

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

TESIS PARA LA OBTENCIÓN DE LA MAESTRÍA EN HISTORIA

ELABORACIÓN DOCTRINAL DE UNA DEVOCIÓN POPULAR

Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los Milagros de Guadalupe*

.España, siglos XV y XVI

Servicio de Información Documental

Dra. Liliana B. De Boshi

Fac. Humanidades

UNMDP

TESISTA: Lic. y Prof. GERARDO RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS: Dra. NILDA GUGLIELMI

FECHA DE PRESENTACIÓN: 03 DE FEBRERO DE 2003.

ELABORACIÓN DOCTRINAL DE UNA DEVOCIÓN POPULAR

Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los Milagros de Guadalupe*

España, siglos XV y XVI

Gerardo Rodríguez¹

Presentación

La investigación que presento tiene por objeto de estudio el cópus documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe conocido como *Los Milagros de Guadalupe*, en particular, los relatos referidos a la redención milagrosa de cautivos contenidos en los tres primeros códices de la colección.

Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas de los siglos XV y XVI peninsulares y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época histórica. Sin embargo, los datos que brindan aparecen velados, incompletos e imprecisos; estos relatos ofrecen jirones de la realidad, que, no obstante, puede ser aprehendida y comprendida. Para lograrlo, es preciso decodificar los relatos, dado que las prácticas culturales y cultuales se presentan por medio, de discursos complejos y profundos, elaborados por la comunidad de monjes jerónimos, responsables del Real Monasterio de Guadalupe².

De allí que me refiera, necesariamente, a las discusiones que la historiografía de los últimos cuarenta años ha planteado en torno a la historia social, la historia cultural, la historia religiosa, la historia de las mentalidades y la historia de las representaciones.

¹ Profesor y Licenciado en Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Dedico esta tesis a mis padres, a Eugenia y a Santiago.

² Dominique JULIA, "La religión: Historia religiosa", en: Jacques LE GOFF y Pierre NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 2: Nuevos Enfoques*, Barcelona, 1980, p.173 sostiene que son necesarios los estudios que vinculen las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos, dado que permitirán restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones. En esta línea de investigación, pues, se inscribe esta Tesis.

Dada la ambigüedad de los términos, los matices de las propuestas y las controversias planteadas, consideré necesario indicar en forma precisa el sentido y los alcances otorgados a cada término, en particular de aquellos que estructuran el trabajo, tales como mentalidades, representaciones, ideología, religiosidad popular, frontera.

Parto de la hipótesis siguiente: los códices evidencian la elaboración doctrinal de una devoción popular. En tal sentido entiendo que los Jerónimos, al copiar-redactar los milagros contenidos en el corpus, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de los peregrinos y romeros toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época³. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos –tanto canónicos como apócrifos-⁴.

En otras palabras, los monjes pusieron sus saberes y conocimientos al servicio de la construcción de un habitus catholicus, es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI⁵.

El análisis de esta fuente única y original debe ideas y enfoques a muchos autores y obras, tamizados según mi propia óptica en el presente trabajo. Si bien

³ José MARTÍN RODRÍGUEZ, "Iglesia y vida religiosa", en: AA.VV., *XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, del 14 al 18 de julio de 1998): "La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)"*, Pamplona, 1999, p.439 sostiene que este tipo de estudios permite la renovación del conocimiento relacionado con la historia de la vida religiosa, de la religiosidad y de la Iglesia.

⁴ Cf. Debra STOUT, "Introduction: the Cloister", en: Jacqueline HAMASSE, Beverly KIERZLE, Debra STOUT y Anne THAYER (Eds.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Lovaina La Nueva, 1998, pp.3-8, especialmente p.3.

⁵ En este contexto, el habitus catholicus podría ser entendido como "universo o mundo mental", en tanto resultado del intento de construcción intelectual, comprensible, verosímil y eficaz de las relaciones entre los hombres y la realidad. Vid. Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico", en: Carlos BARROS (Ed.), *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional "A historia a Debate" (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993), Tomo II: Retorno del Sujeto*, Santiago de Compostela, 1995, pp.9-23 (la cita corresponde a la p.10).

aparecen citados en las páginas siguientes, considero que por su importancia e influencia en mis planteamientos y reflexiones merecen ser destacados.

Las tesis de Pilar González Modino y François Crémoux –que abordan diversos y diferentes códigos y tipologías de milagros- me permitieron obtener una mirada global y genérica de la fuente, que consulté personalmente en Guadalupe. Allí tuve la oportunidad de conversar y acceder a los estudios puntuales de Antonio Ramiro Chico, referidos a la tipificación de los milagros contenidos en los seis primeros códigos.

Las reflexiones vinculadas con los milagros como fuente histórica deben mucho a los estudios realizados por Didier Lett, Alberto Marcos Martín y Ángela Muñoz Fernández así como las referentes a religiosidad son deudoras de las investigaciones de José Sánchez Herrero y José María Soto Rábanos.

Las cuestiones relativas a la frontera y su relevancia en la historiografía actual tienen como sustento la obra de Juan de Mata Carriazo, Manuel González Jiménez y Juan Torres Fontes en tanto que en todo lo relativo a mentalidades, ideologías y discursos he seguido con atención los planteos de Keith Baker, Fabián Campagne, Nilda Guglielmi y Ariel Guance.

En cuanto al trabajo en sí, desarrollo mis argumentaciones estructurando el relato en cuatro apartados y una conclusión, seguidos de dos apéndices, uno documental –en el cual sintetizo el argumento de los milagros seleccionados- y otro referido a fuentes y bibliografía.

En el primer apartado –"Marco documental"-, señalo las características salientes de la fuente a estudiar, a la vez que preciso la selección de milagros realizada.

En el segundo –"Propuesta de análisis de *Los Milagros de Guadalupe*"-, expongo los lineamientos básicos de las principales discusiones historiográficas afines a la investigación. Este breve racconto historiográfico me permite construir mi propio marco metodológico y conceptual.

En el tercer apartado –"Contexto histórico y sociocultural de los milagros guadalupanos"–, sintetizo el marco histórico y cultural del cual se desprende mi análisis de la fuente. Es por ello que me explico en cuestiones vinculadas con la vida en la frontera y con la difícil y hostil convivencia-coexistencia entre moros y cristianos, en especial durante los siglos XIV a XVI.

En el cuarto –"Lecturas posibles de *Los Milagros de Guadalupe*: temas y cuestiones"–, establezco relaciones posibles entre el contexto histórico y *Los Milagros de Guadalupe*, aplicando los conceptos analíticos propuestos. Estas lecturas posibles me permiten caracterizar el "universo de creencias" propio de la época en general, jerónimo en particular⁶. Como la fuente es inédita, transcribo párrafos extensos de los relatos estudiados.

En la conclusión, resumo los argumentos principales que sustentan la consideración de los libros de milagros como elaboración doctrinal de la devoción mariana, particularmente guadalupana.

Finalmente, agradezco a los profesores que estimularon y guiaron esta investigación. A Miguel Ángel Barbero, por su preocupación constante por ubicar un dato o una referencia documental, que permitiera ampliar mis fundamentaciones. A Manuel González Jiménez, por sugerirme abordar esta fuente y alentarme siempre, poniendo a mi disposición sus conocimientos y relaciones personales, que hicieron posible los encuentros con el archivero del Monasterio, Juan Sebastián García, quien amablemente dispuso todo lo necesario para que consultara los fondos documentales guadalupanos. Y a Nilda Guglielmi, alma mater de este trabajo, por su generosidad en todo sentido, su paciencia casi infinita y sus críticas siempre agudas. Sin ellos, esta investigación no se hubiese concretado.

⁶ Tomo la expresión "universo de creencias" de Bartolomé BENNASSAR. "Historia de las mentalidades", en: Valentín VÁZQUEZ DE PRADA, Ignacio OLABARRI y Alfredo FLORISTÁN IMIZCOZ (Eds.), *La Historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos. Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia, Universidad de Navarra (Pamplona, 5-7 abril 1984)*, Pamplona, 1985, p.161. Para este autor el estudio de este "universo de creencias" –sea ortodoxo, heterodoxo o bien clandestino– es un tema privilegiado de la historia de las mentalidades.

1. Marco documental

1.1. Descripción de las fuentes

El presente estudio se basa en los relatos de redención milagrosa de cautivos contenidos en *Los Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe. El conjunto de esta documentación, aún inédita, incluye nueve códices, que abarcan desde principios del siglo XV hasta mediados del siglo XIX, época en que se produjo la desamortización. En base a los tres primeros códices del total del corpus -que abarcan desde principios del siglo XV a principios del siglo XVI-, he seleccionado aquellos textos cuyos contenidos hacen referencia a cautivos cristianos en manos de musulmanes.

La importancia de esta documentación deriva tanto del perfecto estado de conservación en que se encuentran como de la gran cantidad de información que contienen, minuciosa y rica en detalles y descripciones. Esta variada y extensa información se encuentra escasamente estudiada⁷, de allí la posibilidad y relevancia

⁷ Entre aquellos que difundieron algunos milagros se encuentran en primer lugar clérigos y monjes vinculados con el Monasterio, en particular Fray Diego de Ecija, *Libro de la Invenición de esta Santa Imagen de Guadalupe, y de la erección y fundación deste monasterio, y de algunas cosas particulares y vida de algunos religiosos de él*, Guadalupe, 1514-1535; Fray Juan de Herrera, *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, 1535; Fray Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, 1597; Fray Diego de MONTALVO, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España y su dichosa Invenición y de los milagros y favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, 1631; Fray Juan de Malagón, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos*, Salamanca, 1672; Fray Francisco de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743. En la primera mitad del siglo XX esta labor fue continuada por Fray Carlos VILLACAMPA, *Grandezas de Guadalupe*, Sevilla, 1924 y *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla, 1942. Entre los historiadores locales que han difundido relatos contenidos en los códices merecen señalarse Manuel MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, 1935; Antonio RAMIRO CHICO, "Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe" (I a VI), en *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe* N°668, enero-febrero 1984, pp.58-71; N°670, mayo-junio 1984, pp.137-143; N°672 septiembre-octubre 1984, pp.245-253; N°676, mayo-junio 1985, pp.98-107; N°680, enero-febrero 1986, pp.21-32 y N°696, noviembre-diciembre 1988, pp.289-298. Entre 1916 y 1936, esta publicación editó algunos milagros, destinados a la difusión el culto guadalupano. En cuanto a los estudios históricos recientes, tres obras abordan cuestiones referidas a *Los Milagros de Guadalupe* de manera exclusiva, a saber: Pilar GONZÁLEZ MODINO, *Los*

de llevara a cabo investigaciones puntuales y estudios globales referidos a esta serie de milagros.

Desde el punto de vista morfológico, los tres primeros códices presentan las siguientes características:

- **Códice 1:** lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1407 hasta 1497*. En el fº1 lleva otro título *De los Miraglos de Nuestra Señora de Guadalupe y primeramente de la fundación desta su Santa Casa*. Es un volumen escrito en pergamino y encuadernado en cuero sobre cartón. Tiene 266 folios numerados con números romanos, más 6 sin numerar de tablas o índices. Escrito a dos columnas, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del siglo XVI, texto en tinta negra e iniciales miniadas en rojo. Existen agregados y escrituras posteriores, realizados con otra tinta y grafía⁸. A pesar del año indicado en el fº1, este códice contiene relatos posteriores, que extienden la serie hasta 1503. El total de los milagros alcanza la cifra de 242, de los cuales 214 corresponden al siglo XV y los 28 restantes al siglo XVI. Del total de milagros, 50 corresponden a cautiverio o esclavitud.

Este códice ofrece tres partes:

- Primera: La Leyenda de Nuestra Señora de Guadalupe. Dividida en 7 capítulos, desde el fº1 r al fº12 vto..
- Segunda: Tablas o índices de Milagros. Comprende 6 folios, sin numerar, con algunos titulares en tinta roja.
- Tercera: Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Desde el fº13 r hasta el fº266 vto.. Los milagros no tienen numeración en sus títulos. Antes del primer milagro está escrita la siguiente rúbrica: *"Comiença un libro de milagros*

"Milagros de Cautivos" según los Códices del Monasterio de Guadalupe, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita); Isabel MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, 1994 y Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, 2001.

⁸ Por ejemplo, fº125 r, cuyo título es *Otro milagro de cómo Nuestra Señora libró a un hombre de la muerte*, se encuentra censurado: en el margen derecho se señalan varios párrafos con un

muy devotos e grandes, sacados de los libros originales en que se contienen los miraglos de Nuestra Señora la Virgen María .ha obrado e contino obra, a invocación desta su santa Casa de Guadalupe".

El C1 mide 29 x 29 cm..

- **Códice 2:** lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1412 hasta 1460*. La rúbrica que encabeza la serie, contenida entre el fº1 r y el fº2 vto., dice: *"En le nombre de la santa e non separada Trinidad, Padre e Fijo e Espíritu Santo. Aquí comiença el prólogo en el primero libro de los Miraglos de Ntra. Señora Santa María de Guadalupe, el qual trata como quatro estados de personas son ayudados por diversas mañas de Ntra. Señora de Guadalupe"*. Es un volumen escrito parte en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Contiene 171 folios numerados con números romanos, más 1 al principio sin numerar y 7 folios en papel de tablas o índices también sin numerar. Los dos primeros folios de papel sin numerar están escritos a dos columnas, al igual que el folio II, escrito en pergamino, en el que comienza la numeración romana. A partir del folio III hasta el final está todo el volumen escrito a una sola columna, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del XVI, texto en tinta negra. Presenta muchas pequeñas correcciones en tinta roja⁹. El total de los milagros alcanza la cifra de 153, 8 de los cuales ya aparecían en el códice anterior. Del total de los milagros, 64 corresponden a cautiverio o esclavitud.

Este códice tiene tres partes:

corchete y una anotación –realizada con otra tinta y grafía- "sacar" y "sacar hasta aquí". Este milagro corresponde al año 1495 y el personaje es el siciliano Nicolao.

⁹ Por ejemplo, fº66 r, cuyo título es *De cómo un ombre teniendo algunas dubdas acerca de la fe por sugestión del muy enemigo, fue trasportado por quatro oras y vido en sueños muchas terribles visiones y pasó muchos tormentos de los quales fue librado según a el parecer por que se encomendó a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe*, se encuentra tachado y con la siguiente escritura en el margen superior del fº66 vto., realizada con otra tinta y grafía, más pequeña y fina *"No se lea que no es milagro sino sueño o fingimiento y es cosa de reír y aún quita la autoridad a los demás milagros"*. Este milagro corresponde al año 1442, el personaje que sufre las tentaciones es Juan Ruiz, oriundo de Cumaya de Agualla, Brylania (actual Turquía).

- Primera: Tabla de milagros. 7 folios sin numerar. Escrito en papel a una columna.
- Segunda: Prólogos. 2 folios sin numerar, más folios 2 y 3 vto. Numerados.
- Tercera: Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Corresponde desde el fº3 vto. al fº171 r.

El C2 mide 29 x 21 cm..

- Códice 3: lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde 1490 hasta 1503*. Es un volumen escrito en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Contiene 180 folios numerados con números romanos, con repetición del fº33, más 5 sin numerar de tablas o índices y otros 5 sin foliar dedicados a la Leyenda, intercalándose 2 folios en blanco entre la Leyenda y el comienzo de los Milagros. En total, contiene 205 milagros, de los cuales 196 corresponden al siglo XV y los 9 restantes al siglo XVI. 15 milagros de este códice ya aparecían en el códice 1. Del total de milagros, 49 corresponden a cautiverio o esclavitud.

Este códice tiene tres partes:

- Primera: Tablas o índices de los Milagros. Comprende 5 folios sin numerar, con nombres de naciones, ciudades o pueblos en tinta roja. La escritura de los dos últimos folios es posterior.
- Segunda: Leyenda de Nuestra Señora de Guádalupe. Comprende 5 folios sin numerar. Está dividida en cuatro capítulos, cuyos títulos están escritos en letra roja. Esta versión de la Leyenda es más completa que la del C1.
- Tercera: Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Comprende los folios 2 r a 180 r. Está precedida de un prólogo, "*Aquí comença la tercera parte de los miraglos de Nuestra Señora de Guadalupe*", en el que se dice sobre la necesidad de recurrir a la intercesión de la Madre de Dios.

En los folios 139 r a 142 r intercala un segundo prólogo, referido al poder de intercesión de María, bajo el título *"Comiença el prólogo en los Milagros de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe"*.

El C3 mide 29,5 x 21,5 cm..

1.2. Contenido de los códices

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana¹⁰, ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo.

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer "familias de milagros". A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico y François Crémoux así como de la consulta realizada en el Archivo del Monasterio, considero plausible realizar una tipología que de cuenta de los 600 milagros contenidos en los tres primeros códices¹¹. Según esta tipología, los relatos se clasifican en (Gráfico 1):

1. Milagros relativos a cautiverio o esclavitud. 163 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 50; C2, 64; C3, 49 —como indicara anteriormente—.
2. Milagros referidos a peligros y zozobras en el mar. 62 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 22; C2, 12; C3, 28.
3. Milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole¹². 275 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 151; C2, 42; C3, 82.

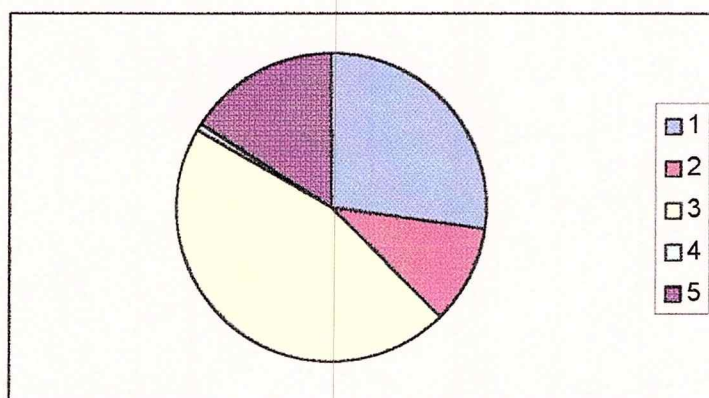
¹⁰ Frédéric MUNIER, "Miracle", en: Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (Dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002.

¹¹ De los cuales 563 corresponden al siglo XV y los restantes 37 al siglo XVI.

¹² Constituye el bloque más importante. Muchos enfermos encuentran alivio a sus males, otros sanan completamente.

4. Milagros referidos a calamidades públicas¹³. 5 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 3; C2, 1; C3, 1.
5. Milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros¹⁴. 95 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 18; C2, 32; C3, 45.

Gráfico 1: Tipología de los milagros



Como se puede observar, los códigos presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquellos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen el 20,65% del C1, el 41,95% del C2 y el 23,90% del C3.

En total –y como ya consignara-, 163 relatos sobre 600, es decir, el 27,16% de los textos guadalupanos contenidos en los tres primeros códigos se refiere específicamente a la culminación de la vida en cautiverio.

La importancia y preocupación de los jerónimos por la vida en cautiverio queda atestiguada en la historia de la Orden escrita, hacia fines del siglo XVI, por José de Sigüenza. Por ejemplo, al referirse a Fray Gonzalo de Madrid, prior del Monasterio

¹³ Pestilencias, sequías, etc..

¹⁴ Bajo este epígrafe se incluyen: resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia (divina y humana), salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones (físicas, sexuales), milagros de orden espiritual (conversiones) y obtención de gracias en relación a la procreación.

entre 1447 y 1453, dice: "Los moros de granada acometieron un lugar de sus fronteras (llamado Cieza)¹⁵; robáronle y saqueáronle, llevando mucha gente cautiva, hombres, mujeres, niños, lástima grande. Entendiólo el santo varón, escribió una carta de mucho sentimiento al rey don Juan el Segundo y a don Álvaro de Luna, que era todo el gobierno del reino, culpándoles del mal recado que tenían en las fronteras, y cuán fea cosa era ver llevar cada día gente cautiva a poblar las mazmorras de Granada y a robar a Castilla con los rescates, y ver tanto cristiano esclavos miserables de los infieles moros, suplicándole también ase compadeciese de aquel afligido pueblo que habían saqueado y cautivado y manase proveer en su rescate. El rey y don Álvaro hicieron poco caso de la carta del prior y como el santo con temas entrañas no pudiese sufrir ver tantas lágrimas de los que venían a pedirle algún socorro, acordó de vender las lámparas de plata que ardían delante de nuestra Señora, dejando solo una. Hizo cien marcos de plata de ellas, envió dos religiosos al rescate (...) Rescatáronse muchos cautivos y vinieron en procesión a Nuestra Señora de Guadalupe, celebrando su recibimiento aquel convento con lágrimas de ternura y devoción"¹⁶.

El Legajo 52 conservado en el Archivo del Real Monasterio, titulado *Papeles sobre la redención de cautivos*, da cuenta, también, de la importancia de esta labor de redención, tal como se manifiesta en una carta, fechada en junio de 1484: "Conozco yo a Fernando de Talavera, prior de Prado, confesor del Rey e de la Reyna nuestros señores, que recibí de vos Alfonso de Bonilla diez mill y quarenta y ocho maravedís que con vos me embió el venerable padre prior de Guadalupe, de algunas cosas quel tenya en la casa resçibidas para la redención de cautivos y otras obras pías, las cuales por la bula de la santa Cruzada pertenescen para los gastos de la guerra de los moros"¹⁷

¹⁵ Cf. C2, f°105 r y C2, f°107 r.

¹⁶ José SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo* edición actualizada y corregida: Ángel WERVAGA PRIETO, estudio preliminar: Francisco CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, 2 volúmenes, Madrid, 2000, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo VII, pp.225-226.

1.3. Estructura de los milagros de cautivos

Los relatos referidos a cautivos cristianos que recuperan su libertad tras dirigirse devotamente a la Virgen Santa María de Guadalupe presentan datos y descripciones minuciosas y detalladas, que convierten a estos textos en manifestaciones casi únicas dentro del corpus guadalupano. Pero, a pesar de esta singularidad, todos ellos presentan una cierta sistematicidad¹⁸, expresada en el siguiente esquema:

- Encabezamiento: en el que se expone brevemente el resumen del hecho milagroso que seguidamente se narra.
- Datos del peregrino: aparecen los referidos a filiación y origen.
- Relatos del cautiverio: narraciones en las que abundan las referencias a la convivencia en las áreas de frontera, las causas de la pérdida de la libertad, las vicisitudes de la vida en cautiverio, entre otras.
- Invocación a la Virgen: momento del relato en el cuál la espiritualidad se manifiesta con mayor nitidez, ya que luego de la descripción objetiva de los hechos, la plegaria a la Virgen se muestra como el único camino capaz de ayudar y de consolar al cautivo. Generalmente estas invocaciones van acompañadas por promesas a cumplir en caso de que la mediación de Santa María diera los resultados esperados, es decir, la redención, punto final del cautiverio.
- Relato de redención: en el que se detallan las circunstancias que rodean la liberación-huida de los cautivos, caracterizada como una situación de sumo riesgo, plagada de aventuras y acontecimientos sobrenaturales.
- Fórmula final: hace referencia al cumplimiento de las promesas realizadas.

¹⁷ Legajo 52, documento 57.

¹⁸ Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)", en: Giulio CIPOLLONE (Dir.). *La liberazione dei 'cattivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Jihad: tolleranza e servizio umanitario* (Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998), Vaticano, 2000,

1.4. Los milagros como fuente histórica

A pesar de las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a los milagros como fuente histórica, considero que *Los Milagros de Guadalupe* constituyen un testimonio de suma importancia, abundante y detallado, para reconstruir diversos aspectos y facetas de la vida en cautiverio –tanto en sus aspectos materiales como espirituales-¹⁹.

El relato milagroso constituye, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad. Esta singularidad implica el reconocimiento de tres planos, que deben ser atendidos y tenidos en cuenta al momento de analizar este tipo de documentación:

- a) Lo que verdaderamente pensaron los hombres del período histórico al que se refiere la narración.
- b) La plasmación escrita del acontecimiento.
- c) Los datos concretos que transmiten estos textos.

El primero de los planos señalados nos remite a los planteos y discusiones relacionados con la importancia del milagro en la religiosidad medieval. Es el campo de las mentalidades, las representaciones y las ideologías²⁰. En este contexto lo que

p.543 considera que esta reiteración de esquemas y la similitud en los relatos tiene por finalidad la fijación de los mismos en la memoria colectiva.

¹⁹ Cf. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989, pp.175-176 y José MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Eclja de fines de la Edad Media*, Eclja, 1992, pp.69-70. Vid. Patrick SBALCHIERO (Dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Prólogo de René LAURENTIN, París, 2002.

²⁰ Este es el enfoque realizado por Antonio CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de S. Vicente Ferrer", en: Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*. *Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval* (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991), 2 volúmenes, Sevilla, 1997, vol.I, pp.301-319. Este autor sostiene que los milagros son "pequeñas historias y ejemplos de todo tipo que. Siempre en orden a una eficacia predicadora y de adoctrinamiento, nos ofrecen un panorama rico en imágenes y símbolos que, en gran medida, articulaba el pensamiento del hombre en la Baja Edad Media" (p.301). Michel BALARD, "Avant-propos", en: AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Orléans, juin 1994), París, 1995, p.7 afirma que la creencia en el milagro es un elemento

importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí; se trata, pues, de una propuesta simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis probable²¹.

El segundo de los planos remite, fundamentalmente, a las prácticas discursivas. Por ello, resulta esencial prestar atención tanto a las relaciones planteadas entre tradición oral y narración escrita como a las existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. En ambos casos pueden plantearse coincidencias pero también ciertos matices y disociaciones, dada la funcionalidad de los miracula²². En tal sentido, considero válido hablar de "discurso eclesiástico" al referirme a la plasmación escrituraria de la experiencia milagrosa guadalupana. De acuerdo a Carlos Álvarez Santaló y Emilio Mitre Fernández, este discurso constituye un producto cultural de la "cultura eclesiástica neta", que puede definirse como minoritaria, codificada, simbólica, ritualizada y patrimonializada²³.

El tercer plano, finalmente, ofrece datos que pueden contrastarse con otras fuentes —escritas, arqueológicas, iconográficas, etc.— y dar lugar a vividas descripciones del mundo cotidiano de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes.

En cuanto a precisiones históricas, el corpus nos brinda información específica referida a:

constitutivo de la mentalidad medieval. Desde el punto de vista metodológico resultan útiles las sugerencias de Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía y marginación: Una propuesta de prudencias de uso", en: Ángel VACA LORENZO (Ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998, pp.119-144.

²¹ C. ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía...", p.131.

²² Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988, p.91. Cf. Raphael CARRASCO, "Milagrero siglo XVII", en: *Estudios de Historia Social* N°36-37, Madrid, 1986, pp.401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.

²³ C. ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía...", pp.124-126 y Emilio MITRE FERNÁNDEZ, "La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea", en: AA.VV., *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, 1995, pp.31-51.

- La identidad de los peregrinos: nombres, apellidos, lugar de origen, edad, profesión.
- Las relaciones entre cristianos y musulmanes en las áreas de frontera: treguas, cabalgadas, razzias, incursiones aparecen mencionadas así como personajes históricos concretos y lugares geográficos precisos²⁴.
- El fenómeno de la peregrinación en sí: motivos del viaje, etapas, promesas, ofrendas y donaciones efectuadas a la Virgen.
- La consideración de un hecho como milagroso: contexto y naturaleza del milagro, testimonios y testigos de la presencia y de la intercesión de Santa María de Guadalupe.

Didier Lett sostiene que los miracula permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción²⁵. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa F. Crémoux²⁶. En otras palabras, considera al milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular²⁷. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria²⁸.

²⁴ Muchos de estos datos pueden confrontarse con otras fuentes de la época -romances fronterizos y crónicas principalmente-. No obstante, hay nombres y lugares que no siempre pueden señalarse con precisión; otras veces, ocurren ciertos desfases entre las fechas consignadas en los códices y las especificadas en crónicas y documentación jurídica, por ejemplo. Al respecto se han dado diferentes opiniones: falta de conocimiento del copista, descuidos de la memoria o, simplemente, confusión por parte de los cautivos liberados. Sin duda, constituyen errores menores, dada la preocupación de los monjes por cuidar todos los detalles de los relatos -confrontación con testigos, búsqueda de testimonios, etc.-.

²⁵ Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997, p.14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe católica. J. MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas...*, p.70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

²⁶ F. CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, p.37.

²⁷ Refiriéndose a Santo Domingo de Silos, Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo...", p.546 sostiene que "la presencia de ex cautivos en el monasterio era la ocasión perfecta para lograr una de las finalidades del texto: la propaganda al cenobio silense".

²⁸ Cf. Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981. En esta obra, Jesús Montoya expone los alcances

Estas consideraciones las aplico al corpus guadalupano, dado que hasta un testimonio interesado como el del jerónimo J. Sigüenza, da cuenta tanto de la práctica escrituraria como la funcionalidad de los relatos, al referirse a la importancia de los códices y a la cuidada redacción de los mismos realizada por los monjes. Estos textos ponen en evidencia la presencia divina en todo el obrar humano a la vez que refuerzan y confirman la fe de los creyentes²⁹.

1.5. Milagros seleccionados

He seleccionado 67 milagros –sobre 163 referidos a la redención de cautivos, lo que constituye un 41,1% del total- de los tres primeros códices, teniendo en cuenta para ello la extensión del relato así como la riqueza de la trama narrativa y de las descripciones realizadas.

En virtud de ello escogí:

- Códice 1: f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.), f°14 vto., f°28 vto. (repetido en C2, f°64 vto.), f°40 vto., f°42 r (repetido en C2, f°144 r), f°42 vto., f°43 vto. (repetido en C2, f°150 r), f°46 r (repetido en C2, f°153 vto.), f°52 r (repetido en C2, f°167 r), f°61 r, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.), f°108 vto., f°123 r, f°142 vto., f°207 vto., f°210

de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita.

²⁹ J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo IX, p.230. Textualmente expresa: "Refiérese en el libro de los milagros que tiene aquella casa (son muchos volúmenes y tan calificados y auténticos, cuanto se puede desear en fe humana) que deseaban mucho los inquisidores, el prior y sus compañeros hiciese la Reina soberana en aquella sazón algunas de sus acostumbradas maravillas, en confirmación del celo que se había tenido su honra y de la de su Hijo, Dios y Señor nuestro, de la Santa Fe, de sus misterios –se refiere a la labor del tribunal inquisitorial-, pues éste era el más principal fin de los milagros, para que con ellos se confirmasen los fieles y los que no estaban tan asentados y seguros que lo estuviesen. Sucedió como se deseaba por ser la petición tan justa, y fueron tantos los que la Reina del Cielo obró allí en pocos días, que tomando a su cargo de escribirlos y examinarlos el doctor Francisco Sánchez, se cansó y no pudo escribirlos todos, vencido de la infinidad de maravillas y señales que cada día acaecían de mil diferencias, bastante la menor de ellas a confirmar en la Fe y a despertar y reducir a ella los más duros infieles".

vto., fº213 vto., fº227 r y fº242 vto.. En total, 19 relatos sobre 50, es decir, el 38% del total.

- **Código 2:** fº2 vto., fº4 r, fº6 vto., fº35 r, fº39 vto., fº41 vto., fº42 r, fº47 r, fº50 vto., fº52 vto., fº62 vto., fº64 vto., fº71 r, fº73 r, fº76 r, fº97 r, fº103 r, fº105 r, fº107 r, fº109 r, fº113 r, fº115 r, fº119 r, fº120 r, fº122 vto., fº126 r, fº133 r, fº136 r, fº136 vto., fº138 r, fº144 r, fº150 r, fº153 vto., fº162 r, fº164 vto., fº167 r y fº168 vto.. En total, 37 relatos (6 incluidos en C1) sobre 64, es decir, el 58% del total.
- **Código 3:** fº4 r, fº5 r, fº8 vto., fº10 vto., fº14 r, fº32 vto., fº34 vto., fº39 r, fº42 vto., fº65 r y fº95 vto.. En total, 11 relatos (1 incluido en C1) sobre 49, es decir, el 22,5% del total.

2. Propuesta de análisis de Los Milagros de Guadalupe

Las diversas manifestaciones de la religiosidad popular constituyen, en la actualidad, temáticas de interés creciente. Este interés reconoce tres vertientes: los enfoques temático, metodológico e historiográfico.

Con el objeto de indicar la relación del presente estudio con dichos enfoques, abordaré brevemente cada uno de ellos, a saber³⁰:

a) Temático: los trabajos vinculados a la religión, a las formas de religiosidad y a la Iglesia españolas han visto enriquecido sus esquemas explicativos y conceptuales a partir de la inclusión de temas socioculturales, tales como los relativos a devociones y

³⁰ Indico a continuación las obras que me han permitido elaborar las consideraciones siguientes: Philippe ARIÈS, "La historia de las mentalidades", en: Roger CHARTIER, Jacques LE GOFF y Jacques REVEL (Dirs.), *La Nueva Historia*, Bilbao, 1988, pp.460-481; Keith BAKER, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1990; François BÉDARIDA (Dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, París, 1995; B. BENNASSAR, "Historia de las...", pp.155-163; Peter BURKE, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, 1996; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1985; Robert DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, 1987; Georges DUBY, "L'histoire des mentalités", en: *L'Histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade*, París, 1961, pp.937-966; Georges DUBY, "Historia social e ideología de las sociedades", en: Jacques LE GOFF y Pierre NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 1: Nuevos Problemas*, Barcelona, 1985, 2ª edición, pp.157-177; Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, 1992; Umberto ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 2000, 5ª edición; Paolo FABBRI, *Táctica de los signos. Ensayos de semiótica*, Barcelona, 1995; Lucien FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, 1959; Pedro GAN GIMÉNEZ, "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular", en: Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, 1989, pp.111-124; Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1989, 3ª reimpresión; Nilda GUGLIELMI, "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en: Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (Coords.), *El discurso político en la Edad Media / Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, 1995, pp.51-75; Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991; Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998; Jacques LE GOFF, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en: Jacques LE GOFF y Pierre NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 3: Objetos Nuevos*, Barcelona, 1980, pp.81-98; Robert MANDROU, "L'histoire des mentalités", en: *Encyclopædia Universalis*, París, 1989, vol.II, pp.479-481; Elías PALTI, "Giro lingüístico" e *historia intelectual*. Paul Rabinow – Stanley Fish – Dominick LaCapra – Richard Rorty, Quilmes, 1998; Jacques REVEL, "Mentalidades", en: André BURGUIÈRE (Dir.), *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*, Madrid, 1991, pp.470-477; Paul RICŒUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, 1989; Jean-Pierre ROUX y Jean-François SIRINELLI (Dirs.), *Para una historia cultural*, México, 1998; José Luis ROMERO, *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, 1987; Teun VAN DIJK, *Estructura y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, México, 1996, 10ª edición aumentada.

exvotos, milagros e imaginaria religiosa, sermones y homilias, testamentos y donaciones pías, entre otros.

Estos estudios dan cuenta de las diversas facetas y manifestaciones de los fenómenos religiosos, fenómenos que se caracterizan, sin duda, por su polisemia, dado que no sólo comunican mensajes relacionados con lo sobrenatural sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, lo cultural. En síntesis, estas manifestaciones se refieren a un universo simbólico expresado en un sistema cultural determinado.

Los aportes de la sociología y la antropología a la historia religiosa han enriquecido notablemente estos estudios, incorporando tanto las expresiones religiosas de laicos como las manifestaciones populares y folklóricas, que demuestran la existencia de alternativas culturales y mentales a los modelos clericales —objetos privilegiados de estudio durante largos periodos³¹.

b) Metodológico: se han profundizado nuevas vías de aproximación a lo religioso, que han permitido exhumar testimonios valiosos: homilias y sermones, interrogatorios y manuales para uso de confesores, catecismos para el vulgo, textos devocionales y relatos milagrosos, testamentos y mandas varias.

Este corpus documental ha enriquecido y posibilitado el desarrollo de nuevos enfoques y temáticas, tanto a través de estudios cualitativos como cuantitativos de las diferentes manifestaciones religiosas.

c) Historiográfico: la renovación metodológica y las temáticas incluidas sitúan las nuevas perspectivas dentro de la historia socio-religiosa. Esta historia es una historia cultural, de larga duración, que se expresa a través de los estudios de las

³¹ Claude LANGLOIS y André VAUCHEZ, "L'histoire religieuse", en: F. BÉDARIDA (Dir.), *L'histoire...*, pp.313-323 y Michel LAGRÉE, "Historia religiosa, historia cultural", en: J. ROIUX y J. SIRINELLI (Dir.), *Para una historia...*, pp.407-428; Claude LANGLOIS, "Religión", en: A. BURGUÈRE (Dir.), *Diccionario Akal...*, pp.595-603. Cf. Alphonso DUPRONT, "La religión: Antropología religiosa", en: J. LE GOFF y P. NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 2...*, pp.111-141; Jean de VIGUERIE, "Historia religiosa", en: V. VÁZQUEZ DE PRADA, I. OLABARRI y A. FLORISTÁN IMIZCOZ (Eds.), *La Historiografía en Occidente...*, pp.189-208; D. JULIA, "La Religión", en: R. CHARTIER, J. LE GOFF y J. REVEL (Dir.), *La Nueva Historia...*, pp.551-557; D. JULIA, "La religión: Historia religiosa"..., pp.143-174.

mentalidades y de las ideologías, en el sentido dado por Lucien Febvre -"intentar penetrar en el corazón religioso del pueblo"- o por Julio Caro Baroja -"abordar las formas complejas de la vida religiosa"-.

Si bien hoy la historia de las mentalidades se encuentra cuestionada –y en algunos ámbitos incluso desprestigiada-³² considero apropiada una aproximación a los milagros guadalupanos a partir de alguna de sus propuestas. Por ello, señalo los alcances y los límites dados a las nociones de "mentalidades" e "ideología".

En lo que se refiere a mentalidades, aplico las nociones desarrolladas por José Luis Romero y Nilda Guglielmi. J. L. Romero contrapone las ideas sistemáticas y las ideas no susceptibles de un análisis riguroso. Estas últimas ideas constituyen un substrato cultural común, "son ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan"³³.

Es decir que "el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconsciente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo"³⁴.

Por ello, un estudio de las mentalidades tiene por objeto reconstruir los comportamientos, las expresiones, las omisiones y los silencios que traducen las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas, representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o sufridos por los grupos o por la sociedad global y que constituyen los contenidos de la psicología colectiva.

³² Contra estas afirmaciones se han manifestado Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT, "L'histoire médiévale", en: *Cahiers de civilisation médiévale* 39, Poitiers, 1996, pp.15-16. Ellos afirman que el concepto de mentalidad enriquece la problemática histórica, especialmente los contenidos de la antropología medieval.

³³ J. ROMERO, *Estudios...*, p.13.

³⁴ *Ibid.*, p.17.

En cuanto a ideología, adhiero; en líneas generales, a los postulados de Clifford Geertz, para quien todo sistema ideológico es un sistema cultural, construido sobre la base de símbolos y representaciones. Estos símbolos son fuentes extrínsecas de información, en virtud de las cuales se puede estructurar la vida social; son mecanismos extrapersonales que permiten percibir, comprender, juzgar y operar sobre el mundo.

De esta manera, el mundo simbólico estructura el mundo ideológico. Entender la ideología implica, en primer término, decodificar símbolos y representaciones. Esta decodificación supone abordar diversas estructuras mentales, que encuentran su mayor expresión en las prácticas discursivas que las formulan y elaboran.

De allí que para Paul Ricœur, la ideología sea un sistema de legitimación de la realidad. Este sistema ofrece un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, que actúan dialécticamente con la realidad que produce y sustenta.

Siguiendo a C. Geertz, Ariel Guance afirma que los modelos ideológicos son "programas simbólicos con voluntad de imposición, capaces de articular –dado el manejo que hacían, precisamente de dichos recursos simbólicos- todo el conjunto de intereses y expectativas de una sociedad dada (y no sólo los que defendían sus posibles promotores)"³⁵.

Entre ideologías y mentalidades se establece una clara relación dialéctica, aún reconociendo, como lo hace N. Guglielmi, que la historia de las ideologías sería la historia de las concepciones globales de la sociedad, expresadas con una gran carga de racionalidad; en tanto, la historia de las mentalidades constituiría parte de esa globalidad y podría definirse como historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época que han perdido nitidez desde el punto de vista racional.

³⁵ A. GUIANCE, *Los discursos sobre...*, p.21. Cf. los debates en torno a discursos, textos, contextos y cultura en la tradición anglosajona en E. PALTI, "Giro lingüístico"...

En la historia de las ideologías el impulso aparece desde el creador o emisor de una idea hacia un grupo o todo el cuerpo social en un acto de imposición. En cambio, en la historia de las mentalidades, el movimiento se dirige desde ese grupo o cuerpo social hacia el observador.

En ambos casos, el análisis de los discursos³⁶ que expresan valores y creencias no puede entenderse como el estudio de una fórmula pura y perfecta y abstraerse de los encuadres de producción, recepción, contenido, tiempo y espacio que le sirven de marco de referencia. Gracias a los estudios de historiadores, antropólogos, semiólogos y lingüistas sabemos que mentalidades e ideologías expresan concepciones de poder, de prestigio, de control social, etc..

