, Martyrdom, and Moriscos in the Alpujarra and Beyond", *Imperial Occlusions: Mestizaje and Marian Mechanisms in Early Modern Andalucía and the Andes* [tesis doctoral], Universidad de California, Los Angeles, 2018, pp. 153-169.

PICARD, Christophe, "Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane: L'Occident de l'Andalus (Xe–XII siècles).", *Pèlerinages et croisades: Actes du 1118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Pau, octobre 1993*, CTHS, Paris, 1995, pp. 235–247.

PIERCE, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.

de PINEDA, Juan, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Ed. J. Meseguer Fernández, Biblioteca de autores españoles, Vol. 162, Atlas, Madrid, 1963.

PITA ANDRADE, José Manuel, "La iconografía de Santiago en el Sacro Monte", *Compostelanum, Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Vol. X, No. 4, 1965, pp. 879-915.

POLES ROS, Leopoldo, *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia*, Instituto Valenciano de Estudios Históricos, Valencia, 1970.

POLVOROSA LÓPEZ, Tomás, "EL Rosario meditado del cisterciense Fray Luis de Estrada", en L. Esteban (coord.), *Biblioteca Hortense, Serie B- Studia, Vol. 1: IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, Monasterio de Santa María de Huerta, Navarra, 1983, pp. 151-236.

- PORRES ALONSO, Bonifacio, AURRECOECHEA, José Luis y MOLDÓN, Antonio (ed.), *Fuentes históricas de la Orden Trinitaria (s. XII-XV)*, Secretariado Trinitario, Córdoba, 2003.
- POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Presses universitaires de France, Paris, 2012.
- POUTRIN, Isabelle, *Convertir a los musulmanes: España, 1491-1609*, Universitat de València, Valencia, 2020.
- PRADO, Germán, “Un insigne catequista y liturgista”, *Liturgia*, No. 14, 1959, pp. 323-331.
- PRADO-VILAR, Francisco, “The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others”, C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden y Boston, 2005, pp. 67-100.
- PRADO-VILAR, Francisco, “Sombras en el Palacio de las Horas: Arte, Magia, Ciencia y la búsqueda de la Felicidad”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 448-455.
- PRADO-VILAR, Francisco, “*Iudeus sacer*: Life, Law, and Identity in the 'State of Exception' called 'Marian Miracle'”, en H. L. Kessler y D. Nirenberg (ed.), *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, pp. 115-142.
- PRADO-VILAR, Francisco, “The parchment of the sky: poiesis of a Gothic universe”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María: Códice Rico, Ms T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Editorial Testimonio, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, pp. 483-491.
- PRATS ROSELLÓ, Ramón, “Alfonso X y la cantiga 169 de Santa María”, *Cuadernos del Tomás*, Vol. 4, 2012, pp. 111-120.
- PRESILLA, Maricel E., “The Image of Death in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, 1252-1284: The Politics of Death and Salvation”, en I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead y J. T. Snow (ed.), *Studies on the 'Cantigas de Santa María': Art, Music and Poetry*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 403-58.
- PRIMIANO, Leonard N., “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, 1995, pp. 37-56.
- PROCTER, Evelyn S., *Alfonso X of Castile. Patron of Literature and Learning*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- PROSPERI, Adriano, “L'Immaculée Conception à Séville et la fondation sacrée de la monarchie espagnole”, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Vol. 87, No. 4, 2007, pp. 435-467.
- PUIG MONTADA, Josep, “Francesc Eiximenic y la tradición antimusulmana peninsular”, en J. M. Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio de Santiago-Otero*, CSIC, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Diputación Provincial de Zamora, Zamora-Madrid, 1998, pp. 1551-1578.

de PUIG I OLIVER, Jaume, “La Vida de Crist de Francesc Eiximenis i el Flos Sanctorum castellà”, *Revista Catalana de Teologia*, Vol. 30, No. 1, 2005, pp. 91-116.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, “Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa”, *Sefarad*, Vol. 73, No. 2, pp. 339–369.

QUAYSON, Ato, “Translations and Transnationals: Pre- and Postcolonial”, en D. Williams y A. J. Kabir (ed.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, Cambridge UP, Cambridge, 2005, pp. 253-268.

RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar, “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, *En la España medieval*, Vol. 22, 1999, pp. 369-393.

RAGUSA, Isa y GREEN, Rosalie B., *Meditations on the Life of Christ, An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century (Paris, Bibliothèque Nationale, MS ital. 115)*, Princeton University Press, Princeton, 1961.

RAMIRO CHICO, Antonio, “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe”, *Guadalupe.*, Vol. 668, 1984, pp. 58-71; Vol. 670, 1984, pp. 137-143; Vol. 672, 1984, pp. 245-253; Vol. 676, 1985, pp. 98-107; Vol. 680, 1986, pp. 21-32 y Vol. 696, 1988, pp. 289-298.

RAMIRO CHICO, Antonio, “Guadalupe y Alfonso el Onceno”, *Guadalupe*, Vol. 826, 2011, pp. 10-17.

RAY, Johnathan, *Sephardic Frontier: The "Reconquista" and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Cornell University Press, Ithaca- Londres, 2006.

RAYNAUD, Gaston, “Le miracle de Sardenai”, *Romania*, Vol. 11, 1882, pp. 523- 537.

REAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la biblia. Nuevo Testamento*, Tomo I, Vol. II, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000.

RECK, Jonathan M., “The Annunciation to Mary: A Christian Echo in the Qur'an”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 68, No. 4, 2014, pp. 355-383.

REINHARDT, Klaus y SANTIAGO-OTERO, Horacio, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, CSIC, Madrid, 1986.

REMENSNYDER, Amy G., “The Colonization of Sacred Architecture: The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico,” en S. Farmer y B. Rosenwein (ed.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religious Expression and Social Meaning in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2000, pp. 189-219.

REMENSNYDER, Amy G., “Marian Monarchy in Thirteenth-Century Castile,” en R. Berkhofer, A. Cooper y A. Kosto (ed.), *The Experience of Power in Medieval Europe, 950–1350*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 247–264.

REMENSNYDER, Amy G., “Christian Captives, Muslim Maidens, and Mary”, *Speculum*, Vol. 82, No. 3, 2007, pp. 642-677.

REMENSNYDER, Amy G., “Beyond Muslim and Christian: The Moriscos’ Marian Scriptures.”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 41, No. 3, 2011, pp. 545-576.

REMENSNYDER, Amy G., “The Virgin and the King: Alfonso X’s Cantigas de Santa Maria”, en J. Glenn (ed.), *The Middle Ages in Texts and Texture: Essays in Honor of Robert Brentano and his Survey of Medieval Europe*, Toronto UP, Toronto, Tonawanda, Nueva York, 2011, pp. 285-298.

REMENSNYDER, Amy G., *La Conquistadora: the Virgin Mary at war and peace in the Old and the New Worlds*, Oxford University Press, New York, 2014.

REMIE CONSTABLE Olivia, y ZURRO, Damian, *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2012, pp. 478-481.

RENAUDET, Augustin, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières Hierres d'Itoile (1494-1517)*, Librairie d'Argences, Paris, 1953, pp. 252-253.

RENEDO, Xavier, *Tractat de luxuria. Capitols extrets de lo terç del Crestià manuscrit inèdit en lo xiv segle*, Elzeviriana, Barcelona, 1906.

REQUENA MIOTA, J. C., *La espiritualidad española de los siglos XV-XVIII a través de las "Vita Christi"*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1997.

RESINES, Luis, *La “Breue Doctrina” de Hernando de Talavera*, Arzobispado de Granada, Granada, 1993.

RESINES, Luis, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, CSIC, Madrid, 2002.

RESINES, Luis, *San Juan de Ávila. Doctrina Cristiana que se canta*, Ediciones Khaf, Madrid, 2012.

RETANA REJANO, Rafael, “Apuntes para la historia de una devoción mariana en Málaga: el Rosario”, *La Saeta*, No. 24, Málaga, 1999.

RETANA REJANO, Rafael, “Fray Alonso de Santo Tomás y su influencia en los orígenes de los rosarios callejeros de Málaga”, en H. Paz Castaño y C. Romero Mensaque (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 391-397.

REVUELTA SOMALO, José María, *Los Jerónimos. Una orden religiosa nacida en Guadalajara*, Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, Guadalajara, 1982.

REY CASTELAO, Ofelia, *Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985, pp. 38-130.

REYNOLDS, Dwight, *The Musical Heritage of Al-Andalus*, Routledge, Londres, 2020.

de los RÍOS, José Amador, *Historia crítica de la literatura española*, Imprenta de Joaquín Muñoz, Madrid, 1865, T. VII.

RÍOS SALOMA, Martín F., *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Marcial Pons Historia, Marcial, 2011.

de RIQUER, Martín, *Obras completas del trovador Cerverí de Girona*, Barcelona, 1947.

ROBINSON, Cynthia, “Mudéjar Revisited: A Prolegomena to the Reconstruction of Perception, Devotion, and Experience at the Mudéjar Convent of Clarisas, Tordesillas, Spain (14th Century A.D.)”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, Vol. 43, 2003, pp. 51-77.

ROBINSON, Cynthia y ROUHI, Leyla (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden y Boston, 2005.

ROBINSON, Cynthia, “Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality”, *Medieval Encounters*, Vol. 12, No. 3, 2006, pp. 388–435.

ROBINSON, Cynthia, “Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late-Medieval Iberian Spirituality”, M. J. Feliciano, C. Robinson y L. Routhi (ed.) *Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Approach to Mudéjar History, Religion, Art and Literature*, Brill, Leiden, 2006, pp. 388-435.

ROBINSON, Cynthia, “Alfonso, the Almohads, and the ‘Ajouz: the *Hadīth Bayād wa Riyād* courtliness and culture in thirteenth-century Iberia”, *Medieval Andalusian Courty Culture in the Mediterranean: *Hadīth Bayād wa Riyād**, Routledge, Londres, 2007, pp. 110-161.

ROBINSON, Cynthia, “Preaching to the Converted: Valladolid's "Cristianos nuevos" and the "Retablo de don Sancho de Rojas" (1415)”, *Speculum*, Vol. 83, No. 1, 2008, pp. 112–63.

ROBINSON, Cynthia, “Towers, Birds, and Divine Light: The Contested Territory of Nasrid and ‘Mudéjar’ Ornament”, en J. Caskey, A. S. Cohen, y L. Safran (ed.), *Confronting the Borders of Medieval Art*, Brill, Leiden, 2011, pp. 27–79.

ROBINSON, Cynthia, “Talking Religion, Comparatively Speaking: Throwing Some Light on The Multi-Confessional Landscape of Late Medieval Iberia”, *La Corónica*, Vol. 41, No. 1, 2012, pp. 263-297.

ROBINSON, Cynthia, “In One of My Body's Gardens: Space and Sacred Disembodiment in Late Medieval Iberian Devotions”, en S. Conklin Akbari y K. Mallette (ed.), *A Sea of Languages: Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*, University of Toronto Press, Toronto, 2013, pp. 162-181.

ROBINSON, Cynthia, *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Pennsylvania State University Press, University Park, 2013.

ROBINSON, Neal, *Christ in Islam and Christianity*, State University of New York Press, New York, 1991.

RODA PEÑA, José, “Antiguas imágenes titulares de las Cofradías sevillanas”, en VV. AA, *Las Cofradías de Sevilla en el Siglo de las Crisis*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991, pp. 200-202.

RODA PEÑA, José, “Noticia histórica de la Hermandad Sacramental de Santa Ana”, en J. Sánchez Herrero y J. Roda Peña, *Esperanza de Triana*, Tartessos, Sevilla, 1996, vol. 1, pp. 225-237.

RODA PEÑA, José, “La escultura sevillana a finales del Renacimiento y en los umbrales del Naturalismo”, en L. Gila Medina (coord.), *La Escultura del primer Naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)*, Arco Libros, Madrid, 2010, pp. 273-306.

RODRÍGUEZ, Delfín, *La Memoria frágil. José de Herosilla y Las Antigüedades árabes de España*, Fundación Cultural COAM, Madrid, 1992.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “Como passase tan mala vida: Cautiverio y vida cotidiana vistos a través de Los Milagros de Guadalupe (España, siglos XV y XVI)”, *Fundación VI: Actas de las Terceras Jornadas Internacionales de Historia de España*, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2002-2003, pp. 153-163.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “Elaboración doctrinal de una devoción popular. Presencia bíblica en Los Milagros de Guadalupe (España, siglo XV)”, *Mirabilia*, No. 3, 2003, pp. 192-211.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “Los Milagros de Guadalupe como fuente histórica para la reconstrucción de la vida en la frontera (España, siglos XV y XVI)”, *Estudios de Historia de España*, Vol. 7, 2005, pp. 181-212.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “La construcción del campo religioso en la Península Ibérica, siglos XV y XVI”, *Fundación*, Vol. 9, 2008, pp. 192-200.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “El Norte de África en Los Milagros de Guadalupe”, *Estudios de Historia de España*, Vol. 12, T. 2, 2010, pp. 447-65.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “Dolencias y sanaciones en los" Milagros de Guadalupe"(Península Ibérica, siglos XV y XVI), “*Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*. Universidad de Cantabria, Cantabria, 2012, pp. 1843-1850.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., *Frontera, Cautiverio y Devoción Mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del XVII)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “La Corona de Castilla: Fronteras, milagros y confesionalización”, *Revista Signum*, Vol. 14, 2013, pp. 234-249.

RODRÍGUEZ, Gerardo F., “Bodies, Objects, Sensorialities: the Record of Christian Captivity in the Hands of Muslims in the Western Mediterranean (15th to 17th centuries)”, *Digithum*, 2020, Num. 25, <https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3218>.

RODRÍGUEZ, Steven Gabriel, *Devotion to land: The Virgin Mary and the Mudejar in the post-conquest program of Alfonso X of Castile, 1252–1284*, California State University, Long Beach, 2010.

RODRÍGUEZ BABÍO, Amparo, “Del origen y algunas noticias sobre la Hermandad del Santísimo Sacramento de la Real Parroquia de Santa Ana de Triana (Sevilla)”, en J. Roda Peña (Dir.), *XII Simposio de Hermandades y Cofradías de Sevilla y su provincia*, Fundación Cruzcampo, Sevilla, 2011, pp. 15-46.

RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel, *Influencia de la filosofía árabe en el Pugio de Raimundo Marti*, Madrid, 1969.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Análisis histórico-cultural de la devoción de la Virgen de Gracia”, en P. Romero de Solís, (ed.), *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*, Universidad de Sevilla, 1992, pp. 199-223.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía”, *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, Nº 16, 1995, pp. 47-58.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *Congreso de religiosidad popular*, Junta de Andalucía, Andújar, 1999, Vol. I.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, 2000.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura”, *Cuadernos emeritenses*, Nº. 18, 2001, pp. 157-188.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “La Virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas”, en D. González Cruz (ed.), *Virgenes, reinas y santas. Modelos de mujer en el mundo hispánico*, Universidad de Huelva Centro de Estudios Rocieros. Huelva, 2007, pp. 250-251.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Leyendas de apariciones marianas en Andalucía”, J. Reina Macías (ed.), *Actas del VIII Encuentro Provincial de Investigadores Locales: Casa de la Provincia, Sevilla, 3 y 4 de junio de 2011*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2011, pp. 49-66.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Las advocaciones en Andalucía: Reflexiones histórico-antropológicas,” en J. Contreras, J. J. Pujadas y J. Roca (ed.), *Pels camins de l’etnografia: un homenatge a Joan Prat*, Universitat Rovira i Virgili. Tarragona, 2012, pp. 33-46.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo”, *Etnicex: revista de estudios etnográficos*, Nº. 6, 2014, pp. 101-121.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Procesos devocionales de la Virgen en Andalucía”, J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coord.), *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Litopress, Córdoba, 2016, pp. 517-532.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Milagros y libros de milagros en los santuarios marianos andaluces”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Vol. 10, 2016-2017, pp. 87-106.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Religiosidad en Carmona: Devoción y milagros de la Virgen de Gracia”, M. González Jiménez, A. Caballos Rufino (coord.), *Religión y espiritualidad en Carmona: de la prehistoria a los tiempos contemporáneos: actas del X Congreso de Historia de Carmona*, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Carmona, Sevilla, 2017, pp. 443-466.

RODRÍGUEZ CASILLAS, Carlos Jesús, “Alfonso XI y Guadalupe: Un punto y aparte en la Historia de Extremadura”, XXXVII Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a la Guerra de la Independencia en Extremadura: Trujillo del 22 al 28 de septiembre de 2008, Vol. 2, 2009, pp. 633-658.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso, “La literatura ascética y la retórica cristiana reflejados en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española”. *Lecturas de Historia del Arte*, 1990, No. II, pp. 80-90.



RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando y GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos”, en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (ed.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 297-333.

RODRÍGUEZ OLIVARES, María del Carmen y MARTÍN PRADAS, Antonio, “Aproximación al estudio de la iglesia gótico-mudéjar de Santa María”, *Actas III Congreso de Historia: Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1993, pp. 443-454.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino, “Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca”, en A. Galmés (coord.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Gredos, 1978, pp. 259-312.

ROISSE, Philippe, “L’Histoire du Sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les Livres de Plomb”, *Al-Qantara*, Vol. XXIV, 2003, No. 2, pp. 359-407.

ROISSE, Philippe, “La Historia del Sello de Salomón: Edición crítica y traducción comparada”, en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 141-171.

ROJAS FERNÁNDEZ, Raquel, “La huella de Francesc Eiximenis en las comunidades de Castilla”, en J. L. Martos Sánchez, J. M. Manzanaro i Blasco y R. Alemany Ferrer (coord.), *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval: Alicante, 16-20 de setembre de 2003*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Valencia, 2005, Vol. 3, pp. 1391-1403.

ROJAS FERNÁNDEZ, Raquel, “El Llibre dels àngels de Francesc Eiximenis en la Castilla del siglo XV: Testimonios y perspectivas de investigación.” en M. Pampín Barral y M. Carmen Parrilla García (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, Noia, Toxosoutos, 2005, Vol. 3, pp. 465-477.

ROJAS FERNÁNDEZ, Raquel, “Varia fortuna de la obra de Francesc Eiximenis: las traducciones castellanas y el manuscrito de las Reales Descalzas de Madrid”, en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglésias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Abadia de Montserrat, 2007, Vol. 3, pp. 363-378.

ROJAS GABRIEL, Manuel, “En torno al «liderazgo» nobiliario en la frontera occidental granadina durante el siglo XV”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol. 20, 1993, pp. 499-522.

ROJAS GABRIEL, Manuel, “La capacidad militar de la nobleza en la frontera con Granada. El ejemplo de don Juan Poncc de León, II conde de Arcos y señor de Marchena”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol. 22, 1995, pp. 497-532.

ROJAS GABRIEL, Manuel, “Aristocracia y frontera en la Andalucía Medieval”, *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, Vol. 9, 1996, pp. 191-215.

ROJINSKY, David, *Companion to Empire: A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550–1550*, Rodopi, Amsterdam y Nueva York, 2010.

ROLDÁN CASTRO, Fátima y HERVÁS JÁVEGA, Isabel, *El Saber en Al-Andalus: textos y estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

ROMERO DE LECEA, Carlos, "Hernando de Talavera y el tránsito en España 'del manuscrito al impreso'", *Stvdia Hieronymiana*, Madrid, 1973, Vol. 1, pp. 315-377.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, *El Rosario en Sevilla. Religiosidad popular y hermandades de Gloria*, Eco 21, Sevilla, 1990.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, *Estudio histórico de las hermandades de gloria de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Sevilla y descripción artística de su patrimonio*, Caja San Fernando, Sevilla, 1990.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "La conformación popular del universo religioso: los rosarios públicos y sus hermandades en Sevilla durante el siglo XVIII", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Congreso de religiosidad popular*, Junta de Andalucía, Andújar, 1999, Vol. I, pp. 427-438.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, *El rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades*, RD Editores, Sevilla, 2004.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "Religiosidad popular y tradición en la Sierra de Aracena: el fenómeno rosariano en la época moderna y contemporánea", *Anuario de Investigaciones Hespérides*, No. 13-14, 2005-2006, pp. 161-177.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "Génesis e hitos históricos de un acontecimiento de la religiosidad popular europea moderna: el fenómeno rosariano desde la iniciativa clerical a la recreación popular", *Revista de Humanidades*, Vol. 16, 2009, pp. 35-57.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "El Rosario y sus cofradías en Andalucía: una aproximación histórica". *Hispania Sacra*, Vol. 62, No. 126, 2010, pp. 621-659.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "La universalización de la devoción del Rosario y sus cofradías en España. De Trento a Lepanto", *Angelicum*, Vol. 90, No. 1, 2013, pp. 217-246.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional, siglos XV Y XVI", *Hispania sacra*, Vol. 66, No. 2, 2014, pp. 243-278.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "Los grandes Apóstoles de la Devoción del Rosario en la Europa Moderna", *Scripta de Maria*, Serie II, No. XII, 2015, pp. 249-290.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, *La devoción del Rosario y sus cofradías en España durante la Modernidad (siglos XV-XVIII)*, San Esteban, Salamanca, 2017.

ROMERO MENSAQUE, Carlos José, "La devoción del Rosario y sus cofradías. Un ensayo sobre su tipología en España durante la Modernidad", en M. Peláez del Rosal (ed.), *Las cofradías y hermandades del Rosario de la Aurora: historia, cultura y tradición*, Asociación de Amigos de Priego de Córdoba, Córdoba, 2017.

RON DE LA BASTIDA, C. "Manuscritos árabes en la Inquisición granadina (1582)", *Al-Andalus*, Vol. 23, 1958, pp. 210-213.

ROOT, Deborah, "Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain", *Representations*, No. 23, 1988, pp. 118-134.

ROQUE, Maria-Àngels (ed.), *Ramon Llull Y El Islam: El Inicio Del Diálogo*, Quaderns de la Mediterrània. Instituto Europeo del Mediterráneo, Barcelona, vol. 9, 2008.

ROS, Carlos, *La Inmaculada y Sevilla*, Castillejo, Sevilla, 1994.

ROSA-RODRÍGUEZ, María del Mar, “‘Amina y María’: Representaciones simuladas de la madre del escogido en la Literatura Aljamiada.” *MLN*, Johns Hopkins University Press, Vol. 128, No. 2, 2013, pp. 245-255.

ROSENSTEIN, Roy, “The Voices and the Voiceless in the Cancioneiros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as exclusus amator”, *La Corónica*, Vol. 26, No. 2, 1997-1998, pp. 67-75.

ROSENSTOCK, Bruce, “New men: ‘conversos’, christian theology, and society in fifteenth-century castile”, *Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, Vol. 39, Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies, Londres, 2002, pp. 7-42.

ROSENTHAL, Joel T., “The Postcolonial Middle Ages, edited by Jeffrey Jerome Cohen”, *The History Teacher*, Vol. 35, No. 4, 2002, pp. 534–536.

ROSSELL I MAYO, Antoni, “Las Cantigas de Santa María y sus modelos musicales litúrgicos, una imitación intertextual y intermelódica”, en M. J. A. García, M. L. Dañobeitia Fernández y A. R. Rubio Flores (ed.), *Literatura y cristiandad: Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez. Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Universidad de Granada, Granada, 2001, pp. 403-412.

ROSSELL I MAYO, Antoni, “A tradición musical das Cantigas de Santa María”, *Canal Estudios Galegos*, 2002.

ROSSELL I MAYO, Antoni, “La imitación métrico-melódica y los procesos intertextuales e intermelódicos en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X”, en R. Alemany, J.L. Martos, J.M. Manzanaro (ed.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 18-22 de setembre de 2003)*, Symposia philologica, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alicante, 2005, pp. 1421-1432.

ROSSELL I MAYO, Antoni, “La composición de las Cantigas de Santa Maria: modelos e imitaciones”, en H. González Fernández y M. X. Lama López, *Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia e os outros pobos da Península, Barcelona 28 ó 31 de maio de 2003*, Edicións do Castro, Sada, 2007, pp. 1233-1244.

ROSSELLÓ BORDOY, Guillem y SASTRE MOLL, Jaume, “El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull”, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, Vol. 39, 1982, pp. 257-263.

ROUHI, Leyla, “The Medieval Spanish *alcahueta*”, *Mediation and Love: A Study of the Medieval Go-Between in Key Romance and Near-Eastern Texts*, Brill, Leiden, 1999, pp. 204- 286.

ROUHI, Leyla, “A Fifteenth-Century Salamancan’s Pursuit of Islamic Studies”. en C. Robinson y L. Rouhi (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden y Boston, 2005, pp. 67-100.

ROUND, Nicholas G., “Fifteenth-Century Guadalupe: The Paradoxes of Paradise,” en I. Michael y R. Cardwell (ed.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Dolphin Book Co, Oxford, 1986, pp. 135-150.

ROVIRA LÓPEZ, Elisa, “Leyenda de Santa María de Guadalupe, según el Libro sexto de los Milagros”, *Guadalupe*, Vol. 691-692, 1988, pp. 3-13.

ROYO CAMPOS, Zótico, *Reliquias martiriales y escudo del Sacro-monte, estudio preliminar de Miguel L. López Muñoz*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

RUBIERA MATA, María Jesús, “El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V”, *Congreso Internacional "Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)"* (Madrid, 3-6 de julio de 2000), Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 469- 485.

RUBIN, Miri, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2009.

RUBIN, Miri, *Feeling with Mary: Sentimental Education and the Virgin Mary*, Jankofsky Lecture in Memory of Klaus P. Jankofsky, University of Minnesota Duluth, 2021.

RUBIO, Germán, “Origen y primeros principios del pueblo de Guadalupe”, en *El Monasterio de Guadalupe*, Vol. 113, 1921.

RUBIO, Germán, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, o sea, Apuntes Históricos sobre el Origen, Desarrollo y Vicisitudes del Santuario y santa casa de Guadalupe*, Industrias Gráficas Thomas, Barcelona, 1926.

RUBIO FLORES, Antonio, “El poder celestial frente al poder regio en las miniaturas de las *Cantigas de Santa Maria*: 'Noli me tangere' (CSM CXX) y 'La Virgen mancada' (CSM LXX)”, *Estudios Románicos*, Vol. 16-17, 2007-2008, pp. 927-934.

RUBIO VELA, Agustín y RODRIGO LIZONDO, Mateu, “Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa - hospital i els seus llibres”. *Miscellània Sanchis Guarner*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, Vol. III, pp. 185-227.

RUGGLES, D. Fairchild, “The Garden as Paradise: The Historical Beginnings of Paradisiac Iconography”, *Islamic Gardens and Landscapes*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2008, pp. 89-101.

RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan Antonio, “Itinerarios y geografía en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio”, en M. Criado de Val (coord.), *Caminería hispánica, Actas del II Congreso Internacional de caminería hispánica*, Vol. 3, AACHE Ed., Madrid, 1996, pp. 73-90.

RUIZ FERNÁNDEZ, José, *Fiestas y tradiciones de La Alpujarra*, Ayuntamiento de Berja, Berja, 1989.

RUIZ GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, “Mácula y pureza: Maculistas, inmaculistas, y maculados (España s. XV a s. XVII)”, en J. Battesti Pellegrin (ed.), *Les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Age, Aix-en-Provence*, Publications de l'Université de Provence, 1997, pp. 139-161.

RUIZ GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, “Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: La proyección social de un imaginario Religioso”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 63, Cuaderno 2, 2008, pp. 197-241.

RUIZ GARCÍA, E., *Los libros de Isabel la Católica: arqueología de un patrimonio escrito*, Instituto del Libro y la Lectura, Madrid, 2004.

RUIZ HERNANDO, José Antonio, “El Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe: su arquitectura antigua. Siglos XIV y XV”, en S. García Rodríguez (ed.), *Guadalupe, siete siglos de fe y cultura*, Guadalupe, 1993, pp. 260-285.

RUIZ HERNANDO, José Antonio, *Los monasterios jerónimos españoles*, Caja Segovia, Segovia, 1997 y Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La orden de San Jerónimo y sus monasterios: actas del simposium (II), 1/5-IX-1999*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 1999.

RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, Buenos Aires, 1989.

RUIZ ORTEGA, José Luis, “La historia de Triana y los antecedentes de la fundación de la Hermandad de la O”, Hermandad de la O (coord.) *Historia de la O: una hermandad para un barrio*, Pontificia, Real e Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento, Nuestro Padre Jesús Nazareno y María Santísima de La O, Sevilla, 2007, pp. 15-94.

RUIZ DE LA PEÑA, Ignacio, “Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250 circa)”, en *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993, pp. 81-109.