El término discurso ha generado grandes debates y los especialistas no han logrado aún consensos sobre el sentido primigenio del concepto. Mark Poster pone énfasis en el sentido foucaultiano de discurso: realidades arqueológicamente recuperables, sistemas de afirmaciones objetivamente descriptibles, relacionados entre sí de acuerdo con reglas y procedimientos que rigurosamente determinan lo que puede ser dicho, tanto como la manera en que puede ser dicho. Los discursos se encuentran estrechamente ligados a instituciones o prácticas sociales determinadas, conformando estructuras de dominación o sistemas de poder. Pueden entonces ser descriptos como impersonales, anónimos, sistemas objetivos de reglas que, en un sentido práctico y activo, contribuyen a construir el mundo de la experiencia³⁷.

³⁶ En el presente trabajo realizaré tanto un análisis del discurso como un estudio histórico de una forma discursiva específica, dado que se encuentran íntimamente asociados. Por ello hago propias las sugerencias de N. GUGLIELMI, "El discurso...", pp.51-55, para quien, independientemente de la extensión de la pieza discursiva, lo que la caracteriza es su intencionalidad y objetivo. Cf. Christopher NORRIS, "Discurso", en: Michael PAYNE (Comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, 2002, pp.141-145.

³⁷ Mark POSTER, "The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History", en: Dominick LACAPRA y Steven KAPLAN (Eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Papers presented at a Conference held at Cornell University (Ithaca on April 24-26 1980)*, Ithaca/Londres, 1982, pp.150-152. Cf. Michel FOUCAULT, *La arqueología del saber*, México, 1991, 15ª edición, pp.33-64. Para todo lo relativo a las partes del discurso así como a los tiempos y maneras de construcción remito a Oswald DUCROT y Tzvetan TODOROV, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, 2000, 21ª edición y Tzvetan TODOROV, *Los géneros del discurso*, Caracas, 1996.

Por ello, Keith Baker insiste en la relación existente entre discursos y sociedad, ya que es esta relación la que les otorga dinamismo y los expone a elaboraciones constantes como consecuencia de la actividad de los agentes individuales. Los discursos se encuentran abiertos al impacto de nuevas experiencias y son capaces de responder a los desafíos con otros discursos³⁸.

Subrayo que hablar de discursos y de prácticas discursivas –tal como los he definido³⁹ no implica la identificación entre discurso y realidad ni tampoco la difuminación de las fronteras que separan las prácticas discursivas de las prácticas no discursivas, dado que una práctica cultural puede estar organizada como un discurso pero continuar siendo de hecho una práctica antes que un discurso. ¿No es posible, acaso, interpretar la devoción popular a Guadalupe como una práctica y la elaboración doctrinal, el corpus guadalupano como un discurso? Ambas, prácticas sociales y producciones discursivas, se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas, resultando innegables tanto la construcción discursiva del mundo social como la construcción social de los discursos⁴⁰.

En esta línea de análisis, Fabián Campagne sostiene que "los discursos son fragmentos de realidad con el mismo derecho que las prácticas no discursivas y que el resto de la realidad material. No existen motivos valederos por los cuales un historiador deba justificarse por el hecho de convertir un discurso en objeto de análisis específico. Los historiadores de las prácticas sociales no son por ello más

³⁸ Keith BAKER, "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution", en: D. LACAPRA y S. KAPLAN (Eds.), *Modern European...*, pp.200-203. Cf. el sugestivo libro de Dominick LACAPRA, *History and Reading. Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, 2000.

³⁹ Cf. Barry SMART, "Prácticas discursivas", en: M. PAYNE (Comp.), *Diccionario...*, p.535 y Emilio de ÍPOLA, "Discurso social", en: Carlos ALTAMIRANO (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, 2002, pp.68-72, donde se plantea que todo análisis del discurso debe considerar tanto sus connotaciones sociales como de producción de sentido. Cf. Eliseo VERÓN, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, 1996.

⁴⁰ Cf. Roger CHARTIER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, 1996, pp.7-11. Cf. Iain HAMPSHER-MONK, Karin TILMANS y Frank VAN VREE, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, 1998.

historiadores que los estudiosos de las producciones discursivas, sus trabajos no poseen necesariamente mayor encarnación histórica⁴¹.

Los discursos generan o inhiben prácticas sociales, reproducen la dominación y desalientan el ejercicio de la crítica, derrumban las viejas legitimidades y justifican la rebelión, contribuyen a otorgar sentido al mundo que habitamos, fundamentan la inmovilidad y generan el cambio. Es por ello que las prácticas discursivas son variadas y expresan tanto ideologías como mentalidades, muchas veces en pugna, contradictorias. Prácticas y representaciones⁴² se entrelazan y dinamizan mutuamente.

Es interesante hacer notar que para Roger Chartier⁴³ las representaciones se relacionan con la construcción del sentido y resultan, por ello, más dinámicas que las mentalidades, al exigirle al individuo —o grupo— que establezca relaciones entre imágenes, textos y objetos y dote de significado y sentido a determinados signos, a partir de los cuales decodificar e interpretar el mundo.

Así entendidas, las representaciones generan múltiples prácticas culturales, referidas a las diferentes —y muchas veces divergentes— estrategias que permiten interactuar con el mundo decodificado o en proceso de decodificación⁴⁴.

⁴¹ Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid/Buenos Aires, 2002, p.23.

⁴² El concepto de representación, propuesto por R. Chartier para reemplazar al de mentalidad, remite a las diversas formas en que grupos o actores sociales interpretan, explican, decodifican prácticas sociales, realidades y discursos. Es un concepto de una gran densidad teórica, dado que aportes de diversas disciplinas confluyen en él. Cf. Alberto CUE (Ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, 1999.

⁴³ Remito en particular a Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1992, pp.11-104.

⁴⁴ Los planteamientos de Serge Gruzinski relativos a las relaciones entre imágenes, discursos, representaciones mentales e imaginario constituyen una investigación sugerente de las interacciones entre "lo real" y "lo imaginario" en el México colonial, particularmente barroco. Vid. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992; Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1993, 1ª reimpresión; Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, 1994. En el mismo sentido, pero relacionado específicamente con el discurso católico, vid. Ramón MUJICA PINILLA, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, México, 1996, 2ª edición. Para este autor, detrás de la Iglesia contrarreformista se movieron varias corrientes ideológicas, que confluyeron en el "barroco americano": tradiciones apocalípticas hebreas precristianas, cristianismo neoplatónico temprano, teología política bizantina, joaquinismo franciscano, mesianismo y cosmología medieval.

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la comprensión de los códices conservados en el Monasterio de Guadalupe. Los conceptos allí recogidos expresan discursos que remiten -a la vez que modelan- a prácticas sociales y sistemas ideológicos hegemónicos. Incluso, siguiendo a Manuel Ambrosio Sánchez podría hablarse de "discurso religioso" aplicado a textos diversos tales como sermones, sínodos, catecismos, manuales de confesión o tratados religiosos de distinta índole⁴⁵. Esta consideración se deriva de la concepción de la iglesia como espacio físico y la Iglesia como espacio o complejo ideológico, que busca a través de diferentes entramados textuales y manifestaciones discursivas influir en el sentir de la gente y conseguir la unidad a toda costa, especialmente entre los siglos XIII y XV e incluso más allá del 1500⁴⁶.

Tras señalar instrumentalmente los contenidos de "mentalidades", "ideologías" y "discursos", considero oportuno indicar los alcances dados a la noción de religiosidad popular. Ambos términos han merecido discusiones y debates, especialmente entre los años sesenta y ochenta. En la actualidad sólo quedan ecos de aquellas voces, ecos que manifiestan la falta de consenso con respecto a estas cuestiones⁴⁷.

⁴⁵ Manuel SÁNCHEZ, "La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval", en: Á. VACA LORENZO (Ed.), *Disidentes...*, p.85.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.86-87, 102 y 108.

⁴⁷ La bibliografía al respecto es profusa, extensa y dispersa. Me interesa destacar los siguientes autores y obras: AA.VV., *La religion populaire (Actes du Colloque de Paris, 17-19/X/1977)*, París, 1979; Sylvie BARNAY, *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Prólogo de Jean Delumeau, Madrid, 1999; Marie BOYER, *The Cult of the Virgin. Offerings, ornaments and festivals*, Londres, 2000; J. CARO BAROJA, *Las formas complejas...*; Pedro CÓRDOBA MONTOYA, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.70-81; Williams CHRISTIAN, "De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en: Carlos LISÓN TOLOSANA (Ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, 1976, PP.49-105; Williams CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth century Spain*, Princeton, 1981; José DOMÍNGUEZ LEÓN, "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.143-163; Henk DRIESSEN, "'Elite' versus 'Popular' Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthropological Perspective", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.82-104; Francisco FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad Medieval en España. 1: Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, 2000; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, "Religiosidad popular y derecho canónico", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.231-245; José Luis GARCÍA GARCÍA, "El contexto de

Entenderé por religiosidad popular la facultad de practicar una religión por un individuo o grupo determinado, práctica en la que se manifiestan obligaciones religiosas y creencias aceptadas más allá de su ortodoxia. Es decir, que hay una vivencia de lo religioso que no necesariamente tiene en cuenta lo determinado dogmáticamente o por las autoridades eclesiásticas.

Por ello, incluso, algunos autores prefieren emplear sólo el término de *religiosidad* al referirse al conjunto de elementos que configuran un determinado comportamiento religioso –experiencias, sentimientos, contactos personales– que los miembros de una religión consideran objetos o entidades sagradas o sacralizadas.

En cuanto a la caracterización de popular, las posturas de los autores pueden reducirse a:

- La religión popular es un ente con plena autonomía, se opone a una religión popularizada que practica la gran masa influenciada por la predicación de los ministros de las religiones reveladas, es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado.

la religiosidad popular", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.19-29; Luis MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985; Luis MALDONADO, "La religiosidad popular", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.30-43; Manuel MANDIANES CASTRO, "Caracterización de la religiosidad popular", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.44-54; José Antonio RINCÓN MIRÓN, "Nuevas perspectivas de estudio sobre la religiosidad medieval", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.135-142; José SÁNCHEZ HERRERO, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.105-114; José SÁNCHEZ LORA, "Claves mágicas de la religiosidad barroca", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte...*, pp.125-145; José SÁNCHEZ LORA, "Religiosidad popular: un concepto equivoco", en: Eliseo SERRANO MARTÍN (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII* (Actas del Congreso celebrado entre el 12 y el 14 de diciembre de 1990), Zaragoza, 1994, pp.65-79; Jean-Claude SCHMITT, "Religion populaire et culture folklorique", en: *Annales. ESC* N°3, París, 1976, pp.941-953; Eliseo SERRANO MARTÍN, "Muerte, religiosidad y cultura popular. A modo de introducción", en: E. SERRANO MARTÍN (Ed.), *Muerte...*, pp.5-12; José SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)", en: AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997, pp.335-356.

- La religión popular es un conjunto de creencias e ideas anti-intelectual, afectivo y pragmático, adverso a la objetivación sistemática, de allí que carezca de dogmas y catecismo.
- La religión popular es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural.
- La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica.

En el contexto de este estudio, entiendo que la religión popular es, conjuntamente, complemento dialéctico y vivencia religiosa, aunque no comparto la idea de oposición irreductible compartida por algunos autores.

José María Soto Rábanos considera que en las manifestaciones de la fe en general y de la devoción mariana en particular, se puede distinguir entre manifestaciones oficiales y populares. Esta distinción no se basa en la oposición de unas y otras, sino en que las manifestaciones populares de la fe y de la devoción van más allá de lo que oficialmente exigido o previsto por la autoridad eclesial. De allí el reconocimiento de una "devoción litúrgica" y de una "devoción popular". "En el culto mariano se da con frecuencia una mezcla de liturgia oficial y de devocionismo popular"⁴⁸.

Este autor entiende por liturgia oficial las formas de devoción que empiezan y acaban en el culto aprobado y encauzado por la Iglesia. Se trata de una devoción teológica académica, en cuanto se contiene dentro de los límites doctrinales oficiales. Es una forma de expresión de la religiosidad regulada, ordenada y orientada por la autoridad eclesiástica, con validez para la Iglesia universal o para una iglesia en particular⁴⁹.

La religiosidad popular en general y mariana en particular no suele agotarse en celebraciones litúrgicas oficiales sino que se expresa en manifestaciones festivas que tienen una mezcla de fervor religioso y de ludicidad mundana. Estas manifestaciones

⁴⁸ J. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...", p.335.

⁴⁹ Ibid., p.336.

ponen en riegos la ortodoxia, de allí que la Iglesia emplee medios pastorales diversos, canónicos y litúrgicos para controlar, corregir e incluso dirigir de forma directa las expresiones populares de la religiosidad y, en concreto, de la devoción mariana⁵⁰.

En esta religiosidad popular es esencial el sincretismo entre discurso religioso oficial, tradiciones populares y folklore. De allí que tomo y aplico la definición dada por Francisco Fernández Conde, para quien la religiosidad popular es "un sistema global para comprender y explicar la realidad, en el que el subsistema dominante sería la religiosidad propia de la cosmovisión cristiana, recibida por el pueblo a partir de la enseñanza multisecular y tradicional de la iglesia institucionalizada, y con él convivirían también, con su influencia más o menos determinante y en muchas ocasiones vacías de contenidos existenciales, otras realidades religiosas que podrían ser consideradas como subsistemas. Entre el sistema general [...] y los restantes subsistemas funcionaron y funcionan todavía las normales correlaciones de estructura dialéctica, formas dinámicas de retroalimentación positiva o negativa, que hacen del conjunto o de la totalidad religiosa de los pueblos un sistema multiforme, bien entramado, dinámico y diacrónico, con cambios y variables, siempre de larguísima duración, pero en cualquier caso verdaderamente históricos y con evidentes implicaciones sociales"⁵¹.

Establecido el marco teórico-metodológico de referencia, propondré seguidamente un análisis posible de la rica y variada documentación que da cuenta de la eficaz acción mediadora de la Virgen de Guadalupe entre Dios y los hombres, conservada en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe.

En este trabajo propongo una selección de "*miraglos*" contenidos en los tres primeros códigos y un análisis de los mismos que tenga en cuenta, principalmente, su estructura y funciones discursivas. Es decir, intento un acercamiento a esta fuente a partir de una orientación sociolingüística⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, *ibid.*.

⁵¹ F. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad...*, pp.530-531.

⁵² En esta cuestión sigo, fundamentalmente, a P. BURKE, *Hablar y...*. Este autor plantea el estudio del lenguaje en el contexto de la historia social y cultural, de allí que proponga hablar

Este tipo de enfoque me permitirá analizar la simbología cristiana subyacente en estos textos, cuya redacción definitiva estuvo al cuidado de la comunidad de monjes Jerónimos –responsables del monasterio hasta el siglo XIX⁵³–, tanto en sus aspectos formales como en todo lo referente a la escritura, al discurso y al mensaje que comportaban, ya que, entre otras cosas, les asignaban gran importancia en su prédica religiosa, sermones y homilias⁵⁴. De allí la combinación del discurso directo y eficaz con un código elaborado, abstracto e independiente del contexto, propio de una comunidad lingüística⁵⁵.

Por ello, prestaré especial atención al lenguaje en que se expresan estos milagros, dado que las formas de comunicación no son portadoras neutras de información sino que transmiten sus propios mensajes, como señalara al referirme a ideologías, mentalidades y discursos.

Estos mensajes se encuentran asociados indisolublemente con la sociedad y la cultura que los produce, denota y connota permanentemente. En otras palabras, el lenguaje expresa –más allá de la propia lengua– un universo de significaciones simbólicas, polisémicas, que modelan una identidad cultural compartida por los miembros de una comunidad determinada⁵⁶.

de una "historia social del lenguaje" o bien de una "historia social de la comunicación" (pp.9-11).

⁵³ Una breve síntesis de la instalación de la Orden en España y de las estrechas relaciones establecidas con la corona castellana puede verse en Agnès GERHARDS, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Préface de Jacques Le Goff, París, 1998, pp.296-297.

⁵⁴ Esta utilización queda atestiguada en las constantes lecturas críticas y revisiones que hacían de los textos-milagros. A los ya citados C1, f°125 r y C2, f°66 vto. se pueden agregar C2, f°47 r –donde aparece la frase "*Nota: miseria captivitatis sequantur possit audacia*", C2, f°95 r –se titula al milagro como "*la buena christiana*", C3, f°65 r –contiene una disquisición del copista acerca de por qué se realizan los milagros– y C4, f°155 r –en el cual el copista explica por qué aparecen leones en este y otros relatos de los códices–. Pero también en las copias que circulaban fuera del monasterio, algunas de las cuales se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid –*Historia y milagros de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ms. 1176–, en la Biblioteca Nacional de Lisboa –*Milagres de Nossa Senhora de Guadalupe*, Fundo Geral, codex 74– y en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial –*Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, código A-IV-10–.

⁵⁵ Cf. las reflexiones realizadas en torno a "la palabra" y "los silencios" por Ana ARRANZ GUZMÁN, "El clero", en: José M. NIETO SORIA (Dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, pp.164-167.

⁵⁶ Tomo la noción de identidad colectiva, inventada y construida socialmente, de Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1991, 2ª edición y Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER (Comp.), *The Invention of*

Los mensajes que encierran los códices guadalupanos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan -al redactar todos y cada uno de los milagros-, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época⁵⁷. Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que en las colecciones de milagros de santuarios se produce una "mediatización doctrinal" que tiene por objeto impulsar, canalizar y administrar determinado culto⁵⁸, pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular. En este contexto es necesario recordar que el Real Monasterio de Guadalupe organizó sus estudios desde fines del siglo XV, basados en los estudios teológicos y en el análisis de las Sagradas Escrituras⁵⁹.

Por ello, tomo y adapto las nociones de "religión vivida" y "religión predicada" propuestas por Alberto Marcos Martín⁶⁰, a las que complemento con las nociones de "devoción popular" y "devoción litúrgica", propuestas por J. Soto Rábanos.

La "religión predicada" refiere al contenido de la fe y de la doctrina cristiana, que aparece de forma manifiesta en los relatos milagrosos; en tanto, la "religión vivida" es, esencialmente, manifestación de religiosidad popular, religiosidad que da lugar a las devociones, exvotos e imagería milagrosa. Esto se observa claramente en los códices guadalupanos. Por ejemplo, estando cautivo en el Norte de África, Juan de la

Tradition, Cambridge, 1983. Estas nociones han sido aplicadas a contextos medievales por Paul FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, California, 1999.

⁵⁷ En otra documentación se refleja la misma inquietud, vinculada tanto con la doctrina como con los hábitos del clero. A modo de ejemplo *vid.* María Luz RODRIGO ESTEVAN, "Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo XV", en: *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcátesgui Gros*, N°XIV-XV, Zaragoza, 1999, vol.II, pp.1355-1368. Según esta autora, la fuerte religiosidad que impregnaba las relaciones sociales y la vida cotidiana de las gentes en los años finales de la Edad Media explica los esfuerzos de la Iglesia por consolidar una red de instituciones religiosas capaz de englobar, adoctrinar y controlar, a través de la acción de los monjes y clérigos, los comportamientos de la mayor parte de la población. De allí la preocupación por la formación espiritual y la actitud moral de los eclesiásticos, expresada tanto en visitas pastorales como en las constituciones sinodales y conciliares, las disposiciones municipales, los procesos judiciales e inquisitoriales y las actas notariales. Dentro del ámbito aragonés, M. Rodrigo Estevan ha centrado su investigación en un ámbito geográfico representativo: la ciudad de Daroca y sus aldeas.

⁵⁸ Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico...", p.174.

⁵⁹ Ignacio de MADRID, "Los estudios entre los jerónimos españoles", en: AA.VV., *IV Semana de Estudios Monásticos (Abadía de Poblet, 1961)*, Poblet, 1963, pp.264-272; Germán RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, 1926, pp.271-274.

⁶⁰ Alberto MARCOS MARTÍN, "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ Y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte...*, pp.46-56.

Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaino García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo: "*por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar*"⁶¹.

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la "*verdadera y sagrada docthrina catholica*"⁶², expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada a la vez que legitimar el papel mediador de la Iglesia entre Dios y los hombres⁶³.

Con este modelo cristiano de devoción mariana, la institución eclesiástica pretendía imponer a los fieles una ortodoxia a la vez que una ortopraxis, que permitieran dar lugar, construir un *habitus catholicus*, una manera genuinamente cristiana de decodificar el mundo⁶⁴.

Y los milagros, tan presente en la imaginería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia controlar y mediatizar el culto mariano. Juan Manuel Rozas considera que la relación dinámica *María / hombre* expresa la dialéctica *dogma / moral*, que en el caso de la semántica milagrosa puede ser expresión del binomio *esperanza / existencia*, particularmente en épocas de crisis —o mementos y circunstancias críticas, como lo es el cautiverio—. De esta manera, mientras María es el centro del dogma, el protagonista del relato milagroso lo es de la moral cristiana medieval y el lector u oyente de la existencia⁶⁵.

⁶¹ C3, f°65 r.

⁶² José SÁNCHEZ HERRERO, "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana", en: Peter LINEHAN (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 july 1984)*, Valicano, 1988, pp.349-372.

⁶³ Cf. Jean-Claude SCHMITT, "La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval", en: *Temas Medievales* 3, Buenos Aires, 1993, pp.71-81, especialmente pp.73-74.

⁶⁴ De allí el valor didáctico del milagro, puesto de manifiesto por A. CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso...", pp.306-318.

⁶⁵ Juan Manuel ROZAS, "Para una clasificación funcional de *Los Milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis", en: Alain DEYERMON (Dir.), *Edad Media*, Barcelona, 1980 (vol.1 de *Historia y crítica de la Literatura Española* dirigida por Francisco Rico) p.156. En el contexto berceano, clasifica a los milagros en tres grupos: a) milagros en los que María premia y castiga a los hombres, b) milagros del perdón, en los que María logra salvar de la condenación a sus devotos y c) milagros de conversión o crisis, en los cuales los personajes sufren verdaderas crisis existenciales, sólo superadas por la presencia de Dios a través de María. De allí que los considere verdaderos textos doctrinales. Cf. Avelina CARRERA DE LA RED y Fátima

Estos tópicos tienen el propósito de situar y fundamentar una propuesta de análisis que señale las particularidades y posibilidades que brindan los enfoques sociológicos de los milagros y la semántica milagrosa.

La sociología de los milagros presta especial atención a todos aquellos datos y/o elementos que permiten establecer bases comunes, subyacentes a un conjunto o serie de relatos. De esta manera es posible señalar el arraigo urbano o rural de determinado culto, la connotación de género del mismo, etc.⁶⁶.

En el caso guadalupano, este enfoque permite comprobar, a modo de ejemplo, que los personajes centrales de los textos relativos a la redención milagrosa de cautivos son -casi exclusivamente- hombres, a pesar del gran número de mujeres cautivas⁶⁷. Concretamente, los tres códigos estudiados presentan sólo dos casos-testimonios de cautivas: Olalla Sánchez y su hija, cautivas en Granada⁶⁸ y Mayor González, cautiva en Orán⁶⁹.

El caso de Mayor González adquiere gran relevancia dentro del contexto simbólico guadalupano, dado que esta cautiva ofrece testimonio -dado que fue

CARRERA DE LA RED, *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague) -Una fuente paralela a Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo-*, Edición, traducción, introducción y notas de..., Logroño, 2000.

⁶⁶ Tomo y adapto las apreciaciones desarrolladas por Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer...*, pp.59-89. En este contexto resulta de interés subrayar la ausencia -en los relatos seleccionados- de menciones a juegos, diversiones y sexualidad de los cautivos. Sin duda, la dureza de la vida en cautiverio así como el desigual número de hombre y mujeres cautivos incidían al respecto. No se debe olvidar que, al igual que los esclavos, los cautivos se encontraban despersonalizados, desexualizados y desocializados. Cf. François BILLACOIS, "Figures de l'esclavage, métaphores de la condition humaine?", en: Henri BRESC (Dir.), *Figures de l'esclavage au Moyen Âge et dans le monde moderne. Actes de la Table ronde organisée les 27 et 28 octobre 1992 par le Centre d'Histoire sociale et culturelle de l'Occident de l'Université de Paris-x Nanterre*, París, 1996, pp.263-269.

⁶⁷ Roser SALICRÚ I LLUCH, "En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.708-709 afirma que para la Corona de Aragón "son bastante excepcionales los casos de fugas de cautivas", a pesar del elevado número de las mismas. Varias y diferentes razones pueden esgrimirse para explicar esta "ausencia": debilidad del sexo femenino, rápida integración en la sociedad receptora -como esposas o concubinas-, ámbito fronterizo como escenario de labores y lides esencialmente masculinas. Para algunos investigadores de las fronteras americanas coloniales -Carlos Mayor, Raúl Mandrini, Susan Socolow, entre otros- este silencio se relaciona con el establecimiento de lazos de parentesco, es decir, con el mestizaje. Al respecto vid. Fernando OPERÉ, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, México, 2001.

⁶⁸ C1, fº40 vto..

⁶⁹ C1, fº142 vto..

testigo- del reconocimiento de la Verdad. Este binomio testimonio-testigo puede vincularse con la larga tradición testamentaria, en particular con la función de María Magdalena en la mañana de Pascua⁷⁰. Incluso podría vincularse con la elaboración cristiana realizada por san Lucas, en tanto "testigos de la vida de Jesús"⁷¹.

En cuanto a la semántica milagrosa, esta presta especial atención a la configuración del discurso y al exemplum que transmite. Este fin ejemplarizador pone al relato milagroso en la intersección entre la religiosidad popular, la ortodoxia cristiana, la evolución de la comunidad en que surgen y la coyuntura sociocultural por la que dicha comunidad atraviesa⁷². El relato-testimonio de Álvaro de Olid concluye con de la siguiente manera: *"E vino aquí e conplió el dicho su voto en el anno del Sennor de mill e quatro çientos e treynta e nueue annos, e dando gloria e bendición al Sennor todopoderoso que por graçia de su muy piadosa madre libra e salua a los ombres de tan grandes peligros, tornose para su tierra diciendo e recontando a todos los que lo querían oyr todas las cosas que le auían aconteçido e nuestro Sennor por él auía fecho"*⁷³.

⁷⁰ Mt 28, 1-15; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Jn 20, 1-18. Vid. Élisabeth PINTO-MATHIEU. *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, París, 1997, pp.199-209 donde subraya el "rol inaugural y terminal" en el contexto de la Pasión desempeñado por María Magdalena.

⁷¹ El relato contenido en este folio expone una forma de imitatio Christi. Cf. Dominique BARRIOS-DELGADO, "Testigo", en: *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, publicado bajo la dirección del Centro: Informática y Biblia, Abadía de Maredsous, Barcelona, 1993, pp.1504-1505.

⁷² Tomo y adapto las apreciaciones desarrolladas por Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer...*, pp.91-107 y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "Notas para la definición de un modelo sociorreligioso femenino: Isabel I de Castilla", en: Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (Ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, pp.415-434.

⁷³ C2, fº47 r.

3. Contexto histórico y sociocultural de los milagros guadalupanos

El proceso reconquistador, unido estrechamente a los conceptos de repoblación y frontera, se ha convertido, para gran parte de la historiografía vinculada a temas hispánicos, en la "llave para entender el desarrollo histórico de España"⁷⁴.

Particular importancia revisten las temáticas vinculadas con las fronteras, las formaciones fronterizas y los fronterizos⁷⁵. Temáticas no exentas de controversias, generadas, muchas veces por la polisemia de las palabras. Por ello plantearé, en primer término, los alcances del vocablo "frontera".

El *Diccionario de la Lengua Española* define "frontera", en su uso corriente, como "confín de un Estado", adquiriendo el sentido figurado de "límite". Proviene de "frontero", que significa "puesto y colocado enfrente"⁷⁶.

María Moliner, entre las muchas aplicaciones que señala para la palabra, rescata el sentido de "límite", entendido tanto como "línea de separación entre estados" o como "cualquier cosa que limita la extensión o el alcance de una cosa". Y

⁷⁴ Angus MACKAY, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1981, p.11. Vid. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "¿Re-Conquista? 'Un estado de la cuestión", Madrid, Real Academia de la Historia, conferencia pronunciada el 10/01/2000 y Patrick HENRIET, "L'idéologie de guerre sainte dans le Haut Moyen Âge hispanique", en: *Francia* 29/1, París, noviembre-diciembre 2002 (en prensa).

⁷⁵ Emilio MITRE FERNÁNDEZ, "La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas", en: AA.VV., *Fronteras y fronterizos en la historia*, Valladolid, 1997, pp.7-62. Este autor plantea un esquema a tener en cuenta en las investigaciones sobre el hecho fronterizo en el Occidente medieval, basado en las formulaciones, las percepciones y las concreciones o creaciones fronterizas –cf. Apéndice I, pp.55-57-. Esta importancia queda atestiguada en los Congresos que sobre diversos aspectos de la vida fronteriza organiza cada dos años, desde 1995, el Ayuntamiento de Alcalá la Real. Cf. Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Pierre BURESI y Philippe JOSSERAND (Eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (Siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001 y Rui M. LOUREIRO y Serge GRUZINSKI (Dir.), *Passar as Fronteiras. Actos do II Coloquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Seculos XV a XVIII*, Lagos, 1999. Esta última obra recoge veintiún ponencias que se agrupan en cuatro grandes bloques, los cuales me interesa señalar: los mediadores culturales –entre los que se mencionan a los traficantes de esclavos, cautivos, monjes y comerciantes-, el mestizaje biológico y cultural, las resistencias al mestizaje y las fronteras –externas, internas-.

⁷⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2 volúmenes, Madrid, 2001, 21ª edición, vol.1: a/g, p.1092, col.1.

"límite" hace referencia a "línea demarcatoria"⁷⁷. En el mismo sentido se expresan recientemente Manuel Seco, Olimpia Andrés y Gabino Ramos⁷⁸.

En su *Diccionario de Autoridades*, la Real Academia Española relaciona "frontera" con los vocablos latinos finis, limites y Regni y la define como "taya o término que parte y divide los Réinos; por estar el uno frontéro del otro"⁷⁹.

Todos estos significados relacionan "frontera" con "límite", por lo que hacen referencia a Estados constituidos, con confines más o menos estables. Pero ¿es posible encontrar tal realidad en los reinos peninsulares de la Edad Media? ¿No será, acaso, un vocablo que adquiere sentido sólo a partir de la modernidad?

Sin duda, entendido como "límite", el concepto puede aplicarse sólo a algunos momentos específicos y reino particulares⁸⁰. Quizás "puesto y colocado enfrente" nos permita avanzar sobre este asunto: histórica y filológicamente, la noción de "frontera" implica "enfrentamiento"⁸¹.

Germán Orduna, basándose en un estudio de la literatura castellana de la época, afirma que a lo largo del siglo XII el uso del vocablo se generaliza, con el sentido —en todos los casos— de tierra de moros que limita con tierra de los cristianos, por lo tanto, zona en pie de guerra; no hay relación con el significado de límite o raya fronteriza⁸².

⁷⁷ María MOLINER, *Diccionario del uso del español*, 2 volúmenes, Madrid, 1983, vol.1: A-G, p.1345, col.1 y vol.2: H-Z, p.258, col.2.

⁷⁸ Manuel SECO, Olimpia ANDRÉS y Gabino RAMOS, *Diccionario del Español Actual*, 2 volúmenes, Madrid, 1999, vol.1:A-F, p.2250, col.1-2 y vol.2: G-Z, p.2841, col.2.

⁷⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Edición facsimilar, 3 volúmenes, Madrid, 1979, vol.2: D-Ñ, p.801, col.1 (correspondiente al tomo 3 de la edición de 1732, letras D-F). También la relaciona con "frontero", en el mismo sentido que se hace en lo hace el *Diccionario de la lengua española*, cf. p.801, col.2.

⁸⁰ En este sentido, José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "De una sociedad de frontera (el valle del Duero en el siglo X) a una frontera entre sociedades (el valle del Tajo en el siglo XII)", en: AA.VV., *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, 1993, p.51, nota 3, afirma que la muestra más antigua de la utilización de "frontera" entendida como "línea de separación física, política y cultural" la constituye el acuerdo de fijación de límites firmado en 1017 entre Sancho García, conde de Castilla y Sancho III el Mayor, rey de Pamplona.

⁸¹ Germán ORDUNA, "Movilidad en la frontera castellana en la lengua y la literatura medieval de Castilla", en: AA.VV., *La frontera*, Buenos Aires, 1981, p.110. Siguiendo a Víctor Oelschläger y Joan Corominas, sostiene que la primera documentación del vocablo en castellano data del año 1124.

⁸² *Ibid.*, p.111.

Para demostrar su postura, recurre al *Poema del Mio Cid* -donde el término aparece en tres ocasiones-, al *Libro de Alexandre* -en siete oportunidades aparece el vocablo utilizado como equivalente de vecindad y enfrentamiento, aunque no aplicado a los moros-, a las obras de Gonzalo de Berceo, de Don Juan Manuel y al *Poema de Alfonso XI* -en las cuales se mantiene su vinculación con lo agonal⁸³. Como afirma Manuel González Jiménez, las fronteras separaban, ante todo "mundos distintos y antagónicos", enfrentados tanto por el control del espacio como por cuestiones religiosas⁸⁴.

En Cataluña, la palabra "frontera" aparece recién en 1139, tras la unión con Aragón. Hasta entonces, se utilizaba el vocablo "marca"⁸⁵.

Es interesante observar como este vocablo sí tiene -en la documentación franca del siglo IX- el significado preciso de limes, ya que la "Marca Hispánica" designaba una línea fronteriza. En cambio, cuando el vocablo aparece en la documentación catalana de los siglos X y XI hace referencia a un territorio y a una colectividad, más que a un limes⁸⁶.

Cuando avance la reconquista -a partir del siglo XII-, el vocablo "frontera" hará referencia a un "espacio desierto", recuperable gracias al trabajo de los colonos⁸⁷. Este "espacio desierto", en realidad, no debe entenderse como "despoblado" sino más bien como "habitado por musulmanes". Este espacio desierto se encuentra en constante demarcación y ocupación. De allí que José A. Mañavall sostenga que durante más de

⁸³ *Ibid.*, pp.110-113.

⁸⁴ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación final", en: C. de AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI y Ph. JOSSERAND (Eds.), *Identidad y representación...*, pp.293-295.

⁸⁵ Michel ZIMMERMANN, "Le rôle de la frontière dans la formation de la Catalogne (IX-XIIe siècles)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, p.8. En el *Diccionario de Autoridades...*, vol.2, p.496, col.1 (correspondiente al tomo 4 de la edición de 1734, letras G-Ñ) se define "marca" como "territorio amplio que se distingue y separa de los demas cercanos", mientras que Joan COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 volúmenes, Madrid, 1954-1957, vol.3: L-Re, p.259, col.2 relaciona "marca" con "territorio fronterizo" o "frontera".

⁸⁶ M. ZIMMERMANN, "Le rôle...", p.9.

⁸⁷ *Ibid.*, p.10.

ocho siglos lo único permanente en las fronteras de los reinos hispánicos es, precisamente, su falta de permanencia, su continuo desplazamiento hacia delante⁸⁸.

A lo largo de los siglos XII y XIII su utilización en Aragón también indica oposición entre dos mundos: la tierra de moros y el reino. Todo ello dentro de un contexto militarizado y en constante cambio⁸⁹. De allí que se subraye como elementos propios de la frontera la noción de tierra de nadie, la existencia de un fenómeno típico como el cautiverio y la difícil convivencia puesta de manifiesto en la función de instituciones y órdenes redentoras así como en los acuerdos y treguas firmados constantemente⁹⁰.

En este contexto, la expresión "extremadura" aparece como equivalente a "frontera", dado que designa "zonas fronterizas o extremas". Con este sentido se la encuentra ya en la *Crónica de Albelda* de 893. En 1101 se utiliza para designar el área en torno a la localidad de Iscar. En la obra de Ximenez de Rada y en la *Historia Compostelana* indica el punto más alejado de un determinado territorio. Para los Estados de la Corona de Aragón el término aparece en 1098, en un documento del Monasterio de Leire. Los fueros del siglo XII -Guadalajara y Daroca entre otros- le asignaban igual contenido⁹¹.

Los musulmanes acuñaron un vocablo para hacer referencia a esta realidad: tugur (singular tagr) y lo aplicaron a zonas fronterizas abiertas a las correrías, de

⁸⁸ José Antonio MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1981, pp.272-273.

⁸⁹ María Luisa LEDESMA, "La sociedad de frontera en Aragón (Siglos XII y XIII)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, p.31. La autora señala la relación existente entre "frontera" y "frente de expansión", materializado en la extensión y mejoramiento de las fortificaciones.

⁹⁰ Enrique GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación de los últimos cautivos cristianos de Granada (1482-1492)", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.749-750.

⁹¹ Emilio MITRE FERNÁNDEZ, "Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085): fronteras reales y fronteras mentales", en: *Cuadernos de Historia de España*, vol. LXIX, Buenos Aires, 1987, pp.202-204. La misma relación establece M. LEDESMA, "La sociedad...", p.32 al referirse a la identificación producida en Aragón a lo largo del siglo XII entre "frontera" y "extremadura", vulgarismo aceptado para designar una zona fronteriza, "*in extremo sarracenorum*", tal como consignan los propios documentos de la zona meridional aragonesa. En igual sentido se expresa M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación...", p.294 al relacionar *frontaria* con espacio colindante a la *terra de mauros* o *terra maurorum*.

límites imprecisos y variables, que protegían el territorio útil de al-Andalus por el lado de los reinos cristianos. Eran, pues, circunscripciones fronterizas de tipo militar⁹².

E. Mitre Fernández expone sus reparos al hablar de frontera como límite para el caso hispánico, dado que dicho vocablo adquiere su "solidificación institucional" recién a mediados del siglo XIII –en torno a 1240-, cuando Fernando III designa como Adelantado Mayor de la Frontera a Alvar Pérez. La frontera, entendida como línea de separación entre Castilla y Granada tiene, en los siglos XIV y XV, una importancia singular, tanto por los hechos de armas que tendrían lugar en ella como por el desarrollo de los romances fronterizos⁹³.

Sin embargo, para el período anterior a Fernando III se podría hablar de una noción de "frontera" -algo compleja y difusa- aplicada a "zonas de contacto entre sociedades total o parcialmente antagónicas", donde el hecho militar adquiriría suma importancia⁹⁴.

Hasta tal punto este hecho adquiere importancia singular que genera una tipología específica de hábitat, las "ciudades-frontera", una categoría social determinada, los "caballeros-villanos" y formas jurídicas propias, el "derecho de frontera".

Ahora bien, cabe preguntarse acerca de los tipos de fronteras existentes, lo que nos lleva a pasar del singular, "frontera", al plural, "fronteras", dado que las fronteras pueden ser:

- Fronteras geográfico-políticas, tanto internas como externas: equivalen a la fijación de territorios con límites precisos,
- Fronteras culturales: hacen referencia a las cosmovisiones -confesionales o ideológicas- de determinadas comunidades,

⁹² Felipe MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid, 1987, pp.170-171. Cf. J. GARCÍA DE CORTÁZAR, "De una sociedad...", p.53 y E. MITRE FERNÁNDEZ, "Reflexiones...", p.201.

⁹³ E. MITRE FERNÁNDEZ, "Reflexiones...", p.198.

- Fronteras sociales: determinan centros y periferias, marginales y excluidos,
- Fronteras psicológicas: alimentan las motivaciones cotidianas de los individuos⁹⁵.

N. Guglielmi coincide en cuanto a la existencia de fronteras, en plural. Para esta autora, las fronteras pueden ser entendidas como "los límites de entidades políticas que se expresan en valores abstractos, en formas de vida, en comportamientos determinados. Que al expresarse se definen. Y se confrontan con otras formas definidas y diferentes"⁹⁶. Surgen, así, fronteras confesionales, lingüísticas, culturales, actitudinales. Todas ellas connotan "una oposición existencial entre dos mundos, diferencia de valores elementales que cada una trata de imponer al otro de manera agonal"⁹⁷.

E. Mitre Fernández diferencia fronteras naturales de fronteras mentales. Las primeras están determinadas por los grandes accidentes geográficos: el Duero, el Mondigo, el Sistema Central⁹⁸. Las segundas, en cambio, son producto de una acción ideológica de los poderes políticos y eclesiásticos, que tiene por objetivo separar justos de réprobos⁹⁹.

Una cabal comprensión de esta temática, en el marco de la reconquista territorial y cultural de al-Andalus por parte de los reinos cristianos del norte, requiere retener y considerar detenidamente tres aspectos básicos:

⁹⁴ *Ibid.*, p.204. Tal es la importancia de "lo militar" que el propio autor habla de "sociedad para la guerra". Cf. Emilio MITRE FERNÁNDEZ, *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, 1990, pp.19 y ss..

⁹⁵ Cf. Ángel CASTELLÁN, "El concepto de frontera (Para una metodología del encuentro de civilizaciones)", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.7-10.

⁹⁶ Nilda GUGLIELMI, "Fronteras medievales", en: AA.VV., *La frontera...*, p.27.

⁹⁷ *Ibid.*, p.32. Cf. Cristina SEGURA GRAÍÑO, "Una reflexión sobre las fronteras en la Edad Media: implicaciones sociales, políticas y mentales", en: *Aragón en la Edad Media...*, vol.II, pp.1487-1499. José GONZÁLEZ ALCANTUD, "Imágenes para el ritual: moros y cristianos en el complejo festivo y ceremonial granadino", en: *Ibérica*, Nouvelle série, N°8, París, 1997, p.143 sostiene que estas fronteras pueden o no coincidir entre sí.