RUIZ Y RUIZ, Lina A., “Gonzalo de Berceo y Alfonso X el Sabio: los Milagros de Nuestra Señora y las Cantigas”, *Universidad de San Carlos*, 24, 1951, pp. 22-90.

RUIZ SOUZA, Juan Carlos, “Paisajes arquitectónicos del reinado del Rey Sabio. Las Cantigas, Sevilla y el proyecto integrador del rey Sabio”, en L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza (coord.), *Las Cantigas de Santa María: Códice Rico, Ms T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Editorial Testimonio, Patrimonio Nacional, Madrid, 2011, pp. 561-601.

RUIZ SOUZA, Juan Carlos, “Los espacios palatinos del rey en las cortes de Castilla y Granada. Los mensajes más allá de las formas”, *Anales de historia del arte*, No. Extra 2, 2013, pp. 305-331.

RUMEU DE ARMAS, Antonio, *España en el Africa Atlántica*, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1956.

RUMEU DE ARMAS, Antonio, *Itinerario de los Reyes Católicos 1474-1516*, Madrid, 1974.

SABATÉ, Glòria y SORIANO, Lourdes, “D’inèdits i retrobats: el Llibre dels àngels, la Vida de Jesucrist de Francesc Eiximenis i el context de la seva difusió”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Vol. 49, 2004, pp. 447-61.

SAFFREY, Henri Dominique, “La fondation de la Confrérie du Rosaire à Cologne en 1475. Histoire et iconographie.”, *Humanisme et imagerie aux XVe et XVIe siècles. Études iconologiques et bibliographiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 123-156.

SAGREDO, Jesús J., *La Hermandad del Rosario del convento de Regina Angelorum del Orden de Predicadores y la Real Maestranza de Caballería*, Sevilla, 1923.

SAINZ DE LA MAZA, Carlos, “Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de ‘las tres religiones’”, *Arcadia: Estudios y textos dedicados a Francisco López Estrada*, Dicenda, Vol. 6, Universidad Complutense, Madrid, 1987, pp. 209-15.

SALOMONS, Carolyn, “A Church United in Itself: Hernando de Talavera and the Religious Culture of Fifteenth-Century Castile”, *The Catholic University of America Press*, Vol. 103, No. 4, 2017, pp. 639-662.

SALVADOR GONZÁLEZ, José María, “Benedicta in mulieribus. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patristica y su posible reflejo en la pintura gótica española”, *Mirabilia: Revista Electrónica de História Antiga e Medieval*, Vol. 17, 2013, pp. 11-51.

SALVADOR MARTÍNEZ, Heraclio, *La Convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2006.

SALVADOR MARTÍNEZ, Heraclio, *Alfonso X, the Learned. A Biography*, Brill, Leiden y Boston, 2010.

de SAN JOSÉ, Francisco *Historia universal de la primitiva y antigua imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1973, Vol. 1.

SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío, “Imaxes e teoría da imaxe nas Cantigas de Santa Maria”, en E. Fidalgo, *As Cantigas de Santa Maria*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2002, pp. 247-330.

SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío, “Ymages sanctae fray Juan Gil de Zamora y la teoría de la imagen sagrada en las Cantigas de Santa María”, en M. Romaní Martínez y M. A. Novoa Gómez (coord.), *Homenaje a José García Oro*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, pp. 515-526.

SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío, “Como a Virgen Santa pareceu, pareceia”: las empresas marianas alfonsíes y la teoría neoplatónica de la imagen sagrada”, en M. T. López de Guereño Sanz e I. G. Bango Torviso (coord.), *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 357-365.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “La iglesia andaluza en la Baja Edad Media, siglos XII al XV”, *Andalucía medieval: actas I Coloquio Historia de Andalucía: Córdoba, noviembre de 1979*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1982, pp. 265-330.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Corsarios y piratas entre los comerciantes gaditanos durante la segunda mitad del siglo XV”, *Estudios de historia y de arqueología medievales*, Vol. 3-4, 1984, pp. 93-108.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236 -1553”, *En la España Medieval*. Vol. 5, 1986, pp. 1051-1117.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV a XVIII”, *Actas. Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 58 febrero 1987*. Diputación Provincial de Zamora, Zamora, 1987.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media”, en M. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra y L. C. Alvarez Santaló (ed.), *La Religiosidad Popular*, Anthropos, Madrid, Vol. 1, 1989, pp. 268-307.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Fundación y desarrollo de la Orden de los Jerónimos: 1360-1561”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Vol. 10, 1994, pp. 63-95.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 3, 1994, pp. 179-195.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la península Ibérica”, *Temas medievales*, Nº. 6, 1996, pp. 31-80.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad. Siglos XV a XVII”, en R. Sánchez Mantero (coord.), *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Sevilla, 1999, pp. 27-98.

SÁNCHEZ HERRERO, José (ed.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas: Siglos XIV, XV y XVI*, Universidad de Huelva, 2002.

SÁNCHEZ HERRERO, José, *La Semana Santa de Sevilla*, Sílex, Madrid, 2003.

SÁNCHEZ HERRERO, José, “La devoción al Rosario en España según dos obras del siglo XVI”, en H. de O. P. Paz Castaño, y C. J. Romero Mensaque, (coord.), *Congreso Internacional del Rosario con motivo de la Coronación Canónica de María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos (Monte Sión)*, Provincia Bética de la Orden de Predicadores, Hdad. de Ntra. Sra. del Rosario, Sevilla, 2004, pp. 133-150.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, “Devoción rosariana en el sureste andaluz. Una religiosidad en torno a moriscos, turcos y repobladores durante el antiguo régimen”, *La Religiosidad Popular y Almería, VI Jornadas, Canjáyar, Septiembre de 2011*, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, Almería, 2014, pp. 17-68.

SÁNCHEZ RIVERA, Jesús Ángel, *El Real Monasterio de Comendadoras de Santiago el Mayor de Madrid: patrimonio histórico-artístico*, 2 vol., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011.

SÁNCHEZ RIVERA, Jesús Ángel, “Culto y propaganda católica en torno a una pintura de la Virgen del Rosario”, *Advocaciones Marianas de Gloria SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, Madrid, 2012, pp. 856-857.

SANCHEZ SANDOVAL, Juan José, *Sufismo y Poder en Marruecos. Milagros de Abū-Yazzà*, Quorum Editores, Cádiz, 2004.

SÁNCHEZ SAUS, Rafael, “La Frontera en la caracterización de la aristocracia andaluza. El memorial de ser vicio de los Orbaneja de Jerez (1488)”, *Historia Instituciones Documentos*, Vol. 13, 1986, pp.1-3.

SÁNCHEZ SAUS, Rafael, “El fin de una época. La nobleza andaluza y la frontera en el reinado de los Reyes Católicos”, en M. García Fernández y C.A. González-Sánchez (ed.), *Andalucía y Granada en tiempos de los Reyes Católicos*, Universidad de Sevilla, Universidad de Granada, 2006, pp. 41-54.

SANCHIS Y SIVERA, Josep, *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, Institució Patxot, Barcelona, 1927.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, “La cofradía del Rosario de Santo Domingo el Real de Jerez de la Frontera”, *El Santísimo Rosario*, Tomo XXXIII, 1918, pp. 735-742 y 797-801; Tomo XXXIV (1918), pp. 33-36, 73-77 y 215-219.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, *Nuestra Señora del Rosario, Patrona de Cádiz y de la Carrera de Indias y su convento de Padres Predicadores. Ensayo histórico documentado*, Convento de Nuestra Señora del Rosario y Santo Domingo, Cádiz, 1927.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, *Historia del Puerto de Santa María desde su incorporación a los dominios cristianos en 1259 hasta el año mil ochocientos*, Escelicer, Cádiz, 1943.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, *Historia de Jerez de la Frontera, desde su incorporación a los dominios cristianos*, Editorial Jerez Industrial, Jerez de la Frontera, 1964.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, “Mariología medieval xericiense”, M. Ruiz Lagos (ed.), *Mariología medieval xericiense*, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, Jerez de la Frontera, 1973, pp. 9-15.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, *Mariología medieval xericiense*, Gráficas del Exportador, Jerez de la Frontera, 1973, pp. 48-49.

SANCHO DE SOPRANÍS, Hipólito, Alfonso X el Sabio y El Puerto de Santa María (trabajos dispersos), Ed. Almena, El Puerto de Santa María, 1984.

SANPERE Y MIQUEL, Salvador, “Maestre Ruberto Alemán entallador”, *Revista crítica de historia y literatura españolas, portuguesas e hispano-americanas*, Vol. VII, 1902, pp. 161-169.

SANSTERRE, Jean-Marie, “Attitudes occidentales à l’égard des miracles d’images dans le Haut Moyen Âge”, *Annales HSS*, Vol. 53, No. 6, 1998, pp. 1219-1241.

SANSTERRE, Jean-Marie, “La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach”, *Viator*, Vol. 41, 2010, pp. 147-178.

SANSTERRE, Jean-Marie, “L’image ‘instrumentalisée’: icônes du Christ et statues de la Vierge, de Rome à l’Espagne des Cantigas de Santa María”, en E. Bozóky (ed.), *Hagiographie, idéologie et pouvoir au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 463-476.

SANTO NEILA, Francisco, “El problema hispano-morisco (siglo XVII)”, *Revista de estudios extremeños*, Vol. 29, N° 1, 1973, pp. 5-104.

SANTOS CABOTA, Rosario, “El mercado de esclavos berberiscos en la Sevilla del siglo XVII”, *Andalucía moderna: actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Cajasur, Obra Social y Cultural, Córdoba, 1995, Vol. 7, pp. 600-615.

SANZ SANTACRUZ, Víctor, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de historia de la Iglesia*, Vol. 16, 2007, pp. 181-194.

SARAIVA, José António, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians, 1536–1765*, Trad. H. P. Salomon y I. S. D. Sassoon, Brill, Leiden, 2001.

SARITOPRAK, Zeki, “Mary in Islam”, en C. Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 93-106.



SCARBOROUGH, Connie L., "Alfonso X: Monarch in Search of a Miracle", *Romance Quarterly*, Vol. 33, 1986, pp. 349-54.

SCARBOROUGH, Connie L., "Una aplicación inicial de las teorías de la recepción a las Cantigas de Santa María de Alfonso X", en R. E. Penna y M. A. Rosarossa (ed.), *Studia hispanica medievalia III = IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval (19-20 agosto de 1993)*, Universidad Católica de Buenos Aires, Buenos Aires, 1995, pp. 174-180.

SCARBOROUGH, Connie L., "Las Cantigas de Santa María, poesía de santuarios: el caso de El Puerto de Santa María", *Alcanate*, Vol. 1, 1998-1999, pp. 85-97.

SCARBOROUGH, Connie L., "La voz personal de Alfonso X en una Cantiga murciana", *Alcanate*, Vol. 6, 2008-9, pp. 297-308.

SCARBOROUGH, Connie L., *A Holy Alliance: Alfonso X's Political Use of Marian Poetry*, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 2009.

SCARBOROUGH, Connie L., "The Moors in Thirteenth-Century Spain: 'They are Us!'", en Albrecht Classen (ed.), *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times. Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2013, pp. 505-522.

SCHAFFER, Martha E., "Epigraphs as a Clue to the Conceptualization and Organization of the Cantigas de Santa María", *La Corónica*, Vol. 19, No. 2, 1990-1991, pp. 57-88.

SCHAFFER, Martha E., "Marginal Notes in the Toledo Manuscript of Alfonso el Sabio's Cantigas de Santa María: Observations on Composition, Correction, Compilation, and Performance", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, VII (1995), pp. 65-84.

SCHAFFER, Martha E., "Los códices de las 'Cantigas de Santa María': su problemática", en J. Montoya Martínez y A. Domínguez Rodríguez (coord.), *El Scriptorium Alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, pp. 127-148.

SCHAFFER, Martha E., "The 'Evolution' of the Cantigas de Santa María: The Relationships between MSS T, F, and E", en S. Parkinson, (ed.), *Cobras e son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa María'*, Legenda, Oxford, 2000, pp. 186-213.

SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Univeristy of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

SCHLEIFER, Aliah, *Mary the Blessed Virgin of Islam*, Fons Vitae, Louisville, KY, 1998.

SCHLEIFER, Aliah, "Maryam in morisco-literature: A Factor in the Preservation of their Muslim Identity", en Abdeljelil Temimi (coord.), *Actes du Ve Symposium International d'Etudes morisques sur: Le V Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992*, Vol. 2, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, Túnez, 1993, pp. 679-694.

SCHMITT, Jean-Claude, "La culture de l'ímagó", *Annales HSS*, Vol. 51, No.1, 1996, pp. 23-25.

SCHOLEM, Gershom, "The star of David: history of a symbol", *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, Nueva York, 1971, pp. 257-281.

SCHULER, Carol, "The Seven Sorrows of the Virgin: Popular Culture and Cultic Imagery in Pre-Reformation Europe", *Simiolus*, Vol. 21, Nos. 1-2, 1992, pp. 5-28.

SCHWARTZ, Stuart B., *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven, 2008.

SCOTTO, Davide, "Theology of the Laws and Anti-Judaizing Polemics in Hernando de Talavera's Católica impugnación," en M. García-Arenal Rodríguez y G. A. Wieggers (coord.), *Polemical encounters Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2019, pp. 117-153.

SEANTAURENS, Jean, *Seville et le theatre: De la fin du Moyen Age a la fin du XVII siecle*, Universite de Bordeaux, 1984.

SECO DE LUCENA PAREDES, Luis, *La Granada nazari del siglo XV*, Patronato de La Alhambra, Granada, 1975.

SEGOVIA, Carlos Andrés, *The Quranic Jesus: A New Interpretation*, De Gruyter, Berlín y Boston, 2019.

SEGURA DEL PINO, María Dolores, "La religiosidad de los primeros repobladores de Almería a través de sus testamentos", en V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (ed.), *La Religiosidad Popular y Almería, Instituto de Estudios Almerienses*, Inst. de Estudios Almerienses, Almería, 2001, pp. 139-150.

SERRA I BOLDÚ, Valeri, *Llibre d'or del Rosari a Catalunya*, Imp. Oliva de Vilanova, Barcelona, 1925.

SERRANO RODRÍGUEZ, Eugenio, *Toledo y los Dominicos en la época medieval: Instituciones, economía, sociedad*, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, Cuenca, 2014.

SHEIKHO MURAD, Omar, *Understanding Islam*, AuthorHouse, 2011.

SHOHAM-STEINER, Ephraim, "The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages," *AJS Review*, Vol. 37, No. 1, 2013, pp. 75–91.