⁹⁸ E. MITRE, "Reflexiones...", pp.204-206. Específicamente el tema de los grandes ríos –Ebro, Duero, Tajo– como fronteras contra el moro ha sido estudiado por Hilda GRASOTTI, "Tres grandes ríos españoles, fronteras contra el moro", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.93-107.

⁹⁹ E. MITRE, "Reflexiones...", pp.207-209. En estas páginas el autor establece una diferenciación entre "lo mental" y "lo ideológico" siguiendo las precisiones realizadas por Michel VOVELLE, *Ideologías y Mentalidades*, Barcelona, 1985.

- Las fronteras reales y las fronteras mentales se hallan interrelacionadas, resultan muchas veces inseparables y se vinculan con la presencia de un "Otro" a veces aceptado, otras rechazado, siempre diferente.
- Las fronteras pueden ser -y de hecho lo son- realidades constantemente transgredidas, traspasadas, quebradas.
- Las fronteras se presentan como espacios desorganizados, que estimulan el nacimiento de rasgos socio-institucionales específicos.

Con relación a este último aspecto, es necesario resaltar la conjunción de la inseguridad constante, por un lado y la posibilidad de explotación y obtención de recursos, por otro, en un marco de creciente militarización¹⁰⁰.

En este esquema, lo militar resulta ser un factor de primer orden, ya que las que se hallan enfrentadas son dos sociedades globales específicas¹⁰¹, abordadas, desde perspectivas diferentes, por Reyna Pastor en su estudio sobre la conquista-reconquista de Toledo¹⁰², Pierre Guichard en su obra sobre la sociedad andalusí y su desintegración a raíz de la conquista y ocupación cristianas de Valencia¹⁰³, Francisco García Fitz y su tesis referida a las estrategias de expansión y tácticas militares castellano-leonesas¹⁰⁴, Manuel Rojas Gabriel y sus reflexiones e investigaciones sobre la frontera castellano-granadina bajomedieval¹⁰⁵, María Teresa Ferrer i Mallol y su minuciosa análisis de la Gobernación de Oriola¹⁰⁶, entre otros.

¹⁰⁰ Jean GAUTIER-DALCHÉ, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1970, p.107.

¹⁰¹ J. GARCÍA DE CORTÁZAR, "De una sociedad...", p.52.

¹⁰² Reyna PASTOR, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona, 1975. En esta obra la autora sostiene la tesis del choque entre dos formaciones sociales: la tributario-mercantil propia de los musulmanes y la feudal propia de los cristianos, que finalmente es la que acaba imponiéndose. En esta línea de análisis debe situarse la obra de José Ángel García de Cortázar.

¹⁰³ Pierre GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (Siglos XI-XIII)*, Valencia, 2001.

¹⁰⁴ Francisco GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (Siglos XI-XIII)*, Sevilla, 1998.

¹⁰⁵ Manuel ROJAS GABRIEL, *La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XV (1390-1481). Un ensayo sobre la violencia y sus manifestaciones*, Cádiz, 1995.

¹⁰⁶ María Teresa FERRER I MALLOL, *Organització i defensa d'un territori fronterer. La Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1990.

Ignacio Ruiz de la Peña plantea que "la frontera [...] es consecuencia directa de los procesos de colonización que se presentan como obligada secuela de la reconquista y ocupación del territorio. Una frontera de los reinos cristianos, en movimiento, en expansión dinámica que alterna con periodos de estancamiento o retroceso, al menos hasta mediados del siglo XIII, con la ocupación del Reino de Murcia y buena parte de Andalucía. Una expansión que dio lugar en los siglos centrales de la Edad Media [...] a la emergencia de una sociedad con rasgos singulares en su propia composición y organización, con los problemas específicamente hispánicos de asimilación o rechazo de determinadas minorías"¹⁰⁷.

Uno de dichos rasgos específicos lo constituyen las "ciudades-frontera", verdadera categoría historiográfica acuñada por José María Lacarra en 1963¹⁰⁸. Estas ciudades surgen por voluntad regia, para repoblar y defender las tierras comprendidas entre el Duero y el Sistema Central. Se trata de ciudades aisladas con un amplio territorio circundante que dependía de ellas, sujetas a derechos de frontera, con una población heterogénea y un sistema político-social que las convertía en verdaderas repúblicas urbano-rurales.

Al retomar esta categoría, I. Ruiz de la Peña amplía el ámbito geográfico y cronológico de aplicación -hasta el río Tago y la conquista de las grandes ciudades andaluzas respectivamente-, profundizando aquellos aspectos que las diferencian de las ciudades del norte peninsular¹⁰⁹.

Los habitantes de estas ciudades gozaban de determinados derechos y libertades y estaban obligados a determinadas prestaciones, según quedaba

¹⁰⁷ Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, "Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250 circa)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, p.83.

¹⁰⁸ José María LACARRA, "Les villes frontières dans l'Espagne. XI-XII siècles", en: *Le Moyen Âge*, N°LXIX, Bruselas, 1963, pp.205-222.

¹⁰⁹ I. RUIZ DE LA PEÑA, "Ciudades...", pp.86-88. En estas páginas el autor profundiza las diferencias existentes entre estas ciudades y las del norte peninsular, ejemplificadas en las ciudades nacidas en torno al Camino de Santiago. Mientras que las ciudades-frontera son de corte militar y su población está compuesta por caballeros-villanos y pastores, las ciudades del norte son netamente urbanas, obra de una burguesía de mercaderes y artesanos.

establecido en la carta o fuero repoblador que le daba origen y que constituía el llamado "derecho de frontera".

El disfrute de este derecho privilegiado, igualitario y de libertades compartidas por todos los miembros de la comunidad local, era uno de los rasgos que singularizaban la fisonomía de estas ciudades y de sus pobladores, caracterizados como pioneros¹¹⁰.

No obstante ser cierta, es necesario introducir matices en tal caracterización, que resalten los principios discriminatorios que sustentaban tal legislación y rechacen su carácter de excepcionalidad¹¹¹. Estos "derechos de frontera"¹¹² evolucionan en los reinos de Castilla, Aragón y Navarra desde principios del siglo X -época de la primera manifestación de este tipo de derecho en Castilla-, presentado un "fondo normativo común", cuyas características salientes son:

- un sistema de igualdad social basado en la concesión más o menos amplia de la condición de infanzonía limitada por ciertas obligaciones militares,
- un conjunto de libertades personales y de privilegios en el orden económico, penal y procesal,
- un elevado nivel de autonomía en la organización y actuación del Concejo,
- la creación de amplios alfores en régimen de comunidad de "villa y tierra"¹¹³.

Sin embargo, la existencia de este fondo normativo común no debe llevar a engaño, ya que existen diferentes sistemas jurídicos que permiten hablar de derechos de frontera, pluralidad determinada por razones de carácter geográfico y socioeconómico más que de tipo político¹¹⁴.

¹¹⁰ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España un enigma histórico*, 2 volúmenes, Buenos Aires, 1971, vol.2, 33 y ss..

¹¹¹ *Ibid.*, pp.97-98.

¹¹² Ana BECERRO GARCÍA, "Los derechos de frontera", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.69-80.

¹¹³ *Ibid.*, p.72, Destaca, también, que este derecho no aparece como exclusivo de realengo sino que se desarrolló igualmente en el ámbito señorial.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.69.

Pero, sobre todo, la existencia de un igualitarismo absoluto en estos derechos y sociedades debe ser severamente cuestionada. En primer lugar, los repobladores o pobladores debían ser libres e ingenuos en relación tanto a sus personas como a sus casas y heredades¹¹⁵.

En segundo lugar, se diferenciaba y daba prioridad al vecino frente a los extraños, clara expresión del sentido localista y de la solidaridad del grupo vecinal para protegerse de toda amenaza o injerencia extraña¹¹⁶.

Finalmente, la obligación de prestar ayudas militares específicas constituye el germen de la diferenciación social interior. Por ejemplo, en Belmonte, los calatravos indicaban -en 1232- la obligación de los vecinos de acudir tres veces al año "a hacer la guerra o cabalgar" a tierra de sarracenos, servicio que se reduciría en el caso de acudir a hueste con el rey o con el comendador de la Orden. También se precisa, en este y otros ordenamientos jurídicos, como debía hacerse el reparto del botín y de los cautivos producto de las cabalgadas, las tareas de vigilancia de los lugares fronterizos y el pago de determinados impuestos¹¹⁷.

Participar en estas cabalgadas equivalía a poseer armadura y a mantener un caballo. Y esto se podía hacer recién a partir de determinada cuantía de bienes. Es decir, se generaron verdaderas "categorías económico-militares"¹¹⁸.

En Murcia, la solidaridad urbana se manifestaba en la movilización contra las agresiones. En cierto sentido, todos los murcianos se convertían en combatientes, de acuerdo a lo establecido por Alfonso X¹¹⁹.

¹¹⁵ M. LEDESMA, "La sociedad...", p.36.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp.37-38.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp.38-41. Para el caso específico de Belmonte ver p.38.

¹¹⁸ Denis MENJOT, *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XVe S.)*, 2 tomos, Madrid, 2002, t.2, p.731. Hacia 1410 todos los hombres se encontraban encuadrados en tres categorías, que relacionaban directamente cuantía de bienes y armamento. En nota 31 remite a: Archivo Municipal de Murcia, *Actas Capitulares, Libro de Ordenaciones* 19 de abril de 1410.

¹¹⁹ *Ibid.*, t.2, p.731, nota 30: todos los vecinos de Murcia debían concurrir ante el requerimiento de las autoridades municipales "guisados cada uno dellos de las armas que les convienen" (*Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, I: Documentos de Alfonso X el Sabio*, editados por Juan TORRES FONTES, Murcia, 1963).

Así, lentamente, se fue conformando un grupo que, gracias a su superioridad militar, logró profundizar su diferenciación social e incrementar su capacidad económica merced a las acciones bélicas y el pillaje: los "caballeros-villanos"¹²⁰.

Es esta una categoría social peculiar, producto de una realidad muy particular, dado que constituían un grupo social intermedio entre la nobleza y la villanía: los caballeros no eran nobles pero sí libres y constituían una verdadera oligarquía, que controlaba la explotación ganadera, el reparto del botín y las parias y los cargos concejiles¹²¹.

El derecho de frontera tenía un objetivo claro: favorecer la repoblación de unos territorios fronterizos considerados "claves" en el proceso reconquistador.

Sin duda, ir a vivir a una "zona de guerra" debía requerir de un cierto espíritu aventurero. M. Zimmermann afirma que era una zona de "pioneros", dado que los habitantes de la misma se presentan como los "primeros habitantes y exploradores de la región", espacio propicio para la libertad y la iniciativa individual¹²².

Pero ¿quiénes acudían a estas tierras? Básicamente, errantes y marginales, bandidos y renegados, hombres malos. "La 'gente de la frontera' son aventureros de todo orden, hombres al margen de toda ley y de toda fidelidad, vagabundos, criminales, esclavos en fuga en busca de provecho y olvido. Un mundo de excluidos"¹²³. Esta tolerancia hacia las gentes de frontera contribuía a la violencia endémica y cotidiana de estas zonas lindantes con los sarracenos¹²⁴.

¹²⁰ M. LEDESMA, "La sociedad...", p.42.

¹²¹ Si bien la bibliografía al respecto resulta abundante, para el esquema aquí propuesto cf. José MATTOSO, "Grupos sociais na fronteira portuguesa, séculos X a XIII", en: AA.VV., *Las sociedades...*, p.112 y J. GARCÍA DE CORTÁZAR, "De una sociedad...", p.67.

¹²² M. ZIMMERMANN, "Le rôle...", p.21.

¹²³ *Ibid.*, p.22. Esta visión requiere, sin duda, de ciertos matices. Por un lado, esto pudo ser así en los comienzos de la etapa repobladora de una región; luego, una vez consolidada la presencia cristiana, se produjo el arribo de colonos, como el mismo autor señala. Por otro lado, es necesario precisar el lenguaje utilizado: ¿marginales, disidentes o excluidos? Para este tipo de cuestiones remito a Nilda GUGLIELMI, "Reflexiones sobre la marginalidad", en: *Anuario de Estudios Medievales* 20, Barcelona, 1990, pp.317-348.

¹²⁴ María FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns en el País Valencià*, Barcelona, 1988, pp.47-48.

El caso de Teruel muestra un ejemplo claro de colonización tardía -último tercio del siglo XIII-. Dentro de los mudéjares que arribaron a la villa, un número importante está constituido por "barrigatos" o cautivos manumitidos¹²⁵, aunque con respecto a estos primeros contingentes cristianos no poseemos prácticamente ninguna información.

Otro caso paradigmático es el de Xiquena a finales del siglo XV: castillo de avanzada en la frontera, domina un valle desolado. La tierra se brindaba poco favorable para la explotación y ocupación humana, dadas las continuas algaradas granadinas que partían del cercano Vélez y la presión de Lorca por controlar su río. Los homicianos son la alternativa a seguir para continuar un poblamiento que se tornaba casi imposible¹²⁶.

Lo hasta aquí señalado permite afirmar que la frontera es -antes que nada- un modo de vida particular, un punto de enlace y de fricción con el "otro" mundo. Sujeta a influencias recíprocas, se caracteriza por la posibilidad, siempre presente, de grandes epopeyas y de grandes desgracias, por la convivencia pacífica y el temor permanente¹²⁷.

Surge una verdadera "civilización de frontera", caracterizada por actitudes colectivas muy influidas por la presencia cercana del enemigo. Este hecho es fuertemente percibido en todos los aspectos de la vida cotidiana, en la toponimia, en las instituciones.

Ibn al-Qutiya describe esta civilización con suma claridad cuando, refiriéndose a los muladíes, acota que *"están situados en la tierra de nadie, entre el Islam y las*

¹²⁵ M. LEDESMA, "La sociedad...", pp.35 y 47.

¹²⁶ Cf. Juan JIMÉNEZ ALCÁZAR, "Perdones y homicianos en Xiquena a finales del s. XV", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1521-1533. Del mismo autor vid. "El hombre y la frontera: Murcia y Granada en época de Enrique IV", en: *Miscelánea Medieval Murciana* XVII, Murcia, 1992, p.80

¹²⁷ Juan de Mata CARRIAZO, "Cartas de la frontera de Granada", en: *Al-Andalus*, vol. XI, fascículo 1, Madrid/Granada, 1946, p.73. El autor afirma que la frontera granadina podía ser, simultáneamente -y de hecho lo era-, las cosas más variadas: palenque del heroísmo, campo de destierro y castigo para los bandidos indómitos, liza para el deporte caballeresco, lonja de negros lutos y granjerías. Cf. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación...", p.297, donde concluye

idolatrías"¹²⁸. De allí que José González Alcantud afirme que "la frontera es, pues, una construcción cultural históricamente fijada en el tiempo"¹²⁹.

Es interesante destacar aquí, aunque sea someramente, los fenómenos de aculturación que tienen lugar en estas zonas y civilizaciones de frontera, fenómenos que aún perviven en ciertas costumbres, palabras, dichos populares y tonadas musicales¹³⁰. Estas relaciones interculturales permitieron a Robert Burns hablar de "modelo tumeriano" de la frontera hispánica medieval¹³¹.

Particularmente viva resultó ser la frontera de Granada durante los siglos XIV y XV –sobre todo durante la primera mitad del siglo XV-. En dichos siglos "el contorno terrestre del reino nazarí no fué jamás [...] un muro impenetrable e inmóvil. Fué más bien como una línea tensa y vibrante, determinada por la presión de fuerzas muy variables [...] Línea permeable, a través de ella se filtran en uno y otro sentido todo género de influencias; y sobre ella cabalgan instituciones como la de los alhaqueques [...] o como la de los alcaldes entre cristianos y los moros"¹³².

afirmando que "la frontera política se daba por la existencia de una frontera mental y religiosa mucho más infranqueable que la frontera física".

¹²⁸ Citado por Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991, 2ª edición, p.87. Ibn-al-Qutiya, musulmán descendiente de la familia del rey godo Witiza, autor de la crónica *Ta'rij iŧtāh al-Andalus*, fue uno de los más notables faquies de su tiempo, además de poeta y gramático (muerto hacia 977). Guy ALLARD, "En guise de problématique", en: AA.VV., *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Premier Colloque de l'Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal, 6/7 avril 1974, p.6 habla de "hommes-frontière" al referirse a los marginales, concepto que podría aplicarse a quienes viven a ambos lados de la frontera cristiano-musulmana. Jean Baudrillard sostiene que esa "tierra de nadie" implica la peor alienación de todas: el ser despojado de los otros. Estas reflexiones pueden verse en Jean BAUDRILLARD y Marc GUILLAUME, *Figuras de la alteridad*, México, 2000.

¹²⁹ J. GONZÁLEZ ALCANTUD, "Imágenes..." p.143.

¹³⁰ Sin duda, todas las fronteras han dado lugar a estos procesos, muchas veces cuestionados por quienes se ven amenazados por los campos producidos. N. GUGLIELMI, "Fronteras...", p.45, nota 62 -donde remite a Alberto CHIARI, *Il libro delle rime*, Bari, 1936, p.10, XII- transcribe un fragmento de una poesía de Franco Sacchetti que, si bien se refiere a Florencia, resulta por demás ilustrativo del terna aludido. Dice F. Sacchetti: "*Florencia, debes resignarte / pues ves a tus ciudadanos / viejos, medianos, jóvenes e infantes / que semejan turcos, algunos hebreos / otros griegos, franceses, otros judíos*".

¹³¹ Robert BURNS, "The Significance of the Frontier in the Middle Ages", en: Robert BARTLETT y Angus MACKAY (Eds.), *Medieval frontier societies*, Oxford, 1992, p.315. El "modelo tumeriano" de frontera implica un amplio espacio por ocupar, en manos de aborígenes, que brinda a los colonos diversas posibilidades de mejora económica y ascenso social. La frontera se constituyó en el factor determinante para explicar el desarrollo norteamericano, según el historiador Frederick Turner (1861-1932). Vid. Hebe CLEMENTI, *F. J. Turner*, Buenos Aires, 1992.

¹³² J. CARRIAZO, "Cartas..." p.69. Es decir, el mundo fronterizo –especialmente el cautiverio– siempre se presentó como bidireccional. Cf. C3, fº10 vto..

Quienes vivían y se asentaban en la frontera aceptaban esta "permeabilidad", así como las ventajas y peligros que ésta ofrecía, dado que la frontera, "aún en los momentos de paz y de tregua, era un territorio sacudido por esa violencia menuda y cotidiana [que] llegó a ser un modo de ganarse la vida para muchos hombres de la frontera"¹³³.

Por ejemplo, la existencia de amplios alfores con los que se dotó a las ciudades-frontera, tales como Segovia, Ávila o Sepúlveda, resultó ventajoso para sus pobladores y les permitió practicar la ganadería a gran escala.

Junto a ella, otra fuente inestimable de ganancias la constituía la posibilidad de realizar razzias y cabalgadas a campos y aldeas musulmanas, con la captura consecuente de ganado y prisioneros moros. Esta "guerra menuda" era llevada adelante por hombres llamados —a ambos lados de la frontera— almogávares, quienes —a las órdenes de un almocadén¹³⁴— efectuaban rápidas incursiones sobre el territorio enemigo con la única finalidad de robar y hacer cautivos¹³⁵. La fortuna de quienes participan en estas incursiones era cambiante: así, Juan de Huete, vecino de Huelma, Luis de Sevilla, vecino de Arcos y Álvaro Agustín, vecino de Frenegal, fueron capturados cuando se encontraban en tierra de moros, realizando una cabalgada¹³⁶, en tanto Martín de León y otros quince cristianos, Alfonso de Cabra con cuatro compañeros y Rodrigo Alonso, de Avilés, fueron capturados cuando entraron a tierra de moros, "a manera de almogávares"¹³⁷.

Ambas actividades permitieron la fluidez y movilidad social en dichas comunidades, al posibilitar el enriquecimiento y ascenso social de sus pobladores.

¹³³ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "La Castilla del Guadalquivir y de Ultramar", en: Juan J. GARCÍA GONZÁLEZ y José A. LECANDA ESTEBAN (Coords.), *Introducción a la Historia de Castilla*, Burgos, 2001, p.182.

¹³⁴ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.1: a/g, p.118, col.2: la palabra deriva del árabe hispánico almugaddán y ésta del árabe clásico mugaddán. En la milicia antigua significa el caudillo o capitán de tropa.

¹³⁵ *Ibid.*, *ibid.*

¹³⁶ C2, f°113 r, C2, f°138 y C2, f°162 r.

¹³⁷ C2, f°35 r, C2, f°119 r y C3, f°5 r.

Esta compleja realidad fronteriza generó formas de vida y de convivencia-coexistencia características así como manifestaciones culturales propias, entre las que sobresalen los romances fronterizos –entendidos como formas literarias únicas- y la religiosidad popular, particularmente mariana, donde la devoción y el hecho milagroso adquieren una importancia fundamental.

De la amplia gama de temas que ofrece la vida en la frontera, reviste suma importancia el fenómeno del cautiverio, dado las múltiples y variadas implicaciones del mismo: sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas.

Las áreas de frontera se presentaban siempre como zona de riesgo, lugar en donde el peligro y el miedo de perderlo todo acechaban constantemente. De allí, las funciones y oficios propios y específicos de estas regiones. Por ejemplo, los trabajos que requerían tanto la defensa como la vigilancia de las fronteras estaban puestos bajo el control del adalid, quien también podía caer en cautiverio. Así le ocurrió a Pedro Morata, de Loja, quien fue atacado por trece moros mientras guardaba un paso del Estrecho¹³⁸.

En estas regiones no importaban paces o treguas firmadas, ya que el diario vivir imponía el pillaje, las cabalgadas, las razzias, las acciones de piratería. En estas escaramuzas, muchos hombres y mujeres se vieron privados de su libertad, al caer en manos de un vecino-enemigo –en el mejor de los casos- o bien ante el avance de nuevos contingentes nordafricanos.

Surgió, de esta manera, un actor social nuevo, el cautivo. Y con él, el cautiverio. Es decir, el "otro próximo" que se toma prisionero en una incursión fronteriza¹³⁹. Andrés Díaz Borrás considera posible y necesario diferenciar claramente

¹³⁸ C1, f°213 vto..

¹³⁹ La definición de "cautivo" y "cautiverio" en sus lineamientos clásicos y generales puede seguirse en María MARTÍNEZ CARRILLO, "Rescate de cautivos – Comercio de esclavos (Murcia, siglos XIV-XV)", en: *Estudios de Historia de España*, N°II, Buenos Aires, 1989, pp.35-44. Una visión diferente puede verse en Claude MEILLASSOUX, *Antropología de la Esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, México, 1990, especialmente p.114. Sobre la temática en general resulta indispensable la consulta de Ellen FRIEDMAN, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Wisconsin, 1983, particularmente pp.XXV-XXVI e Isabel MENDES

cautiverio de esclavitud: el primer concepto remite a una confrontación ideológica y religiosa en tanto el segundo tiene una connotación económica y social¹⁴⁰. De allí que diferencie también entre redención del cautivo y liberación del esclavo¹⁴¹. La redención implica sacralidad, dado que para la cristiandad medieval el cautiverio tiene sentido sagrado.

La definición exacta del significado de "cautivo" la da Alfonso X, cuando en la Partida II, Título XXIX, Ley 1: "*Que quiere dezir captiuo, e que departimiento ay, entre preso, e captiuo*" expresa: "*mas captiuos son llamados, por derecho, aquellos que caen en prision de omes de otra creencia. Ca estos los matan despues que los tienen presos, por desprecio que non han la su ley, o los tormentan de crueles penas, o se sirven dellos como de siervos, metiéndolos a tales servicios, que querrian ante la muerte que la vida*"¹⁴².

Estos cautivos, según M. Ferrer i Mallol, constituyeron piezas de un juego mayor, con connotaciones económicas y diplomáticas. Siguiendo a José María Ramos Loscertales, afirma que "los propietarios de cautivos vieron que resultaba más beneficioso revender el cautivo a su lugar de origen que venderlo a precio del mercado"¹⁴³. Para hacernos una idea de las cantidades exigidas a cambio de la libertad, la relación de milagros nos ofrecen varios testimonios. Por Juan de Teruel pedían doscientas doblas y un paño de burriel¹⁴⁴; a Gonzalo de Córdoba su amo le

DRUMOND BRAGA, *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVII). Cativos e Renegados nas Franjas de duas Sociedades em Confronto*, Ceuta, 1998, pp.19-49.

¹⁴⁰ Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán, 1323-1539*, Barcelona, 2001, p.19. Cf. Milan BARTOSEK, "Captivus", en: *Bulletino dell'Istituto di diritto romano "Vittorio Scialoja"* N°57-58, Roma, 1953, pp.98-212 y Ernesto GONZÁLEZ CASTRO, "Schiavitù e captivitas", en: AA.VV., *Dizionario degli Istituti di Prefezione*, vol.8, pp.1039-1058.

¹⁴¹ A. DÍAZ BORRÁS, *EL miedo al Mediterráneo...*, p.57.

¹⁴² ALFONSO X, EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Salamanca, 1555, edición facsimilar en 3 volúmenes, Madrid, 1985. El Título XXIX se denomina "*De los captiuos e de las sus cosas, e de los lugares que caen captiuos, en poder de los enemigos*".

¹⁴³ María Teresa FERRER I MALLOL, "Els redemptors de captius: mostolafs, eixees o alfaquecs (segles XII-XIII)", en: *Medievalia* 9, "Estudios dedicados al profesor Frederic Urdina i Martorell", Barcelona, 1990, p.85. En nota 1 cita a José María RAMOS LOSCERTALES, *El cautiverio en la Corona de Aragón durante los siglos XIII, XIV y XV*, Zaragoza, 1915, pp.135-136.

¹⁴⁴ C2, f°115 r. El paño de burriel o paño burriel es un paño de color rojizo, según la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.1: a/g, p.367, col.2.

exigía ochocientas ovejas como rescate¹⁴⁵. Las exigencias que soportaba Bartolomé Escobar eran más duras: tornarse moro o rescatarse por trescientas cincuenta ovejas, más lo derechos, con lo que la suma total ascendía a quinientas ovejas; al pasar el plazo y no conseguir tan importante rescate, su amo le pidió mil ovejas o que se convirtiera al Islam. Este cautivo había sido comprado por ciento diez doblas, con lo cual la ganancia era sustanciosa¹⁴⁶. Las cantidades exigidas por los amos tenían que ser satisfechas por la familia del cautivo, que —en la mayoría de los casos— no disponía de un importe tan elevado; por lo que se producen situaciones como la de Antón Olallo, que fue cautivado mientras “salteaba” la tierra de moros para robar algo con que sacar a su hermano del cautiverio¹⁴⁷.

En cuanto a los alcances o implicancias diplomáticas del cautiverio, subraya el papel desempeñado en el complejo entramado de las relaciones exteriores, cuya importancia queda atestiguada en el desarrollo del oficio de mostafalía, exequequería o alfaquequería, puesto primero bajo el monopolio de los condes de Barcelona y después de los reyes de la Corona catalano-aragonesa¹⁴⁸.

Las frecuentes cabalgadas dieron origen a instituciones específicas destinadas a dar respuestas por vía pacífica. Tal es el caso de los jueces de querellas, alcaldes entre moros y cristianos y fieles del rastro¹⁴⁹.

Los conflictos menores suscitados en la frontera generaron los llamados jueces de querellas, cuya misión consistía en juzgar y sancionar las incursiones, robos y daños producidos. Estos jueces aparecen siempre contemplados en las firmas de paces y treguas correspondientes al siglo XIV¹⁵⁰.

¹⁴⁵ C2, f°133 r.

¹⁴⁶ C2, f°136 vto..

¹⁴⁷ C3, f°42 vto..

¹⁴⁸ M. FERRER I MALLORL, “Els...”, p.86.

¹⁴⁹ Cf. Luis SECO LUCENA, “El juez de frontera y los fieles del rastro”, en: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* N°7, Granada, 1958, pp.137-140; Luis SECO LUCENA, “Sobre el juez de frontera”, en: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* N°12, Granada, 1962, pp.107-109; Juan TORRES FONTES, “El alcalde entre moros y cristianos en el reino de Murcia”, en: *Hispania* N°20, Madrid, 1960, pp.55-80.

¹⁵⁰ Juan de Mata CARRIAZO, “Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada”, en: Juan de Mata CARRIAZO, *En la frontera de Granada*, Sevilla, 1971, p.141.

Otro importante funcionario fronterizo es el Alcalde Mayor de moros y cristianos en la frontera de los obispados de Córdoba y Jaén, cargo ocupado por don Gonzalo Fernández de Córdoba en el año 1381.

En la frontera había cuatro distritos, cada uno de los cuales contaba con su propio Alcalde: Valle del Guadalquivir, Murcia, Córdoba-Jaén y Morón¹⁵¹. Entre los siglos XIV y XV estos funcionarios intervinieron en varias ocasiones, rompiendo la interminable cadena de represalias; actúan aún bajo el reinado de los Reyes Católicos, que confirman en el oficio de Alcalde Mayor y Escribanía Mayor entre moros y cristianos, en los obispados de Córdoba y Jaén a don Luis Lucas de Torres, hijo del Condestable Irujo.

Los fieles del rastro cumplían un importante papel como "policia fronteriza", dado que recibían denuncias de personas, animales y objetos robados y perseguían a los causantes de ellos, siguiendo su rastro hasta los límites del concejo vecino, donde lo entregaba a los fieles de la comunidad correspondiente y así sucesivamente, hasta dar con el paradero del delincuente. Los fieles del rastro eran coordinados por los alcaldes del rastro y el escribano del rastro daba fe de las actuaciones de los rastros¹⁵².

La presencia y la importancia de los cautivos se manifiesta en la existencia de funcionarios específicos dedicados a su redención, en la labor de las órdenes religiosas abocadas al rescate, en actas concejiles y ordenanzas municipales, en crónicas y relatos de viajeros, en las mentalidades, en la iconografía y en la religiosidad popular.

¹⁵¹ Carmen ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, "Los cautivos en la frontera entre Jaén y Granada", en: Cristina SEGURA GRAÑO (Coord.), *Relaciones exteriores del Reino de Granada. Actas del IV Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Almería, 1988, p.218. Cf. Juan TORRES FONTES, "Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N°10, Granada, 1961, pp.89-90 donde este autor determina las áreas de actuación de los alcaldes de frontera: "queda claro que a cada sector fronterizo u obispado, que es la designación y delimitación que entonces se hacía de ellos, correspondía un alcalde mayor entre moros y cristianos. Por tanto, normalmente, eran cuatro los alcaldes castellanos, esto es, en el obispado de Cádiz, arzobispado de Sevilla, obispado de Córdoba y Jaén y obispado de Cartagena".

Entre los funcionarios propios de las zonas fronterizas consagrados a redimir cautivos debe mencionarse al alfaqueque¹⁵³. Si bien es en el siglo XV cuando los alfaqueques alcanzan una relevancia notable, la codificación de sus funciones características y de los métodos empleados por ellos se remontan a *Las Siete Partidas*¹⁵⁴.

El alfaqueque tenía como principal misión el rescate o canje de cautivos y su posterior conducción a un lugar seguro. Incluía entre sus funciones la recuperación de bienes robados¹⁵⁵. En virtud de su labor, percibía una indemnización variable, que estaba en relación con el precio pagado por el rescate¹⁵⁶.

La alfaquequería daba lugar a la existencia de un verdadero "espionaje fronterizo" y producía enormes ganancias a quienes la practicaban. Por ello, desde la segunda mitad del siglo XIV, la corona castellana puso tal institución bajo su control, creando el cargo de "alfaqueque mayor"¹⁵⁷ en la frontera de tierra de moros de Lorca a Tarifa¹⁵⁸. Los alfaqueques menores quedaron sujetos a él y a las órdenes de las

¹⁵² *Ibid.*, pp.89-105.

¹⁵³ Proveniente del árabe *al-fakkar*, "redentor de cautivos". Vid. E. GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación...", p.751.

¹⁵⁴ ALFONSO X, EL SABIO, Segunda Partida, Título XXX: "*De los alfaqueques, e de lo que estos han de fazer*", cf. *Las Siete Partidas*....

¹⁵⁵ Por ejemplo, el Tratado de Paz firmado entre Castilla y Granada en 1477 establecía "*Que si algún cristiano o moro, rescatado o por rescatar, huyera y llegara a su tierra 'siet pasadas de mojon adentro', que sea libre; pero si el cautivo hubiera sido entregado ya al alhaqueque, que entonces no sea libre, pues habría de pagarlo el alhaqueque, y que se devuelva al alhaqueque o a su dueño, hasta que se pague el rescate por el que se igualó*", en: J. RODRÍGUEZ MOLINA, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada con...", p.1343, nota 54 -remite a María del Carmen PEREA CARPIO, "La frontera concejo de Jaén - Reino de Granada en 1476", en: *Cuadernos de Estudios Medievales X-XI*, Granada, 1983, pp.231-238-.

¹⁵⁶ José LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "Esclavos, alfaqueques y mercaderes en la frontera del Mar de Alborán (1490-1516)", en: *Hispania* N°139, Madrid, 1978, p.288; F. MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario...*, pp.21-22. Estas citas son una referencia mínima a una abundante bibliografía sobre la cuestión. En cuanto al rescate en sí, algunos autores hablan de "precios de libertad", pagados tanto en especie como en dinero. Vid. Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo...", p.541. M. FERRER I MALLOL, "Els...", p.86, especialmente notas 3 a 5, sostiene que para la Corona catalano-aragonesa resulta muy difícil establecer la remuneración pagada. En Aragón, por ejemplo, de acuerdo a lo establecido en el fuero de Teruel el exea percibía un 10% del precio del rescate.

¹⁵⁷ Figura constituida legalmente en los Ordenamientos de Toro de 1369, aunque sin materializarse hasta principios del siglo XV.

¹⁵⁸ A comienzos del siglo XV el oficio de "alfaqueque mayor" pasó a manos de los Arias de Saavedra, señores de El Castellar y El Viso, que lo conservaron por vía hereditaria y con atribuciones para percibir unos derechos determinados y nombrar alfaqueques menores para cada sector fronterizo. Cf. J. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "Esclavos...", pp.288-289. Esta institución fue mantenida por los Reyes Católicos, que nombraron en 1476 alfaqueque mayor a

ciudades y villas fronterizas, que mantuvieron a estos funcionarios aún después de la desaparición de los alfaqueques mayores¹⁵⁹.

Del canje de cautivos participaban, además, otros personajes menores. Las negociaciones previas al canje mismo las llevaban a cabo los exeas –también llamados ejeas o egeas-. Éstos gozaban de salvoconductos que les permitían cruzar libremente las fronteras y entrevistarse con las autoridades de ambos lados¹⁶⁰.

Los exeas eran propios de los dominios catalano-aragoneses y del territorio oriental del reino de Castilla (Guadalajara, Cuenca, Albacete, Jaén, Murcia). Aparecen como negociantes, organizando viajes de comercio y rescatando cautivos, a veces por su propia cuenta y a título personal. Esta nota es la que los diferencia de los alfaqueques de Castilla: éstos eran tan sólo redentores de cautivos y no negociantes.

Finalmente se encuentran los *almayares* o mercaderes que, en épocas de tregua o paz, gozan de privilegios concejiles para comerciar a ambos lados de la frontera y entablar negociaciones para la compra de cautivos cristianos¹⁶¹.

Fernando Arias de Saavedra. Vid. E. GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación...", p.752, nota 16. Esta institución tuvo por finalidad superar los conflictos generados entre los alfaqueques municipales y los alfaqueques reales ubicados en Antequera, Alcalá la Real, Lucena, Jaén, Baeza, Jódar, Quesada y Huelma entre otros puertos secos entre 1417 y 1439, según establece Manuel GRACÍA FERNÁNDEZ, "La Alfaquequería Mayor de Castilla en Andalucía a fines de la Edad Media. Los Alfaqueques reales", en: AA.VV., *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, 1987, pp.37-54. Juan TORRES FONTES, "Los alfaqueques castellanos en la frontera de Granada", en: AA.VV., *Homenaje a don Agustín Millares Carló*, 2 volúmenes, Las Palmas, 1975, vol.2, pp.99-116 establece tres áreas de actuación de los alfaqueques, áreas que variaron conforme avanzaba la reconquista y el tiempo. En un principio podían situarse en la Extremadura portuguesa, la Extremadura leonesa y la Extremadura castellana, de esta última nace toda la tradición reflejada en los alfaqueques de la región de Murcia y Andalucía.

¹⁵⁹ J. TORRES FONTES, "Los alfaqueques...", p.109.

¹⁶⁰ José GARCÍA ANTÓN, "Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaries", en: AA.VV., *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, 2 volúmenes, Murcia, 1987, vol.1 p.549. Según este autor, la voz ejea deriva del árabe 'Aja, que significa "ser hermano de alguien" o "unirse en amistad con alguien", de donde el significado de ejea: "aquel que establece relaciones amistosas". F. MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario...*, pp.59-60 lo hace derivar, en cambio, del término hispano-árabe *as-sí'a*, que significa "el guía" o bien "el acompañante".

¹⁶¹ J. JIMÉNEZ ALCÁZAR, "El hombre y...", pp.80-83, donde diferencia entre alfaqueques, ejeas y almayares. Cf. Fernando de la GRANJA, "Un arabismo inédito: *al mayar* / *al mayal*", en: *Al-Andalus* vol.XXXVIII, Madrid/Granada, 1973, pp.483-490.

Como se puede observar, todas estas funciones aparecen estrechamente vinculadas entre sí, a tal punto que, en la documentación de la época se suele referir a ellos de manera indistinta, como si fueran términos equivalentes¹⁶².

Para desempeñar cualquiera de dichas funciones, había que tener cualidades muy especiales, dado que era necesario reunir virtudes diplomáticas y mercantiles. Diplomáticas, porque había que tener trato prudente y discreto con las autoridades del lugar donde deberían actuar. Mercantiles, porque la redención de cautivos era una forma especial de compraventa, en la cual era necesario negociar y regatear¹⁶³.

En estas cuestiones propias de la negociación resultaron ser muy hábiles los adalides –también llamados lenguas-, quienes por ser conocedores de tierras, tribus e idiomas de los "otros" poseedores de cautivos, gozaban de sueldo fijo así como de la obtención de una suma determinada por cada cautivo rescatado y el beneficio de tomar cautivos para sí¹⁶⁴.

Algunas órdenes religiosas –santiaguistas¹⁶⁵, mercedarios¹⁶⁶ y trinitarios¹⁶⁷– desempeñaron un papel de suma importancia, dado que no sólo redimían cautivos

¹⁶² J. GARCÍA ANTÓN, "Cautiverios...", p.550, establece la siguiente diferenciación:

- Exea: establecía vínculos de amistad con las comunidades vecinas antagónicas,
- Alfaqueque: se dedicaba a la redención de cautivos,
- Zaqueque: promovía y/o testificaba los acuerdos,
- Faraute: oficiaba de mensajero,
- Lengua: actuaba de intérprete.

María Teresa FERRER I MALLOL, "La redempció de captius a la Corona Catalano-Aragonesa (Segle XIV)", en: *Anuario de Estudios Medievales* 15, Barcelona, 1985, pp.262-266 se refiere indistintamente a alfaqueques y exeaes como a un mismo tipo de personajes. M. FERRER Y MALLOL, "Els...", pp.85-86 señala que el primitivo nombre catalán fue *mostolafs* o *motolafs*. C. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, "Los cautivos en la frontera...", pp.218-222, establece una diferenciación jerárquica entre el alcalde mayor entre cristianos y moros, los fieles del rastro (especie de policía de frontera) y los alfaqueques. Al respecto de la actuación de los alfaqueques, el profesor Emilio Cabrera Muñoz sostiene que es necesario limitar los alcances de su labor. Según la documentación por él consultada, la participación de los alfaqueques sería menos de la sugerida o propuesta hasta el presente –estas observaciones fueron realizadas en el transcurso de las I Jornadas de Historia de España "El curso de la vida a través del tiempo", Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 03 al 05 de septiembre de 1998-.

¹⁶³ M. FERRER I MALLOL, "Els...", p.87.

¹⁶⁴ Manuel LOBO CABRERA, "Rescates canarios en la Costa de Berbería", en: Mercedes GARCÍA-ARENAL y María VIGUERA (Eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, Madrid, 1988, pp.594-595.

¹⁶⁵ Fundada en 1170.

¹⁶⁶ Fundada por san Pedro Nolasco en 1218.

sino que también, gracias a su accionar, controlaban a los alfaqueques y a todos aquellos que desempeñaban estas funciones por su cuenta y riesgo¹⁶⁸.

Muchos hombres y mujeres fueron liberados gracias a la acción redentora de las órdenes¹⁶⁹, que obtenían parte de sus fondos para realizar tal labor de mandas y donaciones pías.

Así, por ejemplo, la caridad en forma de limosna presente en los testamentos. Entre los destinatarios de la misma cabe mencionar a los pobres, los hospitales, las ayudas a huérfanos y la redención de cautivos.

La piadosa costumbre de contribuir a la redención de cristianos cautivos era común. Las cantidades destinadas a tal efecto oscilaban según épocas y lugares,

¹⁶⁷ Instituida por san Juan de Mata en 1188.

¹⁶⁸ La bibliografía sobre estas órdenes religiosas, particularmente sobre mercedarios y trinitarios es muy extensa y no es el objeto del presente trabajo. Todas las historias y diccionarios de la Iglesia contienen abundante referencia a ellas. A modo de orientación pueden señalarse: AA.VV., *Captivis Libertas. Congresso dell'Apostolato Redentivo-Misericordioso dell'Ordine Trinitario*, Roma, 1992; James BRODMAN, *Ransoming captives in Crusader Spain. The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Filadelfia, 1986; Giulio CIPOLLONE, *Cristianità-Islam. Cattività e Liberazione in Nome di Dio. Il Tempo di Innocenzo III dopo 'il 1187'*, Roma, 1992; Giulio CIPOLLONE, "La redenzione e la liberazione dei captivi. Lettura cristiana e modello di redenzione e liberazione secondo la regola dei Trinitari", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.345-379; M. FERRER I MALLOL, "La redempció...", pp.269-274; Fidel GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, "El contexto histórico de la 'reconquista' española y la Orden trinitaria (Ordo Sanctae Trinitatis et Captivorum)", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.131-159; Josep HERNANDO, "La 'tertia pars' en la regla de los Trinitarios para el rescate de cautivos: una forma de inversión económica, de economía evangélica", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.263-308; Regina SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, "Los mercedarios en la corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV. Noticias y documentos", en: *Miscelánea de Textos Medievales* 4, "La frontera terrestre i marítima amb l'Islam", Barcelona, 1988, pp.221-299; Josep SALRACH, "Els orígens de l'Orde de la Mercé i el rescat de captius. Les Croades i l'exercici de la caritat a l'Estat Mitjà", en: *Acta Historica et Archaeologica Mediævalia* 15, Barcelona, 1988, pp.189-201.

¹⁶⁹ Los datos transmitidos por el corpus guadalupano al respecto son escasos. Concretamente dos: en C1, fº28 vto. (repelido en C2, fº64 vto.) se narra el cautiverio de Diego Fernández, de Tarifa, apresado cuando iba en un barco desde Sevilla hacia Tánger, con frailes mercedarios, para rescatar cautivos. El relato está fechado en 1442. Otro relato, fechado en 1492 e incluido en el C3, fº42 vto. narra los tratos de un ministro trinitario de Málaga con el amo de Alfonso Pérez y Pedro Portugués para liberarlos, pero el acuerdo no se concretó porque el clérigo ofrecía ochenta onzas de plata y el moro pedía cien. Incluso en el Legajo 52, *Memoria de los maravedís para Sevilla sobre los cativos* (carta fechada el 30 de enero de 1519), se cuestiona severamente el accionar de los trinitarios: "Se acertó en no venir más de yo solo e éste que conmigo va, que vamos seguros e disymlados. Que acá están estos moros tan cevados en Miranda e en los frayles de la Trinidad que van con mucho fasto e trompetas que desde le ven entrar piden cinquenta doblas más por un cativo". Este documento hace referencia a una expedición realizada entre 1519 y 1520 con el fin de redimir cautivos en Berbería. El personaje llamado Miranda debía recaudar fondos para la compra de cautivos cristianos —en Cetua, Tetuán, Arcila— y el enviado del Monasterio, Alonso de Ronda, critica y cuestiona largamente su accionar en múltiples cartas enviadas al prior de Guadalupe.

entregándose las mismas a Caxa de Cautivos (en el ámbito aragonés) o a los frailes mercedarios¹⁷⁰, que adquirían sus bienes, básicamente, por medio de limosnas y legados testamentarios¹⁷¹.

El caso de Valencia ofrece una abundante legislación y documentación relativa a la caridad popular vinculada con la redención de cautivos, que contó con una institución propia –que desarrolló su labor entre 1323 y 1539-, controlada por el *Consells* y regida por las *Ordinacions per a traure catius christians de poder de infeels*¹⁷².

Las órdenes religiosas liberaron cautivos por medio de distintos mecanismos de redención, clasificados en directos e indirectos, a saber:

- Redenciones directas: el maestro o el capítulo general de la Orden nombraban a aquellos miembros de la Milicia, generalmente dos, que debían entrar en tierra de sarracenos para liberar cautivos y el rey, muchas veces, pedía a sus oficiales ayuda para los elegidos o bien recomendaba esto a los monarcas de aquellos estados. Los cautivos así redimidos quedaban sujetos a lazos de dependencia con los mercedarios, a cuyo servicio estaban obligados durante el tiempo señalado por el maestro a sus redentores¹⁷³.

¹⁷⁰ Agustín RUBIO SEMPER, "Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media", en: E. SERRANO MARTÍN (Ed.), *Muerte...*, p.260. Para el área estudiada, en base a los cuatrocientos testamentos conservados en el Archivo de Protocolos Notariales de Calatayud, que abarcan el período 1398-1499, precisa que las cantidades asignadas oscilaban entre 5 dineros y 100 sueldos, cantidades que se relacionaban con algún acontecimiento religioso: cinco dineros en reverencia de las cinco llagas de Jesús, 30 dineros en recuerdo de las 30 monedas por las cuales fue vendido, etc.. Al respecto cf. p.251, nota 55.

¹⁷¹ R. SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, "Los mercedarios...", pp.225-233. La solicitud de limosna generó tensiones entre mercedarios y trinitarios, dado que ambas órdenes pretendían tener el monopolio de la colecta. Esta disputa prosiguió hasta el siglo XVII.

¹⁷² A. DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo...*, pp.91-268.

¹⁷³ *Ibid.*, p.235. Los mercedarios mostraron un espíritu sumamente combativo, hasta el punto de sumar a los votos tradicionales de las órdenes mendicantes: pobreza, castidad y obediencia, un cuarto voto, el de dar la vida por los cautivos. *Vid.* Joaquín MILLÁN RUBIO, "El voto mercedario de dar la vida por los cautivos cristianos", en: AA.VV., *XIV Semana de Estudios Monásticos*, Silos, 1973, pp.113-141.

- Redenciones indirectas: las órdenes contribuían a rescatar cautivos por medio de la aportación de dinero o bien por medio del canje¹⁷⁴.

Otro mecanismo posible de redención es la concesión de licencia a cautivos cristianos que les permitía recaudar limosnas para poder pagar el precio de su rescate¹⁷⁵. Este permiso era extensivo a los familiares del cautivo, dado que constituía una obligación moral el redimir, mediante el pago de rescate, al pariente que se encontraba en cautiverio.

Los cautivos -o sus familiares- para poder pedir limosna en las parroquias de cualquier diócesis necesitaban estar autorizados para ello, debían poseer el pertinente permiso, concedido por la autoridad eclesiástica correspondiente, que les servía de salvoconducto. Este permiso de *acaptar* podía ser otorgado, también por los oficiales reales¹⁷⁶.

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, se conservan testimonios de tales operaciones: *"Reverendo señor padre [...] a vuestra Reverencia plega saber que un mancebo ordenado ya de orden sacra yendo a catar a su hermano fue preso en tierra de moros. E unos parientes suyos andan catando limosnas de las buenas gentes porque este mancebo es pobre, e fueles dicho que en esta devota casa heran ayudadas muchas personas en semejante caso"*¹⁷⁷

Sin duda, una de las mayores obras de misericordia era la atención a cautivos. Y esto era así tanto por razones piadosas como por cuestiones ideológicas y políticas. Alfonso X lo señala en los siguientes términos: *"Quitar deuen los omes a los que yazen en captiuo por quatro razones. La primera, por que plaze a Dios de auer ome dolor de*

¹⁷⁴ R. SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, "Los mercedarios...", p.235.

¹⁷⁵ Refiriéndose a los cautivos granadinos, dice Álvaro de Olid: *"E yo nunca vi ni oi dezir tales oronnes con tanta devoción e lloro como las que ellos continuamente cada noche fazen, por lo qual creo bien que non ay en el mundo limosna que tanto preste e aproveche como es la que es fecha a aquellos que están en dicho corral de captiuos"*. Cf. C2, fº47 r.

¹⁷⁶ Cf. Pilar PUEYO COLOMINA, "Litterae acaptandi concedidas por el arzobispo de Zaragoza Dalmau de Mur en los años 1433-1440", en: María Teresa FERRER I MALLOL y Josefina MUTGÉ I VIVES (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana. Actes del Col.loqui Internacional celebrat a Barcelona del 27 al 29 de maig de 1999*, Barcelona, 2000, pp.401-430.

su Christiano, ca según el dixo, assi lo deue amar como assi mesmo, quanto en la fe. La segunda, por mostrar y piedad, que deuen auer los omes de aquellos que mal reciben, por que son de vna natura, e de vna forma. La tercera razón de auer gualardón de Dios, e de los omes, quando le fuere menester: ca bien assi como el querria ser acorrido, si yoguiesse en catiuo, bien assi deue el acorrer, al que el yoguere. La quarta, por fazer danno a los enemigos, cobrando de ellos los que tienen presos de suparte, sacando los del su poder¹⁷⁸.

Tanto la existencia de la alfaquequería mayor como la acción de las órdenes redentoras y la actuación de los diferentes funcionarios concejiles demuestran la preocupación constante de las autoridades y, en última instancia, de la Corona –en particular castellana- por controlar las lindes con el Islam y evitar las componendas y asociaciones que se daban entre las poblaciones de uno y otro lado de la frontera, demasiado acostumbradas a vivir a espaldas de sus respectivos “Estados”.

Los romances fronterizos –que han generado una profusa bibliografía¹⁷⁹- así como los milagros guadalupanos ofrecen la posibilidad de seguir los sucesos ocurridos en esta frontera -sin olvidar el juego entre historicidad y a-historicidad que estas fuentes presentan y que ya indicara para el caso de los milagros-.

Desde el siglo XIII, las obras de Gonzalo de Berceo¹⁸⁰ así como *Los Miráculos romanzados* de Pero Marín¹⁸¹ atestiguan la intercesión mariana en la redención de

¹⁷⁷ Legajo 52, *papeles sobre la redención de cautivos*, documento 53. Corresponde al año 1460.

¹⁷⁸ ALFONSO X, EL SABIO, Partida II, Título XXIX, Ley II: “Como deuen ser quitos los que yoguieren en catiuo”, *Las Siete Partidas*....

¹⁷⁹ Vid. J. CARRIAZO, “Cartas...”; Diego CATALÁN, *Siete siglos de romancero (Historia y poesía)*, Madrid, 1969; Juan AVALLE-ARCE, *Temas hispánicos medievales. Literatura e historia*, Madrid, 1974; Angus MACKAY, “Los romances fronterizos como fuente histórica”, en: C. SEGURA GRAÍÑO (Ed.), *Actas del IV Coloquio...*, pp.273-285; Pedro CORREA, *Los romances fronterizos. Edición comentada*, 2 volúmenes, Prólogo de Manuel Alvar, Granada, 1999.

¹⁸⁰ La *Vida de Santo Domingo de Silos* y, principalmente, los *Milagros de Nuestra Señora* atestiguan la presencia del hecho milagroso en la redención de cautivos. J. MARTÍN DUQUE, “Iglesia...”, p.442 encuentra en las obras de Berceo un canal de difusión de las creencias y ritos por medio de textos literarios, cuya finalidad es estimular a los fieles en el cumplimiento de obligaciones de índole religiosa, como el rezo diario. En tal sentido su análisis coincide con el aquí propuesto para el abordaje de los relatos guadalupanos.

¹⁸¹ Hay varias ediciones críticas. La más reciente es la de Karl ANTÓN, edición crítica, introducción e índices a Pero MARÍN, *Los Miráculos romanzados*, Silos, 1988. Vid. Á. GARCÍA

cautivos. Y en el siglo XV encontramos –luego de ese verdadero hiato documental que constituye el siglo XIV en lo referente a este tema- una manifestación de dicha religiosidad en *Los Milagros de Guadalupe*.

Pero las escaramuzas eran endémicas y afectaban a los cristianos del mismo modo que a los musulmanes. Tanto cruzaban la frontera y cautivaban moros los cristianos como los hacían aquéllos con éstos. Por ello, además de los soldados –ya sean almogávares, ya pertenezcan al ejército regular- también hay cautivos entre la gente de paz: pastores¹⁸², correos¹⁸³, vendimiadores¹⁸⁴, caminantes¹⁸⁵, leñadores¹⁸⁶, braceros que arrancaban corcho¹⁸⁷ o lavaban cáñamo¹⁸⁸, etc.. Incluso hay un caso curioso, aunque infrecuente: se trata de Diego Núñez, enviado al cautiverio por su padre como rehén a cambio de Juan de Salazar¹⁸⁹.

Esta frontera no era sólo terrestre. La frontera marítima también se prestaba a actos de pillaje, disfrazados bajo acciones de corso y piratería¹⁹⁰. En este contexto, pescadores y navegantes eran presas fáciles para los musulmanes, sobre todo los que se aproximaban a las costas del reino de Granada o del norte de África. De este modo fue hecho prisionero Diego de Becerra, natural de Lugo y vecino de Tánger, a quien prendieron un día que salió a pescar¹⁹¹; García de Roa y cinco compañeros fueron capturados por unas fustas de moros cuando iban en dos naos de mercancías hacia

DE LA BORBOLLA, "Santo...", pp.539-548; María MARTÍNEZ CARRILLO, "Historicidad de los 'Miráculos Romançados' de Pedro Marín (1232-1293): el territorio y la esclavitud granadinos", en: *Anuario de Estudios Medievales* 21, Barcelona, 1991, pp.69-97. Considero importante subrayar las pautas de piedad que se expresan en estos milagros: los rezos realizados por los cautivos –generalmente por la noche-, las postraciones en el suelo y la profunda fe en la omnipotencia divina.

¹⁸² C1, f°52 r (repetido en C2, f°167 r), C2, f°6 vto. y C2, f°71 r.

¹⁸³ C2, f°122 vto.. Tal es el testimonio de Bartolomé Rodríguez, que fue capturado cuando llevaba cartas del rey y del concejo de Alcalá para el infante Ismael.

¹⁸⁴ C2, f°168 vto..

¹⁸⁵ C2, f°50 vto..

¹⁸⁶ C2, f°164 vto..

¹⁸⁷ C2, f°39 vto..

¹⁸⁸ C1, f°213 vto..

¹⁸⁹ C2, f°109 r.

¹⁹⁰ Existe una abundante bibliografía al respecto. José LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio, frontera*, 2 volúmenes, Granada, 1989 ha trabajado este aspecto al estudiar las relaciones diplomáticas y comerciales entre la Península Ibérica y Barbería. Cf. Jacqueline GUIRAL-HADZIOSSIF, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, 1989, pp.137-187.

Málaga¹⁹², Álvaro Fernández y Bartolomé Pío fueron capturados "en el mar"¹⁹³ entre otros relatos.

De allí que, para J. Carriazo, la frontera de Granada constituya la frontera por excelencia¹⁹⁴, hasta tal punto que cuando decimos "fronterizo" pensamos siempre en ella. Y esto, quizás, debido al atractivo que ejercen los romances que allí se originan, y que constituyen, junto a las cartas y relaciones de frontera, un testimonio vivo y colorido de la convivencia fronteriza.

A lo largo del siglo XV, pues, la legendaria y extensa frontera desplegada desde la Sierra de Cazorla -donde nace el Guadalquivir- hasta la bahía de Algeciras continuaba siendo el testimonio vivo de la existencia de dos mundos enfrentados, al mismo tiempo que planteaba un amplio entramado de relaciones y contactos entre realidades diferentes. Una vez más enfrentamiento y permeabilidad en áreas fronterizas forman parte de una misma realidad.

Esta frontera era antigua, dado que había sufrido apenas modificaciones en sus líneas esenciales desde el triunfo de Alfonso XI en la batalla del Salado (1340)¹⁹⁵. El único avance importante por parte de los cristianos antes de la conquista del reino granadino lo constituyó la toma de Antequera (1410) por el infante Don Fernando¹⁹⁶. A partir del advenimiento de los Trastámaras, la paz con los moros se buscó por medio de una sucesión de treguas, económicamente rentables a corto plazo para los

¹⁹¹ C1, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.).

¹⁹² C2, f°62 vto..

¹⁹³ C2, f°41 vto. y C2, f°52 vto..

¹⁹⁴ La apreciación de J. Carriazo se confirma en la última década del siglo XX con los simposios y encuentros dedicados a la frontera de Granada, entendida como objeto y sujeto de estudio a la vez. Cf. Miguel Ángel 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), Granada, 1993 y Pedro 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), Almería, 1997.

¹⁹⁵ Incluso para M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "La Castilla...", p.182 la frontera que sobrevive hasta la conquista de Granada es la diseñada por Alfonso X.

¹⁹⁶ La toma de Antequera se produjo luego de un cerco que duró más de cuatro meses, en septiembre de 1410. Su caída fu completada con la ocupación de los castillos de Aznalmara, Cabeche y Xébar que protegían los accesos a la villa.

musulmanes pero que, a largo plazo, sujetaron al Reino de Granada a los recursos castellanos¹⁹⁷.

No obstante la ausencia de grandes y épicos enfrentamientos, la belicosidad continuaba de manera constante, bajo la forma de escaramuzas, saqueos, cabalgadas que dejaban una impronta decisiva –como ya planteara– en la vida y la actividad cotidiana de los habitantes de la frontera, quienes entre treguas y guerras, contaban con una difícil existencia¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Esta es la tesis defendida por Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Juan II y la frontera de Granada*, Valladolid, 1954.

¹⁹⁸ Cf. los siguientes autores y obras como referencia esencial: Francisco ALIJO HIDALGO, *Antequera y su tierra. 1410-1510. Libro de Repartimiento*, Málaga, 1983; José AMADOR DE LOS RÍOS, *Las treguas celebradas en 1439 entre los Reyes de Castilla y Granada*, Madrid, 1879; Rachel ARIË, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, 1973; J. CARRIAZO, *En la frontera de Granada...*; Juan de Mata CARRIAZO, "Historia de la guerra de Granada", en: Ramón MENÉNDEZ PIDAL (Dir.), *Historia de España*, tomo XVII-1ª, Madrid, 1969, pp.385-914; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, 1996, 2ª edición (vol.3 de *Historia de España* dirigida por Miguel Artola), pp.11-61; José Antonio GARCÍA LUJÁN, *Treguas, guerra y capitulaciones de Granada (1457-1491). Documentos del Archivo de los Duques de Frías*, Granada, 1998; M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "La Castilla...", pp.171-198; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socioeconómicas y culturales", en: M. LADERO QUESADA (Ed.), *La incorporación de Granada...*, pp.87-145; Jacques HEERS, *Les Barbaresques. La course et la guerre en Méditerranée. XIV-e-XVIe siècles*, París, 2001; Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1979, 2ª edición; Derek LOMAX, *La reconquista*, Barcelona, 1984; Asunción LOPEZ DAPENA, "Cautiverio y rescate de Don Juan Manrique, capitán de la frontera castellana (1456-1457)", en: *Cuadernos Medievales XII-XIII*, Granada, 1984, pp.243-253; José E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "Consideraciones sobre la frontera marítima", en: P. SEGURA ARTERO (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.395-408; José LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "El Islam y la caída de Granada", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1553-1573; José RODRÍGUEZ MOLINA, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada con los reinos de Córdoba y Jaén", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1333-1372; José RODRÍGUEZ MOLINA, "Relaciones pacíficas en la frontera con el reino de Granada", en: P. SEGURA ARTERO (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.253-290; Fernando SUÁREZ BILBAO, "La guerra de Granada en tiempos de Enrique III", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1421-1436; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Juan II...*; Juan TORRES FONTES, "Dualidad fronteriza: guerra y paz", en: P. SEGURA ARTERO (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.63-77; Juan TORRES FONTES, "Enrique IV y la frontera de Granada (Las treguas de 1458, 1460 y 1461)", en: AA.VV., *En la frontera de Granada. Homenaje al profesor Carriazo*, vol. III, Sevilla, 1972, pp.343-380; Juan 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; Juan TORRES FONTES, "Las relaciones castellano-granadinas desde 1416 a 1432. Las treguas de 1417 a 1426", en: *Cuadernos de Estudios Medievales*, VI-VII, Granada, 1978-1979, pp.297-311; Juan TORRES FONTES, "Las relaciones castellano-granadinas, 1427-1430", en: C. SEGURA GRAÍÑO (Coord.), *Relaciones exteriores...*, pp.83-104; Juan TORRES FONTES, "Las relaciones castellano-granadinas desde 1475 a 1478", en: *Hispania* N°86, Madrid, 1962, pp.186-219; Juan TORRES FONTES, "Las treguas con Granada de 1462 y 1463", en: *Hispania* N°90 Madrid, 1963, pp.163-199; Juan TORRES FONTES, "Las treguas con Granada de 1469 y 1472", en: *Cuadernos de Estudios Medievales* IV-V, Granada, 1976-1977, pp.211-236; Juan TORRES FONTES, *Xiquena, castillo de la frontera*, Murcia, 1979, 2ª edición; Carmen TRILLO

El siglo XV comienza, en la frontera, de manera hostil: en la primavera de 1405 la paz oficial llegó a su fin con los ataques granadinos al reino de Murcia. Este periodo de enfrentamientos se cerró tras la toma de Antequera y la firma de un acuerdo en 1411, que extendió un periodo de paz extenso, hasta 1428.

Las sucesivas contiendas en el interior del reino nazarí así como los conflictos castellano-aragoneses caracterizaron el periodo 1410-1430. En el invierno de 1430-1431 los castellanos tomaron nuevamente la ofensiva, bajo la fórmula, ya usual de cabalgadas y razzias. La primera etapa de esta ofensiva estuvo protagonizada por el condestable Don Álvaro de Luna; la segunda estuvo a cargo del propio rey Juan II.

Tras marchar sobre Granada y pese a importantes victorias militares que dejaron a las tropas cristianas en las puertas mismas de la ciudad, los conflictos internos en Castilla obligaron a Juan II a un cambio de política: en vez de conquistar Granada, instaló un rey vasallo, Ibn al-Mawl, que fue reconocido como Yusuf IV. Pero los planes del rey fracasaron con la muerte natural del recién entronizado Yusuf, que permitieron al anterior monarca Muhammad VIII, recuperar la corona.

Los años comprendidos entre 1432 y 1439 constituyen un largo periodo de desgaste en ambos lados de la frontera, dado que tanto cristianos como moros logran apoderarse de enclaves enemigos menores. Hacia fines de la década del treinta, no obstante, los cristianos dominaban plazas claves para acceder a la vega de Granada y los campos de Ronda y Málaga.

Pero las luchas internas en Castilla obligaron a una nueva tregua, que se prolongaría entre 1439 y 1446 y permitirían la recuperación militar y territorial de los granadinos que, en 1445, se fortalecían con la llegada al trono de Muhammad X.

Este nuevo monarca, aprovechando la debilidad de su oponente, inicia una contraofensiva feroz, que permite a Granada recuperar la frontera de 1410. Baena,

SAN JOSÉ, "Una nueva sociedad, un nuevo paisaje urbano: los señoríos castellanos de la frontera nororiental del reino de Granada", en: *Aragón en la Edad Media...*, vol.II, pp.1545-1564; María Jesús VIGUERA MOLINS, "Guerra y paz en la frontera nazarí desde las fuentes árabes", en: P. SEGURA ARTERO (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.79-90.

Jaén e incluso Sevilla quedaron a merced de Muhammad X, quien comenzó a tender alianzas con el rey de Navarra y los nobles contrincantes de Juan II.

Ante tal estado de cosas, Juan II solicitó en 1450 una tregua con Granada, que le fue concedida sin dilaciones, dado que la guerra civil también amenazaba a los nazaritas.

En 1454 Enrique IV asume el trono en Castilla, manifestando entonces su intención primordial: continuar con la guerra a Granada. No obstante ello, durante el reinado de Enrique IV no se registró ninguna batalla importante y las conquistas obtenidas tuvieron efectos ocasionales y fueron logradas, en su gran mayoría, por caudillos fronterizos. Estas acciones se completaban con la tala de campos, las quemaduras de cosechas así como con la intromisión diplomática en los asuntos de la corte nazarí¹⁹⁹.

Así como realizan acciones puntuales y concretas, los señores de frontera mantienen sus treguas particulares: los Fajardo²⁰⁰, adelantados de Murcia, firman paces por su cuenta con el reino de Granada. Podemos mencionar también al Conde de Cabra que mantuvo relaciones amistosas con el monarca de ese mismo reino en los años finales del siglo XV.

También las propias ciudades buscan paces y treguas particulares, tales los casos de Jaén con Granada o Valencia con Almería.

La política enriquesta buscó, antes que nada, debilitar internamente a los granadinos, limitándose la actividad bélica a cuatro intervenciones, entre 1455 y 1458.

¹⁹⁹ La ausencia de batallas de importancia no implica que los peligros fronterizos desaparecieran. Por el contrario, el cautiverio entre 1456 y 1457 de don Juan de Manrique, capitán de la frontera castellana, demuestra la peligrosidad de estas áreas: Manrique es apresado por los granadinos camino a Huelma y liberado tras el pago de un importante rescate. Cf. "Carta a los Contadores Mayores del Rey y libramiento de Enrique IV para contribuir al rescate de Don Juan Manrique, Conde de Castañeda, apresado en la frontera de Jaén", fechado el 05/02/1459 en Medina del Campo y conservado en el Archivo de la Diputación Provincial de Granada, documento citado por A. LÓPEZ DAPENA, "Cautiverio...", pp.252-253.

²⁰⁰ Los textos gadalupanos dan cuenta de estos adelantados y de su actuación cambiante y ambivalente en la frontera. Cf. C2, f°64 vto.. En el romancero viejo, dentro del ciclo de Juan II, El Romance de Fajardo presenta a este personaje como "rudo hombre de frontera que se jugaba a cada paso su prestigio personal y su pequeña parcela de poder". Cf. P. CORREA, *Los romances fronterizos...*, t.1, p.274.

La tónica general de los años sucesivos es el mantenimiento de las treguas de forma un tanto irregular, dado que pese a escaramuzas y enfrentamientos menores, los tratos se firman en 1462, 1463 y 1464.

Entre 1464 y 1482, fecha en que comenzó la guerra final, la frontera no sufrió alteraciones, aunque se registraron reiteradas incursiones y algaradas. Al margen de la acción de personajes fronterizos menores, se firmaron treguas en 1469, 1472, 1475, 1476 y 1478, ya bajo el reinado de los Reyes Católicos.

En 1477 se firmó un Tratado de Paz entre Castilla y Granada, con una duración de cuatro años, que incluía los territorios comprendidos de Lorca a Tarifa, tanto por mar como por tierra, que establecía: *"E que en todo este dicho tiempo de esta dicha pas serán abiertos los puertos e axeas acostumbrados para los mercaderes, merchantes e almayares christianos e moros e judíos de anbas partes, así por mar como por tierra, que pueda ir e venir con sus mercaderías e ganados de los dichos reinos de Castilla al dicho vuestro reino de Granada e del reino de Granada a los dichos reinos de Castilla, segund se acostunbro en todos los tienpos de las pases pasadas, pagando sus derechos acostunbrados. E que todos ellos sean seguros que non les sea fecho mal ni daño alguno en sus personas e mercaderías e bienes, de parte de vos el dicho rey de Granada, e que les dexen comprar e vender segund la costunbre e que sean honrados e guárdados"*²⁰¹.

La culminación de la guerra civil castellana hacia 1480 posibilitó a Isabel I asumir la guerra contra Granada como objetivo de Estado, revitalizando así el viejo ideal de la Reconquista, consistente en recuperar las tierras usurpadas por los musulmanes enemigos de la fe cristiana²⁰².

²⁰¹ J. RODRÍGUEZ MOLINA, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada...", p.1342, notas 52 y 53 (cita las siguientes obras: *Colección Diplomática del Archivo Municipal de Jaén*, Doc. XX, p.60; José A. BONILLA Y MIR et al, *El tratado de paz de 1481 entre Castilla y Granada*, Jaén, 1982).

²⁰² M. LADERO QUESADA, *Granada...*, p.184. Esta guerra se inició con la toma de Zahara por parte de los granadinos en 1481.

La guerra de conquista²⁰³ se desarrolló entre 1482 y 1492. A lo largo de diez años, las estrategias fueron variando. Entre 1482 y 1484 el peso de las operaciones gira en torno a Alhama y el saqueo de la vega granadina por el rey Fernando en 1484. A partir de este año y hasta 1488, la guerra da lugar a una larga serie de asedios, que abarcan desde la toma de Ronda (1485) hasta la ocupación de Málaga (1487), que vio reducida a la esclavitud a todos sus habitantes²⁰⁴.

Entre 1488 y 1491 las campañas cercaron y aislaron la ciudad de Granada²⁰⁵. Finalmente, su rey Muhammad XII, Boabdil el Chico, entregó la ciudad sitiada el dos de enero de 1492.

Los Reyes Católicos, aun antes de terminar la Reconquista, ya habían manifestado anhelos expansionistas sobre las tierras situadas al sur del Estrecho de Gibraltar. Estos anhelos se relacionaban tanto con objetivos políticos regioes –la contienda con Portugal por los nuevos territorios- como con los propios de los vasallos andaluces, que desde tiempo atrás hacían entradas en las tierras berberiscas en busca de botín y esclavos. Pero el norte africano ofrecía la posibilidad de comerciar legítimamente y obtener, oro, trigo, cueros, cera a cambio de armas y tejidos. Por ello, los grandes señores también se interesaron por Marruecos: el duque de Medina Sidonia conquistó y repobló Melilla en 1497.

A la conquista de Melilla siguieron las de Mazalquivir (1505), Orán (1509), Bugía y Trípoli (1510). En contraste con esta actitud agresiva hacia Marruecos y

²⁰³ El inicio de la guerra con Granada supuso el final de los procesos pacíficos de liberación de cautivos, de acuerdo a lo estudiado por E. GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación...", p.752. Según este autor, la última redención importante de la Orden de la Merced fue la realizada por los padres redentores en Granada en el año 1469; entonces fueron liberados 293 cautivos. También las redenciones de la Orden de la Trinidad fueron particularmente escasas en esas fechas finales del reino granadino: únicamente se conocen dos antes del estallido de la guerra: las realizadas en Granada en 1478 y 1480, aunque su importancia fue escasa. Las liberaciones colectivas eran excepcionales, mientras las individuales también iban disminuyendo. En el transcurso de la guerra, la Orden de la Merced redimió 96 cautivos en Baeza, en el año 1488 y la Orden de la Trinidad proseguía con sus intentos, aunque los resultados fueran casi nulos.

²⁰⁴ Miguel Ángel LADERO QUESADA, "La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga", en: *Hispania* Nº105, Madrid, 1967, pp.63-83.

²⁰⁵ En especial entre 1489 y 1490, ya que los cristianos ocupan Baza, Almería, Guadix y Almuñécar.

Argelia, Fernando el Católico tuvo interés en mantener relaciones amistosas y vínculos comerciales con Egipto, siguiendo la tradición catalano-aragonesa²⁰⁶.

Un testimonio claro de esta hostil convivencia-coexistencia fronteriza lo ofrece la disputa entre cristianos y musulmanes por cuestiones relativas a la fe verdadera. La historia de esta polémica cristiano-islámica ha sido objeto de numerosos estudios generales, que plantean la cuestión a partir del análisis crítico de diversos autores y fuentes²⁰⁷.

Mikel de Epalza afirma que la causa principal del nacimiento de esta literatura polémica es siempre defensiva, a pesar de las apariencias contrarias²⁰⁸. Su objetivo esencial "es la conversión, lo que quiere generalmente el polemista es vencer a su adversario y autoconvencerse a sí mismo. Este último fin es generalmente el único que se obtiene"²⁰⁹.

Pero la polémica suele tener, además, unos efectos secundarios positivos, desde el punto de vista religioso, ya que permite profundizar en el conocimiento que ambos contendientes tienen de su religión y estimula un análisis pormenorizado de sus fuentes.

Varios son los temas que se manifiestan en la confrontación, que pueden agruparse y catalogarse en tres apartados:

- Discrepancias debidas directamente a la fe: se refieren a cuestiones teológico-filosóficas esencialmente²¹⁰.

²⁰⁶ Prueba de ello es el envío como embajador de Pedro Mártir de Anglería.

²⁰⁷ Cf. para una bibliografía abundante y específica la obra de Mikel de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, 1994, 2ª edición actualizada. Una visión lineal y esquemática en Mario TEDESCHI, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, 1992.

²⁰⁸ M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda...*, p.67.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.149. Muchos sermones y relatos milagrosos bajomedievales persiguen este objetivo de la conversión. A. Claret García Martínez lo ha puesto de manifiesto para el caso de san Vicente Ferrer; lo mismo puede decirse para el caso guadalupano.

²¹⁰ Estas discrepancias se observan en los códices. Por ejemplo, en C3, fº5r, se expresa que la Virgen María "alunbró al moro su sennor que dexadas las tinieblas del error de la secta de Mahoma, se tornasse a la luz de la verdad de la fe christiana". Cf. Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, "Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El *Kitab maqami' al-sulban* del Jazrayi)", en Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, 1999, pp.121-186.

- Discrepancias debidas a necesidades polémicas: se trata de contrasentidos históricos, de textos interpolados, de omisiones voluntarias a respuestas-soluciones a ciertos problemas, de una serie de absurdos fáciles en que se ceban luego las refutaciones.
- Discrepancias por ignorancia de temas cristianos - islámicos: permiten apreciar el grado de cultura religiosa de los polemistas, tanto de la religión propia como de la de sus adversarios²¹¹.

Estas discrepancias se manifiestan no sólo en el ámbito cristiano sino también en el musulmán por medio de diferentes obras y escritos, que expresan los argumentos de unos y otros y que dan origen a los que algunos autores denominan "deformaciones fundamentales"²¹².

En lo que respecta a la opinión cristiana, los escritores y polemistas se basan en la Biblia, los padres apologistas, la patrística -en especial las reflexiones de San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y San Agustín-, los santos padres españoles -San Isidoro de Sevilla, San Julián de Toledo y San Eulogio de Córdoba-, la escolástica -en la que se destacan la exégesis sabia de Anselmo de Laon (*Glossa ordinaria*), la exégesis moralizante de San Bernardo, Gilbert de la Porré y su exégesis utilizada para

²¹¹ Estas discrepancias fueron tomadas y adaptadas de M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda...*, pp.128-145. Para el caso concreto del grado de "cultura religiosa" cf. Bartolomé BENNASSAR y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989, 2ª Parte, Capítulo 4: "¿Conversión o apostasía? Las palabras, los gestos y las cosas", pp.349-385. Para José María SOTO RÁBANOS, "La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso", en: AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, 1994, pp.99-116 la ignorancia del pueblo cristiano afectó profundamente, de manera negativa y perturbadora, las relaciones entre las comunidades monoteístas. A modo de ejemplo, Álvaro de Olid señala como ayuno pascual el realizado por los musulmanes cuando, evidentemente, se trata del ayuno de Ramadán. *Vid.* C2, fº47 r.

²¹² R. BARKAÏ, *Cristianos...*, p.285; Hichen DJAIT, *Europa y el Islam*, Madrid, 1990, p.39. Estas deformaciones se deben tanto al desconocimiento de las fuentes como a falsificaciones voluntarias de éstas. Por lo general, las mayores tergiversaciones se dan en el campo religioso, donde las imágenes resultan ser más "imaginadas" que en lo referido a las informaciones históricas, cuyas imágenes resultan más "realistas". Cf. A. GARCÍA FLORES, "Fazer batallas a los moros por las vecindades del reyno". Imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval", en: C. de AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI y Ph. JOSSERAND (Eds.), *Identidad y representación...*, pp.267-291. Cf. C2, fº76 r, donde se indica que cinco hidalgos cristianos cautivos en Tánger aprovecharon los dos días de descanso dados por su amo moro, en ocasión de los festejos por la luna nueva, para huir. En el relato no

la predicación (*Glossa interlinealis*), Pedro Lombardo y sus comentarios a los Salmos y Santo Tomás, ya sea tanto merced a su *Catena Aurea in quatuor evangelia* como a la *Suma contra los Gentiles* y la *Suma Teológica*-, obras de polemistas de la talla de Ramón Martí (*Pugio Fidei adversus mauros et iudaeos*, mediados del siglo XIII), Ramón Llull (*Libre del Gentil e dels tres savis*, Mallorca, 1271-1274), Ricoldo di Montecroce (*Reprobación del alcoran*, Sevilla, 1501), Juan Andrés (*Confusión de la secta mahomética*, Valencia, 1515) y el *Flos Sanctorum*, colección de historias de santos recogidas por el dominico Jacobo de Vorágine, arzobispo de Génova (1228-1298).

En tanto, la literatura musulmana basa sus argumentaciones en el Corán²¹³ y sus interpretaciones, los libros de derecho religioso musulmán, las tradiciones relativas al Profeta, la Teología dogmática, las vidas del Profeta, los libros de mística, filosofía, etc..

En ambos casos, los polemistas se sitúan en el bando poseedor de la verdad, verdad desde la cual cuestionan y rechazan -de manera belicosa y excluyente- la religión de sus adversarios²¹⁴. Incluso, más que de religión habría que hablar de "herejía" o "paganismo" del adversario, dado que al existir una sola religión verdadera, las otras posturas no eran consideradas como una religión.

En general, la actitud del polemista puede reducirse al siguiente esquema:

- Condenar lo diferente en el adversario.
- Aborrecer lo propio deformado en el otro.

se explica la existencia del calendario lunar en la cultura islámica sino que, por el contrario, se refuerza la imagen pagana de tal creencia.

²¹³ Podría incluso afirmarse que el Corán constituye la primera obra de esta polémica y que todos los textos posteriores encuentran en él su inspiración y fundamentos. Vid. Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", en F. de la GRANJA SANTAMARÍA, *Estudios de...*, pp.65-96.

²¹⁴ José Luis SÁNCHEZ NOGALES, "Biblia y Corán. Esas escrituras que se cuestionan", en: José Luis SÁNCHEZ NOGALES (Ed.), *De la frontera al encuentro. Actas del Tercer Curso "Cristianos y Musulmanes"* (Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997), Granada, 1998, pp.165-203.

- Confirmarse en lo suyo al verlo igual en el otro²¹⁵.

En la Península Ibérica, la polémica tomó cuerpo a partir del siglo XI. Los polemistas escriben y producen sus obras en un contexto particular, que refleja un clima de exasperación creciente entre dominios musulmanes andalusíes y reinos cristianos.

De esta época datan una serie de cartas dirigidas por Abu al-Walid al Bayi, de parte del soberano de Zaragoza al-Muqtadir, a un monje francés que pretendía convertirlo, entre los años 1014 y 1078 y las maniobras diplomáticas del Papa Gregorio VII ante el Califa al-Nasir b. Alannas (1062-1088).

Estas cartas muestran el interés de los cristianos latinos por conocer el Islam y nos permiten comprender por qué ciertas obras polémicas orientales se traducen al latín. Estos manuscritos llegan, por lo general, a la Península Ibérica a través de copias procedentes del norte de África.

Algunas de estas obras son resultado de la reflexión y los ataques de autores convertidos al Islam. Tal es el caso del judío Samuel al-Magribi, convertido en 1163, cuya obra *Ifham al-yahud*²¹⁶ contesta, en forma de preguntas y respuestas, una serie de cuestiones presentadas por judíos y cristianos.

Una doble serie de cartas, cuya relación no está aún muy clara, aparecen en los siglos XII y XIII entre Toledo y Córdoba. Las polémicas anticristianas responden también a obras de sacerdotes o laicos toledanos que intentan convencer a los musulmanes de la falsedad de su religión.

En este diálogo-confrontación entre cristianos toledanos y musulmanes cordobeses deben citarse dos obras: la primera, escrita hacia 1186, conocida como *Victoria sobre la Cruz*, responde a un sacerdote de Toledo que había enviado una carta polémica a Córdoba; la segunda, escrita en 1285 por un discípulo del teólogo Al-

²¹⁵ M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda...*, p. 150. Esta intolerancia del polemista es puesta de manifiesto por Mikel de EPALZA en su obra *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999.

²¹⁶ Traducida al inglés por M. PERLMANN, *Silencing the Jews*, Nueva York, 1964.

Ansari al-Qurtubi (muerto hacia 1273), es una respuesta a la obra *La Trinidad y la Unidad*, debida a la pluma de un cristiano de toledano. Esta obra, *Exposición y defensa de las verdades de Mahoma*, alcanzó gran difusión en toda la cuenca mediterránea.

Durante los siglos XIII y XIV se traducen al latín algunas obras árabes de polémica, como la conocida *Disputatio Abutalib Saraceni et Samuelis Judaei que fides precellat, an Christianorum, an Saracenorum, vel Judaeorum*, adaptación cristiana de la obra ya citada del Samuel al-Magribi por Fray Alfonso Bonhome en 1339.

En los siglos XIV y XV son abundantes las obras de judíos islamizados que, siguiendo a Samuel al-Magribi, atacan tanto a los cristianos como a los judíos a partir del conocimiento de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos, tanto en versiones latinas como romances, hebrea e incluso árabes.