SHORROCK, Christopher, "The Mariology of Conrad of Saxony (d. 1279) as Presented in His *Speculum Beatae Mariae Virginis*", S. McMichael y K. Wrisley Shelby (ed.), *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary. Mater Misericordiae Sanctissima et Dolorosa*, Brill, Leiden, 2019, pp. 84-124.

SICROFF, Albert A., "The Jeronymite monastery of Guadalupe in 14th and 15th century Spain", en M. P. Hornik (ed.), *Collected Studies in honour of Americo Castro's 80th year*, Lincombe Lodge Research Library, Oxford 1965, pp. 397-422.

SICROFF, Albert A., "Clandestine judaism in the Hieronymite monastery of Nuestra Señora de Guadalupe", en I. A. Langnas y B. Sholod (ed.), *Studies in honor of M. J. Benardete*, Las Americas Publishing Company, New York, 1965, pp. 89-125.

SICROFF, Albert A., "Anticipaciones del Erasmismo Español en *Lumen ad revelationem gentium* de Alfonso de Oropesa," *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, No. 2, 1981, pp. 315-333.

- SICROFF, Albert A., *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus, Madrid, 1985, pp.105-116.
- SIERRA LÓPEZ, Juan Manuel, *El misal toledano de 1499*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2005, pp. 76-245.
- SILLERAS-FERNÁNDEZ, Núria, *Chariots of Ladies: Francesc Eiximenis and the Court Culture of Medieval and Early Modern Iberia*, Ithaca, Cornell University Press, Londres, 2015.
- SIMONET, Francisco Javier, *Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, Imp. y lib. de Reyes y hermano, Granada, 1872.
- SINUÉS RUÍZ, Eutanasio (ed.), “Advocaciones de la Virgen en un códice del siglo XII”. *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciencias histórico-eclesiásticas*, Vol. 21, 1948, pp. 1-34.
- SIRRY, Mun'im “Pious Muslims in the Making: A Closer Look at Narratives of Ascetic Conversion”, *Arabica*, Vol. 57, 2010, pp. 437–54.
- SIRRIYEH, Elizabeth, *Dreams and Visions in the World of Islam, A History of Muslim Dreaming and Foreknowing*, I.B. Tauris, Londres, 2015.
- SLYOMOVICS, Susan, “The Virgin Mary of Algeria: French Mediterraneans En Miroir”, *History and Anthropology*, Vol. 31, No. 1, 2020, pp. 22-42.
- SMILANSKY, H. K., “Self-reflection and conversion in medieval Muslim autobiographical dreams”, en L. Marlow (ed.), *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Harvard University, Cambridge, 2008, pp. 110-111.
- SMITH, Jane I., y HADDAD, Yvonne Y., “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary.” *Muslim World*, Vol. 79, No. 3-4, 1989, pp. 161-187.
- SMITH, Katherine A., “Bodies of Unsurpassed Beauty: ‘Living’ Images of the Virgin in the High Middle Ages”, *Viator*, Vol. 37, 2006, pp. 167-188.
- SNOW, Joseph T., *The Loor to the Virgin and its Appearance in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, El Sabio* [tesis doctoral], University of Wisconsin, Wisconsin, 1972.
- SNOW, Joseph T., “The Central Role of the Troubadour Persona of Alfonso X in the Cantigas de Santa Maria”, *Bulletin of Hispanic Studies* Vol. 56, 1979, pp. 305-16.
- SNOW, Joseph T., “A Chapter in Alfonso X’s Personal Narrative: The Puerto de Santa María Poems in the Cantigas de Santa María”, *La Corónica*, Vol. 8, 1979, pp. 10-21.
- SNOW, Joseph T., “Alfonso X y/en sus Cantigas”, en J. Mondéjar y J. Montoya Martínez (ed.) *Estudios alfonsíes: lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias de la Educación, Granada, 1985, pp. 71-90.
- SNOW, Joseph T., “Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María”, *Alcanate*, Vol. 1, 1998-99, pp. 39-40.

SNOW, Joseph T., "Huellas sociopolíticas de la devoción mariana del rey Alfonso X en las "Cantigas de Santa María"", en I. Beceiro Pita (coord.), *Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 53-75.

SNOW, Joseph T., "La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Nº. 10, 2016-2017, pp. 61-85.

SNOW, Joseph T., "Mary's role in the repudiation of their beliefs of Pagans, Jews and Moors", *Medievalista*, Vol. 27, 2020, pp. 2-18.

SORIA MESA, Enrique, "De la conquista a la asimilación: la integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina, siglos XV-XVII", *Areas: Revista internacional de ciencias sociales*, Nº 14, 1992, pp. 49-64.

SORIA MESA, Enrique, "Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el Origen de la Casa de Granada," *Sharq al-Andalus*, Vol. 12, 1995, pp. 213-221.

SORIA MESA, Enrique, "Una gran familia. Las élites moriscas del reino de Granada", *Revista de historia moderna*, No. 35, 2009, pp. 9-36.

SORIA MESA, Enrique, *Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Biblioteca de Estudios Moriscos, Valencia, 2014.

SOTOMAYOR, Manuel, "Los fundamentos histórico-eclesiásticos del Sacromonte de los Varones Apostólicos a los hallazgos del Valparaíso", M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 29-44.

SOYER, François, "All one in Christ Jesus"? Spiritual closeness, genealogical determinism and the conversion of Jews in Alonso de Espina's Fortalitium Fid", *Journal of Spanish Cultural Studies*, Vol. 17, No. 3, 2016, pp. 239-254.

SPIVEY ELLINGTON, Donna, *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2001.

SPIEGEL, Gabrielle M., "Épater les Médiévistes", *History and Theory*, Vol.39, No.2, 2000, pp. 243-50.

STANDAERT, Nicolas, *L'autre dans la mission : leçons à partir de la Chine*, Éditions Lessius, Bruselas, 2003.

STARR LEBEAU, Gretchen, "The Joyous History of Devotion and Memory of the Grandeur of Spain": The Spanish Virgin of Guadalupe and Religious and Political Memory", *Archive for Reformation History*, Vol. 93, 2002, pp. 192-216.

STARR LEBEAU, Gretchen, *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

STEARNS, Justin, "Representing and Remembering Al-Ándalus: Some Historical Considerations Regarding the End of Time and the Making of Nostalgia.", *Medieval Encounters*, Vol. 15, 2009, pp. 355-374.

STOWASSER, Barbara F., "The Chapter of Mary.", *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1994, pp. 67-82.

STRATTON, Suzanne L., *The Immaculate Conception in Spanish Art*. Cambridge, 1994.

STURM, Sara, "The Presentation of the Virgin in the *Cantigas de Santa Maria*", *Philological Quarterly*, Vol. 49, 1970, pp. 1-7.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, "El máximo religioso", en R. Menéndez Pidal (ed.), *Historia de España*, Tomo XVII-2: La España de los Reyes Católicos (1475-1516), Espasa-Calpe, Madrid, 1969, Vol. II, pp. 285- 301.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, Universidad Autónoma, Burgos, 1977.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, "La conversión de los musulmanes.", Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, Madrid, 1978, Tomo XVIII, Vol. 2, pp. 285-301.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Rialp, D.L., Madrid, 1990.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ, Jesús, *Real Patronato de Granada: el arzobispo Talavera, la Iglesia y el estado moderno, 1486-1516: estudio y documentos*, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, Granada, 1985, pp. 177-181.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ, Jesús, *Real Patronato de Granada: El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516) Estudio y documentos*, Monte de Piedad, Granada, 1985.

SURTZ, Ronald E., "Trois "Villancicos" de Fray Hernando de Talavera", *Bulletin Hispanique*, Vol. 80, 1978, pp. 277-285.

SURTZ, Ronald E., "Morisco women, written texts and the Valencia Inquisition", *Sixteenth Century Journal*, Vol. 32, No. 2, 2001, pp. 421-433.

SZMOLKA CLARES, José. "Nuestra Señora del Rosario en Santa Cruz la Real. Algunos datos para su historia (1492-1961)", *Gólgota*, No. 5, 1993, pp. 9-16.

SZPIECH, Ryan, "Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés"", *La Corónica*, Vol. 41, No. 1, 2012, pp. 317-343.

SZPIECH, Ryan, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2013.

al- TAMĪMĪ, 'Abd al-Ġalīl (ed.), *Actes du VIIIe Symposium international d'études morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, Zaghouan, 1999.

TAPIA GARRIDO, José Angel, *Historia General de Almería y su Provincia*, Cajal, Almería, T. VII, 1990.

TAPIA SÁNCHEZ, Serafín, *La Comunidad morisca de Ávila*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

TAPIA SÁNCHEZ, Serafín, “Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?”, *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, No. 12, 1995, pp. 179-195.

TAYLOR, Christopher S., *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden, 1999.

TAYLOR, William B, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, 1987, pp. 9–33.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (ed.), “Introducción”, *La forma de rezar el rosario de Nuestra Señora con una breve declaración de las oraciones del Pater Noster y del Ave María*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999, pp. XI-XLI.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *El arzobispo Carranza "Tiempos Recios": Un obispo evangélico*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003.

TÉLLEZ ALARCIA, Diego, “El papel del norte de África en la política exterior hispana (1474-1598)”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 1, Nº. 1, 2000.

THOMAS, David, *Christian doctrines in Islamic Theology*, Brill, Leiden y Boston, 2008.

THOMPSON, Bussell Billy y WALSH, John Kevin, “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and Their Affiliations. I: Compilations A (The Grand Flos Sanctorum).”, *La Corónica*, Vol. 15, 1986–1987, pp. 17-28.

THURLKILL, Mary F., *Chosen Among Women. Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008.

THURSTON, Herbert, “Our Popular Devotions: II–The Rosary. IV–The Rosary among the Carthusians,” y “Our Popular Devotions: II–The Rosary. V–The Fifteen Mysteries,” *The Month*, Vol. 96, 1900, pp. 513-27 y pp. 620–27.

THURSTON, Herbert, “Rosary,” *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton, New York, 1912, Vol. 13, pp. 184-89.

TOBAJA VILLEGAS, Manuel, *Sobre la cronología y posible autoría de la Soledad*, ABC, 22 de febrero de 1988.

TOLAN, John V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

TOLAN, John V., “Veneratio Sarracenorum: Shared Devotion among Muslims and Christians, according to Burchard of Strasbourg, Envoy from Frederic Barbarossa to Saladin (c.1175)”, *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville, 2008, pp. 101-112.

TORRES BALBÁS, Leopoldo, “La mezquita de Al-Qanatir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María”, *Al-Andalus*, Vol. 7, 1942, pp. 417-437.

TORRES FONTES, Juan, "Los mudéjares murcianos en el siglo XIII," *Murgetana*, Vol. 17, 1961, pp. 74-75.

TORRES FONTES, Juan, "El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media", *Murgetana*, Vol. 25, 1965, pp. 39-90.

TORRES FONTES, Juan, "Las treguas con Granada de 1469 y 1472", *Cuadernos de Estudios Medievales*, Vol. 4-5, Granada, 1976-1977, pp. 211-236.

TORRES FONTES, Juan, "La frontera de Granada en el siglo XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos", en AA.VV., *Homenaje a José María Lacarra de Miguel*, IV, Zaragoza, 1977, pp. 191-212.

TORRES FONTES, Juan, "Las relaciones castellano-granadinas desde 1416 a 1432. Las treguas de 1417 a 1426", *Cuadernos de Estudios Medievales*, Vol. 6-7, 1978-1979, pp. 297-311.

TORRES FONTES, Juan, "Devoción medieval murciana a María", *Estudios Románicos*, Vol. 6, 1989, pp. 1785-1798.

TORRES FONTES, Juan, *La frontera murciano-granadina*, Real Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 2003.

TORRES JIMÉNEZ, Raquel, "La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII", *Alcanate*, Vol. 10, 2016-2017, pp. 23-59.

TRENS, Manuel, *María: Iconografía de la Virgen en el arte español*, Editorial Plus-Ultra, Madrid, 1947.

TREXLER, Richard, "Florentine Religious Experience: The Sacred Image", *Studies in the Renaissance*, Vol. 19, 1972, pp. 7-41.

TRIAS MERCANT, S., "Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramon Llull", *Revista Espanola de G. Filosofia Medieval*, 4 (1997), pp. 51-64.

TRILLING, James, "The image not made by hands and the Byzantine way of seeing", *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996*, Nuova Alfa, Bologna, 1998, pp. 107-127.

TRILLO, Carmen, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Universidad de Granada, Granada, 1994.

TRILLO, Carmen, "Religiosidad popular en el reino de Granada, España (siglos XIII-XV): sufismo y rábitas en la Alpujarra", *Studia Orientalia Electronica*, Vol. 4, 2016, pp. 71-88.

TRIVISON, Mary L., "Prayer and Prejudice in the CSM," *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, Vol. 1, 1988, pp. 119-127.

TUELLER, James B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*, University Press of the South, New Orleans, 2002.

TURKI, Abdel M., "Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm", *Studia Islamica*, Vol. 4, No. 7, 1978, pp. 25-82.