Pero como obras paradigmáticas de estas centurias deben señalarse *Sobre la seta mahometana*, escrita por el obispo de Jaén Pedro Pascual (hacia principios del siglo XIV), luego de haber estado cautivo en Granada y sufrir martirio por ello y las escritas en la segunda mitad del siglo XIV²¹⁷, como respuestas a la obra de Ramón Llull y a la Anselmo de Turmeda, *Regalo del letrado para refutar a los partidarios de la Cruz (Tuhfa)*, escrita hacia 1420²¹⁸.

En los siglos XV y XVI, en la Península Ibérica la mayoría de los textos religiosos son polémicos, dada la particular situación y momento histórico de confrontación²¹⁹. Estos textos polémicos ofrecen verdaderos códigos de

²¹⁷ Esta obra tenía por finalidad evitar la conversión de los cautivos cristianos. Por ello rebate una por una las principales acusaciones teológicas o morales de los musulmanes contra el cristianismo, llegando a definir a los musulmanes como herejes seguidores de un falso profeta. Cf. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación...", p.295.

²¹⁸ Abdallah al-Taryuman / Anselmo de Turmeda, se convirtió al Islam en torno al año 1390, en Túnez.

²¹⁹ Esta tensión se refleja en las prédicas, que plantean —a diferencia de algún tiempo atrás— la necesidad de separar a moros y judíos de cristianos, dado que la convivencia se tornó peligrosa y sospechosa. Así lo expresa, por ejemplo, san Vicente Ferrer: "*Los christians no deuen matar los juheus ab coltell mas ab paraules, e por ço lo avalot que fou contra los juheus fo fet contra deu... Moros, Juheus e Christians tots estas mesclats. Açò poder dir que destroix*" citado por J. SOTO RÁBANOS, "La ignorancia...", p.108, nota 28, donde remite al trabajo de Roque CHABÁS, "Estudio de los sermones valencianos de san Vicente Ferrer que se

procedimiento, al señalar conductas ejemplares, dignas de imitar y actitudes desdeñables, merecedoras de una reprobación absoluta.

Por un lado, en la España morisca esta producción se corresponde con la necesidad de salvaguardar la fe perseguida: traducciones y comentarios coránicos, relatos fantásticos sobre el Profeta, manuscritos aljamiados o en castellano y hasta obras de polémica propiamente dichas.

Por el otro, la consolidación de las conquistas cristianas, la toma de Granada y las experiencias nordafricanas generan una literatura arquetípica, recientemente caracterizada como xenófoba²²⁰. Este rechazo a los musulmanes queda expresado en las caracterizaciones de perros, asnos, lujuriosos, perversos, asquerosos entre otras. Incluso Pedro Pacual subraya que el origen mismo de los moros es malo, dado que descienden de la esclava de Abraham, en tanto los cristianos lo hacen de Isaac²²¹.

conservan manuscritos en la biblioteca de la basílica metropolitana de Valencia", en: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8, Madrid, 1903, pp.125-126. Los sermones del santo han merecido una cuidada edición de Josep SANCHIS SIVERA y Gret SCHIB, *Sermons de sant Vicent Ferrer*, 5 volúmenes, Barcelona, 1932-1984.

²²⁰ José María PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997. Cf. Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los Siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989; José GONZÁLEZ ALCANTUD, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, 2002; Norbert REHRMANN, *Das schwierige Erbe von Sefarad Juden und Mauren in der Spanischen literatur: von der Romantik bis zur Mitte des 20 Jahrhunderts*, Frankfurt and Main, 2002 –esta obra ha sido considerada por la crítica especializada como la obra más completa e importante escrita sobre la temática fuera del ámbito peninsular-.

²²¹ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación...", p.295. Con relación al tema de la descendencia bíblica y sus connotaciones, resultan interesantes los planteamientos de Benjamin BRAUDE, "Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme", en: *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, janvier-février 2002, N°1, pp.93-125. En general, todas las denominaciones aplicadas a los musulmanes se hallan cargadas de una fuerte negatividad, de raigambre bíblica: el conflicto cristiano-musulmán resalta la "imagen en el espejo" del conflicto judeo-gentil. La denominación sarracenos significa descendientes de Sarah, la mujer de Abraham y se aplica sobre todo a los musulmanes que invadieron la Península Ibérica; agarenos deriva de Hagar, la sirvienta aprehendida en el desierto; ismaelitas, descendientes de Ismael, hijo de Hagar; la denominación moros se aplicó a los invasores de las costas italianas y de Provenza, a partir de donde se generalizó, en tanto mahometanos refleja con confusión reinante dentro del pensamiento cristiano, dado que se consideró a Mahoma como un falso Cristo, de allí la errónea aplicación de éste nombre. Cf. R. BARKAÏ, *Cristianos...*, 286; Edward SAID, *Orientalismo*, Madrid, 1990, p.88; Philippe SÉNAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*, París, 1983, pp.14-25. Una historia de las variantes del nombre Mahoma en Occidente puede verse en Fernando de la GRANJA SANTAMARÍA, "A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente", en F. de la GRANJA SANTAMARÍA, *Estudios de...*, pp.97-108. Denis MENJOT, "La imagen del Islam y de los musulmanes en la literatura y el arte castellanos", Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, conferencia pronunciada el 08/11/2002, sostiene que todos los términos que se

Me interesa subrayar, en el marco de la polémica, los argumentos esgrimidos en torno a las llamadas "verdades de la Fe", es decir la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la doctrina de la Gracia, la Iglesia, los sacramentos, la Revelación y la inspiración de los libros sagrados. Así lo expresa, por ejemplo, Pedro de Alcalá²²²: *"Venido el tiempo del cumplimiento del tiempo en el qual plugo ala soberana piedad sacar esta gente nueuamente conuertida d'las tinieblas y muchos errores en que aquel maluado y no digno de ser dicho hombre, suzio e maldito Mahoma. En el qual gornito el diablo su maestro todos los errores y heregías ante passados"*²²³.

Uno de los temas principales de la confrontación es la identificación del Paráclito. Los primeros cristianos identificaban siempre con el Paráclito del pasaje del Evangelio de Juan con el espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, que había bajado a los Apóstoles el día de Pentecostés²²⁴. Varios pseudo-profetas se atribuyeron el título de Paráclito, el más conocido fue Manes, fundador del maniqueísmo.

En el texto coránico²²⁵ se puede observar cierta reminiscencia de la frase evangélica, aplicada a Mahoma, dado que los musulmanes consideran que en el Evangelio de Juan se profetizaba la venida de Mahoma, identificado con el Paráclito²²⁶.

Es importante señalar el papel que ocupa la Trinidad en la disputa, dado que en torno a ella giran gran parte de los argumentos. Así queda testimoniado en los

refieren a los grupos musulmanes se encuentran cargados de una fuerte etnicidad, que niega toda identidad religiosa y reafirma su extranjería. Considera que esta caracterización constituye una herencia veterotestamentaria, la que asimila extranjeros - pueblos de la antigüedad - herejías.

²²² Monje jerónimo muerto hacia 1455. Es probable que fuera andaluz.

²²³ Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga*, "Prólogo", citado por Gerrit DROST, "El Arte de P. de Alcalá y su Vocabulista. ¿Tolerancia o represión?", en: <http://www.alyamia.com/modulos.php?name=News&file=article&sid=98>. La obra fue escrita en 1501 y publicada por Juan Varela en Salamanca en 1505.

²²⁴ Jn 14, 15-17; 15, 26; 16, 7-14; Act 2, 1-13. Las citas bíblicas están tomadas de *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales de Elio NÁCAR FUSTER y Alberto COLUNGA, Madrid, 1985, 37ª edición. Cf. *Nuevo Testamento Trilingüe*, edición crítica de José María BOVER y José CALLAGHAN, Madrid, 1999, 4ª edición.

²²⁵ C 61, 6, ya que Ahmad es uno de los nombres del Profeta. Las citas coránicas están tomadas de *El Corán*, edición preparada por Julio CORTÉS, Barcelona, 1992.

²²⁶ Esta identificación no es originaria, sino que aparece como un tópico de la literatura islámica hacia fines del siglo VIII.

relatos de Guadalupe, cuando Rodrigo, cautivo allende el mar, le explica a su amoro la función de las imágenes religiosas, de la Trinidad en particular y del credo en general, en los siguientes términos: *"Sennor, non vos marauillades, que sólo nuestro Sennor Ihesu Christo tyene sesenta e tres nonbres. E sy adoramos a la ymagine, adorámoslas enderesçando nuestra entención 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"*²²⁷.

El cristianismo, desde el Concilio de Nicea, postula, argumenta y fundamenta la doctrina de Dios trino y uno, que encuentra un desarrollo abundante e interesante tanto en la literatura como en la iconografía medievales²²⁸.

Los musulmanes, al asumir a Dios como Uno y Trascendente, rechazan las teorías cristianas que ven en Dios una esencia, muchos atributos y diversas relaciones personales. Esta postura lleva al rechazo concreto del Credo²²⁹.

Del mismo modo hay que señalar las polémicas vinculadas con la Encarnación (divinidad de Jesús). El Islám no cree en el dogma del pecado original, por lo tanto no ve la necesidad de la Encarnación para la Redención. Esto lleva al rechazo de los temas tradicionales cristianos de la Pasión y la Crucifixión.

También rechaza la Eucaristía y no admite las teorías cristianas sobre la substancia y los accidentes que permiten explicar la posibilidad de que se dé ese hecho misterioso.

A estos fundamentos doctrinales, se suman –dado que aparecen entrelazados– estereotipos cristianos medievales que daban lugar a la confrontación y la controversia. Dichos tópicos giraban en torno a Mahoma (su vida y su falso accionar

²²⁷ C3, f°5 r.

²²⁸ Esta representación encuentra una imagen acabada en la figura de Dios pantócrator, Jesús y la paloma o bien en los tres rostros / un rostro de la tradición oriental.

²²⁹ En C3, f°5 r Mahoma Xayr se dirige a Rodrigo diciéndole: *"Rodrigo, muy locos soys los christianos". E dixo el christiano: 'Sennor e por qué'. A lo qual dixo el moro su sennor: 'Tenéis muchos dioses, ca teneys a Ihesu Christo, e a Dios, e a todos llamays dioses, e adorades muchas ymagine'"*.

profético)²³⁰, la moral matrimonial islámica (poligamia, divorcio) y las licencias sexuales (en este mundo y en el otro)²³¹. Todos rasgos que refuerzan las imágenes de bestialidad²³², aplicadas al otro, enemigo de fe.

Las obras cristianas, generalmente, rechazaban de plano la fe musulmana. En cambio, la argumentación islámica reconocía un origen bueno de la religión cristiana, aunque se convirtiera en una religión falsa, dado que eran falsas sus fuentes, sus dogmas y sus prácticas.

Subrayo que las disputas no pueden desgajarse de un contexto mayor, la confrontación entre el cristianismo y el Islam en los planos territorial, político y militar. Según Mercedes García-Arenal, los siglos XV y XVI tienen una identidad propia, construida gracias a:

- La derrota definitiva del Islam andaluz y su proyección sobre las costas del otro lado del Estrecho, acompañada por la de los cristianos de la Península Ibérica en forma de conquista en el litoral²³³.
- El conflicto entre el Imperio español y el Imperio otomano²³⁴. Este conflicto ha sido planteado tanto en términos de permeabilidad o liquidez de la frontera –en el doble sentido empírico y metafórico– como en términos de limes político y cultural, las más de las veces insalvable²³⁵.

²³⁰ Cf. John TOLAN, "Rhetoric, Polemics and the Art of Hostile Biography: Portraying Muhammad in Thirteenth Century Christian Spain", en: José María SOTO RÁBANOS (Dir.), *Pensamiento hispano medieval: homenaje a Horacio Santiago Otero*, 2 volúmenes, Madrid, 1998, t.II, pp.1479-1511.

²³¹ Cf. para un panorama amplio de estas cuestiones Georges ANAWATI, *Islam et christianisme: la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Âge*, El Cairo, 1991; R. BARKAÏ, *Cristianos...*; Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an image*, Edimburgo, 1966, P. SÉNAC, *L'image...*; Richard SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, 1962.

²³² M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, "Relación...", p.295.

²³³ Mercedes GARCÍA-ARENAL, "Introducción", en: M. GARCÍA-ARENAL y M. VIGUERA (Eds.), *Relaciones de...*, p.IV.

²³⁴ M. GARCÍA-ARENAL, "Introducción...", p.IV. Cf. B. BENNASSAR y L. BENNASSAR, *Los cristianos...*, pp.17-20. Cf. Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516)", en: Eduardo RIPOLL PERELLÓ (Ed.), *Actas Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"* (Ceuta, noviembre 1987), tomo II: *Historia de la Edad Media*, Madrid/Ceuta, 1988, pp.37-62.

²³⁵ La frontera líquida es expresión de Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 volúmenes, Madrid, 1980, 2ª reimpresión. La tesis

Esta expansión cristiana del XV y el posterior enfrentamiento con el mundo otomano significaron el fin de una época. "La divergencia de las culturas de ambas regiones después de estar entrelazadas, la fortuna de grupos humanos cogidos de un lado u otro de las nuevas fronteras, o de aquellos grupos que fluctúan por diversas causas y mediante un cambio de religión más o menos voluntario entre una y otra, son cuestiones que se están revelando muy productivas y hasta la fecha insuficientemente exploradas"²³⁶.

En este contexto mayor se inscribe el complejo problema de la conversión. Si bien este problema presenta varias aristas, la cuestión central radica en establecer la sinceridad o no de las conversiones, en particular de aquellos prisioneros que abrazan la fe islámica para dejar atrás la ferocidad del presidio o del cautiverio. Este tipo de conversiones, estudiadas por Bartolomé y Lucile Bennassar²³⁷, generó en la modernidad al renegado o elche como tipología social, tipología que no solamente tenía una connotación negativa desde el punto de vista socio-religioso –de allí que fueran juzgados por tribunales inquisitoriales– sino también desde la perspectiva jurídica, dado que el renegado era un traidor a la fe y al reino.

Pero en los textos guadalupanos es posible observar como la apostasia o conversión responde a verdaderos instintos de supervivencia. Así, por ejemplo, Juan Sánchez de Castellar, natural de Antequera, durante siete meses cabalgó entre Túnez y Berbería, disfrazado de lugareño: *"Todos los que me veyan me tenían por moro, e a los que me fablauan respondía yo: 'Moro mudéjar so, e mi entençión es de me tomar a Granada por que salue mi ánima peleando con los christianos'"*. Con este ardid, llegó al puerto de Mazarquivir, en Fez, desde donde embarcó rumbo a Málaga²³⁸.

contraria es defendida por Andrew HESS, *Forgotten Frontier: A History in the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978.

²³⁶ M. GARCÍA-ARENAL, "Introducción"..., p.IV.

²³⁷ Cf. B. BENNASSAR y L. BENNASSAR, *Los cristianos...*. Cf. I. MENDES DRUMOND BRAGA, *Entre a Cristandade...* Estas conversiones afectaron también al mundo musulmán. A modo de ejemplo *vid.* Enrique PÉREZ BOYERO, "Notas y documentos sobre las conversiones voluntarias de mudéjares granadinos al cristianismo (1482-1499)", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1647-1670.

²³⁸ C2, fº144 r.

En general, diversos autores sostienen que es posible diferenciar entre "conversiones voluntarias" y "conversiones forzadas". En el primer caso, los cristianos se convierten en elches motivados por fines económicos, sociales o políticos o bien atraídos por los placeres mundanos y la salvación eterna ofrecidos por la nueva fe. En el segundo caso, en cambio, la conversión busca poner fin al cautiverio y el renegado manifiesta siempre, a través de gestos y acciones su adscripción a la fe cristiana²³⁹.

Miguel Ángel de Bunes Ibarra denomina a cautivos y renegados como "colectivos puente" entre las dos culturas en pugna²⁴⁰. Afirmo que "los renegados conforman un grupo completamente heterogéneo que se puede definir como un híbrido entre dos culturas en liza". El elemento que los define es que son apóstatas de su religión. La casi total carencia de estudios le han convertido en el grupo humano menos conocido de los que habitan el Mediterráneo en estos dos siglos²⁴¹.

Dado que el delito cometido era el de apostasía, al regresar a un país cristiano, el renegado debía comparecer ante las autoridades inquisitoriales. Esta comparecencia podía ser voluntaria, fruto de una denuncia o bien consecuencia de una captura.

En el caso de la vuelta voluntaria y presentación espontánea ante el Santo Oficio, el procedimiento era sencillo, dado que luego de las tres audiencias

²³⁹ Las categorizaciones resultan siempre esquemáticas, dado que es imposible agrupar y reconocer todos los casos posibles. A modo de ejemplo, J. RODRÍGUEZ MOLINA, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada...", p.1372, nota 193 transcribe un fragmento de las Actas de Jaén de 1479, que demuestran que "el relato de un hecho de frontera (es una) auténtica novela condensada en pocas líneas": *"Una christiana que tiene Martín Leivacar, que iba por el camino desde Jahén a Huelma e fue tomada por los de Cambil e se torno mora y es christiana. Respondese que esta que dise ser christiana no es de la calidad de los que agora se demanda, porque esta vino de su buena voluntad, como es notorio e verdad, e después de estar en esta çibdad de Granada e ser mora, en este medio tiempo vino Martín (de la, alhaqueque, e estovo e hablo con ella apartadamente y ella quedo por mora, como lo era, y después ella fue casada e estava grand tiempo por mano e mandado del (alcalde) mayor de los moros, la qual huyo de casa de su marido con un enamorado mudéjar que tenía y fue tomada e presa, e mirado lo susodicho ser así, como es verdad y paso, ya veis si es rasón demandar la tal muger como esta"* (Archivo Municipal de Jaén, *Actas de 1479*, folios 136v.-139v.).

²⁴⁰ M. de BUNES IBARRA, *La imagen...*, pp.139-199. Al igual que los moriscos, estos grupos se caracterizarían por su "hibridez vivencial" definida por algunos autores como "identidad siliada. *Vid.* Luis CARMELO, *La représentation du réel dans des textes prophétiques de la littérature aljamiado-morisque*, Utrecht, 1995.

²⁴¹ *Ibid.*, p.184.

reglamentarias de rigor, el tribunal juzgaba a favor del renegado²⁴². Si, por el contrario, aún después de un regreso voluntario, el individuo intentaba reinsertarse en la sociedad sin recurrir a la Inquisición y luego era denunciado, la instrucción era más larga, dado que iba acompañada de testificaciones numerosas. En fin, si el renegado convertido en auténtico musulmán era capturado contra su voluntad, el procedimiento se ampliaba desmesuradamente, pudiendo prolongarse por años²⁴³.

Durante el presidio o cautiverio de los cristianos en el norte de África, lo peor que podía ocurrirles era estar al cuidado de un elche²⁴⁴, dado que eran los más crueles en el trato con los cristianos, incluso más que los turcos o los moros. Que un renegado fuera bondadoso o, al menos, no cruel con los cautivos, reflejaba una falsa conversión²⁴⁵.

La vida en cautiverio reforzó, pues, la dignidad del cristiano que permanecía incólume en su fe, frente a la existencia de otros cautivos cristianos que abrazaban el Islam.

Uno de los grandes tópicos referidos a estos cautivos renegados consiste en determinar el grado de sinceridad de estas conversiones. Cabe entonces preguntarse ¿conversión, apostasía o instinto de supervivencia?

²⁴² Un caso paradigmático -para el ámbito aragonés- es el de Ginés Coves, murciano que se convirtió al Islam luego de ser llevado como cautivo a Granada. Ginés había servido como mercenario del sultán de Fez Abu Said Uthman III. Tras estallar una guerra civil, fue cautivado y enviado a Granada, donde ante el temor de morir y para poder salir de la prisión se convirtió al Islam. Una vez libre, Ginés regresó a Fez, pero luego, arrepentido de su pecado y del error que había cometido al convertirse, decidió volver a la fe católica y supo aprovechar, para reconciliarse, tanto la presencia allí, en misión diplomática, del maestro general de la Orden de la Merced, Antoni Queixal, como la acción del obispo de Marruecos. Luego, ya en tierras cristianas, cuando se dirigía a su casa para ir al encuentro de su mujer e hijos, fue arrestado y acusado de renegado y de espía. Sin embargo, tras probar que se había reconciliado con la fe y que su intención era vivir como buen cristiano, fue absuelto. Cf. R. SALICRÚ I LLUCH, "En busca...", pp.703-704.

²⁴³ Cf. B. BENNASSAR y L. BENNASSAR, *Los cristianos...*, pp.22-23. Una explicación más detallada del accionar de la Inquisición -basada en relatos conservados en Lisboa- puede verse en I. MENDES DRUMOND BRAGA, *Entre a Cristandade...*, pp.75-141.

²⁴⁴ Esta situación podía darse tanto en el Norte de África como en la propia Península. Tales son los casos de Diego Becerra -C1, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.)- y del converso Cacin -C3, f°10 vto.-.

²⁴⁵ Cf. M. de BUNES IBARRA, *La imagen...*, pp.191-194.

La pregunta no tiene una respuesta única. Isabel Mendes Drumond Braga²⁴⁶ ha estudiado este fenómeno y encontrado que la resolución definitiva que se adopte depende de la época, el tribunal inquisitorial, la fuerza en el relato del acusado y los testigos del caso. Por lo general, la sospecha siempre queda latente, a pesar de que se declare inocente al renegado.

Considero que se puede establecer una vinculación directa entre la preocupación por el fenómeno elche y las convicciones de algunos personajes de los textos guadalupanos. Vinculación que debe establecerse teniendo en cuenta no sólo las relaciones entre dichos textos y las actas de martirios²⁴⁷ sino también -y muy especialmente- a partir del desarrollo del movimiento reformador en Castilla²⁴⁸ y de la Inquisición en los territorios castellanos durante el reinado de los Reyes Católicos²⁴⁹ y de la estrecha vinculación existente entre el Real Monasterio de Guadalupe y los últimos Trastámaras, particularmente Isabel la Católica²⁵⁰.

²⁴⁶ I. MENDES DRUMOND BRAGA, *Entre a Cristandade...*, pp.131-141.

²⁴⁷ *Actas de los Mártires*, Edición bilingüe completa, versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO, Madrid, 1996, 5ª edición.

²⁴⁸ El Concilio de Aranda, de 1473, da origen al movimiento reformador que se prolongará hasta Trento, siendo más fuerte durante el período 1473 a 1511, época de la reforma castellana y preparación del V Concilio de Letrán, de 1512-1517. Durante el reinado de los Reyes Católicos tiene lugar, también, la mejor etapa sinodal castellana: 85 sínodos celebrados en 20 de las 29 diócesis. *Vid.* J. SÁNCHEZ HERRERO, "La legislación conciliar y sinodal...", pp.350-351.

²⁴⁹ Esta inquisición española encuentra justificación canónica en la bula de Sixto IV *Exigit sincerae devotionis*, del año 1478. Los principales inquisidores del período denominado "constitucional", comprendido entre los años 1478 y 1525, fueron: Torquemada (1483), Deza (1498), Cisneros (1507), Manrique (1523) y Valdés (1547). En este período se establecieron tribunales inquisitoriales en Sevilla (1480), Córdoba (1482), Ciudad Real/Toledo y Jaén (1483), Valencia y Zaragoza (1484), Murcia, Teruel y Valladolid (1485), Calahorra (1493), Llerena (1500), Islas Canarias (1504), Logroño y Cuenca (1512), Santiago (1520) y Granada (1526). Cf. Quintín ALDEA VAQUERO, Tomás MARÍN MARTÍNEZ y José VIVES GATELL (Dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, 5 volúmenes, Madrid, 1972, vol.2: Ch-Man, pp.1195-1200.

²⁵⁰ La bibliografía es abundante en lo referido a la relación entre Guadalupe, la Orden de los Jerónimos y los Reyes Católicos. A modo de introducción y síntesis cf. José SÁNCHEZ HERRERO, "Fundación y desarrollo de la Orden de los Jerónimos, 1360-1561", en: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real* N°10, Aguilar de Campoo, 1994, pp.63-95. En cuanto a la vinculación de los jerónimos con la Inquisición, es necesario señalar que se mantuvieron al margen de la campaña orquestada en por del establecimiento de la misma, a pesar de que su ayuda fue requerida por los franciscanos. Esta postura de la Orden se debe tanto a la presencia de numerosos conversos en su seno como a la opinión personal de su general, Fray Alonso de Oropesa, que estimaba que los criptojudíos debían ser atraídos a través de la persuasión y de la predicación y no a través de medios coercitivos. Cf. María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, "Judeoconversos e Inquisición", en: J. NIETO SORIA (Dir.), *Orígenes...*, p.263 nota 89.

El tribunal inquisitorial en la Puebla de Guadalupe estuvo integrado por fray Nuño de Arévalo –prior del monasterio entre 1483 y 1495, época del llamado primer gran embate inquisitorial²⁵¹-, el doctor Don Francisco Sánchez de la Fuente -Provisor de Zamora- y Don Pedro Sánchez de la Calancha. Se constituyó en diciembre de 1484 y funcionó hasta diciembre de 1485²⁵².

En dicho período instruyeron varios procesos, ejecuciones y expulsiones. El caso de mayor resonancia fue el de fray Diego de Marchena, fraile de la Casa, acusado de judaizante y quemado el día 2 de agosto de 1485²⁵³.

Estas relaciones entre la Orden, el Monasterio, los Reyes Católicos y la ortodoxia cristiana se ven reforzadas tras la conquista de Granada y el nombramiento de Hernando de Talavera como arzobispo de Granada²⁵⁴. Hernando de Talavera comenzó su obra con respecto de los musulmanes con una estrategia moderada:

²⁵¹ Este primer momento se iniciaría en 1481 y concluiría en 1495. Esta etapa se caracteriza por su fiereza y por la sucesión vertiginosa de procesos y encausados. Cf. María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, "Los 'tiempos' de la Inquisición durante el reinado de los Reyes Católicos", en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.I, pp.322-326. J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo IX, p.229-231 considera que Fray Nuño era un hombre "celoso de la religión", cuyo valor fue reconocido con su nombramiento como "inquisidor en aquella puebla". Con respecto a la labor del tribunal expresa: *Hicieronse algunos autos públicos, donde hubo muchos quemados, mujeres y hombres que judaizaban y pervertían a muchos allí a los ojos de la Madre santísima del Mesías, que ellos, como ciegos y duros, esperan miserablemente. A vueltas también se halló un religioso hereje, que pasó por la misma pena. Desenterraron los huesos de muchos para echarlos en la hoguera, porque no fuesen de mejor condición que sus almas. Fuéronse otros fugitivos, que condenaron en ausencia y rebeldía al mismo fuego, ensambenitaron otros y otros desterraron y así se limpió con la diligencia e industria del prior aquella puebla, que había escogido aquella perdida gente por cueva y refugio de su apostasía, en gran desacato de la Reina del Cielo, traición de su casa real, injuria de devoción de toda España. Hizo luego un estatuto para el remedio de adelante, que no pudiese morar allí ningún judío, y con esto quedó limpia aquella población de allí delante de esta lepra, que cuando el prudente varón no hubiera hecho otra cosa, merecía perpetuo agradecimiento. Fue esto en el año de 1485"* (p.230).

²⁵² Sebastián GARCÍA y Felipe TRENADO, *Guadalupe: historia, devoción y arte*, Sevilla, 1978, p.96. En el Archivo del Real Monasterio se conserva copia (original en el Convento del Perpetuo Socorro de Madrid) de los documentos referentes a la Inquisición que en 1485 se hizo dentro del Monasterio contra fray Diego de Marchena, judío y fray Diego de Burgos, judaizante y algunos otros religiosos de la comunidad de jerónimos.

²⁵³ *Ibid.*, pp.96-97. Henry KAMEN, *La Inquisición Española*, Barcelona, 1979, 2ª edición, pp.198-199 plantea que en Guadalupe el tribunal inquisitorial realizó amplias confiscaciones a judaizantes y logró obtener el dinero suficiente como para pagar casi totalmente la construcción de una residencia real, cuyo costo fue de 7.286 ducados.

²⁵⁴ J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo XXXIII, p.327 sostiene que Hernando de Talavera dio aliento en lo espiritual y en lo temporal a la iglesia y a la ciudad de Granada, adoptando "las costumbres y ceremonias de la iglesia y coro, como se usaba en la Orden de San Jerónimo, por ser (excepto el canto, que es de la Iglesia de Toledo) lo más parecido a la Iglesia Romana".

trataba de convertirlos convenciéndolos y no por la fuerza; se acercaba a los musulmanes en propia lengua y exigía lo mismo de sus sacerdotes. Su pensamiento se sustentaba en la obra de otro jerónimo, Pedro de Alcalá²⁵⁵. A partir de 1499 los Reyes nombraron como ayudante de H. de Talavera a Francisco Jiménez de Cisneros, nombramiento a partir del cual las actitudes se volvieron mucho más intransigentes, dado que los métodos del cardenal consistían en presionar a los moros hasta lograr su conversión –castigos, amenazas, dádivas²⁵⁶.

²⁵⁵ Pedro de Alcalá era el confesor de Hernando de Talavera, quien a su vez lo era de la reina Isabel. Vid. la semblanza que traza de Talavera –en cuanto a su labor en Granada- J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulos XXXIV-XXXVII, pp.231-354.

²⁵⁶ Cf. Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL (Dirs.), *Diccionario de...*, vol.2: Ch-Man, pp.1238-1239.

4. Lecturas posibles de *Los Milagros de Guadalupe*: temas y cuestiones

4.1 Importancia y desarrollo del culto mariano y su vinculación con Guadalupe

Los fundamentos teológico-doctrinales de la importancia de Santa María de Guadalupe²⁵⁷ tienen su origen en la devoción mariana²⁵⁸. J. Soto Rábanos²⁵⁹ señala cómo, en los sínodos diocesanos castellanos y leoneses de los siglos XIV y XV, el nombrar a María expresa una concepción teológica determinada, especialmente la denominación "*nuestra señora virgen santa María*".

En este último apelativo se subrayan, en primer lugar, el vasallaje existente entre María, Nuestra Señora y los hombres. Este vasallaje implica tanto el deber de mostrarle fidelidad, obediencia y servicio como la esperanza, apoyada en la fe, de su intercesión constante, siempre que ésta sea debidamente solicitada.

En segundo lugar, a María se la proclama virgen, lo que determina su excepcionalidad con respecto al resto de las mujeres. María es madre y virgen y es, justamente, esa cualidad de Madre de Cristo la que fundamenta el misterio mariano; por dicha razón, ella es Nuestra Señora, en el sentido de mediadora.

Finalmente, al calificar de santa a María se la sitúa en la tierra, entre los creyentes, en el ámbito de los santos, que deben ser venerados por los demás cristianos.

Sin dejar de lado las circunstancias particulares que rodean la aparición, difusión y consolidación de la devoción guadalupana, es preciso recordar que, como

²⁵⁷ F. de SAN JOSÉ, expresa –en su obra *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe...*, esta concepción al decir: "*Hallan en su clemencia repetida, / El enfermo salud, ojos el ciego, / El sordo oído, el mísero acogida, / El preso libertad, el tibio fuego, / Guía el perdido, el moribundo vida, / Manos el manco, el navegante puerto, / Pies el tullido en fin, y gloria el muerto*".

²⁵⁸ Un análisis lineal y esquemático de la evolución del culto y de la devoción marianas puede verse en María Isabel PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, "María en el vértice de la Edad Media", en: Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ (Ed.), *Las mujeres...*, pp.59-69.

consecuencia de las palabras que Jesús le dirigió desde la cruz, María se transformó en madre de todo el género humano²⁶⁰.

Esta maternidad se encuentra presente en la reflexión de los Padres de la Iglesia y en la literatura patristica, principalmente en el desarrollo bizantino de la *Theotokos*²⁶¹. Así, por ejemplo, Germán, obispo de Constantinopla (c. 640-730), le dedica unas *Homilias Mariológicas* en las cuales resalta esta relación entre María y el género humano. Lo mismo hacen San Andrés de Creta (c. 660-740) en sus *Homilias Marianas* y San Juan Damasceno (c. 676-749) en sus *Homilias Cristológicas y Marianas*.

Esta relación, según Germán, hace de María el canal de todas las gracias que Dios concede a los hombres²⁶². La teología occidental da los nombres de

²⁵⁹ En lo que sigue baso mis argumentaciones en J. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...".

²⁶⁰ Jn 19, 26-27: "Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he aquí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He aquí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa". Existen otros textos, incluso veterotestamentarios, que avalarían la maternidad genérica de María. Cf. Settimio CIPRIANI y Tullio OSSANNA, "Madre nuestra", en: Stefano de FIORES, Salvatore MEO y Eliseo TOURÓN (Dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, 1993, 2ª edición, pp.1200-1212; Ignacio de la POTTERIE, *María en el Misterio de la Alianza*, Madrid, 1993, especialmente pp.255-281. Para J. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...", p.339, en los textos sinodales la maternidad hace referencia a Cristo y, mediante él, a Dios, no a los hombres.

²⁶¹ Es en el Concilio de Éfeso (431) que se proclama a María "Madre de Dios". La manifestación más antigua de esta veneración oriental es el himno griego denominado *Akathistos*, escrito probablemente entre finales del siglo V y principios del siglo VI y traducido al latín en el transcurso del siglo IX. La bibliografía al respecto es muy extensa. A modo de introducción vid. Hilda GRAEF, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, 1968; Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO y Daniel RUSSO (Dirs.), *Marie. Le culte a la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996.

²⁶² Germán de CONSTANTINOPLA, "Homilía V, Sermón II, Sobre la Santa Dormición de la Santísima Señora Nuestra, Madre de Dios y Siempre Virgen María", en: *Homilias Mariológicas*, introducción y notas de Vittorio FAZZO, traducción del griego de Guillermo PONS PONS, Madrid, 1991.

"corredención"²⁶³ y "mediación universal"²⁶⁴ a esta prerrogativa de ser "canal de todas las gracias", en palabras del obispo de Constantinopla²⁶⁵.

Sin embargo, en el Occidente latino recién hacia mediados del siglo IX se comienzan a difundir las apariciones y devociones marianas, que alcanzarán su cenit entre los siglos XII y XIII.

En el siglo XII la tendencia hacia la veneración de la Virgen se profundiza a partir de los sermones de San Bernardo de Claraval. Su teología de clara orientación mariana, se convirtió en piedra de toque de un nuevo espiritualismo, caracterizado por su afectividad y humanidad. El sermón más famoso y conocido es *De aquaeductu*, donde el santo desarrolla en forma metafórica su teoría de la mediación universal.

Para San Bernardo, la Virgen es el canal de la gracia divina y el mejor camino hacia a Dios. Si Cristo es la fuente de la vida, las aguas redentoras de la fuente, que son la gracia, llegan a los fieles por medio del siempre pleno acueducto que es su Madre.

²⁶³ Una buena síntesis al respecto puede verse en Antonio ROYO MARÍN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid, 2ª edición, pp.140-180. Cf. Concilio Euménico Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, Capítulo VIII "Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia", documento promulgado el 21 de noviembre de 1964 en la Sección V del Concilio; *Redemptoris mater*, Carta Encíclica de Juan Pablo II sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina, documento promulgado el 25 de marzo de 1987.

²⁶⁴ A. ROYO MARÍN, *La Virgen María...*, pp.181-203.

²⁶⁵ En la misma Homilía V, pp.118-119, expresa: "Este pueblo, oh Santísima, en razón de su experiencia y de la multitud de beneficios que de ti ha recibido, con fiadamente se atreve a conjurarte y a presentarte insistentes y merecidas súplicas. ¿Quién, por tanto, no te proclamará bienaventurada? Tú eres el objeto de la contemplación de los ángeles, que supera toda comprensión; tú la dicha más extraordinaria de los hombres; tú el amparo del pueblo cristiano; tú el refugio al que acuden sin cesar los pecadores; tú la invocada constantemente por los cristianos. En cualquier momento, efectivamente, en que un cristiano siente algún temor o cuando su pie tropieza contra una piedra, al punto invoca tu nombre para protegerse... ¿Quién no se llenará de admiración ante ti? Tú eres firme protección, refugio seguro, intercesión vigilante, salvación perenne, auxilio indeficiente, socorro inmutable, sólida muralla, tesoro de delicias, paraiso irrepreensible, fortaleza inexpugnable, trinchera protegida, fuerte torre de defensa, puerto de refugio en la tempestad, sosiego para los que están agitados, garantía de perdón para los pecadores, confianza de los desesperados, acogida de los exiliados, retorno de los desterrados, reconciliación de los enemistados, ayuda para los que han sido condenados, bendición de quienes han sufrido una maldición, rocío para la aridez del alma, gota de agua para la yerba marchita... Tú eres la madre del Pastor y del Cordero y se te reconoce como a la suministradora de todos los bienes". Es interesante señalar la presencia de las palabras paulinas, referidas a la bienaventuranza, en este texto de Germán. Cf. 1Cor 15, 42-44; Ef 1, 13-14; 2Tim 1, 9; Tit 3, 5; Sant 1, 13.

La naturaleza humana de la Virgen es el factor decisivo que lleva a san Bernardo a definirla como la mediadora ideal entre los hombres y Dios. Es, a partir de entonces, el momento en que se multiplican las obras en las cuales María aparece como madre del género humano, hacedora de milagros y canal de redención²⁶⁶.

Entre los siglos XII y XIII las colecciones de milagros marianos –escritas en latín– son muy numerosas. Entre las más notables podrían citarse: *Miracula Sanctae Mariae Virginis*, del inglés Guillermo de Malmesbury (1090-1143), *Dialogus miraculorum*, del cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach (siglos XII-XIII), *Scala coeli*, del italiano Juan de Gobi y *Miracles de Notre-Dame* de Jean Mielot. De las colecciones anónimas cabe destacar el *Libellus de Miraculis beatae Virginis* y el *Mariale Magnum*. En la Península Ibérica circularon diversas colecciones latinas de milagros, tal como se ve reflejado en el Ms. Alcobacense 149 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, el *Liber Mariae* de Gil Zamora²⁶⁷, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, el Ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el Códice 879 del Archivo de la catedral de Zaragoza.

Además de las colecciones de ámbito general, hay algunas que se centran en los prodigios que se cuentan de una Virgen determinada: la Virgen de una ciudad, de una iglesia o de particular devoción en una zona. Estas advocaciones particulares, por lo general, se difundieron en lenguas romances, lo que contribuyó a extender la devoción por santa María. A eso atendían el monje de Soissons, Gauthier de Coincy (1177-1236), en su obra rimada *Les miracles de la Sainte Vierge*, los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X (segunda mitad del siglo XIII).

²⁶⁶ Para los siglos XI a XIII estas cuestiones pueden seguirse en A. CARRERA DE LA RED Y F. CARRERA DE LA RED, *Miracula...*, pp.29-32; Benedicta WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Wiltshire, 1987, 2ª edición revisada.

²⁶⁷ La obra de Gil Zamora en su conjunto y del *Liber Mariae* en particular ha merecido un estudio reciente. Vid. Javier PÉREZ-EMBIÓ WAMBA, *Hagiología y Sociedad en la España medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002, pp.303-364.

Las palabras del rey Sabio son más que elocuentes al respecto: "*Mas daquesto nos fez el o mayor / ben que fazer podia, / u fillou por Madr' e deu por Sennor / a nos Santa Maria, / que lle rogue, quando sannudo for / contra nos tadavia, / que da ssa graça nen do seu amor / non sejamos deitados. / Muito valvera mais, se Deus m' anpar...*"²⁶⁸.

Entre los siglos XV y XVI un conjunto de mujeres desarrollaron una línea de pensamiento que, por medio de formatos diversos, subrayó la importancia singular de María en la religión de dicho período. Este pensamiento se expresó en las obras de Constanza de Castilla, Isabel de Villena, Juana de la Cruz y María de Santo Domingo²⁶⁹.

Pero en obras profanas se traza la misma semblanza. A modo de ejemplo, puede leerse la que realiza Don Álvaro de Luna en su *Libro de las virtuosas é claras mujeres* (compuesto en la primera mitad del siglo XV).

Los siglos XIV y XV vieron proliferar estas apariciones y milagros marianos. Tal proliferación expresa una religiosidad popular viva y activa²⁷⁰, que toma de variados

²⁶⁸ ALFONSO X, EL SABIO, *Cantigas de Santa María*, edición, introducción y notas de Walter METTMANN, 3 volúmenes, Madrid, 1986, pp.134-135, cantiga 30 titulada "*Esta é de loor de Santa María, de cómo Deus non lle pode dizer de non do que lle rogar, nen ela o nos*". Cf. *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial. Ms. escurialense T.I.1*, introducción, versión castellana y comentarios de José FILGUEIRA VALVERDE, Madrid, 1992, p.63 y José GUERRERO LOVILLO, *Las Cántigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949, p.383.