- TVRTKOVIĆ, Rita G., *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Brepols, Turnhout, 2012.
- TVRTKOVIĆ, Rita G., "Bridge or Barrier? Mary and Islam in William of Tripoli and Nicholas of Cusa", *Medieval Encounters* Vol. 22, No. 4, 2016, 307-325.
- TVRTKOVIĆ, Rita G., *Christians, Muslims and Mary: A History*, Paulist Press, New York, 2018.
- TWOMEY, Lesley K., *The Serpent and the Rose: The Immaculate Conception and Hispanic Poetry in the Late Medieval Period*, Brill, Leiden, 2008.
- TWOMEY, Lesley K., "Mary in Medieval Hispanic Literatures", Chris Maunder (ed.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 364-386.
- TWOMEY, Lesley K., *The Sacred Space of the Virgin Mary in Medieval Hispanic Literature: From Gonzalo de Berceo to Ambrosio Montesino*, Tamesis Books, Woodbridge, 2019.
- URQUÍZAR HERRERA, Antonio, *Admiration and Awe: Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early Modern Spanish Historiography*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- URVOY, Dominique, *Penser l'islam : les présupposés islamiques de l' "Art" de Lull*, J. Vrin, Paris, 1980.
- URVOY, Dominique, "Nature et portée des lies de Ramon Llull avec l'univers arabe", en *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr, Instrumenta Patristica*, Vol. 26, 1980, pp. 415-427.
- URVOY, Dominique, "Les musulmans pouvaient - ils comprendre l'argumentation lullienne?", *Estudi General*, 1989, Núm. 9, pp. 159-70.
- VALDÉS FERNÁNDEZ, Manuel (ed.), *El legado de al-Ándalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Actas del Simposio Internacional celebrado en León en 2006, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 2007.
- VALERO CUADRA, Pino, "La "Reprobación del Alcorán" de Riccoldo da Montecroce: dominicos, traducción y evangelización en la España del siglo XVI", en A. Bueno García (ed. lit.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*, Comares, Granada, 2018, Vol. 1, pp. 49-59.
- VALLADAR Y SERRANO, Francisco de Paula, "La escultura granadina", en *La Alambra de Granada*, Vol. 107 y 108, 1902, pp. 823 y 849-851.
- VALLEJO VILLALOBOS, José Ramón y COBOS BUENO, José Miguel, "El Monasterio de Guadalupe. Un modelo de integración asistencial y docente en el Renacimiento", *Romance Philology*, Vol. 71, Nº. 2, 2017, pp. 643-696.
- VALVERDE FILGUEIRA, José, "Os xudeus nas Cantigas de Santa Maria," en C. Barros (ed.), *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional, Rivadavia, 14-17 Outubro 1991*, Diputación de Ourense, Santiago de Compostela, 1994, Vol. 1. pp. 245-263.
- VÁZQUEZ, Miguel Ángel, "Legitimación textual a través de los sueños: El caso del sueño del salih. de Túnez (ms. RESC/55 del CSIC)". *Al-Qantara: Revista de Estudios árabes*, Vol. 37, 2016, pp. 233-68.



- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La invención del racismo: Nacimiento de la biopolítica en España*, Akal, Madrid, 2009.
- VEGA ALVARES, José, *La enseñanza de la anatomía: modos y modas*, Universidad San Pablo CEU, Madrid, 2005.
- VEGA GARCÍA FERRER, María Julieta, *Isabel la Católica y Granada: la misa y el oficio de Fray Hernando de Talavera*, Centro de documentación musical de Andalucía, Capilla Real de Granada, Schola Gregoriana Iliberis, Granada, 2004.
- VEGA GARCÍA FERRER, María Julieta, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- VELASCO, Honorio M., “Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes Marianas en España: Una aproximación a la categoría de imagen-persona,” en D. González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2000, pp. 89-101.
- VELASCO, Honorio M., “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, en L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (ed.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003, Vol. 2, pp. 401-10.
- van der VELDEN, Hugo, “Petrus Christus's Our Lady of the Dry Tree”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 60, 1997, pp. 89-110.
- VENTURA, Jordi, *La Biblia valenciana*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1993.
- VERDI WEBSTER, Susan, *Art and Ritual in Golden Age Spain: Sevillian Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week*. Princeton University Press, Princeton, 1998.
- VERDI WEBSTER, Susan, “Shameless Beauty and Worldly Splendor: On the Spanish Practice of Adorning the Virgin”, en E. Thuno y G. Wolf (ed.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2004, pp. 249-271.
- VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Acantilado, Barcelona, 1999.
- VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio (ed.), *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.
- VIDAL, Esteban, “Escuela de medicina y cirugía de Guadalupe y sus hospitales”, en *I Jornadas Regionales Extremeño-Lusas de historia de la Medicina*, Plasencia, 1974, pp. 117-132.
- VIDAL, Jean-Marie, *Benoit XII: Lettres communes et curiales*, Albert Fontemoing, París, 1903-1911.
- VIDAL VENDRELL, José, “La mediación universal en la mariología luliana”, *Estudios franciscanos*, Vol. 52, 1951, pp. 5-57.
- VIERA, David J., “The Presence of Francisc Eiximenis in Fifteenth and Sixteenth Century Castilian Literature”, *Hispanófila*, Vol. 57, 1976, pp. 1-6.

- VIERA, David J., ““The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 9, No. 2, 1985, pp. 203-213.
- VIERA, David J., “Exempla in the *Libre de Sancta Maria* and Traditional Medieval Marian Miracles”, *Catalan Review*, Vol. 4, No.1-2, 1990, pp. 221-31.
- VIERA, David J., “Els Exempla de Francesc Eiximenis”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Vol. 49, 2004, pp. 103-19.
- VIGUERA, María Jesús, “Prólogo”, en F. Corrientes, *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea del Jalón*, Instituto de Fernando el Católico, Zaragoza, 1990, pp. 9-51.
- VILAR SÁNCHEZ, Juan Antonio, *1492-1502. Una década fraudulenta. Historia del reino cristiano de Granada desde su fundación, hasta la muerte de Isabel la Católica*, Alhulia, Granada, 2004.
- VÍLCHEZ CÉSPEDES, María Rosa, *Una colección de milagros mariales del siglo XIII*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Tesis Doctorales y Publicaciones Académicas, T 2129, 1950.
- VILLA-LARROUDET, Juan Carlos, “Prehistoria del Rosario”, *Anuario Scripta de Maria*, Serie II, No. XII, 2015, pp. 211-248.
- VILLACAMPA, Carlos G., *Grandezas de Guadalupe. Estudios sobre la historia y las bellas artes del gran monasterio extremeño*, Editorial Maxtor, Madrid, 2006.
- de VILLALMONTE, Alejandro, “La Inmaculada y el débito del pecado original”, *Verdad y Vida*, Vol. 12, 1954 pp. 54-55.
- VILLAR MOVELLÁN, Alberto “Realismo frente a idealismo en la imaginería pasionista andaluza”, en J. Aranda Doncel (coord.), *Cofradías Penitenciales y Semana Santa: actas del congreso nacional*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, pp. 21-78.
- VINCENT, Bernard, “L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)”, en *Mélanges de la casa de Velázquez*, Tomo VI, Éd, Boccard, París, 1970, pp. 211-246.
- VINCENT, Bernard, “Los moriscos del reino de Granada después de 1570”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 30, N. 2, 1981, pp. 594-608.
- VINCENT, Bernard, “Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570”, en *Andalucía en la Edad Moderna, economía y sociedad*, Diputación de Granada, Granada, 1985, pp. 267-286.
- VINCENT, Bernard, “La Inquisición y los moriscos granadinos”, *Minorías y Marginados en la España del siglo XVI*, Diputación de Granada, Granada, 1990.
- VINCENT, Bernard, “Las mujeres moriscas”, en G. Duby, y M. Perrot, (dir.), *Historia de las mujeres. II. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 584-595.
- VINCENT, Bernard, “Histoire d’une déchéance: la famille des Fez Muley à Grenade au XVIème siècle,” *Cahiers du CRIAR*, Vol. 21, 2002, pp. 69–79.

- VINCENT, Bernard, "Les élites morisques grenadines," en P. Civil (coord.), *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Vol. II, Castalia, Madrid, 2004, pp. 1467-1479.
- VINCENT, Bernard, "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos", *El río morisco*, Universidad de Valencia, Valencia, 2007, pp. 105-118.
- VINCENT, Bernard, *El río morisco*, Universidad de Valencia, Valencia, 2011.
- VINDEL, Francisco, *El primer libro impreso en América fue para el rezo del santo Rosario (México 1532-34)*, Imp. Góngora, Madrid, 1954, pp. 36-39.
- VITKUS, Daniel, *Turning Turk: English Theater and the Multicultural Mediterranean, 1570–1630*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2003.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, "El patrimonio del monasterio de Santa María de Guadalupe (1340-1785)", En *la España medieval*, Vol. 1, 1980, pp. 593-619.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, "La biblioteca de Guadalupe un reflejo de la espiritualidad jerónima", *En la España medieval*, Nº 9, 1986, pp. 1335-1346.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, *Guadalupe, un monasterio jerónimo (1389-1450)*, Universidad Autónoma, Madrid, 1988.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, "Nuestra Señora del Martirio de Ugíjar (Granada): Origen, voto y fiesta", *Estudios superiores escorialenses*, No. 20, 2012, pp. 121-138.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, "Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia", F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, Ediciones Escorialenses, Madrid, 2013, pp. 261-280.
- VOSE, Robert, "Muslims in the Thirteenth-Century Realm of Aragon Interaction and Reaction", J.M. Powell (ed.), *Muslims under Latin Rule. 1100-1300*, Princeton University Press, 1990, pp. 57-102.
- VOSE, Robert, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Cambridge University Press, New York, 2009.
- VRANICH, Stanko, "Miguel Cid (c. 1550–1615): un bosquejo biográfico," *Archivo Hispalense*, Vol. 56, 1973, pp. 185-207.
- VV. AA, "El paso de misterio de Nuestro Padre Jesús orando en el Huerto según los libros de actas de la Hermandad", *Revista Monte-Sión*, Boletín Cuaresmal, 2014.
- WACKS, David A. "Reconquest Colonialism and Andalusí Narrative Practice in the Conde Lucanor", en O. Martín y S. Pinet (ed.), *Theories of Medieval Iberia*, número especial, *Diacritics*, Vol. XXXVI, No. 3-4, 2006, pp. 87-104.
- WACKS, David A., *Framing Iberia: "Maqāmāt" and Frametale Narratives in Medieval Spain*, Brill, Leiden, 2007.

WAFI, Abdel Majid, “Les mihrab et leurs ornements décoratives”, en *Le mihrab dans l'architecture et la religion: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, Brill, Leiden, 1988, pp. 70-74.

WAGNER, Klaus, “Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502”, *Al-Ándalus*, Vol. 36, 1971, pp. 373-382.

WAGNER, Klaus, *Regesto de Documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978.

WALMISLEY-SANTIAGO, Olga V., “Alfonso el Sabio's Attitude Towards Moors and Jews as Revealed in Two of His Works”, *Cantigueiros*, Vol. 6, 1994, pp. 30-41.

al-WARRĀQ, Abū-Īsā y THOMAS, David Richard, *Early Muslim Polemic against Christianity: Abū Īsā Al-Warrāq's "Against the Incarnation"*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

WARREN, Michelle R., “Making Contact: Postcolonial Perspectives through Geoffrey of Monmouth's *Historia regum brittanie*”, *Arthuriana*, Vol. 8, 1998, pp. 115-134.

WASSERMAN-SOLER, Daniel I., *Truth in Many Tongues, Religious Conversion and the Languages of the Early Spanish Empire*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2020.

WEISS, Julian, “El postcolonialismo medieval: líneas y pautas en la investigación de un problema histórico”, en N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (coord.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Universidad de Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2012, pp. 177-200.

WHINNOM, Keith, “The Supposed Sources of Inspiration of Spanish Fifteenth-Century Narrative Religious Verse”, *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol. 17, No. 4, 1963, pp. 268-291.

WHINNOM, Keith, “El origen de las comparaciones religiosas del siglo de oro: Mendoza, Montesino y Román”, *Revista de Filología Española*, Vol. 46, No. ¾, 1963, pp. 263-285.

WHINNOM, Keith, “The Supposed Sources of Inspiration of Spanish Fifteenth-Century Narrative Religious Verse”, en A. D. Deyermond, W. E. Hunter, J. T. Snow, *Medieval and Renaissance Spanish Literature: Selected Essays by Keith Whinnom*, University of Exeter Press, Exeter, 1994, pp. 268-291.

WHITE, Richard, *The Middle Ground Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

WIEGERS, Gerard, “Isà B. Yabir and the origins of Aljamiado literature”, *Al-Qantara*, Vol. 11, fasc. 1, 1990, pp. 155-191.

WIEGERS, Gerard, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Brill, New York, 1994.

WIEGERS, Gerard, “Muhammad as the Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Bamabas”, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. LII, No. 3/4, 1995, pp. 245-291.

WIEGERS, Gerard, “The ‘Old’ or ‘Turpiana’ Tower in Granada and its Relics according to Ahmad b. Qâsim al-Hajarî,” en R. Gyselen (ed.), *Sites et monuments disparus d’après les témoignages de voyageurs. Res Orientales*, Groupe pour l’étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1996, pp. 193–207.

WIEGERS, Gerard y van KONINGSVELD, Pieter S., “The parchment of the 'Torre Turpiana': The original document and its early interpreters”, *Al-Qanṭara*, Vol. 24, No. 2, 2003, pp. 327-358.

WIEGERS, Gerard, “The Persistence of Mudejar Islam? Alonso de Luna (Muhammad Abū 'l-Āsī), the Lead Books, and the Gospel of Barnabas”, *Medieval encounters*, Vol. 12, No. 3, 2006, pp. 498-518.

WIEGERS, Gerard, “Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abu l-Asi y su proceso inquisitorial (1618),” en M. García-Arenal y M. Barrios Aguilera (ed.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 403-417.

WIEGERS, Gerard, “El contenido de los textos árabes de los Plomos: El Libro de los misterios enormes (Kitāb al-asrār al-‘azīma) como polémica islámica anticristiana y antijudía”, M.J. Vega García-Ferrer, M.L. García Valverde y A. López Carmona (ed.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte: IV centenario fundacional (1610-2010)*, Fundación Euroárabe Granada, Granada, 2011, pp. 199-214.

WIEGERS, Gerard y van KONINGSVELD, Pieter S., “Five Documents Illustrating the Early Activities of Miguel de Luna and Alonso del Castillo in Deciphering and Translating the Arabic Passages of the Parchment found in the Torre Turpiana in Granada,” en M. J. Vega García-Ferrer, M. L. García Valverde y A. López Carmona (ed.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada, Fundación Euroárabe, 2011, pp. 215-258.

WIEGERS, Gerard y van KONINGSVELD, Pieter S., *The Sacromonte Parchment and Lead Books. Critical Edition of the Arabic Texts and Analysis of the Religious Ideas*, Granada, 19 March 2019.

WIEGERS, Gerard y van KONINGSVELD, Pieter S., *El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas Religiosas en Ellos. Presentación de un proyecto de investigación holandés*, Granada, 19 de marzo de 2019.

WIEGERS, Gerard, “The Christianization of the Mudejars of Granada and the Persistence of Islam after the Expulsion of the Moriscos from Spain (1492-ca. 1730)”, en A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West: Thirteenth to Fifteenth Centuries*, Brill, Leiden, 2020, pp. 519-543.

WIEGERS, Gerard, “The Christianization of the Mudejars of Granada and the Persistence of Islam after the Expulsion of the Moriscos from Spain (1492–ca. 1730)”, A. Fábregas (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, Brill, Leiden, 2021, pp. 519-543.