²⁶⁹ Una introducción a estas mujeres y sus obras se encuentra en Cristina SEGURA GRAÍÑO, "Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica", en: María del Mar GRAÑA CID (Ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III – XVII)*, Madrid, 1994, pp.175-187. En cuanto a la figura de Isabel de Villena *vid.* Rafael ALEMANY FERRER, "La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del siglo XV?", en: Cristina SEGURA GRAÍÑO (Ed.), *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres*, Madrid, 1992, pp.251-264; Josep-Lluís ORTS, "Una muestra temprana de peculiarismo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de sor Isabel de Villena", en: C. SEGURA GRAÍÑO (Ed.), *La voz del silencio I...*, pp.265-275; Cristina PAPA, "'Car vos senyora sou la gran Papesa'. Mariologia e genealogie femminili nella *Vita Christi* di Isabel de Villena", en: M. GRAÑA CID (Ed.), *Las sabias...*, pp.213-225. En cuanto a la figura de María de Santo Domingo *vid.* Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "María de Santo Domingo, Beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra", en: Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (Ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Madrid, 2000, pp.111-129.

²⁷⁰ Ejemplos a la vez que confirmación de la importancia del culto mariano: aumento de los días festivos y sus advocaciones, que interviene con mayor frecuencia en la vida cotidiana de los cristianos: el rezo diario del avemaría, la reserva del sábado como día mariano, el rezo y canto de la salve, el rezo de las horas (oficio Parvo), la misa devota, etc..

textos y tradiciones elementos que permiten la difusión de cultos regionales, incluso locales.

Estas tradiciones manifiestan rituales y creencias que distan de ser ortodoxos. Se generan disputas teológico-doctrinales en torno a milagros y apariciones. La Iglesia —como institución— actúa estableciendo los límites de tales creencias, mediatizando cultos y devociones, fijando el contenido de narraciones y relatos. Los sínodos bajomedievales aplican y utilizan la mediación mariana, constituyéndose ésta en el eje de los demás aspectos devocionales.

La mediación de María tiene dos vertientes; de una parte, significa que María está cerca de Cristo-Dios, de los dones divinos, lo que conduce a venerarla, a darle culto, a hallar gracia a sus ojos; de otra parte, significa que el cristiano puede y debe acudir a ella en sus necesidades como creyente²⁷¹.

En síntesis, la devoción mariana se extendió dando origen a advocaciones particulares²⁷², entre ellas Guádalupe, según se desprende del relato de Diego de Sotomayor y sus cuatro compañeros, cautivos en Valona, Turquía, quienes se encomiendan a la Virgen de Guadalupe *"con muchas lágrimas e devoción, diziendo: O Madre de Dios, Virgen Sancta María de Guadalupe, estrella del mar, fuente de misericordia e piedad, e consolación de los tristes, a tu sancta clemencia rogamus quieras suplicar a tu fijo glorioso, nuestro Sennor Ihesu Christo, que le plega de nos librar desde cativerio tan trabajoso en que estamos"*²⁷³.

²⁷¹ J. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...", p.341. Es interesante el contenido de la nota 9. Allí remite al sínodo de Oviedo de 1377, c.17, donde señala que la costumbre de rezar el *Te Deum* en los maitines de nuestra Señora se hace especialmente en España *"por reverençia de la speçial graçia que della oviemos"*. Por ello se pregunta J. Soto Rábanos "si se refiere aquí a la tradición piadosa en torno a la aparición de la virgen María al apóstol Santiago en Zaragoza (a los principios de la cristianización de la España romana) o a la ayuda de la virgen María a don Pelayo en Covadonga (a la reconquista cristiana de la Península Ibérica). Ambas tradiciones envuelven el triunfo del cristianismo en los reinos hispanos".

²⁷² Vid. José SÁNCHEZ PÉREZ, *El culto mariano en España*, Madrid, 1943.

²⁷³ C1, f°61 r. De igual manera se expresa Gonzalo de Madrigal (C2, f°2 vto.), cautivo en Ronda: *"E él, estando en tan grande afliçión, segund que él contaue, ya veyéndose syn algund acorro humanal, tornose con grand fervor de devoción e con muchas lágrimas a la reyna del çielo, madre de nuestra fuente de graçia, abogada de los pecadores, nuestra sennora la Virgen Sancta María de Guadalupe, diziendo assy: O Sennora madre del mi Sennor Dios, puerta del çielo, luz de parayso, loor delos ángeles, alegría de los sanctos, consolación de los tristes e*

En este último caso, la mediatización cultural y la predicación de la verdadera religión se reflejan en la redacción de los milagros. De esta manera, la Virgen, transformada en mater ommium, en madre del género humano, refuerza el valor simbólico del cautivo, que podría representar a esa humanidad genérica, ser símbolo de la misma²⁷⁴. Gonzalo de Madrigal, estando cautivo en Ronda, implora a la Virgen diciendo: *"O Sennora madre del mi Sennor Dios, puerta del çielo, luz del parayso, loor delos ángeles, alegría de los sanctos, consolación de los tristes e desanparados, pídotte por merçed que me saques desde captiuerio e desata cárçel en que esto con paz e sin peligro de mi cuerpo."*²⁷⁵.

En esta súplica se expresa, con toda su fuerza, el poder de María: al ser la madre de Nuestro Señor, interviene como mediadora de los hombres, de allí que sea digna de alabanza y culto²⁷⁶. Como expresa Miguel Gómez, malagueño cautivo en Mequinez, *"assí los christianos, sintiéndose ser afligidos, atribulados o de los suyos desanparados llaman a en su ayuda e socorro a la madre de la misericordia e fuente de piedad la Virgen María"*²⁷⁷.

Los sínodos señalan -entre el de Toledo de 1333 y el de Badajoz de 1501- cinco fiestas marianas obligatorias: la Purificación -también llamada Candelaria- (el 2 de febrero), la Anunciación (el 21 de marzo)²⁷⁸, la Asunción (el 15 de agosto), la Natividad (el 8 de septiembre) y la Expectación -o aparición del arcángel Gabriel a María (el 18 de diciembre). Además de celebrar el día con solemnidad -misas, oficios,

desanparados, pídotte por merçed que me saques desde captiuerio e desta cárçel en que estoy con paz e sin peligro de mi cuerpo". Es interesante notar que en el fragmento transcrito se expresan de manera similar tanto el monje/copista como el cautivo liberado, es decir, que el redactor del texto hace coincidir las denominaciones de la religión predicada y las denominaciones de la religión vivida.

²⁷⁴ En especial C1, f°46 r y f°123 r.

²⁷⁵ C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.).

²⁷⁶ Además de la forma indicada, otras expresiones utilizadas son virgen gloriosa, gloriosa y sagrada, bendita madre, madre de Dios y madre de la misericordia -que se toma sin duda de la *salve regina, mater misericordiae*, himno mariano que ordena se cante diariamente en las iglesias de la metrópoli después de Completas-. Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y del pueblo*, La Laguna, 1976, pp.168-169.

²⁷⁷ C3, f°14 r.

²⁷⁸ Se suele señalar también el 25 de marzo como fecha de esta festividad mariana.

procesiones, etc.-, estas fiestas tenían vigilia —con o sin ayuno- y octava. Estas constituyen fiestas de guardar *quo ad omnia*, es decir, con celebración litúrgica y abstención laboral.

Este calendario reconoce otras festividades, como Santa María de la Nieves, la Concepción²⁷⁹ y, en algunos casos, la Visitación, según los sínodos. Pero éstas constituyen fiestas de guardar *quo ad divina*, es decir, con celebración litúrgica solamente²⁸⁰.

Son muchos los testimonios sinodales sobre la dedicación de los sábados a la devoción mariana. Si el domingo es el día del Señor, el sábado se puede considerar el día de la Señora. De allí que el contenido de esta celebración sea puramente devocional: se trata sencillamente de honrar a María, como personaje importante de la fe cristiana en toda su magnitud. El sábado mariano se refiere a honrar a María con oficio divino completo: recitación de las Horas (oficio Parvo) y misa propia.

En todas estas celebraciones, tanto litúrgicas como devocionales, la oración mariana por excelencia es el *avemaría* y en segundo lugar se sitúa la *salve regina*. Estos rezos se complementan con el *ángelus*, que alcanza gran desarrollo a partir del siglo XIV²⁸¹. Los relatos guadalupanos testimonian el grado de desarrollo e importancia de estas oraciones. Habiendo escapado de su lugar de cautiverio y liberándose de sus

²⁷⁹ Esta incorporación generó polémicas, dada la controversia que enfrentó a dominicos y franciscanos respecto de la concepción inmaculada de María, negada por los dominicos y afirmada por los franciscanos. Para todo lo referente a la virginidad de María remito a Jean LONGÈRE (Ed.), *La virginité de Marie* (Communications présentées à la 53e session de la Société française d'études mariales, Issoudun, septembre 1997), París, 1998.

²⁸⁰ Para el siglo XV, el abad Gordillo señala una práctica de las mujeres sevillanas: "andar nueve casas". Con esta denominación se refería a la tradición de visitar nueve templos —al anochecer o al amanecer— de la ciudad, consagrados a Santa María en sus principales fiestas: 08/12, día de su Concepción; 08/09, día de su Natividad; 21/11, día de su presentación en el templo; 02/07, día de la visitación a Santa Isabel; 18/12, día de su expectación; 02/02, día de su purificación; 05/08, día de la Virgen de las Nieves; 15/08, Fiesta de la Asunción. *Id.* Alonso SÁNCHEZ GORDILLO, *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana. Con adiciones del canónigo don Ambrosio de la Cuesta y del copista anónimo de 1737*, estudio, selección y notas: Jorge BERNALES BALLESTEROS, Sevilla, 1982 citado por Antonio ROMERO ABAO, "Las fiestas de Sevilla en el siglo XV", en: José SÁNCHEZ HERRERO (Dir.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, 1991, pp.69-70, nota 24.

²⁸¹ Para todo lo relativo a festividades y calendario litúrgico cf. S. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...", pp.342-356 y José SÁNCHEZ HERRERO, "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M.

prisiones, Juan de la Serna pasa cuarenta y nueve días sin prácticamente alimentarse, por lo que, durante varios días y momentos, se encuentra a punto de desfallecer; en dichas circunstancias elevaba su espíritu *"e fincaua las rodillas e con lágrimas se encomendaua a la Sennora piadosa Virgen María su guía e diziéndole nueve vezes el pater noster con el aue María a honor de los nueve meses que la hijo de Dios en su sagrado vientre traxo"*²⁸².

Numerosos relatos testimonian la importancia de las oraciones marianas. En primer lugar, el *avemaría*²⁸³. Esta oración se encuentra presente en los rezos de los cautivos y adquiere un valor y una fuerza especial en los relatos referidos a la conversión de algunos moros. Tales son los casos de Fátima y de Mahoma Xayr, por ejemplo.

La mora Fátima, a los seis años de edad, *"aprendió de los dichos captiuos el pater noster e aue maría"*²⁸⁴, en tanto Mahoma Xayr se convierte al escuchar el *avemaría*: *"E començó a dextr el christiano: 'Aue María graçia plena dominus te cum, benedicta tu in mulieribus e benedictus fructo ventris tui lhesus, sancta María madre de Dios. Pues ya vedes que Dios tiene madre'. E fue cosa de grand marauilla que oyendo el moro el aue maría, súbitamente inspiró nuestro Sennor la su graçia en él e fu alunbrado su coraçón de la claridad de la fe, por virtud de aquellas sanctas palabras"*²⁸⁵.

BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp.268-307.

²⁸² C3, f°65 r.

²⁸³ C2, f°2 vto.: Gonzalo de Madrigal tiene una visión de María, luego de encomendarse a ella, Cuando le consultan en Guadalupe el momento de dicha visión *"dixo que sería a la hora quando tannen el aue maría"* (la letra *h* en la palabra *hora* está escrita con distinta caligrafía), esto es, al toque de la primera hora de la noche. Cf. Iluminado SANZ SANCHO, "Los sínodos diocesanos medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo", en: J. SÁNCHEZ HERRERO (Dir.), *Las fiestas...*, 1991, pp.379-380, nota 81. La importancia del *avemaría* queda atestiguada en la glosa que Fray H. de Talavera realiza sobre él y que recoge J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo XXXVII, pp.351-353. Esta glosa comienza con la invocación *"Oh suma de nuestros bienes / y de todos nuestros males / finiquito"*.

²⁸⁴ C2, f°97 r.

²⁸⁵ C3, f°5 r.

Juan Montañés, huye de su lugar de cautiverio. Descubierta su ausencia, unos moros salen en su búsqueda. Entonces él *"fincaua las rodillas e con lágrimas se encomendaua a la Sennora piadosa Virgen María su guía e diziéndole nueve vezes el pater noster con el aue María a honro de los nueve meses que el hijo de Dios en su sagrado vientre traxo"*²⁸⁶.

Así, por ejemplo, Antón, al escapar milagrosamente de las prisiones en que se encontraba en Nigroponte²⁸⁷ y antes de embarcarse rumbo a Génova, canta una *salve regina*²⁸⁸. Otros cautivos, en tanto, *"E non enbargante los muchos trabajos e angustias que padesçen, cada noche fazen a nuestro senñor muy devota oraçión e antes que duerman fyncan las rodillas en las mazmorras e cantan la Salve Regina e fazen la confesión e ruegan a Dios por el estado de la iglesia e por la vida de nuestro senñor el rey, e por la salud de todos aquellos que para ellos fazen limosnas"*²⁸⁹.

En síntesis, maternidad y acción mediadora de María se hallan íntimamente unidas, dado que "el carácter único de la mediación de María estriba en que es una mediación materna, ordenada al nacimiento continuo de Cristo en el mundo. Esa mediación mantiene presente en el acontecer salvífico la dimensión femenina, que tiene en ella su centro permanente"²⁹⁰.

²⁸⁶ C3, f°65 r.

²⁸⁷ Nigroponte o Negroporte es el nombre que recibían —en la baja Edad Media— la Isla de Eubea bajo la dominación veneciana y la actual ciudad de Chalkis —en dicha isla—.

²⁸⁸ C1, f°123 r.

²⁸⁹ C2, f°47 r.

²⁹⁰ Esta frase pertenece a Joseph Ratzinger a propósito de la encíclica *Redemptionis mater*. Cf. Joseph RATZINGER y Hans Urs von BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Madrid, 1999, p.41. Cf. C3, f°65 r: *"en el libramiento del qual tan maravillosa se avía mostrado, non por desfallecimiento de fe e devoçión que en él fuesse, mas por manifestar más e más la gloria del su nonbre en el su deuoto, por miragro annadido a miraglo"*. La importancia del culto mariano y de la devoción a la Virgen durante los siglos XIV-XVI queda atestiguada en otros ámbitos: desde el desarrollo de cofradías andaluzas mariana hasta la utilización generalizada del prenombre María. Cf. José SÁNCHEZ HERRERO (Ed.) y Silvia PÉREZ GONZÁLEZ (Coord.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluas. Siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, 2002; D. MENJOT, *Murcie...*, p.741.

4.2. Sueños y visiones en los relatos de milagros²⁹¹

En lo referido a las particularidades de la semántica milagrosa, considero esencial explicar y analizar la función e importancia de sueños y visiones en la intercesión mariana. Por ello, precisaré los alcances dados a dichos vocablos en este trabajo.

Si bien pueden aparecer juntos, visiones y sueños²⁹² tienen diferencias y matices que permiten distinguirlos, aun reconociendo ciertos elementos principales comunes, como son las imágenes y las características del mensaje²⁹³.

Básicamente, ambos se diferencian en el hecho de que los sueños se producen en la transposición onírica, en tanto las visiones tienen lugar en estado de vigilia.

Para la Real Academia Española, dichos vocablos tienen diferentes significados a la vez que varias significaciones y acepciones.

De "sueño" retengo la segunda y tercera acepciones, que dicen: "2ª: acto de representarse en la fantasía de uno, mientras duerme, sucesos o imágenes", "3ª: estos mismos sucesos o imágenes que se representan"²⁹⁴.

En tanto de "visión" subrayo la primera y la séptima acepciones, que establecen "1ª acción y efecto de ver", "7ª teología: imagen que, de manera

²⁹¹ La importancia de estas aproximaciones y temáticas se refleja tanto en la producción historiográfica reciente como en el gran número de obras colectivas destinadas a tal fin. A modo de ejemplo *vid.* *Temas Medievales* 9, Buenos Aires, 1999, dedicado a "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval"; *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real* N°18, Aguilar de Campoo, julio 2002, dedicado a "Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana" y Patricia COX MILLER (Ed.), *Los sueños de la Antigüedad tardía. Estudios sobre el imaginario de una cultura*, Madrid, 2002.

²⁹² Gilbert DAGRON, "Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d'après les sources byzantines", en: Tullio GREGORY (Dir.), *I sogni nel Medioevo* (Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983), Roma, 1985, p.42, nota 21 llama la atención acerca de que en *Act* 2, 17 no se distingue entre visiones y sueños.

²⁹³ *Vid.* Nilda GUGLIELMI, "Mujeres y piedad", en: *Actas del Coloquio "Mujeres de la Edad Media: escritura, visión y ciencia". A 900 años del nacimiento de Hildegarda von Bingen* (17 al 19 de noviembre de 1998), Santiago de Chile, 1999, pp.159-180. En cuanto al mensaje, esta autora considera que es necesario considerar:

- El emisor del mensaje, es decir, reconocer si actúa por sí o bien como enviado o delegado.
- El contenido del mismo, que puede ser admonitorio, reprobatorio, de advertencia, augural, etc..
- La forma en que se presenta, ya sea a través de imágenes explícitas o bien esotéricas, personajes conocidos o personas desconocidas, expresiones realistas o figurativas, etc..

sobrenatural, se percibe por el sentido de la vista o por representación imaginativa; o bien iluminación intelectual infusa sin existencia de imagen alguna²⁹⁵.

En la Edad Media, sueños y visiones tuvieron una connotación ambivalente. A la común ambivalencia de lo divino y lo demoníaco, las visiones aumentaban su reticencia al considerárselas tanto expresión real como imaginaria²⁹⁶.

Para Raoul Manselli, la diferencia esencial radica en que el sueño puede ser reconocido como "providencial y ligado a una eventual acción divina, siempre es presentado como un hecho natural en el cual ha intervenido Dios, mientras la visión, por las características que presenta, de ordinario es inducida en la mente de quien la ve en una dimensión sobrenatural"²⁹⁷.

En cambio, las visiones dejan resquicios para la presencia de lo sobrenatural o bien de manifestaciones extrasensoriales, explicadas –muchas veces– a partir de las características de los personajes que tienen visiones y no de las visiones en sí.

De las diversas interpretaciones posibles, me interesa destacar aquellas que ven en las visiones manifestaciones de Dios, en particular san Isidoro e Hildegarda von Bingen.

San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías* (Libro VII: "Acerca de Dios, los ángeles y los infieles", parágrafo 8: "Sobre los Profetas") considera que la visión es uno de los géneros de las profecías. Distingue tres clase de visiones:

1. Según los ojos del cuerpo.
2. Según el espíritu.

²⁹⁴ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.2: h/z, p.2105, col.1-2.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.2307, col.2.

²⁹⁶ Cf. Peter DINZELBACHER, *Revelationes*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, 1991, pp.1-17; Ariel GUIANCE, "Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructura y función", en: *Temas Medievales* 9..., pp.44-48.

²⁹⁷ Raoul MANSELLI, "Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale", en: T. GREGORY (Dir.), *I sogni...*, p.222.

3. Es la visión que no se percibe ni por los sentidos corporales ni por aquella parte del alma con la que se reciben las imágenes de las cosas corporales, sino por intuición de la mente, con la cual se ven las verdades²⁹⁸.

Hildegarda detalla con precisión sus experiencias místicas en el comienzo del *Scivias*: "en todo caso, las visiones que vi, no lo fueron en sueños, ni durmiendo ni en delirio ni por medio de los ojos del cuerpo ni por los oídos del hombre exterior, ni los tuve en lugares ocultos sino que las recibí estando despierta, con toda mi atención, con los ojos y los oídos del hombre interior, en lugares abiertos"²⁹⁹.

De acuerdo con 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.

También la acción mediadora, intercesora de María puede apreciarse en las visiones que tienen algunos personajes de los relatos milagrosos. Estas visiones adquieren un carácter premonitorio, anticipatorio, dado que por lo general "ven" la "Santa Casa de la Virgen Santa María" (en Guadalupe) o bien el puerto o la ciudad que los recibirá tras la huida. Estas "nítidas imágenes" son percibidas por personas que no tienen conocimiento previo de los lugares "vistos".

Las "visiones" de Fátima son centrales en el C2, fº97 r, dado que representan un papel central en su conversión, no tanto en la huida de los cautivos.

²⁹⁸ San ISIDORO, *Etimologías*, 2 volúmenes, edición bilingüe a cargo de José OROZ RETA y Manuel MARCOS CASQUERO, Madrid, 1994, 2ª edición, en especial VII, 8,2; VII, 8,37-41. Esta interpretación isidoriana es una reformulación de lo expresado por San Agustín, en el *De Genesi ad litteram*, libro XII, capítulo 6 y siguientes. Allí clasifica las visiones en corporales, imaginativas e intelectuales.

²⁹⁹ Hildegarda von BINGEN, *Scivias*, París, 1996, p.27. Cf. reciente edición Madrid, 1999, p.16.

Fátima tiene dos visiones, que ocurren en domingos sucesivos. En la primera, siendo "*una noche oscura*", ve a la "*Santa Casa de nuestra Sennora Santa María en la manera que después la vide*"³⁰⁰. Esta visión tiene lugar después de que la moza reza y llora subida en una torre alta de "*Tánjer*", mirando Tarifa. En medio de sus rezos y llantos, el horizonte se ilumina con una gran claridad, como "*sol de medio día*".

La segunda visión incluye, además, elementos auditivos. Cerca del mediodía, "*ni dormida ni despierta*", oye y ve a Dios, que lleva una vela ardiendo en su mano derecha.

En todos estos casos, Fátima "interpreta" sus visiones como señales de la fe verdadera, que aumentan sus deseos de conversión. Conversión que finalmente se realiza por medio del bautismo que tiene lugar en la Iglesia de San Salvador, en Foz de Barbate, tierras pertenecientes al duque de Medina.

De esta manera elaborada, las visiones de Fátima, su conversión, bautismo y adopción del nombre Isabel³⁰¹ demuestran la presencia de Dios en el mundo y la posibilidad cierta de la manifestación del Espíritu Santo.

Las narraciones de cómo "*vn captiuo salió de la captiuidad*" hacen referencia al ruego, a la súplica a la Virgen de Guadalupe para que interceda ante Dios y así poner fin a una situación dolorosa y humillante, como es estar prisionero en manos o en tierras de los "*infieles*" o "*perros*" moros.

En todos estos casos, el sueño se constituye en un estadio intermedio entre el dormir y el estar despierto que permite el desarrollo del milagro. Se plantean entonces, necesariamente, una serie de cuestiones vinculados con el significado y los alcances del sueño en estas narraciones, ámbito de la reflexión onirocrítica³⁰².

³⁰⁰ Aquí se encuentra presente otra cuestión importante relacionada con la interpretación de sueños y visiones: el intérprete o editor del mismo.

³⁰¹ Es interesante notar como en los sermones de san Vicente también se plante la conversión y la adopción de un nombre con peso cristiano. Por ejemplo, el moro Mahoma se convierte en un devoto cristiano de nombre Pedro. Vid. A. CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso...", p.314, nota 11.

³⁰² Antonio BRAVO GARCÍA, "Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos", en: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real N°18*, número especial: Ramón TEJA (Coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y*

José Ferrater Mora destaca que la vinculación entre el sueño y la "representación de sucesos o imágenes" se encuentra en la tradición romana, tanto en la *Eneida* de Virgilio (revelación de Eneas a Anquises) como en el tratado *De re publica* de Cicerón (Libro VI, relato "*El sueño de Escipión*")³⁰³. En ambos casos, el sueño tiene un carácter anticipatorio y de predicción, al poner en conocimiento de quien sueña sucesos que ocurrirán en un futuro cercano.

En líneas generales, se puede decir que la Antigüedad clásica, el mundo egipcio y las tradiciones mesopotámicas reconocieron en el sueño una "representación", de allí que su interpretación formase parte de sus prácticas adivinatorias.

En la tradición judeocristiana, el sueño adquiere una valencia contradictoria, dado que, por un lado, mientras refuerza la acción y la presencia de Dios en la ensoñación, por otro, el sueño implica la presencia de las fuerzas del mal y del engaño.

Entre los siglos V y VIII, las prácticas onirománticas aumentan las reticencias de los escritores cristianos con respecto del sueño³⁰⁴. Luego se produce un cambio en esta reflexión de los Padres de la Iglesia. Jacques Le Goff señala la gran transformación operada a partir del siglo XII, siglo en que la cultura y la mentalidad medievales rescatan el valor del sueño³⁰⁵.

A partir de entonces, se liga el sueño tanto a la presencia de Dios como a la fisiología humana. Esta ligazón entre el acto del soñar y el proceso somático y psicológico debe vincularse con la presencia cada vez más fuerte de Aristóteles en el pensamiento medieval, aunque es necesario señalar también que esta posición

cristiana, Aguilar de Campoo, julio 2002, pp.118-119 distingue entre oniromancia –es decir, el significado de los sueños y su interpretación- y reflexión onirológica –o sea, el estudio de la génesis del ensueño en sí mismo-.

³⁰³ José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 4 volúmenes, Madrid, 1982, 4ª edición, vol. 4:Q-Z, pp.3160-3161.

³⁰⁴ Jacques LE GOFF, "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en: Jacques LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval. 18 ensayos*, Madrid, 1983, p.287.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp.287-288.

aristotélica adquirió diferentes matices e, incluso, rechazos, especialmente por parte de la Iglesia³⁰⁶.

Se produce una "desacralización" y "democratización" del sueño³⁰⁷, puesto que deja de ser exclusividad del santo o del profeta. Ahora todos pueden soñar y, por ello, comienza a tener importancia el "intérprete" del sueño y la escritura del mismo³⁰⁸. En otras palabras, la unidad profeta - intérprete de la profecía se quiebra, por tanto, nos enfrentamos a múltiples posibilidades y bifurcaciones, que es necesario supervisar y controlar.

El sueño se presenta, ahora, como evasión de la realidad, por un lado y como la capacidad del hombre para transformarla, por otro lado³⁰⁹.

Es por ello que el sueño se constituye en vehículo y creador de símbolos, de allí la importancia que adquiere el análisis de los símbolos oníricos³¹⁰. Básicamente, este análisis descansa en un doble examen, a saber:

1. El que implica el conocimiento de imágenes y su estructura, su identificación como conjunto formal.
2. El que comporta el sentido del sueño, su carga conceptual, análisis que tiene en cuenta su finalidad e intención.

Este esquema de interpretación puede aplicarse a los diversos tipos de sueños, que se clasifican como proféticos, didácticos, iniciáticos, telepáticos, visionarios, mitológicos y aquellos que expresan presentimientos³¹¹.

³⁰⁶ Cf. Steven KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, 1996, pp.147-153.

³⁰⁷ J. LE GOFF, "Los sueños...", p.288. No todos los historiadores acuerdan con esta postura de J. Le Goff, dado que consideran que es posible encontrar expresiones de sueños/soñadores anónimos con anterioridad a la época propuesta -como, por ejemplo, en las Hagiografías de los Padres de Mérida del siglo VII- o bien considerar que la propia Iglesia dejó de interesarse en esta práctica, al perder de hecho el monopolio de la misma. Agradezco la realización de estas precisiones a Ariel Guiance.

³⁰⁸ De ambas cuestiones, los códices del Real Monasterio de Guadalupe constituyen un exponente claro y preciso. Cf. Christiane MARCHELLO-NIZIA, "La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale", en: T. GREGORY (Dir.), *I sogni...*, pp.245-259.

³⁰⁹ Marta FATTORI, "Sogni e temperamenti", en: T. GREGORY (Dir.), *I sogni...*, p.109.

³¹⁰ Jean CHEVALIER y Alain GHEERBRANT (Dirs.), *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, 1993, 4ª edición, p.959. Aclaro que se trata de una adaptación y elaboración de la propuesta de los autores.

En el contexto de los "miraglos" guadalupanos el sueño tiene, fundamentalmente, connotación profética o didáctica. En el primer caso, constituye una advertencia referida a un acontecimiento o situación crítica y cuyo origen se atribuye a la presencia divina³¹². En el segundo, el mensaje trata de señalar las conductas necesarias para lograr la intercesión mariana³¹³.

De esta manera, el sueño se constituye en mediador entre los hombres y el creador, de allí que aparezca necesariamente como expresión de verdad³¹⁴. Así, el sueño puede ser reconocido como providencial, ligado a la acción divina. Es, pues, un hecho natural en el cual ha intervenido Dios³¹⁵.

En los milagros guadalupanos en general no se pueden soslayar estas últimas consideraciones, máxime si se tiene en cuenta que los sueños expresan los valores culturales de una sociedad determinada. Es decir, sueños y visiones forman parte de una realidad socialmente construida³¹⁶.

De hecho, a la mayoría de los cautivos les cuesta dar crédito de la presencia de Santa María de Guadalupe hasta que encuentran en la realidad indicios de la merced de la Virgen y de su acción intercesora, que se materializa en la rotura del cepo, de los grilletes y en la posibilidad de huir de los lugares donde los moros los retenía cautivos.

³¹¹ *Ibid.*, pp.960-961. *Vid.* un análisis histórico particular de diversos tipos de sueños en Raquel HOMET, "Sueños y visiones en la *Primera Crónica General de España*", ponencia leída en las II Jornadas de Historia de España, Buenos Aires, Fundación para la historia de España, 31 de agosto al 02 de septiembre de 2000 (agradezco a la autora una copia del trabajo). Con algunas correcciones este trabajo fue publicado con el título "Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Estoria de España*", en: *En la España Medieval* 25, Madrid, 2002, pp.85-112.

³¹² Cf. C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.); C1, f°42 r (repetido en C2, f°144 r); C1, f°42 vto.; C1, f°46 r (repetido en C2, f°154 vto.); C1, f°207 vto.; C2, f°97 r.

³¹³ C1, f°123; C2, f°97 r; C3, f°65 r.

³¹⁴ Herman BRAET, "Rêve, réalité, écriture. Du référentiel à la sui-référence", en: T. GREGORY (Dir.), *I sogni...*, p.13.

³¹⁵ R. MANSELLI, "Il sogno come premonizione...", p.222.

³¹⁶ E. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, p.29 sostiene que el esquema onírico constituye una estructura "que depende de un sistema de creencias socialmente transmitido y que deja de darse cuando dejan de ser vigentes esas creencias". En otras palabras, alguien sueña lo que su época sueña y tal como lo sueñan los demás, de allí la importancia del mundo onírico en los miracula guadalupanos. En cuanto a la noción de realidad socialmente construida *vid.* Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1983.

La noche y el sueño constituyen, pues, los momentos propicios para el anuncio y el desarrollo de la acción milagrosa.

Señalo que los cautivos no sueñan una vez sino que lo hacen reiteradamente. Tras estos sueños, reciben consolación y ánimo, lo que les da la fuerza suficiente para seguir adelante y acrecienta su religiosidad y devoción marianas. Estos sueños –y también visiones como expondré luego- se acompañan, generalmente, con imágenes nítidas de María, caracterizadas por su luminosidad, claridad y blancura³¹⁷.

Sin duda, estos textos reflejan –y con sumo cuidado- una consideración clara y explícita referida a los sueños. Si los tomamos desde la perspectiva teológica, estos milagros aúnan y complementan las posiciones de San Agustín, en sus *Homilias sobre el Evangelio de San Juan* y de Santo Tomás, en su *Suma Teológica*³¹⁸: el milagro tiene valor de signo (Agustín) y expresa la acción divina concreta, que no es más que el reflejo del poder de Dios (Tomás). Sin duda, estos tópicos reflejan la función que le atribuía y la consideración que le otorgaba al sueño dicha época –y en particular la comunidad jerónima-. Sostiene el fray Gabriel de Talavera –historiador de la orden del siglo XVI- que cuando se altera el orden natural de las cosas se produce, forzosamente, el milagro³¹⁹.

³¹⁷ Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo...", p.543 considera que esta protección divina, puesta de manifiesto en los hechos milagrosos –luminosidad, hierros rotos-, tiene una fuerte raigambre neotestamentaria, tal como se expresa reiteradamente en la narración sobre los *Hechos de los Apóstoles*. Cf. Act 12, 1-11; 16, 25-27.

³¹⁸ Cf. Gilles BERCEVILLE, "Miracle", en: C. GAUVARD, A. de LIBERA Y M. ZINK (Dir.), *Dictionnaire...*, pp.927-929; Alain BOUREAU, "Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320)", en: AA.VV., *Miracles...*, pp.159-172; Xavier GALMICHE, *Le récit de miracle. Oublier Augustin*, París, 1992; André VAUCHEZ, "Conclusion", en: AA.VV., *Miracles...*, pp.317-325. Para la concepción tomista *vid.* Santo Tomas de AQUINO, *Suma de Teología*, "Tratado de la Profecía" (C.178: "El don de los milagros") y "Tratado del Verbo Encarnado" (C.43: "Sobre los milagros realizados por Cristo en general" y C.44: "Sobre las clases de milagros en particular"), edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 volúmenes, Madrid, 1994, vol.4, pp.620-623 y vol.5, pp.372-385.

³¹⁹ Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Toledo, 1597, f°456 r – 457 vto.. Cf. la larga tradición milagrosa de santos en Hippolyte DELEHAYE, "Les recueils antiques de miracles des saints", en: *Analecta Bollandiana* XLIII, Bruselas, 1925, pp.5-85 y 305-325.

Me interesa destacar las posibles relaciones existentes entre el desarrollo del milagro, el sueño del cautivo y la noche - oscuridad como momento propicio y propiciatorio para la manifestación de la acción divino-redentora.

La noche y la oscuridad representan momentos de incertidumbre para el hombre medieval. Jean Verdon le ha dedicado al tema un estudio atrayente³²⁰. Pero no es mi intención analizar la noche en sí, sino su función simbólica dentro de la retórica discursiva cristiana presente en los códices de Guadalupe.

Como otros muchos tópicos simbólicos, la noche se presenta de manera ambivalente, ya que a la vez es la vida y la muerte, las ensoñaciones y los engaños.

Su aspecto positivo simboliza el tiempo de las gestaciones, que estallarán a plena luz del día como manifestaciones de vida: *"Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios 'Haya luz'; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero"*³²¹.

He aquí puesta de manifiesto la importancia de la oscuridad en la obra divina. Entonces, pues, la noche nos remite a este tiempo primigenio, primordial, a partir del cual Dios procede a la creación.

Pero también la noche implica liberación. Según las diversas tradiciones del *Éxodo*³²², fue hacia la mitad de la noche cuando Yavé puso en ejecución su proyecto de liberar a su pueblo de la esclavitud. Esta noche se prolongó mientras los fugitivos marchaban, alumbrados por la luminosidad de una nube.

Referido esto a las narraciones elegidas, los milagros representan una nueva obra de Dios, realizada a través de la mediación de Santa María de Guadalupe. Por lo

³²⁰ Jean VERDON, *La Nuit au Moyen Age*, París, 1994. En nuestro país, María del Carmen CARLÉ, "Los miedos medievales (Castilla siglo XV)", en: *Estudios de Historia de España* IV, 1991, pp.109-157.

³²¹ *Gén* 1, 1-5.

³²² *Éx* 11 a 13 particularmente.

tanto, simbólicamente, la noche no representa un momento particular de la jornada, sino que es el tiempo por excelencia, aquel del *Génesis*³²³.

Las visiones en los relatos milagrosos guadalupanos también ponen de manifiesto la presencia de la gracia divina y, en tal sentido, expresan una caracterización específicamente tardomedieval en la consideración de las visiones como difusoras de mensajes de origen divino, identificados directamente con Jesús y María³²⁴.

Esta presencia mariana permite a Diego de Becerra³²⁵ y a Fátima³²⁶, por ejemplo, anticipar, ver un acontecimiento futuro, relacionado directamente con la redención y el fin del cautiverio. En estas visiones es posible encontrar la elaboración de un discurso jerónimo, que retoma las consideraciones agustiniano-isidorianas referidas a las visiones como intuiciones de la mente,—debidas a la presencia de Dios,—con las cuales se ven las verdades.

Por eso, sostengo que los textos guadalupanos pueden leerse en clave simbólica: todo lo sobrenatural que narran y describen representa una nueva obra divina. De esta manera, Dios vuelve a intervenir en Su creación, poniendo orden allí donde no lo había, restableciendo el equilibrio allí donde se había perdido³²⁷.

4.3. Presencia bíblica en los textos guadalupanos

La trama narrativa de los milagros transmiten una verdadera sapiencia doctrinal, al recurrir a textos, relatos y fundamentos bíblicos, especialmente

³²³ Como ya señalara, por lo general la presencia de María, luego de la invocación, se identifica con una luminosidad en la oscuridad, tal como también se manifiesta en el *Génesis* y en el *Éxodo*. Vid. C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.); C1, f°42 r (repetido en C2, f°144 r); C1, f°46 r (repetido en C2, f°153 vto.); C1, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.); C1, f°108 vto.; C1, f°123 r.

³²⁴ Cf. Peter DINZELBACHER, "Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale", en: AA.VV., *Le "visiones" nella cultura medievale*, Palermo, 1990, p.257.

³²⁵ C1, 104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.).

³²⁶ C2, f°97 r.

neotestamentarios. Sin embargo, los versículos bíblicos no se citan de manera explícita sino que, por el contrario, hay que descubrir las citas y vinculaciones que se hallan implícitas en los relatos³²⁸.

En ellos, se expresan genéricamente las palabras bíblicas. En algunos casos, la cita es fácil de encontrar. En tanto en otros, la relación es más indirecta.

En cuanto a la relación directa, cabe mencionar el extenso relato, titulado "*Otro miraglo. De cómo sacó nuestra Señora a un onbre de captiuo de allende, e estouo en salir quarenta e nueue días en los quales non comió pan, saluo algunas yerbas*"³²⁹. El texto describe las vicisitudes de Juan de la Serna en su intento de fuga fallido, dado que tras un primer intento es capturado nuevamente. Ante esta situación afirma: "*Los menguados de fe de que quieren reciben escándalo por el qual cessan de bien obrar, mas los verdaderos fieles dizen con el sancto Job: 'Aunque me mate en él esperaré'*"³³⁰.

Sin duda, Juan aparece como un nuevo Job, en cuanto la tragedia de un justo sometido a terribles pruebas por Dios para acrecentar su virtud. Así, ambos relatos, el veterotestamentario y el guadalupano ofrecen una visión didáctico-moralizante, puestas al servicio de la "devoción litúrgica", que plantea de tal manera un tema central de la ortodoxia cristiana: los designios de la Providencia son misteriosos, de allí

³²⁷ El fin del cautiverio representa, sin duda, el restablecimiento de una situación anterior, preexistente, querida por Dios: la redención de los cristianos.

³²⁸ La difusión e interpretación de la Biblia en los reinos peninsulares resulta un complemento interesante a lo expuesto aquí. Al respecto *vid.* Horacio SANTIAGO-OTERO y Klaus REINHARDT, *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra, 2001. En conversación personal con Klaus Reinhardt, este prestigioso teólogo alemán me sugirió precisar qué texto bíblico era utilizado en Guadalupe. Los datos transmitidos por los códices impiden realizar tal precisión, aunque los fondos del archivo documentan las siguientes versiones:

- *Biblia ad vetustissima exemplaria nunç recens castigata*, Francoforti ad Moenum, MDLXVI. En el fº de portada vto. lleva las licencias del Consejo Supremo de la Santa Inquisición, firmadas en Guadalupe los años 1613 y 1642 (impresa en el Archivo).
- *Concordatia Bibliorum utriusque Testamenti Veteris et Novi*, Antuerpicae, ex Officina Christophori Plantini, MDLXXXI (impresa en el Archivo).

³²⁹ C3, fº65 r.

³³⁰ La cita es casi textual de Job 13, 15: "*Aunque El me matara, no me dolería, con tal de defender ante El mi conducta*".

que un justo pueda ser sometido a sufrimientos que, sin duda, encontrarán su compensación en los premios y gozos de la vida eterna.

Esta idea se ve reforzada cuando el genovés Antón Giroth recibe de otro cautivo –en este caso castellano– información sobre la acción redentora de Santa María de Guadalupe. El genovés, incrédulo, le pregunta por qué la Virgen no ha obrado un milagro con él, ya que lleva catorce años cautivo, recibiendo por respuesta *"más por sus pecados non era oído, o non plaçia a la Sennora hacer tal ayuda hasta que más hiciese penas de sus pecados"*³³¹.

Los sufrimientos de Juan de la Serna le permiten al copista – redactor introducir una interesante disquisición referida a las razones por las que no siempre Dios obra milagros:

- Por la falta de fe: aquí el monje pone el ejemplo de Pedro andando sobre las aguas y cayendo en ellas, cuando cesó su fe³³².
- Para mayor gloria de Dios y su Madre, realizando un milagro mayor: Cristo permitió la muerte de su amigo Lázaro para resucitarle después³³³.