WILK, Mateusz, “Les ‘attentats’ musulmans contre les images et les édifices religieux dans les Cantigas de Santa Maria”, *Images Re-vues*, Vol. 2, 2006.

WILLIAMS, Deanne y KABIR, Ananya (ed.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, Cambridge UP, Cambridge, 2005.

WINSTON-ALLEN, Anne, "Tracing the Origins of the Rosary: German Vernacular Texts", *Speculum*, Vol. 68, No. 3, 1993, pp. 619-636.

WINSTON-ALLEN, Anne, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2010.

WINTER, Tim, "Mary in Islam.", en S. J. Boss (ed.), *Mary: The Complete Resource*. Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 479-502.

WITTLIN, Curt, "La primera adaptació castellana de Lo libre de les dones de Francesc Eiximenis", *Miscel·lània Pere Bohigas III (= Estudis de llengua i cultura catalanes, vol. V)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1983, pp. 39-59.

WITTLIN, Curt, "Francesc Eiximenis i les seves fonts", *Llengua i literatura*, No.11, 2000, pp. 42-108.

WITTLIN, Curt, "¿Es veritat que Francesc Eiximenis «inventava autors, títols de llibres, i noms de reis i d'altres persones» i que patia d'una «ingenuïtat i credulitat sense límits»?", en S. Martí, M. Cabré, F. Feliu Torrent, N. Iglésias, D. Prats (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Abadia de Montserrat, Montserrat, 2007, Vol. 3, pp. 35-55.

WITTLIN, Curt, "Com Eiximenis tradueix i interpreta "segons que em serà vejares que sia pus profitós als lligents", Teoria i pràctica d'una metodologia dubtosa", *Estudis Romànics*, No. 38, 2016, pp. 371-82.

WOOD, Donald W., "Yā Maryam / Ave Maria: Textual Appropriation and Diglossia in Aljamiado-Morisco Marian Texts", *eHumanista*, Vol. 41, 2019, pp. 155-170.

WOOLARD, Kathryn A., "Bernardo de Aldrete and the Morisco Problem: A Study in Early Modern Spanish Language Ideology," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 3, 2002, pp. 446-80.

WOOLARD, Kathryn A., "Is the Past a Foreign Country?: Time, Language Origins, and the Nation in Early Modern Spain", *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 14, No. 1, 2008, pp. 57-80.

WOOLARD, Kathryn A., "The seventeenth-century debate over the origins of Spanish: links of language ideology to the Morisco question", en J. Del Valle (ed.), *A Political History of Spanish: The Making of a Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 61-76.

WORTH, Frank R., "Meditationes vitae Christi: The Logistics of Access to Divinity", en H. Damico y P. Gallagher (ed.) *Hermeneutics and Medieval Culture*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 39-49.

WRIGHT, Diane M., "Folk-Motifs in the Prose Miracles of the *Cantigas de Santa Maria*", *Cantigueiros*, Vol. 1, 1987-88, pp. 99-109.

WRIGHT, Diane M., "Verbal and Visual Contexts of Performance in the *Cantigas de Santa Maria*", *Grand Valley Review*, Vol. 20, No. 1, 1999, pp. 76-89.

WULSTAN, David, "Contrafaction and Centonization in the *Cantigas de Santa Maria*", *Cantigueiros*, Vol. 10, 1998, pp. 85-109.

WULSTAN, David, "The Compilation of the Cantigas of Alfonso el Sabio", en S. Parkinson (ed.), *Cobras e Son: Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Legenda, Oxford, 2000, pp. 154-185.

WULSTAN, David, "A Pretty Paella: The Alfonsine Cantigas de Santa Maria and the Connections with Other Repertories", *Al-Masaq*, Vol. 21, No. 2, 2009, pp. 191-227.

YABEN, Hilario, *San Ignacio de Antioquia. Epistolas*, Ediciones Aspas, Madrid, 1942.

YARZA LUACES, Joaquín y ALCOY E IBARBURU, Rosa, *Fons del Museu Mares*, Barcelona, 1991, Ficha 382.

YARZA LUACES, Joaquín, "Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII", *Lambard*, Vol. 15, 2002-2003, pp. 205-246.

YELO TEMPLADO, Antonio, "Santa María de la Arrixaca de Murcia", *Murcia*, Vol. 3, No. 11, 1977, pp. 48-50.

YETTER, Lynette, "Virgin Mary/Pachamama Syncretism: Exploring filial ayni relationship with the Divine Feminine in early-colonial Copacabana, Bolivia", *Western Tributaries*, Vol. 4, 2017.

YIACOUP, Sizen, "Memory and Acculturation in the Late Medieval and Early Modern Frontier Ballad", en S. Gaunt y J. Weiss (ed.), *Cultural Traffic in the Medieval Romance World*, número especial, *Journal of Romance Studies*, Vol. IV, No.3, 2004, pp. 61-78.

YOVEL, Yirmiyahu. *The Other Within: the Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

ZAID, Rhona, "The Muslim/Mudéjar in the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio", *Sharq al-Andalus*, Vol. 4, 1987, pp. 145-152.

ZAID, Rhona, "Las Guerras Civiles de Granada: The idealization of assimilation", en J.V. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Routledge, Nueva York, 2000, pp. 313-330.

ZARCO CUEVAS, Julián, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1924-1929, Tomo I.

ZÜTRHER; Erich, "Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative", en D. E. Mungello (coord.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning.*, Steyler Verlag, Nettetal, 2004, pp. 31-64.





## Archivos y Bibliotecas:

AASG:	Archivo de la Abadía del Sacromonte:
A.C.C:	Archivo Catedral de Córdoba
ACG:	Archivo de la cancillería de Granada
ACGr:	Archivo Catedral de Granada
ACS:	Archivo Catedral de Sevilla
AD:	Archivo Dominicano
A.D.C:	Archivo de la Diputación de Córdoba
ADV:	Archivo Diocesano de Valladolid
AEA:	Archivo Español del Arte
A.E.C.G:	Archivo Eclesiástico de la Curia de Granada
AGAS:	Archivo General del Arzobispado de Sevilla
AGS:	Archivo General de Simancas
AGOC:	Archivo General del Obispado de Córdoba
AH:	Archivo Hispalense
A.H.N:	Archivo Histórico Nacional
A.H.O:	Archivo de la Hermandad y Cofradía de la O, Sevilla
A.H.M.G:	Archivo Histórico Municipal de Granada
A.H.P.C:	Archivo Histórico Provincial de Córdoba
A.H.P.G:	Archivo Histórico Provincial de Granada
AHPS:	Archivo Histórico Provincial de Sevilla
AIEA:	Archivo del Instituto de Estudios Africanos
A.M.G.:	Archivo del Monasterio de Guadalupe
A.P.A.S:	Archivo del Palacio Arzobispal de Sevilla
APL:	Archivo Parroquial de Luque
A.P.L.A:	Archivo Parroquial de La Algaba
A.P.Gr:	Archivo Provincial de Granada
APM:	Archivo de Protocolos de Montilla
ARCG:	Archivo Real de la Chancillería de Granada
AMG:	Archivo del Monasterio de Guadalupe
A.M.M:	Archivo Municipal de Murcia.
ATG:	Archivo Teológico Granadino
ANG:	Archivo General de la Nobleza

BA:	Biblioteca de Andalucía
BCM:	Biblioteca de Castilla-La Mancha
BH:	Biblioteca Hortense
BHV:	Biblioteca Histórica de Valencia
BHUV:	Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia
BLG:	Biblioteca Lázaro Galdiano
BNA:	Biblioteca Nacional de Austria
BNE:	Biblioteca Nacional de España
BRAH:	Biblioteca Real Academia de la Historia
BRE:	Biblioteca Real del Escorial
BML:	British Museum Library
BNA:	Biblioteca Nacional de Austria
BNCF:	Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
BNCR :	Biblioteca Nazionale Centrale di Roma
BUG:	Biblioteca Universidad de Granada
BUS:	Biblioteca Universidad de Sevilla
BUV:	Biblioteca Universitària de València
CSIC:	Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
RAH:	Real Academia de la Historia
SLE:	Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial

## Lista de figuras:

**Fig. 1.1. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 191, Ms. T-I-1, RBME, fol. 251r, panel 6.**

<https://cecalbarracin.org/2010/08/07/presentacion-de-la-cantiga-191-de-alfonso-x-el-sabio-en-rodenas/presentacion-de-la-cantiga-191-de-alfonso-x-el-sabio-en-rodenas-8/>

**Fig.1.2. *CSM*, Cantiga XLVI, *Código de las Historias (E1)*, h. 1275, MS. T.I.1, fol. 68v, BRME, Madrid (paneles 5 y 6)**

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD\\_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O\\_5zivV68MYKCZA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O_5zivV68MYKCZA)

**Fig. 1.3. Guatier de Coincy, *Les miracles de Notre Dame*, Biblioteca Nacional de San Petersburgo, Ms. Fr.Fv.XIV.9, fol. 103v**

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD\\_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O\\_5zivV68MYKCZA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O_5zivV68MYKCZA)

**Fig.1.4. *CSM*, Cantiga 205, *Código de Florencia*, h. 1275, MS. T.I.1, fol. 6r, Biblioteca Central, Florencia (panel 5).**

<https://youtu.be/-jrbrEqrzic?t=366>

**Fig. 1.5. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, *Código Rico*, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD\\_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O\\_5zivV68MYKCZA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O_5zivV68MYKCZA)

**Fig. 1.6. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, *Código Rico*, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

[https://www.youtube.com/watch?v=PPphy89lvao&lc=Ugg1UfEhuCep-XgCoAEC&ab\\_channel=sh4m69](https://www.youtube.com/watch?v=PPphy89lvao&lc=Ugg1UfEhuCep-XgCoAEC&ab_channel=sh4m69)

**Fig. 1.7. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CXCII, *Código Rico*, MS. T.I.1, fol. 252v, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

<https://hudsonreview.com/2017/07/notes-from-the-road/#.YbSWfFmCGUk>

**Fig. 1.8. *CSM*, Cantiga 90, Ms. T-I-1, RBME, f. 132r.**

<http://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento31997.pdf>

**Fig.1.9. Al-Biruni, *Cronología de Naciones Antiguas*, Irán, ca. 1307, Edinburgh University Library, Or.Ms.161, fol.141v**

<https://www.publicmedievalist.com/mary-islam/>

**Fig.1.10. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CCX, Códice de Florencia, M. R. 20 , fol. 120v, Biblioteca Nazionale de Florencia, Florencia.**

<https://youtu.be/X1epE0EFCB8?t=330>

**Fig.1.11. Escenas del interior de la Virgen de Allariz, s. XIII, Museo de Arte Sacro de Santa Clara, Orense.**

<https://museos.xunta.gal/sites/default/files/field/image/55allariz2.jpg>

**Fig.1.12. Imagen de la Virgen de la Antigua, Catedral de Sevilla, s. XIV, Sevilla.**

[https://www.catedraldesevilla.es/wp-content/uploads/2016/10/PINTURA\\_-ANONIMO-Virgen-de-la-Antigua.jpg](https://www.catedraldesevilla.es/wp-content/uploads/2016/10/PINTURA_-ANONIMO-Virgen-de-la-Antigua.jpg)

**Fig.1.13. Reconstrucción a cargo de Antonio Almagro Gorbea del interior de la mezquita aljama almohade de Sevilla reconvertida en templo cristiano hacia finales del siglo XIII d.c**

<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8109/1/Mezquita%20a%20Catedral-1.pdf>

**Fig.1.14. *Cantigas de Santa María*, Códice de Florencia, Ms. M.R.20, fol. 1r, Biblioteca Nazionale de Florencia, Florencia.**

<https://www.google.es/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FMA-DR%2Farticle%2Fdownload%2F73067%2F4564456555153%2F&psig=AOvVaw2LNTYsqsm3Nhy9N2GCXEyC&ust=1639332581838000&source=images&cd=vfe&ved=2ahUKewjD2vjyq9z0AhVa8IUKHT8tBugQr4kDegQIARAZ>

**Fig. 1.15. *Cantigas de Santa María*, Cantiga IV, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 9v, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

[https://www.academia.edu/1294529/Iudeus\\_sacer\\_Life\\_Law\\_and\\_Identity\\_in\\_the\\_State\\_of\\_Exception\\_called\\_Marian\\_Miracle?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/1294529/Iudeus_sacer_Life_Law_and_Identity_in_the_State_of_Exception_called_Marian_Miracle?source=swp_share)

**Fig.1.16. Imagen de la Virgen de la Antigua, Catedral de Sevilla, s. XIV, Sevilla.**

<https://carlismo.co/2021/08/14/a-la-muy-noble-y-leal-nuestra-senora-de-la-asuncion-de-panama/>

**Fig.1.17. *CSM*, Cantiga XXIX, Códice de las Historias (E1), MS. T.I.1, fol. 54r, BRME, Madrid.**

[https://www.academia.edu/1294520/Shadows\\_in\\_the\\_Palace\\_of\\_the\\_Hours\\_Art\\_Magic\\_Science\\_and\\_the\\_Pursuit\\_of\\_Happiness\\_Sombras\\_en\\_el\\_Palacio\\_de\\_las\\_Horas\\_Arte\\_Magia\\_Ciencia\\_y\\_la\\_b%C3%BAsqueda\\_de\\_la\\_Felicidad](https://www.academia.edu/1294520/Shadows_in_the_Palace_of_the_Hours_Art_Magic_Science_and_the_Pursuit_of_Happiness_Sombras_en_el_Palacio_de_las_Horas_Arte_Magia_Ciencia_y_la_b%C3%BAsqueda_de_la_Felicidad)

**Fig.1.18. Réplica en cobre de la *Panaghia Hodegetria*, c.1050-1100, Constantinopla.**

[https://static.wixstatic.com/media/37d0c7\\_a57e417f2aef479eb150398c7fc43ed0~mv2.jpg/v1/fill/w\\_560,h\\_1014,al\\_c,q\\_85,usm\\_0.66\\_1.00\\_0.01/Virgin%20Hodegetria.webp](https://static.wixstatic.com/media/37d0c7_a57e417f2aef479eb150398c7fc43ed0~mv2.jpg/v1/fill/w_560,h_1014,al_c,q_85,usm_0.66_1.00_0.01/Virgin%20Hodegetria.webp)

**Fig.1.19. Imagen de Santa María del Alcázar, Jerez, segunda mitad del siglo XIII.**

<https://en.todocoleccion.net/stamps-maximum-cards/espana-1964-edi-1615-virgen-alcazar-jerez-tarjeta-maxima~x57774776>

**Fig.1.20. Imagen de la Virgen de la Arrixaca, s.XII -XIII, Murcia.**

[https://www.google.es/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdigital.csic.es%2Fbitstream%2F10261%2F251240%2F1%2FXVI%2520R.Cient%25C3%25ADfica\\_Burgos\\_2021\\_pp.727-741\\_Caballero\\_Ponce.pdf&psig=AOvVaw38zEEbB5S0rOzZTNhZbP-0&ust=1639332934992000&source=images&cd=vfe&ved=2ahUKEwiUxqubrdz0AhVSaBoKHRxwDPEQr4kDegQIARAz](https://www.google.es/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdigital.csic.es%2Fbitstream%2F10261%2F251240%2F1%2FXVI%2520R.Cient%25C3%25ADfica_Burgos_2021_pp.727-741_Caballero_Ponce.pdf&psig=AOvVaw38zEEbB5S0rOzZTNhZbP-0&ust=1639332934992000&source=images&cd=vfe&ved=2ahUKEwiUxqubrdz0AhVSaBoKHRxwDPEQr4kDegQIARAz)

**Fig.1.21. Imagen de la Virgen de las Batallas, mediados del siglo XIII, Catedral de Sevilla.**

[https://www.wikiwand.com/es/Virgen\\_de\\_las\\_Batallas](https://www.wikiwand.com/es/Virgen_de_las_Batallas)

**Fig.1.22. Imagen de la Virgen de los Reyes, mediados del siglo XIII, Catedral de Sevilla.**

<http://explicartesevilla.blogspot.com/2020/12/la-imagen-de-la-virgen-de-los-reyes-de.html>

**Fig. 1.23. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CXCIII, Códice Rico, Ms. T-I-1, fol. 199r, Real Biblioteca del Escorial, Madrid.**

<https://4.bp.blogspot.com/-aVSsJhhG0iI/W1FigcP3i6I/AAAAAAAAAM8c/SGMv1f5UFWEcdrFSitvjBMWYfTU6watdQCLcBGAs/s1600/JEREZ%2BCANTIGA%2BCOMPLETA.jpg>

**Fig. 1.24. *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXIX, Códice Rico, Ms. T-I-1, fol. 226v, Real Biblioteca del Escorial, Madrid**

[http://1.bp.blogspot.com/-qCaCiMuGdW4/T4rUtNwJuLI/AAAAAAAAARh4/gDBLijL\\_Fis/s1600/20056620394.jpg](http://1.bp.blogspot.com/-qCaCiMuGdW4/T4rUtNwJuLI/AAAAAAAAARh4/gDBLijL_Fis/s1600/20056620394.jpg)

**Fig.2.1. Imagen románica de la Virgen de Guadalupe, con y sin manto, Monasterio de Santa María de Guadalupe, Extremadura.**

<https://elcuadernodigital.com/2020/12/23/12-o-fiesta-nacional-de-espana-su-patronazgo-real-y-religioso/>

<https://www.therivieramayetimes.com/tonantzin-the-deity-behind-the-virgen-of-guadalupe-cult/>

**Fig.2.2. Copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe en el altar mayor de la Basílica, Monasterio de Santa María de Guadalupe, Extremadura.**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Virgen\\_de\\_Guadalupe\\_%28Espa%C3%B1a%29.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Virgen_de_Guadalupe_%28Espa%C3%B1a%29.JPG)

**Fig.2.3. *Fuente de los Milagros*, Claustro del Monasterio de Santa María de Guadalupe, h. 1405, Extremadura.**

[http://www.diseni.com/fotoreportaje\\_patrimonio.html](http://www.diseni.com/fotoreportaje_patrimonio.html)

**Fig. 2.4. Fuente del lavatorio o de la cervatilla, Claustro del Monasterio de Santa María de Guadalupe, h. 1402, Extremadura.**

<https://en.todocoleccion.net/postcards-extremadura/guadalupe-n-57-claustro-mudejar-fuente-lavatorio-sin-cir-d-p-l-1969-edic-real-monasterio~x79071561>

[http://www.diseni.com/fotoreportaje\\_patrimonio.html](http://www.diseni.com/fotoreportaje_patrimonio.html)

**Fig. 2.5. Boca de fuente en forma de ciervo, Madinat al-Zahra, segunda mitad del s.X, Museo Arqueológico y Etnológico, Córdoba**

[https://www.google.es/url?sa=i&url=http%3A%2F%2Fwww.museosdeandalucia.es%2Fweb%2Fmuseoarqueologicodecordoba%2Fobras-singulares%3Fp\\_p\\_id%3D101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dnormal%26p\\_p\\_mode%3Dview%26p\\_p\\_col\\_id%3Dcolumn-2%26p\\_p\\_col\\_count%3D1%26\\_101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp\\_delta%3D10%26\\_101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp\\_keywords%3D%26\\_101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp\\_advancedSearch%3Dfalse%26\\_101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp\\_andOperator%3Dtrue%26p\\_r\\_p\\_564233524\\_resetCur%3Dfalse%26\\_101\\_INSTANCE\\_GRnu6ntjtLfp\\_cur%3D7&psig=AOvVaw3BniAz1lvHxU-jh8LzxKg9&ust=1639425383445000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhxqFwoTCND-6tCF3\\_QCFQAAAAAdAAAAABAD](https://www.google.es/url?sa=i&url=http%3A%2F%2Fwww.museosdeandalucia.es%2Fweb%2Fmuseoarqueologicodecordoba%2Fobras-singulares%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-2%26p_p_col_count%3D1%26_101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp_delta%3D10%26_101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp_keywords%3D%26_101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp_advancedSearch%3Dfalse%26_101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp_andOperator%3Dtrue%26p_r_p_564233524_resetCur%3Dfalse%26_101_INSTANCE_GRnu6ntjtLfp_cur%3D7&psig=AOvVaw3BniAz1lvHxU-jh8LzxKg9&ust=1639425383445000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhxqFwoTCND-6tCF3_QCFQAAAAAdAAAAABAD)

**Fig.3.1. Anónimo, *Virgen de la Antigua*, s. XV, Retablo de la Puerta de la Justicia, Alhambra de Granada.**

[https://www.academia.edu/34006266/\\_De\\_la\\_Edad\\_Media\\_a\\_la\\_Edad\\_Moderna\\_los\\_Reyes\\_Cat%C3%B3licos\\_el\\_arte\\_y\\_Granada\\_](https://www.academia.edu/34006266/_De_la_Edad_Media_a_la_Edad_Moderna_los_Reyes_Cat%C3%B3licos_el_arte_y_Granada_)

**Fig. 3.2. *Virgen con el Niño*, Puerta de la Justicia, Alhambra de Granada, siglo XV.**

<https://www.flickr.com/photos/landahlauts/45224247315>

**Fig. 3.3. Huberto Alemán, *Virgen con Niño*, h.1500, Puerta de la Justicia, Museo de Bellas Arte de Granada.**

[https://www.academia.edu/34006266/\\_De\\_la\\_Edad\\_Media\\_a\\_la\\_Edad\\_Moderna\\_los\\_Reyes\\_Cat%C3%B3licos\\_el\\_arte\\_y\\_Granada\\_](https://www.academia.edu/34006266/_De_la_Edad_Media_a_la_Edad_Moderna_los_Reyes_Cat%C3%B3licos_el_arte_y_Granada_)

**Fig. 3.4. Huberto Alemán, *Virgen del Socorro*, Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, Antequera, ca.1500**

<https://www.flickr.com/photos/75710752@N04/16933568551>

**Fig. 3.5. Huberto Alemán, *Virgen de la Luz*, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca.1500**

[http://2.bp.blogspot.com/-4ZKhPs34-nU/TkjmTW\\_SNrI/AAAAAAAAHLI/YQEECEMXXL8/s1600/DSCF3576.jpg](http://2.bp.blogspot.com/-4ZKhPs34-nU/TkjmTW_SNrI/AAAAAAAAHLI/YQEECEMXXL8/s1600/DSCF3576.jpg)

**Fig. 3.6. Huberto Alemán, *Virgen de los Remedios*, Ermita de la Virgen de los Remedios, Villarasa, Huelva, ca.1500**

<https://guiadigital.iaph.es/imagenes-cache/250976/35b26d8e-e4e1-4c42-91bb-73c8c2b8d2ad--full.jpg>

**Fig.3.7. Huberto Alemán, *El Salvador*, Parroquia del Salvador, Granada, ca.1500-1501.**

<https://www.researchgate.net/profile/Amanda-Valdes-Sanchez/publication/341912067/figure/fig1/AS:898790848466944@1591299845094/Huberto-Aleman-El-Salvador-Parroquia-del-Salvador-Granada-ca-1500-1501.png>

**Fig. 3.8. Patio de los Naranjos de la Parroquia del Salvador, Granada, ca.1500.**

<https://pbs.twimg.com/media/EfQI73sXsBEtfoZ?format=jpg&name=medium>

**Fig.3.9. Petrus Christus, *La Virgen del árbol seco*, hacia 1465. Óleo sobre tabla, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid.**

[https://arthive.com/es/artists/291~Petrus\\_Christus/works/524023~The\\_Virgin\\_of\\_the\\_dry\\_Tree](https://arthive.com/es/artists/291~Petrus_Christus/works/524023~The_Virgin_of_the_dry_Tree)

**Fig.3.10. Andrea Mantegna, *Madonna con Bambino*, h. 1490-1500, Óleo sobre lienzo, Museo Poldi Pezzoli, Milan**

<https://www.italianartsociety.org/2017/09/on-13-september-1506-andrea-mantegna-died-at-mantua/>

**Fig.3.11. Huberto Alemán, *Imagen de la Virgen de la Luz*, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca.1500.**

<http://labambalina.blogspot.com/2011/08/especial-virgen-de-la-luz-en-su-paso.html>

**Fig.3.12. *Pietá de Don Sancho de Rojas*, principios del siglo XV, Museo Nacional de Escultura, Valladolid**

<http://domuspucelae.blogspot.com/2010/01/visita-virtual-la-piedad-el-dolor-de.html>

**Fig. 3.13. Juan De Flandes, *Pentecostés*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Museo del Prado de Madrid.**

<https://rezarconlosiconos.com/granada/pag/59.html>

**Fig.3.14. Michel Sittow, *La Asunción de la Virgen*, c. 1500, National Gallery of Art, Washington, D.C**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Michel\\_Sittow%2C\\_The\\_Assumption\\_of\\_the\\_Virgin%2C\\_c.\\_1500%2C\\_NGA\\_50280.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Michel_Sittow%2C_The_Assumption_of_the_Virgin%2C_c._1500%2C_NGA_50280.jpg)

**Fig. 3.15. Juan De Flandes, *La Aparición de Cristo Resucitado a su Madre*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Staatliche Museen zu Berlin-Gemaldegalerie.**

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0a/Juan\\_de\\_flanders%2C\\_cristo\\_apare\\_a\\_maria%2C\\_1500\\_ca.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0a/Juan_de_flanders%2C_cristo_apare_a_maria%2C_1500_ca.JPG)

**Fig.3.16. Juan De Flandes, *La Aparición de Cristo a su Madre Acompañado por los Patriarcas*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, National Gallery, Londres.**

<http://www.nationalgallery.org.uk/paintings/juan-de-flandes-christ-appearing-to-the-virgin>

**Fig.3.17. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces*, Óleo sobre tabla, 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**

[http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv\\_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK\\_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I\\_013.jpg](http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I_013.jpg)

**Fig.3.18. Dello Delli, *La Multiplicación de los Panes y los Peces*,1430-1450, Retablo Mayor de la Catedral Vieja de Salamanca.**

[https://books.google.es/books?id=W5zBXOILE-YC&pg=PA261&dq=Isabel+I,+se%C3%B1ora+de+los+moriscos&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwio54azj9\\_0AhWpAWMBHTVfBOsQ6AF6BAgFEAI#v=onepage&q=Isabel%20I%2C%20se%C3%B1ora%20de%20los%20moriscos&f=false](https://books.google.es/books?id=W5zBXOILE-YC&pg=PA261&dq=Isabel+I,+se%C3%B1ora+de+los+moriscos&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwio54azj9_0AhWpAWMBHTVfBOsQ6AF6BAgFEAI#v=onepage&q=Isabel%20I%2C%20se%C3%B1ora%20de%20los%20moriscos&f=false)

**Fig.3.19. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces* (Detalle), 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**

[http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv\\_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK\\_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I\\_013.jpg](http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I_013.jpg)

**Fig.3.20. Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, Cantiga CLXVII, Códice Rico, MS. T.I.1, fol. 224r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.**

<https://youtu.be/sy9fCcbLBbQ?t=295>

**Fig.3.21. Estanislao Polono, *Improbation Alcorani*, Estampa de Portada, Sevilla, 1500.**

[https://books.google.es/books?id=W5zBXOILE-YC&pg=PA261&dq=Isabel+I,+se%C3%B1ora+de+los+moriscos&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwio54azj9\\_0AhWpAWMBHTVfBOsQ6AF6BAgFEAI#v=onepage&q=Isabel%20I%20se%C3%B1ora%20de%20los%20moriscos&f=false](https://books.google.es/books?id=W5zBXOILE-YC&pg=PA261&dq=Isabel+I,+se%C3%B1ora+de+los+moriscos&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwio54azj9_0AhWpAWMBHTVfBOsQ6AF6BAgFEAI#v=onepage&q=Isabel%20I%20se%C3%B1ora%20de%20los%20moriscos&f=false)

**Fig.3.22. Juan De Flandes, *La Multiplicación de los Panes y los Peces* (Detalle), 1496-1504, Palacio Real, Madrid.**

[http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv\\_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK\\_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I\\_013.jpg](http://2.bp.blogspot.com/-3ML0YGEA-80/U1FRoxeXv_I/AAAAAAAAAKA4/xgiRmAK_VDw/s1600/15-Poliptico+de+Isabel+I_013.jpg)

**Fig. 4.2. Caravaggio, *Madonna del Rosario*, 1607, Nápoles, Museo de Historia del Arte, Viena.**

[https://www.caravaggiogallery.com/zz\\_madonna-of-the-rosary.aspx](https://www.caravaggiogallery.com/zz_madonna-of-the-rosary.aspx)

**Fig.4.3. Anónimo, *La Virgen distribuyendo rosarios entre miembros de la orden dominica*, Claudis ducheti formis, Roma, entre 1577 y 1585, BNE ER/1284 (280). Copia de una estampa de Beatrizet (Bartsch, 29).**