En cuanto a la relación indirecta, el fragmento más evidente al respecto es el que refiere a la fe de Fátima: *"e tanta fe rescibió en su coraçón de la virtud de la cruz, que commo un moro fisesse una agua de çiertas cosas ponçonnosas e algund fyn que él entendía, ella tomó de aquella agua delante del moro que la auía confeçionado e*

³³¹ C1, f°123 r. Esta misma idea se reitera en C3, f°65 r cuando Juan, tras su larga huida es hecho nuevamente cautivo en un lugar de moros a una legua de Ceuta: *"Verdad es que la Virgen María de Guadalupe me ha sacado fasta aquí por espacio de quarenta e nueve días, mas segúnd me parece non es cunplida la penitencia que tengo de fazer por mis pecados entre vosotros, e espero en ella que quando su voluntad fuen me librara de todo punto"*. Es evidente que el castigo del pecador forma parte del discurso doctrinal guadalupano. Muchos relatos insisten en que la cautividad es causada por la vida pecaminosa. Tal es el relato de Rodrigo Alonso Avilés, cautivado en Almuñécar y llevado allende. En el viaje por mar, una carabela y una nao cristianas pasaron muy cerca de ellos *"E quiso Dios, mereciéndole sus pecados, que se passaron los christianos que nunca los vieron, commo quier que passaron muy çerca de los moros"*. Cf. C3, f°5r.

³³² Mt 14, 22-33, especialmente 28-31. El texto guadalupano dice: *"O onbre de poca fe pro qué dubdaste"* en tanto en el versículo 31 Jesús expresa: *"Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?"*.

³³³ Jn 11, 33-44. El texto guadalupano del C3, f°65 r dice: *"Esta enfermedad que Lázaro tiene non le vino para que della muera e assí muriendo quede en la muerte, mas es premiado enfermar por gloria del Sennor, e por que el fijo de Dios sea glorificado resuçitándole"*.

*bolviéndose un poco de espaldas fiso a escuso dél sobre el agua la sennal de la cruz disiendo tres veçes el nombre de lhesus, e beviola syn temor e non le fizo danno alguno segund aquello que nuestro Sennor dixo en el Evangelio, fablando de los verdaderos creyentes, que sy alguna cosa ponçonnosa beviessen en el su sancto nonbre non les enpeçería*³³⁴.

En este caso, el beber agua expresa, metafóricamente, el beber de la fe que nos da Cristo, tal como se expresa en san Juan: *"El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno"*³³⁵.

Los milagros, tan presente en la imagería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia –como ya expuse– controlar y mediatizar el culto mariano, a la vez que plasmar, por su intermedio, la ideología eclesiástica dominante en una época determinada. Esta ideología se expresa en los diversos catecismos de la época³³⁶. A modo de ejemplo, a principios del siglo XVI Pedro de Alcalá señalaba que el catecismo incluía: señal de la cruz, Ave María, Pater Noster, Credo, Salve Regina y acto de contrición³³⁷.

Insisto en la consideración del milagro como texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular. De allí, la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a las historias planteadas en los milagros

³³⁴ C2, f^o197 r.

³³⁵ Jn 7, 37-38. Esta expresión encuentra antecedentes en el Antiguo Testamento, tanto en Moisés –Nm 21, 16– como en las alabanzas de Isaías a Yavé –Is 12, 5–.

³³⁶ Vid. D. LETT, *L'enfant...*, p.266. La literatura catequética ofrece precisas y amplias referencias a la doctrina cristiana de la época. Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, "Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica", en: *Anuario de Historia de la Iglesia* III, Navarra, 1994, pp.179-195; José SÁNCHEZ HERRERO, "La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553", en: *En la España Medieval* V, Madrid, 1986, pp.1051-1117. Así, el C2, f^o47 r subraya que los cautivos que mueren en el corral de Granada lo hacen *"sin confesión e syn los otros sacramentos de la iglesia"*. La cuestión de los sacramentos es de suma relevancia, en cuanto proporcionan a quienes los reciben una gracia especial y específica, denominada sacramental. Los sínodos diocesanos medievales cordobeses así lo expresan, al reafirmar la importancia y función del bautismo, la penitencia, la eucaristía, la unción de los enfermos y el matrimonio. Vid. I. SANZ SANCHO, "Los sínodos...", pp.363-371.

³³⁷ Este catecismo, incluido en *Vocabulista arauigo en letra castellana* (1501, Salamanca, 1505), incluye un pequeño resumen acerca de la confesión y la comunión, destinado a los clérigos, tras el cual hay una larga lista de preguntas que el confesor podía realizar al penitente morisco, referidas a: Diez Mandamientos, siete pecados capitales, catorce obras de misericordia, siete sacramentos, artículos de la fe, cinco sentidos y siete virtudes.

como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria.

Práctica habitual en el Monasterio, habituado a la exégesis bíblica, tal como lo demuestran los estudios de Hermenegildo Zamora referidos a la *Vulgata* y a los fragmentos del Evangelio griego de Lucas conservados en Guadalupe³³⁸.

En *Los Milagros de Guadalupe* encuentro textos que permiten demostrar esta tesis, en particular la relación entre fundamentos bíblicos y relatos de milagros³³⁹. A partir de dichos relatos, abordaré las siguientes cuestiones doctrinales:

- La importancia del bautismo como sacramento.
- La revelación entendida como gracia divina.
- Las diferentes manifestaciones de la *imitatio Christi*, en particular el estudio en el Templo y la Pasión.
- La simbología del león.
- La simbología numérica.

³³⁸ Ambas noticias son importantes y ponen de manifiesto la importancia de Guadalupe y de los jerónimos en la interpretación y difusión de los textos bíblicos. En el primer caso se observan interesantes variantes introducidas por los monjes en el texto de la *Vulgata* elaborado por san Jerónimo; en el segundo, un texto griego original de Lucas, de los escasos difundidos en la Península. La edición de la Biblia se realizó en el propio Monasterio, aunque hoy, lamentablemente, quede de la misma una edición fascimular. Cf. Hermenegildo ZAMORA, "La Biblia en Guadalupe. Un interesante Códice desconocido", en: *Estudios Bíblicos* N°26, Madrid, 1967, pp.39-68 y pp.121-142; Hermenegildo ZAMORA, "Un interesante fragmento del Evangelio griego de Lucas en el Monasterio de Guadalupe", en: *Estudios Bíblicos* N°32, Madrid, 1973, pp.271-282. Para un marco de referencia general *vid.* -además de la ya citada obra de Horacio Santiago-Otero y Klaus Reinhardt- José SÁNCHEZ CARO, "Para una historia de la Biblia en España, *varia notitia*", en: *Estudios Bíblicos* N°57, Madrid, 1999, pp.643-664 y Julio TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Valladolid, 1998, 3ª edición actualizada.

³³⁹ Si bien aplicado a otro tipo de fuentes, un ejemplo de este enfoque puede verse en Isabel LAS HERAS, "Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*", en: N. GUGLIELMI y A. RUCQUOI (Coords.), *El discurso...*, pp.117-140, donde plantea la intencionalidad manifiesta de este tipo de vinculaciones y relaciones con textos e imágenes bíblicas, tanto implícitas como explícitas. Como referencia genérica a la utilización de

4.3.1 La importancia del bautismo como sacramento

En reiteradas ocasiones los milagros dan cuenta de personajes moros que optan por la conversión³⁴⁰. Esta conversión tiene su origen en el reconocimiento de la verdad de la fe católica y, como contrapartida, de la falsedad de la musulmana³⁴¹. Tal las expresiones de Jayo³⁴², Ali³⁴³, Fátima³⁴⁴, Cay de Ataban, Amet Benzequerin³⁴⁵, un moro granadino³⁴⁶, otro moro anónimo³⁴⁷ y Mahoma Xayr³⁴⁸.

La conversión se realiza en tierra de cristianos, tras la huida de los dominios moros y se manifiesta en la elección de padrinos y en el bautismo. En Teba y con el padrinazgo de Rodrigo de Ribera, señor del lugar, lo hace Jayo. Ali, que adopta el nombre de su padrino Juan, lo hace en Cádiz. Fátima, en tanto, adopta el nombre de Isabel al recibir el sagrado bautismo en la Iglesia de San Salvador de Vejer. Cay de Ataban y Amet Benzequerin, tras huir de Tánger junto a unos cristianos cautivos,

la Biblia en textos hagiográficos vid. Dieter von der NAHMER, *Agiografía altomedieval e uso della Bibbia*, Nápoles, 2001.

³⁴⁰ R. SALICRÚ I LLUCH, "En busca...", p.704 sostiene que la desconfianza amenazaba siempre a quienes se convertían a la fe católica, provenientes del bando moro. Para demostrarlo, analiza el caso del "caballero morisco" Gómez Suárez de León, acusado, hacia 1421, de recorrer las morerías valencianas de la Sierra de Eslida con cartas del rey de Granada que incitaban a los sarracenos a la rebelión y a dar apoyo a los granadinos. Tras ser encarcelado, los cargos contra él no pudieron probarse y, puesto que halló firmes valedores de su honestidad y defensores de su libertad, la reina María de Aragón, esposa de Alfonso el Magnánimo, acabó por convencerse de su inocencia y por liberarlo. Entre las justificaciones para su absolución, María tomó en consideración que Gómez se había pasado al bando castellano, con otros doce caballeros granadinos, mientras el infante Fernando de Castilla asediaba Antequera y que, posteriormente, con siete de ellos, se había convertido a la fe católica por propia voluntad y sin ningún tipo de inducción, antes bien sólo por inspiración del espíritu santo; según ella, si Gómez era puesto en libertad sería ejemplo para quien quisiese convertirse y, en consecuencia, se favorecería la fe católica.

³⁴¹ E. PÉREZ BOYERO, "Notas...", pp.1651-652 afirma que en el transcurso de estas ceremonias, el individuo que solicitaba el bautismo debía pronunciar, además de las fórmulas de adhesión a la fe cristiana, algunas otras en las que manifestaba de manera clara, pública y solemne su repudio a los dogmas y principios fundamentales de la "ley y seta mahometana". Tales formas tendrían un enorme valor simbólico y propagandístico, pues servirían para demostrar a los cristianos la grandeza y la superioridad del Cristianismo frente al Islam. Esta tesis también fu defendida por José TORRES FONTES y Emilio SÁEZ, "Dos conversiones interesantes", en: *Al-Andalus IX*, Madrid/Granada 1944, pp.507-512 y puede, perfectamente, aplicarse al análisis de los códices guadalupanos.

³⁴² C1, fº43 vto..

³⁴³ C1, 142 vto..

³⁴⁴ C2, fº97 r.

³⁴⁵ C2, fº126 r.

³⁴⁶ C2, fº136 r.

³⁴⁷ C2, fº162 r.

reciben el bautismo en Jerez. El moro granadino que huye hacia Huelma lo recibe en Jaén, siendo sus padrinos Luis González, corregidor de Jaén y Diego Vaca, alcaide de Huelma³⁴⁹. "Un moro" anónimo recibe el nombre cristiano de Gonzalo al ser bautizado en la villa de Zahara; Al parecer, Mahoma Xayr también recibe el bautismo, en la ciudad de Cádiz³⁵⁰.

Cabe preguntarse, entonces, las razones por las cuales los monjes jerónimos consideraron importante incorporar en sus narraciones de milagros estas conversiones y, especialmente, estos bautismos. La respuesta debe buscarse, sin duda, en la consolidación del bautismo como sacramento y en los fundamentos doctrinales que se ponen de manifiesto³⁵¹.

El bautismo cristiano de agua, fuego y Espíritu se anuncia con Juan Bautista³⁵². El Espíritu es el don mesiánico prometido; el fuego, el juicio que comienza a corroborar y confirmar la verdad de Jesús³⁵³. Ambos son inaugurados en el bautismo de Jesús, que es el preludio del de los fieles. Este acto sagrado constituye así el nuevo pueblo; Pablo lo ve anunciado en el paso del mar Rojo que libera a Israel de la servidumbre³⁵⁴. Su realización efectiva comienza en Pentecostés, que es como el bautismo de la Iglesia en el Espíritu y en el fuego. Pedro predica inmediatamente a sus oyentes, atraídos por el prodigio, la necesidad de recibir el bautismo con sentimientos de

³⁴⁸ C3, f°5 r.

³⁴⁹ Los casos de Jayo, Cay de Ataban y Amet Benzequerín revelan una costumbre de la época: el padrinzago de los nuevos cristianos era asumido por las autoridades del lugar donde tenía lugar el bautismo.

³⁵⁰ Al convertirse era frecuente que el cristiano nuevo recibiese un apellido-topónimo, generalmente el nombre del lugar donde había sido bautizado o del que era originario. También podían tomar los de aquellas personas que los habían apadrinado: maridos, vecinos, nobles, funcionarios reales, etc.. A veces, recibían uno que evocaba su condición de tornadizo (Elche, Buencristiano, Cristiano, de Dios). Otras, eran conocidos por el apellido cristiano seguido o precedido de un sobrenombre de origen musulmán. Y podía ocurrir también que conservarse su antiguo nombre como apellido. Con respecto al nombre, cabe decir lo mismo, añadiendo que podían recibir el nombre de alguno de los miembros de la familia real, los nombres del Santoral de mayor devoción o los más usuales de la época. Cf. E. PÉREZ BOYERO, "Notas...", pp.1652-1653. Estas mismas apreciaciones pueden realizarse para los esclavos que se convierten al cristianismo, tal como demostró Alfonso FRANCO SILVA, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, 1979, pp.185-186.

³⁵¹ En líneas generales cf. Françoise AMIOT, "Bautismo", en: Xavier LEÓN-DUFOUR (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1996, 17ª edición revisada y ampliada, pp.117-120.

³⁵² Mt 3, 11 anuncia el bautismo en el fuego y en el Espíritu.

³⁵³ Jn 3, 18-21; 5, 22-25; 9, 39.

arrepentimiento, a fin de obtener la remisión de los pecados y el don del Espíritu Santo, lo cual se efectúa enseguida³⁵⁵. Pablo profundiza y complementa la doctrina bautismal que resultaba de las enseñanzas del Salvador³⁵⁶ y de la práctica de la Iglesia³⁵⁷. El bautismo conferido en nombre de Cristo³⁵⁸ une al individuo a la muerte, a la sepultura y a la resurrección del Salvador³⁵⁹; hace morir al cuerpo en cuanto instrumento de pecado³⁶⁰ y participar al hombre redimido en una vida entregada a Dios, por medio de Cristo³⁶¹. El bautizado vive de la vida misma de Cristo³⁶².

El bautismo es, por lo tanto, un sacramento pascual, una comunión con la pascua de Cristo. La transformación así realizada es radical; es despojo y muerte del hombre viejo y revestimiento del hombre nuevo³⁶³, nueva creación a la imagen de Dios³⁶⁴. El bautismo supone que uno ha confesado su fe en Jesucristo³⁶⁵, que no es sólo adhesión al mensaje evangélico sino que comporta una conversión total, una donación entera a Cristo, que transforma toda la vida. Esta conversión es obra de la gracia³⁶⁶.

Estas consideraciones doctrinales subyacen en las narraciones de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, particularmente aquellas que subrayan la conversión radical y el despojo. Seguir a Cristo por vía del bautismo implica para Fátima abandonar a los suyos en Tánger, para Alí huir con su mujer e hijos de allende (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

³⁵⁴ 1Cor 10, 1-10.

³⁵⁵ Act 2, 38-41.

³⁵⁶ Mc 10, 38.

³⁵⁷ Rom 6, 3.

³⁵⁸ 1Cor 1, 13.

³⁵⁹ Rom 6, 3-11; Col 2, 12.

³⁶⁰ Rom 6, 6.

³⁶¹ Rom 6, 11.

³⁶² Gál 2, 20; Flp 1, 21.

³⁶³ Rom 6, 6; Col 3, 9; Ef 4, 24.

³⁶⁴ Gál 6, 15.

³⁶⁵ Act 16, 30-34.

³⁶⁶ Ef 2, 8.

actitud verdaderamente apostólica³⁶⁷. La transformación es total y este "baño de regeneración" permite superar la necesidad, el extravío, la concupiscencia, el amor a los placeres mundanos, el odio y la envidia³⁶⁸, todos rasgos que caracterizan a los moros según los argumentos expuestos y defendidos por los polemistas antialcoránicos de la época.

En esta cuestión es posible, también, recurrir a otra documentación que demuestra el lugar que el bautismo ocupó en la construcción de un nuevo orden social. Por ejemplo, en los sermones de san Vicente Ferrer —comienzos del siglo XV— o bien en cartas de seguro otorgadas por el rey Fernando el Católico.

Dentro de la prédica vicentina, los milagros ocupaban un lugar central, en especial aquellos que subrayaban el camino de la conversión de moros y judíos. El tema central sobre el que gira buena parte de estas pequeñas narraciones es el bautismo de los infieles: *"E vosaltres, ¿havets de aquesta consolació, quant hun juheu se converteix? Molts christians folls són que n'han consolació, que-les deuen abraçar e honrar-los e amar-los; e fets lo contrari, què-ls menyspreau perquè són stats juheus, e no-u deveu fer, car Jesuchrist juheu fo, e la verge Maria abans fo juhia que christiana...; deveu-los adoctrinar en lo serví de Dèu"*³⁶⁹.

En cuanto a la documentación castellana, una carta de seguro regia otorgada a un moro que había sido cautivo establece: *"Sepades que Pero de Santa Fe me fiso relación disiendo que seyendo moro de naturaleza allende e llamándose Mahomad e estando cabtiu en la çibdad de Xeres de la Frontera en poder de Manuel Gaytán, que él se fue e absentó del dicho Gaytán e se fue a la çibdad de Granada puede auer dos annos poco más o menos. E que estando en su libertad en la dicha çibdad de Granada, teniendo yo çercada la dicha çibdad el anno pasado, por seruiçio de dios e mío se vino al real que yo tenía asentado en la vega de la dicha çibdad e se conuirtió a nuestra santa fe católica e se tornó christiano e resçibió agua de bautismo en el ospital*

³⁶⁷ Mt 19, 27-30; Mc 10, 28-31; Lc 18, 28-30.

³⁶⁸ Tit 3, 3-7.

que yo mandé faser en el dicho real e le fue puesto nonbre Pero de Santa Fe. E que auñ seydo sus padrinos al dicho su bautismo el Comendador Martín Fernádes de Villaescusa e Bernaldino de Tordesillas e Alonso de Carvajal³⁷⁰.

El bautismo constituía, pues, la puerta de entrada en la fe y la comunidad cristiana. El judío o moro debe reconocer su error y, como primer paso, tener al menos el deseo sincero de arrepentimiento y de ser bautizado.

4.3.2. La revelación entendida como gracia divina

En varias oportunidades los textos plantean explícitamente la vinculación entre revelación y gracia, entendida como rocío divino³⁷¹, que se expresa generalmente por medio de la conversión y del bautismo.

En el Nuevo Testamento, la gracia caracteriza el nuevo régimen instaurado por Jesucristo³⁷². La gracia es el don de Dios que contiene todos los demás, expresada a través de su Hijo y de la redención³⁷³. La gracia resume toda la acción de Dios y todo lo que podemos desear de nuestros hermanos. Así lo entiende un cautivo cristiano cuando trata de convertir a su dueño moro: *"Mas considerando Rodrigo Alonso que sin la Graçia del Spiritu Sancto la doctrina non faze fruto, por la caridad que non quiere las cosas propias más las de los próximos, ya deseaua la conversión del moro e la lunbre de la fe, más que el libramiento del su propio cuerpo del captiuero en que estaua"*³⁷⁴.

³⁶⁹ A. CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso...", p.313, nota 10.

³⁷⁰ E. PÉREZ BOYERO, "Notas...", p.1652, nota 19 (remite al Archivo General de Simancas, Registro General de Sello, Santa Fe, 30 de abril de 1492, folio 1).

³⁷¹ Tal es el caso de C2, fº97 r.

³⁷² Jn 1, 17; Rom 6, 14-18.

³⁷³ Rom 8, 32; 16, 25-27.

³⁷⁴ C3, fº5 r.

En otras consideraciones y tal como lo expresa san Juan, la gracia es nacimiento a una existencia nueva³⁷⁵; es, en palabras paulinas, la vida nueva en y con Cristo resucitado³⁷⁶.

De esta manera, gracia y bautismo inauguran una nueva época, la del hombre redimido del pecado y la de la manifestación de la grandeza de Dios. Estas verdades son evidentes al punto de promover la conversión de Alí, Jayo y Fátima, que se transforman en "buenos cristianos",

4.3.3. Las diferentes manifestaciones de la *imitatio Christi*³⁷⁷

4.3.3.1. El estudio en el Templo

En el Nuevo Testamento ocupa un lugar de importancia el aprendizaje de textos bíblicos por parte de Jesús. A través de este recurso se pone de manifiesto la actitud y aptitud del Mesías –desde pequeño– en cuanto a la interpretación de la Verdad, a pesar de encontrarse en un ámbito intelectual judío por excelencia, el Templo³⁷⁸ y en la ciudad santa, Jerusalén. Esta ciudad ocupa, de san Marcos a san Juan, un puesto cada vez mayor en los Evangelios, pero es en san Lucas donde mejor se expone su papel, dado que es el centro de todo el drama sagrado: en la vida de Jesús es Jerusalén el lugar donde todo desemboca y es en ella donde comienza la historia del testimonio apostólico³⁷⁹.

³⁷⁵ Jn 3, 33-36.

³⁷⁶ Rom 6, 4-13.

³⁷⁷ Una introducción general a esta cuestión de la imitación de Cristo, tanto en su humanidad como en su divinidad puede verse en: Giles CONSTABLE, "The ideal of the imitation of Christ", en: Giles CONSTABLE, *Three Studies in Medieval Religions and Social Thought*, Cambridge, 1995, pp.145-248.

³⁷⁸ Lc 2, 40-52.

³⁷⁹ Michel JOIN-LAMBERT y Pierre GRELOT, "Jerusalén", en: X. LEÓN-DUFOUR (Dir.), *Vocabulario...*, pp.434-439.

Es por ello que considero que el peregrinaje de Alí a Jerusalén en búsqueda de la Verdad previa a la conversión y el bautismo debe leerse en clase simbólica. De esta manera, Alí vuelve sus pasos sobre los del Salvador, convirtiéndose en un nuevo Jesús a partir de su imitación³⁸⁰.

4.3.3.2. La Pasión

En cuanto a la segunda de las manifestaciones mencionadas, planteo la existencia de un paralelismo evidente entre la Pasión de Cristo y el cautiverio de Diego Becerra³⁸¹. Paralelismo que se encuentra reforzado por la piedad mariana que, en palabras de Joseph Ratzinger, es necesariamente piedad de la pasión³⁸².

El relato de su cautiverio, que transcurre en la zona de huertas cercana a la ciudad de Fez, comienza con un contrapunto sostenido entre Diego y un cristiano renegado de Jerez de la Frontera. Este contrapunto deriva en un primer castigo a Diego –ciento veinte azotes–, quien se niega a abandonar su fe en varias oportunidades. Sigue luego con la muerte del “*tornadizo*”, provocada por un fuerte golpe en la cabeza asestado por Diego, que recibe por esto tormentos reiterados.

En toda esta primera parte del milagro, se reafirma la fe en Dios de Diego, aun pese a los malos tratos recibidos y se reconoce la capacidad de Santa María de Guadalupe como hacedora de actos milagrosos, ya que en todo momento ella se encuentra presente en sus ruegos y encomendaciones.

Incluso cuando los tormentos son ya casi imposibles de soportar, Diego dice “*Así sufriste tú, mi Sennor Ihesu Christo por mí*”. Considero que esta frase encierra un

³⁸⁰ C1, f°142 vto. Es interesante notar que estando en Jerusalén Alí se encuentra con un monje negro etíope que lo pone al tanto de la existencia del reino del Preste Juan. Sin duda, esta referencia a una leyenda extendida y popular no hace más que reforzar la importancia de esta peregrinatio.

³⁸¹ C1, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.).

³⁸² J. RATZINGER y H. von BALTHASAR, *María...*, pp.24-27.

hondo contenido simbólico y teológico a la vez. Simbólico, dada la correlación existente entre la Pasión de Jesucristo y el sufrimiento de Diego Becerra. Teológico, porque toda la acción puede leerse e interpretarse, nuevamente, a la luz del Nuevo Testamento³⁸³.

Como ya lo señalara, Diego se encuentra cautivo en una huerta, donde, pasa muy mala vida; allí, es tentado por el renegado y luego entregado a los moros para sufrir tormentos. En el texto bíblico, es en un huerto *"al otro lado del torrente Cedrón"* donde san Juan sitúa la traición de Judas³⁸⁴. ¿Es, acaso, simple coincidencia?

El tornadizo jerezano cumple en el contexto del relato milagroso la misma misión que Judas en la Pasión: así como Judas traicionó y entregó Cristo³⁸⁵, el renegado trata que Diego caiga en la apostasía y lo entrega al castigo, cuando éste no acepta su propuesta. Incluso la muerte del hombre de Jerez de la Frontera tiene similitudes con la muerte de Judas, ya que en los *Hechos de los Apóstoles* se lee: *"Este, pues, adquirió un campo con un salario inicuo; pero, precipitándose de cabeza, reventó y todas sus entrañas se derramaron"*³⁸⁶.

Pero antes de arrojar a la cabeza del tornadizo *"el estacón"*, Diego reafirma su fe en Cristo, de igual manera que Jesús reafirma su fe en Dios luego de ser traicionado. En *San Juan*, el evangelista pone en boca del Señor estas palabras: *"No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros"*³⁸⁷.

Así, el mensaje de Diego vuelve a ser el mensaje de Jesucristo, un mensaje de fe y aceptación de Dios, aún en el infortunio y en el sufrimiento.

³⁸³ San Agustín, en el *Sermón 211 A*, expresa que "en su Pasión, nuestro Señor Jesucristo pone ante nuestros ojos las fatigas y los dolores del mundo presente; en su resurrección, la vida eterna y feliz del mundo futuro. Toleremos lo presente y esperemos lo futuro", citado por Alejandro HOLGADO RAMÍREZ y José RICO PAVÉS, introducción, traducción y notas a Gregorio MAGNO, *La Regla Pastoral*, Madrid, 1993, p.167, n.31.

³⁸⁴ *Jn* 18, 1.

³⁸⁵ *Mt* 26, 67; *Mc* 14, 10-11; *Lc* 22, 3-6; *Jn* 13, 2-3.

³⁸⁶ *Act* 1, 18.

³⁸⁷ *Jn* 14, 18-20.

Como Jesús, Diego debe comparecer ante el Sanedrín, en este caso compuesto por su "amo y otros moros"³⁸⁸. Allí es acusado y sufre diversos tormentos. Al igual que Jesús, Diego es desnudado, abofeteado, azotado, golpeado³⁸⁹. Pero a pesar de tener el cuerpo escarnecido, mantiene su fe incólume. Incluso en el milagro que analizo, el cautivo dice "Y puesto yo en aquellas penas, con libre voz confesaba delante de los moros el dulce nombre de Nuestro Sennor Ihesu Christo y de su gloriosa madre".

Esta confesión provoca a "aquellos perros moros", a la vez que refleja una actitud idéntica a la asumida por Jesús ante Pilato, en especial en el texto joánico 18, 37: "Le dijo entonces Pilato: ¿Luego tú eres rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz"³⁹⁰.

Esta comparación entre los sucesos que se narran en el Nuevo Testamento y los que contiene el texto conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe se refuerza con otras alegorías, que podemos resumir en dos: camino al calvario - crucifixión / huida de Diego con el portugués y el navarro; sepulcro vacío - aparición a los discípulos / llegada de los tres cautivos a tierra de cristianos.

La primera alegoría es evidente. Los cuatro evangelistas señalan que en el Gólgota Jesús es crucificado junto a dos bandidos³⁹¹. Y Diego huye junto a dos compañeros de infortunio, quienes tienen mejor fortuna que los malhechores bíblicos.

En esta huida aparecen otros elementos de la Pasión: la pierna quebrada del portugués y el paso por el cardal.

En el relato del milagro, al saltar una empalizada, el portugués se quiebra una pierna. Sin embargo, esto no constituye un impedimento, ya que Diego lo carga en sus

³⁸⁸ Cf. comparecencia de Jesús ante el Sanedrín en Mt 26, 62-68; Mc 14, 63-65.

³⁸⁹ En cuanto al sufrimiento de Jesús vid. escupitajos en el rostro, heridas en la cara, puñetazos (Mt 26, 67; Mc 14, 65; Jn 18, 22-24), azotes (Mt 27, 26; Mc 15, 15; Jn 19, 1-4), heridas en la cabeza, burlas, malos tratos, cuerpo desnudo (Mt 27, 28-31; Mc 15, 19; Lc 22, 63-65) y alado (Jn 18, 12).

³⁹⁰ Mt 27, 1-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-5; Jn 18, 28-40; 19, 1-16.

³⁹¹ Mt 27, 38; Mc 15, 27; Lc 23, 33; Jn 19, 18.

hombros, en un claro intento por salvarlo. De esta manera, Diego carga con su cruz, de la misma manera que lo hizo Jesús, camino al Calvario³⁹². Esta cruz es el portugués, quien, insisto en ello, tiene una pierna quebrada, al igual que los bandidos que se encuentran crucificados junto a Jesús³⁹³.

Aquí se presentan algunas variaciones con respecto a la narración neotestamentaria, ya que en el texto aludido de san Juan a ambos ladrones les quiebran las piernas. Pero, dentro de un contexto alegórico, las similitudes son notables.

La segunda alegoría, en cambio, es más sutil. La tercera noche de la huida, los cautivos en fuga deben sortear un cardal, hecho que realizan, según palabras de Diego, "*con muy grand trabajo, por las espinas muy agudas que entraban en mis carnes*". Lo mismo le ocurre a Jesús, cuando los centuriones le colocan la corona de espinas, que le hiere la cabeza, según san Mateo³⁹⁴.

Por último, siempre en este contexto comparativo entre los relatos neotestamentarios y jerónimo, se impone la relación entre el sepulcro vacío y la aparición de Jesús a sus discípulos con la huida de Fez y posterior llegada de Diego y sus acompañantes a tierra de cristianos, con el consiguiente recibimiento por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

En cuanto a la primera de dichas relaciones —el paralelismo entre el sepulcro vacío y la huida de Fez— es evidente la presencia y acción divinas. El texto de Mateo³⁹⁵ habla de un ángel del Señor que bajó del cielo y removi6 la piedra del sepulcro. Este ángel era como un relámpago y su vestidura blanca como la nieve. Una visión similar de la ascensión ofrece Lucas en los *Hechos de los Ap6stoles*³⁹⁶.

Diego "sueña" —reiteradas veces— que la Virgen de Guadalupe le da ánimos para seguir adelante y lo libera de la prisión. Precisamente, una noche la Virgen se le

³⁹² Jn 19, 16-17.

³⁹³ Jn 19, 31-32.

³⁹⁴ Mt 27, 28-30.

³⁹⁵ Mt 28, 2-4.

presenta a Diego varias veces, diciéndole que se levante y huya junto a sus dos compañeros. Esta visión de santa María es luminosa, diáfana; se halla vestida de blanco. Tras su aparición, los cepos y grillos de hierro se hallan abiertos. Una vez más, las similitudes son evidentes³⁹⁷.

La segunda de las relaciones señaladas es la aparición de Jesús a sus discípulos y la llegada y recibimiento de Diego y sus acompañantes a tierra de cristianos.

Los cautivos huidos son encontrados por guardas a caballo, quienes le hacen saber al capitán del milagro maravilloso que la Virgen María de Guadalupe había obrado.

Cuando esto se sabe en la ciudad, toda la gente sale a recibirlos, incluidos los clérigos, quienes salieron con las cruces, vestidos como para procesión. De esta manera entraron en la ciudad, con los hierros en los pies y derramando lágrimas de devoción por veneración de Nuestra Señora la Gloriosa Virgen María.

Nuevamente, las similitudes con los escritos evangélicos son notorias. Gozo y temor provoca la aparición de Jesús muerto y resucitado a María Magdalena y a María, madre de Santiago y José³⁹⁸, quienes comunican la noticia a los discípulos. Éstos tardan en dar fe al relato de María Magdalena, cavilan pero, finalmente, reconocen a Jesús y se postran ante Él³⁹⁹.

³⁹⁶ Act 1, 9-11.

³⁹⁷ Destaco que en todos los milagros presentados en esta ponencia la aparición de Santa María es acompañada de una gran claridad y luminosidad. Incluso aparece como una reina en el relato de Alí, según se expresa en el C1, f^o 142 vto. *"E rreçibiendo nuestra Sennora su buena devoçión, diole sennal del efecto de la su petiçion, porque la noche siguiente le pareçió en suennos que estava en un grand palacio lleno de grand claridad, e que estava asentada en el, en una silla muy fermosa, una rreyna vestida de azul e un tabardo blanco ençima, e vido que entrava por una puerta de aquel palacio e sallan por otra muchos mançebos vestidos de blanco, e fazlan reverençia a aquella reyna que estava asentada en la silla, e preguntó a un mançebo de aquellos quién era aquella reyna; díxole que aquella era la Virgen María a quien él se avía encomendado"*. Esta luminosidad se podría comparar con la huida de Pedro de la prisión, narrada en Act 12, 3-11.

³⁹⁸ Mt 28, 8.

³⁹⁹ Mt 28, 16-17; Mc 16, 9-18; Lc 24, 36-49; Jn 20, 18-31; 21, 1-14.

En síntesis, el recibimiento dado a Diego y sus compañeros de infortunio no hace más que cumplir con la profecía de Joel⁴⁰⁰, retomada por Lucas⁴⁰¹, en la que se hace referencia a las acciones milagrosas del Señor y al reconocimiento de las mismas por parte de los hombres.

Esta lectura del milagro como reflejo de la Pasión encuentra en otras manifestaciones de devoción popular una posible confirmación. Así, José Sánchez Herrero y Juan Antonio Ruiz Domínguez afirman que entre finales del siglo XV y comienzos del XVI aparecen las cofradías de Semana Santa o de Pasión con su doble vertiente, por un lado, contemplación. Por otro, imitación física y pública del dolor de Cristo⁴⁰².

En este contexto me interesa señalar la estrecha relación existente entre ciertos relatos de vida en cautiverio y el martirio de los cristianos. Incluso estos relatos pueden, también, interpretarse como martirio, entendiendo éste como testimonio. En efecto, los mártires soportaron el sufrimiento por dar testimonio de la venida del Espíritu Santo.

San Lucas expresa claramente esta relación cuando dice: *"(Él) Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Qué así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto. Pues yo os envío la*

⁴⁰⁰ Jl 2, 28-32

⁴⁰¹ Act 3, 17-21.

⁴⁰² José SÁNCHEZ HERRERO y Juan A. RUIZ DOMÍNGUEZ, "Las cofradías de Semana Santa. Balance de situación y vías de renovación", en: *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Tomo I: Historia* (Córdoba, 1996), Córdoba, 1997, p.34. Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica", en: *Temas Medievales* 6, Buenos Aires, 1996, pp.31-76.

*promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto*⁴⁰³.

Y Diego Becerra da testimonio. Como afirma Daniel Ruiz Bueno "los testigos de Jesús pudieron bien pronto darse cuenta de que la misión que su Maestro les diera llevaba consigo una trágica grandeza. No habría de bastar el testimonio de su boca, sino que habría que añadir el de su sangre"⁴⁰⁴.

Por esta razón, el mártir aparece a los ojos del resto de la comunidad cristiana como un ser especial, cuyo ejemplo hay que seguir e imitar. Este ejemplo a imitar es, desde los primeros tiempos del cristianismo, fomentado por las autoridades eclesiásticas, como una de las estrategias posibles para la difusión y consolidación de la prédica cristiana.

Sin duda alguna, esta estrategia fue utilizada por los jerónimos para hacer realidad los fines perseguidos por la Orden.

La dignidad del mártir se pone de relieve, desde el siglo I, por la presencia creciente de apóstatas. En el milagro guadalupano, la dignidad de Diego se realza por la presencia del renegado jerezano. Pero también es la dignidad del cristiano cautivo que permanece en su fe la que se subraya frente a la existencia de cautivos cristianos que abrazan el Islam.

Por lo tanto, considero que se puede establecer una vinculación directa entre la preocupación por el fenómeno elche y las convicciones de Diego Becerra.

⁴⁰³ Lc 24, 44-49.

⁴⁰⁴ D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires...*, p.9.

4.3.4. La figura del león⁴⁰⁵

Considero que el corpus guadalupano ofrece algunos relatos que, por su contenido, pueden caracterizarse como "cristológicos". En particular aquellos en los que aparece la figura del león, que simbólicamente interpreto como testimonio de la presencia de la voluntad divina en toda obra milagrosa, especialmente en el obrar de Jesucristo.

Incluso en el código 4⁴⁰⁶, en un texto fechado en 1488, se da cuenta del cautiverio de Luis Martín Bellido, vecino de El Bodonal, aldea de Frenegal. Tras ser tomado prisionero cerca de Tarifa, pasa treinta y siete años en Tánger. Luego de transcurrido tanto tiempo y tras encomendarse a la Virgen Santa María de Guadalupe, aserró sus hierros con la ayuda de otro cautivo, Juan Zamora. Salió de Tánger rumbo a Fez y durante trece noches le acompañaron dos leones. Finalmente fue acogido en un navío de portugueses y conducido a Ceuta, tal como testimonia don Sancho, conde del lugar⁴⁰⁷.

Lo interesante del relato es que el monje inserta en él una justificación de este suceso, es decir, de la aparición de los leones: *"mas sy con ojos de fe verdadera este se á considerado, no es cosa muy estranna que los leones terrenales fagan algund*

⁴⁰⁵ Recientemente Jacques VOISENET, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Prefacio de Jacques Le Goff, Turnhout, 2000, pp.147-190 ha insistido en la importancia de los animales –por sus diversos simbolismo– en los diferentes modos de revelación: milagros, sueños y visiones. En la misma línea de análisis vid. Elisa ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana (Secoli IV-XII)*, Prefacio de Paolo Golinelli, Bologna, 1998.

⁴⁰⁶ Este código lleva grabado en el lomo el título *"Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1460 hasta 1490"*. Es un volumen escrito parte en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Su escritura es semigótica, del siglo XVI, a dos columnas en cada página. Si bien la caligrafía es buena, no siempre es igual, apreciándose diversas manos de escritura, así como la inclusión de varios cuadernillos que no siguen la continuidad de los años. Del total de milagros, 57 se refieren a cautiverio y esclavitud, de los cuales 2 (f°XXXVI r y f°LXXII r) se encuentran contenidos en C1 (f°63 vto. y f°73 r). Está foliado con caracteres romanos desde el principio, f° hasta CLXXX, pero precedido de tres folios sin numerar dedicados a tablas o índices de los milagros, escritos, el primer folio recto en tinta roja y el resto en negro. El C4 comienza propiamente en el f°I con el epígrafe: *"Aquí comienza la segunda parte de los miraglos de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe: Prólogo"*. Tras un breve prólogo de cinco columnas –referido a la naturaleza teológica de los milagros– pasa a referir los 149 milagros que contiene. El C4 mide 21,5 x 29,5 cm..

⁴⁰⁷ C4, f°155 r.

serviço, segund su facultad, al soberano león celestial del tribu de Judá, cuya ymagen o semejança en muchas cosas los leones tiene sobre la tierra".

De acuerdo con ambos escritos —el milagro en si y la interpretación del copista— la significación del prodigio es una: el milagro nos muestra el león representando a Jesucristo, tal como lo hace san Juan: *"Pero uno de los ancianos me dijo: 'No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos'"*⁴⁰⁸.

Esta presencia de leones, que queda atestiguada en otros textos⁴⁰⁹, es, pues, siempre simbólica, dado que la figura del león es emblemática dentro del pensamiento cristiano. Es uno de los cuatro animales celestiales, reconocido por Ezequiel (en el siglo VII a C)⁴¹⁰ y san Juan (en el siglo I d C)⁴¹¹.

"El león significa el Hijo de la Virgen María; es, sin duda alguna, el rey de todos los hombres; por su propia naturaleza, tiene poder sobre todas las criaturas" dice el *Bestiario anglonormando* de Philippe de Taun (siglo XIII)⁴¹².

De hecho, esta relación entre "león" y "rey" ya la había señalado san Isidoro en 'Sobre las bestias', incluido en su "Acerca de los animales"⁴¹³.

⁴⁰⁸ Ap 5, 5. No hay que olvidar que los primeros exégetas del *Apocalipsis* consideraron que el león representa la fortaleza de la Iglesia. Vid. Cesáreo de ARLÉS, *Comentario al Apocalipsis*, introducción, traducción y notas de Eugenio ROMERO POSE, Madrid, 1994, p.45. La vida de este obispo de Arlés debe situarse entre 469 y 542.

⁴⁰⁹ C1, f°108 vto.: a Alonso, de El Olivar, le acompañan dos leones en su huida de Berbería; C1, f°242 vto.: al portugués Juan Caldaña, de Faro, un león le guía desde Vélez de la Gomera hasta Arcila; C3, f°39 r.: a Alonso Cantera, de Alcalá la Real, durante varias noches le acompañan y protegen —de los moros y de otras bestias— "vn león", "vn león y vna leona" y "vn león" —y también una especie de cisne, grande y blanco—; C3, f°95 vto.: a Alonso, de Villapedroche y Diego, de Gibraltar, siete leones les acompañan en la última noche de su huida de Fez.

⁴¹⁰ Ez 1, 1-28.

⁴¹¹ Ap 4, 1-11.