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000026313>

**Fig.4.4. Anónimo español, *La Virgen entregando el rosario a Santo Domingo de Guzmán*, dibujo a la aguada, entre 1600 y 1699, BNE DIB/18/1/1660.**

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000205693>

**Fig.4.5. Anónimo, *Virgen del Rosario con santos*, h.1572, Convento de las Comendadoras de Santiago, Madrid.**

[https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4064177.pdf&psig=AOvVaw1qjCc2R-edmv65K7zHmHoK&ust=1639428697358000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhqxqFw0TCiW-PuR3\\_QCFQAAAAAdAAAAABAh](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4064177.pdf&psig=AOvVaw1qjCc2R-edmv65K7zHmHoK&ust=1639428697358000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhqxqFw0TCiW-PuR3_QCFQAAAAAdAAAAABAh)

**Fig. 4.6. Detalle de los retratos de Pío V, Bartolomé de Carranza, representado con la mitra obispal y don Juan de Austria.**

[https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4064177.pdf&psig=AOvVaw1qjCc2R-edmv65K7zHmHoK&ust=1639428697358000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhqxqFw0TCiW-PuR3\\_QCFQAAAAAdAAAAABAh](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F4064177.pdf&psig=AOvVaw1qjCc2R-edmv65K7zHmHoK&ust=1639428697358000&source=images&cd=vfe&ved=0CAwQjhqxqFw0TCiW-PuR3_QCFQAAAAAdAAAAABAh)

**Fig. 4.7. Imagen de la Virgen de Guadalupe de Baena, s. XVI, Baena, Córdoba.**

<https://www.facebook.com/grupoamadordelosrios/>

**Fig. 4.8. Capilla de la Virgen de Guadalupe de Baena, s. XVI, Baena, Córdoba.**

<https://juanalfonsodebaena.org/Cultura/Baena-Monumental/Iglesias-y-Capillas>

**Fig. 4.9. Mapa de las rutas de peregrinación desde la diócesis de Córdoba y las zonas periféricas de Granada hasta Guadalupe.**



Manuel Horcas Gálvez, “Origen y evolución histórica de la capilla de la Virgen de Guadalupe de Baena”, en Jesús L. Serrano Reyes (coord.), *Dominicos en Andalucía. Baena en el V centenario de la provincia Bética (1515-2015)*, Fundación Centro de Documentación Juan Alfonso de Baena, Baena, 2015, p.130, fig.8.

**Fig.4.10. Portada de la segunda parte de la *Vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, del dominico fray Juan de Montoya, en la que se recopilan los milagros de la Virgen de Guadalupe de Baena, h. 1585, BNE MSS/13494, fol. 133v-134r.**

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000235377&page=1>

**Fig. 4.11. Portada de la primera parte de la *Vida de nuestra señora reducida a modo de Rosario*, del dominico fray Juan de Montoya, en la que se recopilan las meditaciones para el rezo del Rosario, h.1585, BNE MSS/13494, fol. 2r.**

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000235377&page=1>

**Fig. 5.1. Francisco Chacón, *Pintura de Nuestra Señora de las Angustias*, s. XVI, Museo de Bellas Artes de Granada**

<http://cruzdeguiagranada.blogspot.com/2013/09/iconografia-de-la-virgen-de-las.html>

**Fig. 5.2. Iluminación de la Soledad de la Virgen con los instrumentos de la Pasión, *Regula dela cofradía del traspaso y soldad de Nxa Senore de esta cid. d. de Sevilla. Manual Ceremonial*, Villanova University, 1569, fol. 1v.**

<https://digital.library.villanova.edu/Item/vudl:64020#?c=&m=&s=&cv=13&xywh=-3300%2C482%2C11611%2C5025>

**Fig. 5.3. Iluminación de Cristo en el sepulcro, *Regula dela cofradía del traspaso y soldad de Nxa Senore de esta cid. d. de Sevilla. Manual Ceremonial*, Villanova University, 1569, fol.2r.**

<https://digital.library.villanova.edu/Item/vudl:64020#?c=&m=&s=&cv=14&xywh=-5492%2C-1%2C16027%2C6937>

**Fig. 5.4. Imágen de Cristo como nazareno, *Libro de reglas de la Cofradía del Mayor Poder y Traspaso de Nuestra Señora*, 1570, Archivo de la Cofradía de la Hermandad del Mayor Dolor y Traspaso de Nuestra Señora, Sevilla.**

José Sánchez Herrero, José Roda Peña y Federico García de la Concha Delgado, *Nazarenos de Sevilla*, Ediciones Tartesos, Sevilla, 1997, Tomo I, p.302

**Fig. 5.5. Imágen de la Soledad de la Virgen, *Libro de reglas de la Cofradía del Mayor Poder y Traspaso de Nuestra Señora*, 1570, Archivo de la Cofradía de la Hermandad del Mayor Dolor y Traspaso de Nuestra Señora, Sevilla.**

José Sánchez Herrero, José Roda Peña y Federico García de la Concha Delgado, *Nazarenos de Sevilla*, Ediciones Tartesos, Sevilla, 1997, Tomo I, p.303

**Fig.5.6. Anónimo, Iluminación de Cristo Crucificado. Lámina del *Libro de reglas de la Hermandad de la O* de 1566. Archivo de la Hermandad de la O, Sevilla.**

<https://www.hermandaddelao.es/sede-virtual/publicaciones/catalogo-los-pasos-de-la-o/pdf/lospasosdelao.pdf>

**Fig.5.7. Anónimo, Iluminación de la Virgen en su Soledad. Lámina del *Libro de reglas de la Hermandad de la O* de 1566. Archivo de la Hermandad de la O, Sevilla.**

<https://i.pinimg.com/originals/57/d2/ec/57d2ec027fd24d54e2d7488db6387e34.jpg>

**Fig.5.8. Virgen de las Angustias, siglo XVI -XVII. Libro de Ordenanzas y Constituciones de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.**

Encarnación Isla Mingorance, *Virgen de las angustias el conjunto escultórico*, Escuelas Pías, Granada, 1989, p.27

**Fig.5.9. Imagen de la Virgen de las Angustias a modo de Soledad, h. 1561-1565, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.**

<https://3.bp.blogspot.com/-VgJjEVYcNIA/VDRAqE8RCfI/AAAAAAAAeII/IcwfkZhZaG8/s1600/procesi%C3%B3n%2Bvirgen%2Bangustias%2Bgranada%2Bpatrona%2B2014%2B5.jpg>

**Fig.5.10. Estampa de la Virgen de las Angustias a modo de Soledad, h. 1565, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.**

Encarnación Isla Mingorance, *Virgen de las angustias el conjunto escultórico*, Escuelas Pías, Granada, 1989, p.53

**Fig. 5.11. Imagen actual de la Virgen de las Angustias, fines del siglo XVI o principios del siglo XVII, Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, Granada.**

<https://cofradiastv.com/via-lucis-en-la-basilica-de-nuestra-senora-de-las-angustia-de-granada/>

**Fig.5.12. Grabado que representa a Nuestra Señora de la Soledad, que realizó Gaspar Becerra en 1565 para el convento de la Victoria de Madrid.**

<http://cofrades.sevilla.abc.es/m/blogpost?id=2420933%3ABlogPost%3A5898626>

**Fig.5.13. Imagen de la cofradía de Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión. Iglesia de Santa María Magdalena. Sevilla, h. 1597**

<https://1.bp.blogspot.com/-uTvufK5NQUC/X8eLnRbED3I/AAAAAAAAABXDM/-vTBvPb2860DwvcY9XUZI8WTUBQcC9eOgCLcBGAsYHQ/s16000/1-51.jpg>

**Fig. 5.14. Imagen de la cofradía de Nuestra Señora de la Antigua, Siete Dolores y Compasión, con las siete espadas, Sevilla, h. 1597.**

<http://www.lahornacina.com/dossiermaterdolorosa.htm>

**Fig. 5.15. Virgen de la Soledad, Hermandad de la Soledad de San Lorenzo, finales del s. XVI, Sevilla.**

[http://4.bp.blogspot.com/-an1GN4Q0oXQ/Uji\\_gQ4oWwI/AAAAAAAAUbs/d7FEhjVH90k/s1600/SOLEDAD+SAN+LORENZO.jpg](http://4.bp.blogspot.com/-an1GN4Q0oXQ/Uji_gQ4oWwI/AAAAAAAAUbs/d7FEhjVH90k/s1600/SOLEDAD+SAN+LORENZO.jpg)

**Fig. 5.16. Virgen de la Leche, Pedro Berruguete,1500, Museo del Prado, Madrid.**

[https://igx.4sqi.net/img/general/original/20425254\\_LLLA-zxRYIGURcCp3Da0Y0GiEhVfV1raaM7aVHjnMNU.jpg](https://igx.4sqi.net/img/general/original/20425254_LLLA-zxRYIGURcCp3Da0Y0GiEhVfV1raaM7aVHjnMNU.jpg)

**Fig. 5.17. Virgen de la Soledad, Hermandad de la Soledad de San Lorenzo, finales del s. XVI, Sevilla.**

<https://pasionyesperanza.com/2021/02/07/sera-restaurado-el-manto-de-salida-de-la-soledad-de-san-lorenzo/>

**Fig. 5.18. Luis de Morales, *La Piedad*, h.1560, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.**

<http://www.hellenicaworld.com/Art/Paintings/en/PartLDeMorales0002.html>

**Fig.5.19. Anónimo, *Nuestra Señora del Rosario en sus misterios dolorosos*, h.1591, Capilla de Montesión, Sevilla.**

<https://www.cofradepasion.com/index.php/noticias/498-obituario-en-la-hermandad-de-montesion-sevilla>

**Fig.5.20. Anónimo, *Nuestra Señora de la Estrella*, primera mitad del siglo XVII, Capilla de la Estrella, Sevilla.**

<http://josemariacamarasalmeron.blogspot.com/2013/10/influencias-en-el-mundo-del-arte-sacro.html>

**Fig. 5.21. Anónimo, *Nuestra Señora de la Encarnación*, primer tercio del s. XVII, Triana, Sevilla.**

<http://juanvalladaresfotos.blogspot.com/2012/12/besamanos-la-virgen-de-la-encarnacion.html>

**Fig. 5.22. Paso del misterio de la Oración en el Huerto, Hermandad de Montesión, 1578, Sevilla**

[http://1.bp.blogspot.com/-O4-S6eDcxNA/UfJQesSBzhI/AAAAAAAAAVhQ/uG3C5ax7NPE/s1600/Sagrada+Oraci%C3%B3n+del+Se%C3%B1or+en+el+Huerto+-+Montesi%C3%B3n+\(Sevilla\)+\(3\).jpg](http://1.bp.blogspot.com/-O4-S6eDcxNA/UfJQesSBzhI/AAAAAAAAAVhQ/uG3C5ax7NPE/s1600/Sagrada+Oraci%C3%B3n+del+Se%C3%B1or+en+el+Huerto+-+Montesi%C3%B3n+(Sevilla)+(3).jpg)

**Fig.5.23. Marcos de Cabrera, *Cristo de la Expiración*, 1575, Capilla del Museo, Sevilla.**

<http://www.lahornacina.com/noticias/aph60.htm>

**Fig.5.24. Juan Bautista Vázquez el Viejo, *Cristo de Burgos*, 1573, Parroquia de San Pedro Apóstol, Sevilla.**

<http://jesusario.blogspot.com/2012/07/cristo-de-burgos.html>

**Fig.5.25. Juan de Oviedo o Andrés de Ocampo, *Cristo del Mayor Dolor*, finales del siglo XVI, Parroquia de San Lorenzo, Sevilla.**

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo\\_del\\_Mayor\\_Dolor,\\_Sevilla.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo_del_Mayor_Dolor,_Sevilla.jpg)

**Fig. 5.26. Juan de Mesa, *Jesús del Gran Poder*, h. 1620, Hermandad del Gran Poder de Sevilla, Basílica del Gran Poder, Sevilla.**

<https://www.gentedepaz.es/soledades/>

**Fig.6.1. CSM, Cantiga CLV, *Códice de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 222r, BRME, Madrid (panel 6)**

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD\\_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O\\_5zivV68MYKCZA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-tZD_2dv0AhWHD2MBHVXtC-sQFnoECAYQAQ&url=http%3A%2F%2Fwebs.ucm.es%2Fcentros%2Fcont%2Fdescargas%2Fdocumento12236.pdf&usg=AOvVaw3-KYJp4O_5zivV68MYKCZA)

**Fig. 6.2.** *CSM, Cantiga CLXXXIII, Códice de las Historias (E1), MS. T.I.1, fol. 242r, BRME, Madrid (panel 4)*

<https://i.ytimg.com/vi/0mkHUnKhRw8/sddefault.jpg>

**Fig. 6.3.** *Pedro Atanasio Bocanegra, Santiago mostrando el Evangelio a sus discípulos, s. XVII, Abadía del Sacromonte, Granada.*

<https://www.ack-images.co.uk/CS.aspx?VP3=SearchResult&VBID=2UM5PC0FNAZLT#/SearchResult&VBID=2UM5PC0FNAZLT&POPUPPN=6&POPUPIID=2UMEBM6MZD9T>

**Fig. 6.4.** *Pedro Atanasio Bocanegra, Santiago predicando en Granada, s. XVII, Abadía del Sacromonte, Granada.*

<https://www.ack-images.co.uk/CS.aspx?VP3=SearchResult&VBID=2UM5PC0FNAZLT#/SearchResult&VBID=2UM5PC0FNAZLT&POPUPPN=20&POPUPIID=2UMDHUWP00JF>

**Fig. 6.5.** *Juan de Roelas, Alegoría de la Inmaculada Concepción, 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.*

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg/1280px-Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg/1280px-Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg)

**Fig. 6.6.** *Juan de Roelas, Alegoría de la Inmaculada Concepción (detalle), 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.*

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg/1280px-Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg/1280px-Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg)

**Fig. 6.7.** *Juan de Roelas, Alegoría de la Inmaculada Concepción (detalle), 1616, Museo Nacional de Escultura, Valladolid.*

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg/1280px-Juan\\_de\\_Roelas\\_-\\_%22Alegor%C3%ADa\\_de\\_la\\_virgen\\_Inmaculada%22\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/14/Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg/1280px-Juan_de_Roelas_-_%22Alegor%C3%ADa_de_la_virgen_Inmaculada%22_-_Google_Art_Project.jpg)