⁴¹² Vid. *Bestiario Medieval*, edición a cargo de Ignacio MALAXECHEVERRÍA, Madrid, 1986, p.24. La misma cita se puede encontrar —en verso— en Louis CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes, Barcelona, 1997, 2ª edición, vol.1, nota 1, p.43. Cf. *El Fisiólogo, Bestiario medieval*, traducido por Marino AYERRA REDÍN y Nilda GUGLIELMI, introducción y notas de Nilda GUGLIELMI, Buenos Aires, 1971, pp.39-41.

⁴¹³ *Etimologías...*, p.69 (Libro XII, Capítulo 2, parágrafo 3).

Dentro de la simbología cristiana, el león tiene múltiples significaciones, ya que representa los distintos atributos de la divinidad: realeza, fuerza, vigilancia, valor y, especialmente, justicia y sabiduría⁴¹⁴.

Louis Charbonneau-Lassay señala que el león aparece como emblema⁴¹⁵:

- De la Resurrección y del Cristo Resucitado.
- De la Muerte de Jesucristo.
- De la doble Naturaleza de Jesucristo.
- De la Ciencia de Jesucristo.
- De la Vigilancia de Cristo.
- De la Persona de Jesucristo.
- Del Verbo Divino.
- Del Amor cristiano.
- De las pruebas de la vida (entendidas como sufrimiento).

En el contexto guadalupano, encuentro asociada la figura del león con la vigilancia de Cristo y el Verbo Divino, además de la vinculación, ya señalada, con la persona de Jesucristo.

Los cautivos en fuga, tras encomendarse a la Virgen, huyen del lugar de sus prisiones y, perseguidos por los moros, vuelven a encomendarse a la Virgen, especialmente por la noche, dado que son conscientes de los peligros que le deparan el asecho de los enemigos, el territorio hostil y desconocido y la oscuridad. La Santa Madre de Dios escucha sus ruegos y les envía leones —el número varía según los relatos, por lo general son dos— para acompañarlos y protegerlos.

Desde la antigüedad clásica —especialmente en los autores latinos— ya se mostraba al león siempre alerta, durmiendo de día y de noche con los ojos abiertos.

⁴¹⁴ La simbología cristiana refuerza la relación león/virtud de justicia apoyándose para ello en la descripción del trono de justicia de Salomón, según *1 Re 10*, 18-21.

⁴¹⁵ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario...*, vol.1, pp.37-49. Cf. J. VOISENET, *Bêtes...*, pp.54-62.

Esta imagen vigilante fue tomada por los simbolistas cristianos, quienes asimilaron esta idea con el Buen Pastor, que protege y cuida su rebaño⁴¹⁶.

Considero posible establecer una relación alegórica entre cautivos - comunidad cristiana (rebaño) y los leones - figura de Cristo como Buen Pastor.

Dos leones acompañan a Alonso de El Olivar en su fuga, dando "*grandes bramidos*" que atemorizaban tanto a los moros como a sus caballos, por lo que no osaban desmontar de sus caballos "*ni bajar de un cerro en el qual descansaban*". El temor que los invade hace que desistan de perseguir a Alonso⁴¹⁷.

El *bramido* vuelve a indicar la presencia alerta y desafiante de quien protege lo suyo; pero, a su vez, puede interpretarse –como lo hacen ciertos escritores místicos cristianos- como la poderosa palabra de Cristo.

El rugido simboliza el Verbo, la formidable voz que resuena en las inmensas extensiones de los desiertos y, que más allá, puede servir de imagen para representar la voz que ha ordenado el movimiento, el orden y la vida⁴¹⁸.

Esta imagen se encuentra en los *Discursos Proféticos* de Oseas (siglo VIII a C), quién -al reprochar los pecados de las tribus de Israel y los posibles castigos- dice: "*Irán en pos de Yavé, que rugirá como león, porque rugirá Él y se precipitarán sus hijos desde el occidente, y acudirán presurosos desde Egipto como pájaros, y de Asiria como palomas, y los haré habitar en sus casas – oráculo de Yavé*"⁴¹⁹.

De manera similar se expresa Joel (en el siglo V o IV a C): "*Ruge Yavé desde Sión y hace oír su voz desde Jerusalén; los cielos y la tierra se conmueven, pero Yavé será un refugio para su pueblo y una fortaleza para los hijos de Israel*"⁴²⁰.

⁴¹⁶ *Ibid.*, vol.1, p.42.

⁴¹⁷ C1, f°108 vto.. En C3, f°39 r a Alonso de Cantera lo protegen de moros y otras bestias sucesivamente un o dos leones o leonas: "*E otra noche, al passar de vna sierra a do andauan onças e otras fieras animalias, aconpannolo otro león, el qual, quando las onças venían contra el captiuo christiano, grunnían espeluzándose contra ellas, e assí fuyan e dexauan yr en paz al christiano*".

⁴¹⁸ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario...*, vol.1, p.46.

⁴¹⁹ Os 11, 10-11.

⁴²⁰ Jl, 3, 16.

No obstante lo expuesto, hay que considerar que todos los bestiarios son ambivalentes, por lo que pueden encontrarse señales o signos negativos⁴²¹. El león no escapa a esta generalidad y los relatos guadalupanos también expresan esta consideración. En su primera huida, Juan de la Serna se topa con un león: *"E andando vna noche con luna non miró fasta que fue a topar en vn grand león que estaua echado en vnos alxares, e leuantóse de súbito grunniendo muy espantosamente e llamó en su ayuda a la sennora Virgen María e apartosse del con algund miedo e subiose encima de vna figuera e bien le pudiera el león fazer danno si la virtud de Dios non e enbargara, e vínose para la figuera e estouo debaxo por grand espacio de la noche boçezando contra el christiano"*⁴²².

4.3.5. La simbología numérica

Dentro de este contexto es que propongo una lectura simbólica y alegórica de los números mencionados en los milagros. Con mayor reiteración aparecen el dos, el tres, el cinco, el seis y el siete. Esta elección no es una simple casualidad, sino que responde a la práctica discursiva implementada por los jerónimos.

Los números aluden a diferentes situaciones: duración del cautiverio, cautivos en fuga, noches en las que se aparece Santa María, días durante los cuales tiene lugar la huida, duración del voto realizado a la Virgen de Guadalupe, etc..

Pero, dado el contexto en que aparecen, las frases *"cinco años"*, *"tras siete días de andar"*, *"acompañado por dos leones"*, *"tres mancebos cautivos"* y otras similares podrían adquirir un significado más profundo, simbólico⁴²³. Y esta nueva

⁴²¹ Vid. Robert DELORT, "Pour conclure. Anima, environnement, ambivalence exemplaire", en: Jacques BERLIOZ y Marie Anne POLO de BEAULIEU (Drs.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Rennes, 1999, pp.289-297; Michel PASTOUREAU, "L'animal et l'historien du Moyen Âge", en: J. BERLIOZ y M. POLO de BEAULIEU (Drs.), *L'animal...*, pp.13-26.

⁴²² C3, f°65 r.

⁴²³ Sin duda, existen relaciones profundas con el pensamiento cabalístico judío. A modo de introducción –aunque no se plantea la cuestión numerológica– vid. Gershom SCHOLEM, *Los*

significación constituir parte esencial del discurso religioso de los monjes responsables del Monasterio y de los códices.

La presencia simbólica de los números no era desconocida en la Península Ibérica. Esta presencia se relaciona con dos tradiciones diferentes –aunque vinculadas entre sí–: la neopitagórica y la numerología cristiana, tratadas por san Isidoro⁴²⁴.

Desarrollo brevemente algunas consideraciones referidas a los números indicados.

- Si consideramos que el número cinco es el "símbolo del hombre"⁴²⁵ y "la representación de la humanidad"⁴²⁶, la duración del cautiverio podría interpretarse genéricamente. De ser así, pondría de manifiesto la acción mediadora y redentora de María, como Madre de Dios, en sus aspectos teológicos y doctrinales y no sólo como expresión de devoción popular y manifestación de fe individual⁴²⁷. Simboliza también "la voluntad divina que no puede desear más que el orden y la perfección"⁴²⁸. Así, la acción salvífica de la Virgen pone orden en una situación no deseada por Dios: el cautiverio, que insisto en ello- podría considerarse como el cautiverio de los cristianos en manos de los infieles⁴²⁹.
- El número dos tiene varias significaciones. Podría relacionarse –dado el contexto en que aparece mencionado en los *Códices*– con la valencia de la imagen doble, que refuerza –al multiplicarla⁴³⁰– el valor simbólico de la imagen⁴³¹. A través de este recurso, la presencia de Jesucristo en el mundo terrenal no sólo se hallaría

orígenes de la cábala, 2 volúmenes, compilación de R. Werblowsky, Barcelona, 2001, en particular volumen 2: *La Cábala en Provenza y Gerona*, pp.221-354. También subrayo las vinculaciones existentes entre la comunidad judía y la puebla de Guadalupe y, particularmente, las establecidas entre el Monasterio y los judíos toledanos.

⁴²⁴ Leslie FREEMAN, "Elementos simbólicos en la obra de Beato", en: *Obras Completas de Beato de Liébana*, edición bilingüe preparada por Joaquín GONZÁLEZ ECHEGARAY, Alberto del CAMPO y Leslie FREEMAN, Madrid, 1995, pp.XXXIII-LVI, especialmente p.XXXVI.

⁴²⁵ Vid. Jean CIRLOT, *A Dictionary of Symbols*, Nueva York, 1971, 2ª edición, p.233 y J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Drs.), *Diccionario...*, p.291.

⁴²⁶ J. CIRLOT, *A Dictionary...*, p.137.

⁴²⁷ Cf. C1, fº108 vto..

⁴²⁸ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Drs.), *Diccionario...*, p.291.

⁴²⁹ C1 fº43 vto.; fº104 vto. y fº207 vto.. Estos textos resultan significativos dado que se inscriben dentro de la polémica cristiano-islámica.

⁴³⁰ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Drs.), *Diccionario...*, p.427.

atestiguada, sino que, desde el punto de vista simbólico, recibiría una doble confirmación. Esto, claro está, sin dejar de recordar que el dos hace referencia a la segunda persona de la Trinidad y a la doble naturaleza de Cristo, en tanto Dios hecho hombre⁴³². En este contexto es preciso recordar que Daniel sale incólume luego de ser arrojado al foso de los leones⁴³³.

- En cuanto al número siete⁴³⁴, éste podría leerse en sentido figurado, haciendo referencia a los días de la Creación⁴³⁵. Pero también alude este número a los días de la semana, a los pecados del justo y su capacidad de perdón, a los siete ángeles y siete demonios y a la suma de la Trinidad y los Evangelios ($3 + 4 = 7$)⁴³⁶.
- El tres, desde una perspectiva alegórica, remitiría a los crucificados del Gólgota y, de acuerdo al contexto en que aparezcan, las descripciones se referirían indudablemente a la Pasión⁴³⁷. En un sentido simbólico de mayor alcance es expresión de la Trinidad y del proceso completo de la realidad (comienzo, desarrollo y fin).⁴³⁸
- En cuanto al número seis, tomo como ejemplo los días que Alonso prometió servir en el Monasterio. ¿Por qué servirá sólo seis días, luego de un cautiverio tan largo? ¿No merecía la intercesión mariana un servicio más extenso, como atestiguan otros milagros?⁴³⁹. Nuevamente, el seis podría leerse en sentido figurado. En este caso, haría referencia a los días en que tardó Dios para la creación del mundo⁴⁴⁰ y,

⁴³¹ *Ibid.*, *Ibid.*.

⁴³² Vid. L. FREEMAN, "Elementos...", p.XXXVII.

⁴³³ Dan 6, 16-24. La basílica visigótica de San Pedro de la Nave (Zamora) tiene un capitel que muestra a Daniel con las manos extendidas hacia arriba en señal de oración, rodeado por dos leones que lo lamen.

⁴³⁴ Vid. particularmente C1, fº42 vto., milagro en el cual tres mancebos cautivos en Vera andan sin comer por tierra de moros durante siete días antes de llegar a Lorca; C2, fº47 r, milagro en el cual Álvaro de Olid estuvo siete días en un corral en Granada, casi sin comer, antes de ser vendido a un moro de Baza.

⁴³⁵ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Dir.), *Diccionario...*, p.290. Cf. C1, fº108 vto..

⁴³⁶ L. FREEMAN, "Elementos...", p.XXXVII.

⁴³⁷ Cf. C1, fº42 vto. y, especialmente, C1, fº104 vto.

⁴³⁸ L. FREEMAN, "Elementos...", p.XXXVII.

⁴³⁹ Por lo general, los que dan las gracias en el Monasterio cumplen su promesa realizando la peregrinación, llevando las cadenas o bien realizando tareas en el mismo, siendo la estancia promedio en el Monasterio de tres meses a un año.

⁴⁴⁰ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Dir.), *Diccionario...*, p.920.

a la vez, reforzaría la valencia del cinco, ya que "la estrella de seis brazos es también el macrocosmos, o el hombre universal, mientras que la estrella de cinco brazos es el microcosmos y el hombre ordinario"⁴⁴¹.

- El trece ha sido considerado, tradicionalmente, como de mal augurio. En lo que respecta a la tradición judeocristiana, trece eran los comensales de la cena pascual o última cena de Cristo con sus apóstoles⁴⁴². El capítulo 13 del Apocalipsis es el del Anticristo y el de la Bestia. La Cábala enumera trece espíritus del mal. Pero también reconoce la valencia del rehacer, dado que 13 equivale a 12 + 1, lo que implica final de un ciclo y comienzo de otro⁴⁴³. En este sentido lo ocurrido al adalid de Loja Pedro de Morata⁴⁴⁴ podría interpretarse como la muerte y posterior Resurrección de Cristo así también como la superación de la mentira y el engaño, de la Bestia representada por los trece jinetes moros⁴⁴⁵. Recordemos que la relación Diablo - Anticristo - Mahoma era usual en la época⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp.920-921.

⁴⁴² *Mt* 26, 17-20; *Mc* 14, 12-21; *Lc* 22, 7-23; *Jn* 13, 18-30.

⁴⁴³ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Dir.), *Diccionario...*, p.1012.

⁴⁴⁴ C1, f°213 vto..

⁴⁴⁵ En particular, la 2ª Bestia (*Ap* 13, 11-18) que representa el Anticristo, el engaño personalizado, la religión hecha mentira para ruina de lo humano –en tanto que la 1ª Bestia (*Ap* 13, 1-10) representa el mal poder político-. Cf. Xabier PIKAZA, "Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis", en: Blanca ACINAS LOPE (Coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, 2001, p.106.

⁴⁴⁶ J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, vol.II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo XXXVI p.338. Refiriéndose a la labor de H. de Talavera expresa: "¡Qué de moros y qué de judíos debió de sacar de la mano del mismo Lucifer y de las gargantas del Infierno esta santo!".

4.4. Elementos de la doctrina cristiana⁴⁴⁷

En los milagros seleccionados se encuentran varias referencias a los sustentos de la doctrina cristiana. En primer lugar, sintetizaré el argumento del relato, para luego aludir al aspecto doctrinal.

En dos extensos relatos⁴⁴⁸, que desarrollan sus acciones en el norte de África, encontramos cautivos cristianos que exponen los principios y preceptos básicos de su fe ante los moros.

En el primer caso, Juan Pérez de Urriate y Juan Sánchez, habían pasado cinco años de penoso cautiverio en Tánger, bajo el poder del moro Mosta, tío de Fátima, piadosa niña mora.

Esta mora, desde muy pequeña, mostró compasión por los cristianos, quienes la educaron según inspiración de Dios. Esta educación da sus frutos, ya que *"aborresciendo la maluada seta de Mahoma, en que auía naçido, deseaua con muy grand fervor resçibir el santo baptismo"*.

Junto a los cautivos aprende a recitar el padrenuestro y el avemaría así como a respetar el crucifijo y comprender los motivos de ciertas celebraciones y prohibiciones.

Con el paso del tiempo hace suyas estas creencias: *"Ca leuantándose de mannana fyncaua las rodillas en tierra e ofresçia al Sennor tres veçes el pater noster a reuerençia de la Santa Trinidaç, e nueve veçes el aue maria a la gloriosa Virgen María"*

⁴⁴⁷ Este tipo de enfoques es recurrente en varios autores y contextos. A modo de ejemplo vid. María Elisa VARELA, "Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV), en: *Anuario de Estudios Medievales* 29, Barcelona, 1999, p.1123, donde señala que las invocaciones realizadas recogen elementos devocionales y doctrinarios extendidos en dichos siglos: devociones a Cristo, a Cristo Salvador, invocaciones al nombre de Dios, de la Trinidad, desarrollo y consolidación de las advocaciones marianas. Para el caso italiano (Liguria y Sicilia), Henri BRESC, "La pieté des gens de mer en Méditerranée occidentale aux derniers siècles du Moyen Âge", en: Rosalba RAGOSTA (Ed.), *Le Gentil del Mare Mediterraneo. Atti del XVII Colloquio Internazionale di Storia Marittima* (Nápoles, 1980), 2 volúmenes, Nápoles, 1981, vol.1, p.433, citado por M. VARELA, "Navegar...", p.1123, notas 18 y 19, subraya la invocación al espíritu santo. Cf. Geneviève BRESC y Henri BRESC, "Les saints protecteurs de bateaux, 1200-1460", en: *Revue d'Ethnologie Française* N°2: "Études maritime", París, 1979, pp.161-177.

⁴⁴⁸ C2, f°97 r y C3, f°8 vto.. Estas precisiones constituyen un recurso puesto en función de la elaboración discursiva jerónima, en este caso relacionado con la confrontación y condena de la fe islámica.

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".

Pide a Dios, con todo su corazón, dejar de convivir entre "los perros moros", tal como se los decía a los cautivos con lágrimas en los ojos "Ay mesquina de mí, más captiua so yo que vosotros'. E ellos desíanle: 'Sennora por qué eres tú captiua'. E ella respondíales: 'Por que vosotros aún que estades de presente captiuos, sodes christianos e esperades redención, mas yo mesquina aún que non tengo fierros, esto entre estos moros perros renegados e non espero redención alguna sy non de la mano del Sennor'. E los captiuos la consolauan disiendo que tquiesse firme esperança que la piedat del Sennor non le fallestera".

Sus ruegos se hacían cada vez más frecuentes, ante la inminencia de su casamiento, arreglado por los hombres de su familia. Finalmente, sus clamores son escuchados.

En un primer momento, tienen visiones que le permiten ver el Real Monasterio de Guadalupe y después sentir —visual y auditivamente— a Dios. En un segundo momento, merced a la intercesión mariana, huye junto a los dos cautivos: los grilletes se aflojan, los guardias se adormecen, permitiendo así dejar atrás la mazmorra, una embarcación los espera en la costa, las tormentas que soportan en el Mediterráneo son superadas sin esfuerzo alguno hasta que la nave a vela llega a puerto, cerca de Cádiz.

Llegada a Vejer, la moza mora logra 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, mas que la llamasen Ysabel, por quanto auía días que aquel nonbre tenía escogido en su voluntad"⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ Considero que los nombre pueden ser leídos de manera alegórica: Fátima es el nombre de la hija preferida de Mahoma e Isabel quien reconoce, por primera vez, el embarazo de María (Cf. Lc 1, 39-56). La mora del relato, Fátima, se convierte en Isabel, al sentir la verdad revelada, es decir, la fe verdadera. El Espíritu Santo se presenta como el eje en ambos relatos.

El recorrido espiritual de Fátima ofrece la posibilidad de reconocer qué exigía la Iglesia a todo "buen cristiano"⁴⁵⁰, dado que aparecen desde el sacramento del bautismo hasta el don de la Gracia, pasando por reconocer la importancia y necesidad de rezos y ruegos diarios (Padrenuestro, avemaría, señal de la cruz) así como cuestiones vinculadas con la Pasión, la esperanza, la salvación, los ayunos rituales (cuaresma, días viernes), el santoral⁴⁵¹ y el calendario litúrgico, especialmente mariano (natividad de la Virgen)⁴⁵².

En el segundo de los relatos escogido, presenta la historia de un clérigo, que en poder Alibuzeith, ofrece una misa ante el requerimiento de su amo moro. Pide que le traigan todo lo necesario, en particular la cruz. *"E el clérigo faziendo su ofiçio de la missa, rogó por el rey e por todos quantos ally estauan, e fueron todos convertidos a la verdadera creentia e baptizados con el rey por manos del clérigo"*.

Tras recordar esta historia, Alfonso de Castro recuerda, mientras regresa de su trabajo en el campo, *"los dolores que la Virgèn María padeçió en la preçiosa passiòn e muerte del glorioso fijo suyo nuestro Sennor Ihesu Christo, suplicando a la su piedad obiesse dél misericordia a traherlo a tierra de christianos..."*. Aquí, la imagen de la Pasión vuelve a estar presente y considerada como "preciosa".

Este texto es particular, dado que en el relato de Alfonso de Castro se inserta una historia anterior, que sirve a los fines didácticos e instructivos de los jerónimos. En este caso, subrayar aspectos de la Pasión e indicar los pasos y la importancia de los oficios religiosos.

⁴⁵⁰ De hecho, este relato se conoce popularmente como "la buena cristiana".

⁴⁵¹ En C1, f°28 vto. se consigna *"víspera de Santiago"* como el momento en que la Virgen obra el milagro en Arcila, a favor del cautivo Diego Fernández.

⁴⁵² En cuanto a la importancia del calendario litúrgico en la vida socio-económica y religiosa de la Edad Media, particularmente en la región de Andalucía, vid. J. SÁNCHEZ HERRERO, "Algunos elementos...", pp.268-307. En los códices la natividad de María –o bien las vísperas–

4.5. Las caracterizaciones y calificaciones del adversario

El cristianismo medieval condenaba –como ya he señalado- la fe musulmana por cuestiones tanto de orden dogmática como por razones de índole moral. Ambas dieron origen a determinados estereotipos del "otro musulmán", cargados de una fuerte negatividad. Al respecto, Edward Said afirma que "el Islam se convirtió en una imagen... cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media"⁴⁵³.

Las representaciones que Occidente realizó de los musulmanes tuvieron como finalidad controlar a un Oriente temible, que al ser "descripto" y "conocido" perdía ferocidad. Se produjo un proceso común en todas las culturas: la "domesticación de lo exótico", la familiarización con lo desconocido, que conlleva una lenta y progresiva pérdida del miedo y del temor al "otro".

Ron Barkai ha señalado, para el caso específico de la Península Ibérica, otra función de estas imágenes: realzar la auto imagen a través del reforzamiento de las representaciones del "otro"⁴⁵⁴. Estas imágenes, sostiene este autor, pueden ser de dos tipos:

- abiertas: atribuyen al grupo rival un sistema de peculiaridades que no son de un mismo tipo y que no entrañan una percepción estereotipada del mismo;
- cerradas y equilibradas: el grupo adversario es percibido como poseedor de atributos sólo negativos⁴⁵⁵.

En este contexto cabría preguntarse qué se entiende por el vocablo "imagen". La Real Academia Española habla de "figura, representación, semejanza y apariencia de una cosa"⁴⁵⁶.

aparece mencionada como momento en que se produce el milagro –C2, f°62 vto.- o bien en que se toma conocimiento del mismo en el Monasterio –C2, f°97 r-.

⁴⁵³ E. SAID, *Orientalismo...*, p.87.

⁴⁵⁴ R. BARKAI, *Cristianos...*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.13.

José Ferrater Mora afirma que "es usual llamar imágenes a las representaciones que tenemos de las cosas"⁴⁵⁷. La psicología ha usado este concepto con frecuencia, entendiendo -en la mayor parte de las ocasiones- que la "imagen" es "la copia que un sujeto posee de un objeto externo"⁴⁵⁸, es decir que se trata de una forma de realidad interna que puede ser contrastada con otra forma de realidad externa.

R. Barkai sostiene que una imagen es "la expresión simbólico-litera l de la realidad" y no una descripción objetiva de la misma. Es el "reflejo de las concepciones subjetivas de aquellos que la reseñan"⁴⁵⁹.

N. Guglielmi ha identificado a este conjunto de representaciones como "el imaginario", diferenciándolo de "lo imaginario", que constituye el proceso de reconstrucción y fijación de las imágenes o representaciones⁴⁶⁰.

La ligazón entre lo imaginario y lo simbólico aparece constantemente en las descripciones tanto cristianas como musulmanas. Recordemos que, para Carl Jung, lo simbólico "representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto inconsciente más amplio que nunca está definido con precisión o completamente

⁴⁵⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.2: h/z, p.1250, col.2. Igual definición se encuentra en Joan COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1990, 3ª edición, pp.331-332.

⁴⁵⁷ J. FERRATER MORA, *Diccionario...*, vol.2: E-J, p.1625, col.1. Esta definición remite, al igual que las anteriores, al concepto de "representación", cuyo más elemental significado se refiere a los "diversos tipos de aprehensión de un objeto", aprehensión que es intencional. Este autor señala luego la multiplicidad de sentidos y usos del concepto, de los que retendré las siguientes:

- La psicología tradicional entiende de varias maneras el vocablo, de las cuales subrayo (a) la representación como aprehensión de un objeto efectivamente presente. La representación asume la forma de percepción; (b) la representación como reproducción en la conciencia de percepciones pasadas. Se trata, entonces, de recuerdos; (c) la representación como anticipación de acontecimientos futuros a base de una combinación de percepciones pasadas. Aquí se la puede equiparar con el concepto de imaginación.
- La epistemología reconoce dos sentidos básicos del vocablo: (a) la representación como contenido mental, es decir entendida como un acto, generalmente subjetivo y privado; (b) la representación como aquello que se representa en el acto de representar, es decir, como el objeto intencional de dicho acto.
- En líneas generales, es posible distinguir dos tipos de representaciones, basadas en (a) los sentidos, por ejemplo representaciones ópticas, acústicas, etc. y (b) las formas, tales como las representaciones conceptuales, afectivas, etc..

Para lo aquí expuesto cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario...*, vol.4: Q-Z, p.2847.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, vol.2: E-J, p.1626, col.1.

⁴⁵⁹ R. BARKAI, *Cristianos...*, p.11.

explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevado a ideas que yacen más allá del alcance de la razón"⁴⁶¹.

En este contexto, pues, la definición dada al vocablo "imaginario" por Cornelius Castoriadis parece ser la más adecuada. Para este pensador griego "hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo inventado, ya se trate de un invento absoluto, o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas normales o canónicas. En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real"⁴⁶².

Cuando se producen imágenes a partir de algo que no es real, ni lo fue ni lo será, afirma C. Castoriadis, podemos hablar de un "imaginario efectivo" o de "lo imaginado"⁴⁶³.

M. Elíade señala que etimológicamente "imaginación" es solidaria de imago, "representación, imitación", y de imitor, "imitar, reproducir". Así, la "imaginación" imita modelos ejemplares -las imágenes-, los reproduce, los reactualiza. "Tener imaginación es hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto"⁴⁶⁴.

Las imágenes de sí y del otro que crea y recrea cada sociedad están íntimamente vinculadas a objetos, actos o acciones a las cuales se adjudican determinados valores -también disvalores- y sentidos. Cada persona se define y, a su vez, es definida por los demás, con relación a un "nosotros", pero también a un "ellos"/"otros". Esta definición colectiva sobre el mundo natural, el universo y el

⁴⁶⁰ N. GUGLIELMI, *Sobre historia...*, pp.5-6.

⁴⁶¹ Carl JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1976, p.18.

⁴⁶² Cornelius CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol.1: Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, 1983, p.219. Para este autor, los "símbolos" son "significantes" a los cuales les otorgamos "significados" específicos (p.201). Es interesante subrayar la relación que establece entre lo simbólico y lo racional, por un lado, y lo imaginario e irracional, por el otro. Mircea ELÍADE, *Imágenes y símbolos*, Barcelona, 1994, p.12 sostiene que el pensamiento simbólico precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela aspectos de la realidad que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento, dejando al desnudo las modalidades más secretas del ser.

⁴⁶³ C. CASTORIADIS, *La institución...*, p.220. nota 21.

⁴⁶⁴ M. ELÍADE, *Imágenes...*, p.20.

contexto histórico-cultural particular está indiscutiblemente ligada a lo simbólico y lo imaginario.

A modo de síntesis subrayo las siguientes nociones y conceptos:

- a) Entenderé por "imágenes", "representaciones" que remiten a una realidad imaginaria, es decir, a una realidad de la cual hoy podemos dudar pero cuya existencia era cierta para el hombre medieval. En tal sentido, una imagen es tanto percepción como recuerdo e imaginación. De allí que crea acertada la definición de R. Barkai y la tome por su operatividad: las imágenes son expresión simbólico-literario de la realidad.
- b) Cuando haga referencia a imágenes como percepciones y recuerdos, las incluiré dentro de "el imaginario"; en cambio, al referirme a ellas como imaginaciones, hablaré de "lo imaginado".
- c) Al referirme al proceso de construcción de "el imaginario" y de "lo imaginado" hablaremos de "lo imaginario".
- d) Todo proceso de construcción de la identidad –propia y ajena- lleva a tener en cuenta símbolos específicos, que dotan a determinadas realidades -acciones y/o valores- de cualidades también específicas.

Esta definición del "otro" y la consiguiente adjudicación de cualidades específicas para el caso concreto que nos ocupa -el Islam- fue obra tanto de pensadores y eruditos como de hombres anónimos que, debido a las Cruzadas, dieron a conocer determinadas ideas del Islam y los musulmanes. A pesar de este conocimiento de visu del mundo musulmán, el resultado fue "prejuicioso"⁴⁶⁵. o "imaginario", ya que el Occidente medieval "se representó" a ese mundo a través de imágenes estereotipadas⁴⁶⁶.

Este proceso de construcción de "lo imaginario" no es ni uniforme ni rápido ni simple, todo lo contrario. Es un proceso múltiple -que se nutre de simbologías e

⁴⁶⁵ H. DJAIT, *Europa...*, p.39; R. BARKAI, *Cristianos...*, p.285.

⁴⁶⁶ P. SÉNAC, *L'image...*, pp.8-9.

"imaginarios" diversos-, que atravesó tres fases en su proceso de construcción: nacimiento -siglos VIII al XI-, difusión -siglos XI al XIV- y declinación -siglos XIV/XV-.

Un estereotipo de esta caracterización es, por ejemplo, la expresión "esos perros moros" pone de manifiesto en el vocablo perro una simbología precisa⁴⁶⁷.

Como la mayoría de los animales ejemplares, el perro tiene una imagen dual, dado que por un lado es presentado como héroe civilizador, antepasado mítico, símbolo de la potencia sexual y de la perennidad y, por el otro, se encuentra asociado a la muerte, los infiernos, al mundo de abajo, a los imperios invisibles que rigen las divinidades ctónicas o selénicas⁴⁶⁸.

En el mundo judeo-cristiano originariamente es comparado con animales salvajes, semejantes a una turba de malvados⁴⁶⁹ o bien asociado a la marginalidad⁴⁷⁰.

En la Edad Media, el perro adquiere una valencia dual, dado que representa virtudes pero también pecados. Rescato esta valencia negativa, dado que en diversos *exempla* refiere simbólicamente al diablo y al desenfreno sexual⁴⁷¹.

Precisamente, en los relatos guadalupanos la expresión "esos perros moros" se vincula directamente con un imaginario medieval preciso y concreto, puesto al servicio de la "mediatización doctrinal" elaborada en el Real Monasterio de Guadalupe. Ambas -imaginario medieval y mediatización doctrinal- quedan expresadas en la súplica de Juan de la Serna: "Sennora, pues que vos assi me esforçáys e sois conmigo que

⁴⁶⁷ Los musulmanes también utilizan el vocablo "perro" para referirse a los cristianos, tal como lo ha demostrado Soha ABBoud-HAGGAR, "En Granada sólo quedó el llanto", en: *La aventura de la Historia*, Año 4, N°39, enero 2002, pp.63-66. Tras la toma de Granada, el poeta al-Daqqun expresa: "A comienzos del año noventa y siete, / el sol de al-Andalus desaparecido quedó, / Y el perro alcanzó / su objetivo porque a nadie / se encontró que nos defiende; / Que la voluntad de Allah se cumpla, / pues todo de Allah depende; Que cada desdichado se encierre / sobre su tristeza, y que Allah / nos proteja de todo mal". Los versos de al-Daqqun (muerto hacia 1515) se encuentran en la antología realizada por al-Maqqari (muerto hacia 1613), *Azhar al-Riyad* (Las flores del campo), edición de M. AL-SAQQA, El Cairo, 1942.

⁴⁶⁸ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Drs.), *Diccionario...*, pp.816-821.

⁴⁶⁹ *Sal* 22, 17.

⁴⁷⁰ *Mc* 7, 27 (relato referido a la fe de la mujer cananea).

⁴⁷¹ La bibliografía relacionada con este tema es abundante y variada. A modo de ejemplo vid. Jean P. CLÉBERT, *Bestiaire Fabuleux*, París, 1971, pp.112-114; Victor H. DEBIDOUR, *Le bestiaire sculpté en France*, París, 1961; Franco MORENZONI, "Les animaux exemplaires dans les recueils de *Distinctions* bibliques alphabétiques du XIII siècle", en: J. BERLIOZ y M. POLO de BEAULIEU (Drs.), *L'animal...*, pp.171-190; Marie A. POLO DE BEAULIEU, "Du bon usage

*menester he de buscar ascondimientos a do me asconda por estos perros moros non me fallen; como vos seais mi escudo para contra todos ellos*⁴⁷².

Otra de las caracterizaciones presente es la de la cobardía y pusilanimidad. Ayudado por la Virgen María de Guadalupe y "*confiando en la misericordia de Dios*", Álvaro de Olid huye de la casa de su señor sin ser visto ni oído a pesar de la gran cantidad de moros presente. Una vez en la plaza se enfrentó valerosamente "*con setenta o ochenta moros que en el calle estauan, e por la plaça esso mesmo estauan más de treçientos, e como los vido puso las piernas al cauallo e saltó en medio dellos, e los moros, viendo que era christiano, dieron contra él vn tan grande alarido e pusieron mano a las armas. E fue vna cosa marauillosa que aún ellos apenas se auían rebuelto e ya él los avía desuidado a todos, e corrido fasta en cabo de la plaça. Pues en el cabo de aquella plaça estauan fasta vnos treynla moros majando esparto en vnas losas, los quales commo lo vieron venir, lançárõle todos las maças con que majauan el dicho esparto. E plugo a nuestro sennor que tan grand esfuerço le daua, que non le açertó alguna dellas. E tomó por vna calle derecha bien larga para se venir a la puerta de la çibdat, la qual era toda de ofiçiales e espeçieros, e como el alarido e bolliçio de los moros era muy grande, començaron de fazer grand rebato, e dar al atabal, e vnos yuan en pos dél dando boçes, otros se le parauan delante con las espadas sacadas, e otros, con sus terçiadados, le querían enbargar la calle por lo detener; e él non se curaua sy non de entrar syn miedo entre ellos. E los moros desde que lo veían que tan osadamente se lançaba por ellos, algunos se metían en las casas de aquella calle, otros fuyan por otras calles que atrauesauan por la dicha calle, por temor que les non diese con la lança. E plugo a nuestro sennor que pasó asy aquella calle con mucho trabajo aunque syn peligro*⁴⁷³. La huida por las calles de la ciudad de Baza se prolonga, dando lugar a nuevos enfrentamientos y huidas por parte

de l'animal dans les recueils d'exempla", en: J. BERLIOZ y M. POLO de BEAULIEU (Dirs.), *L'animal...*, pp.147-170.

⁴⁷² C3, f°65 r. También habla de "perros infieles".

⁴⁷³ C2, f°47 r.

de los moros, que *"comme mesquinos, se dexaron caer de manos en el suelo"*. Una vez fuera de la ciudad, lo persiguen hasta las cercanías de Benamaurel. Pero, *"Veyendo los moros, enpero, salir cauallos christianos de la dicha villa para acorrer al dicho Alvaro, detouieronse, que más non lo siguieron"*⁴⁷⁴.

Dos moros malagueños, que persiguen a Juan Sánchez del Castellar, manifiestan el mismo temor ante la invocación y presencia de Santa María: *"Pues los moros, oyendo que yo llamaua a nuestra Sennora e a ella me recomendaua, el que traya la ballesta desencaro e abaxola a otornose contra Málaga con tran grand priesa que nunca más paresció. E el que traya la lança, veyendo el arrebatamiento tan açelerado que su conpannero auía fecho, fuese en pos dél e assy me dexaron"*⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ C2, f^o144 r.

4.6. Vida cotidiana de los cautivos

La vida cotidiana de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes es descrita con detalles en los relatos guadalupanos. Gracias a ellos es posible conocer las privaciones y los suplicios de aquellos hombres que, privados de su libertad tras alguna incursión de los moros, se encomendaban con devoción a la Virgen Santa María para que pusiese fin a la "*malà vida*" que pasaban en cautiverio⁴⁷⁶.

La historiografía ha renovado, en los últimos tiempos, su interés en los aspectos materiales, cotidianos y comunes que hacen al vivir, convivir y sobrevivir de hombres y mujeres de diferentes orígenes, lugares y situación social, económica, jurídica y cultural. Nuevos enfoques y nuevas perspectivas aplicados al estudio de temas y objetos propios de la historia de la vida cotidiana, entendida como expresión de la historia social y de la historia total⁴⁷⁷.

Eloy Benito Ruano define a esta historia de lo cotidiano como "historia de todo lo que hacen y todo lo que les sucede a todos los hombres todos los días"⁴⁷⁸, definición que subraya la vinculación entre cotidianidad y reiteración a la vez que se refiere a ese espíritu de totalidad del que hablan también otros historiadores.

Tal es el caso de Agnes Heller, para quien "la vida cotidiana es la vida del hombre entero", del hombre que participa en la vida cotidiana con todas las facetas de su individualidad, de su personalidad. En ella se 'ponen en obra' todos sus sentidos,

⁴⁷⁶ Para E. FRIEDMAN, *Spanish...*, p.75 el tratamiento recibido por estos cautivos no debía ser muy diferente al recibido por los moros en poder de los cristianos. Philip GOSSE, *Los corsarios berberiscos. Los piratas del norte. Historia de la piratería*, Madrid, 1947, por el contrario, sostiene que los musulmanes trataron mejor a los cautivos cristianos que los cristianos a los cautivos musulmanes.

⁴⁷⁷ En este sentido se han expresado recientemente María ASENJO GONZÁLEZ, "El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla", en: José de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media* (VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997), Logroño, 1998, p.172 y Julio VALDEÓN BARUQUE, "El ritmo del individuo: en las puertas de la pobreza, de la enfermedad, de la vejez, de la muerte", en: J. de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media...*, p.275. Vid. Peter BURKE, "La nueva historia socio-cultural", en: *Historia Social* Nº17, Valencia, 1993, p.106 y Peter BURKE, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en: Peter BURKE (Ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, 1993, pp.24-25.

todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manuales, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías⁴⁷⁹. Por ello, afirma, "la vida cotidiana no está 'fuera' de la historia, sino en el 'centro' del acontecer histórico" es la verdadera 'esencia' de la sustancia social"⁴⁸⁰.

En otras palabras, la historia de la vida cotidiana es una forma de "historia total" dado que involucra a todos los hombres y a todas aquellas manifestaciones de su diario vivir, sean estas materiales, espirituales o culturales. Como afirma N. Guglielmi "la vida cotidiana no implica solamente asomarse a la existencia menuda y doméstica, significa también entender cómo esas gentes participaron de la vida pública, cómo recibieron o cómo llegaron a ellas los cambios políticos, tecnológicos, intelectuales o espirituales"⁴⁸¹.

En síntesis, la vida cotidiana puede ser entendida como el modo en que los hombres y las mujeres han dado satisfacción a sus necesidades, a sus aspiraciones y enfrentado sus dificultades y temores⁴⁸², arrojando luz sobre los comportamientos sociales y poniendo al descubierto los fundamentos de los grandes procesos, como los que, a modo de ejemplo, supone la cuestión del cambio social⁴⁸³.

Un amplio abanico de posibilidades, un variado utillaje conceptual y una heterogénea fundamentación documental han transformado a los estudios referidos a la vida cotidiana "de pariente pobre de la investigación histórica" en "una faceta privilegiada de la misma"⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Eloy BENITO RUANO, "La historia de la vida cotidiana en la historia de la sociedad medieval", en: J. de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media...*, p.16.

⁴⁷⁹ Agnes HELLER, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, 1985, p.39.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.42.

⁴⁸¹ Nilda GUGLIELMI, *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, 2000, p.11.

⁴⁸² Tomo la expresión de Norman POUNDS, *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Barcelona, 1992.

⁴⁸³ Luis CASTELLS, "Introducción", en: *Ayer* N°19, número especial: Luis CASTELLS (Ed.), *La historia de la vida cotidiana*, Madrid, 1995, p.12.

⁴⁸⁴ En palabras de Julio VALDEÓN BARUQUE, "Aspectos de la vida cotidiana en la Castilla de fines de la Edad Media", en: AA.VV., *La Vida Cotidiana en la España Medieval* (Actas del VI Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo, Palencia, 26-30 de septiembre de 1994), Aguilar de Campoo/Madrid, 1998, p.11. L. CASTELLS, "Introducción...", p.11 señala las

Sin embargo, enfrentarse con este tipo de historia menuda –como con cualquier relato o investigación histórica- requiere de ciertas acotaciones. En primer lugar, es necesario precisar las coordenadas espaciales y temporales; y, en segundo, determinar los actores sociales estudiados.

En función de lo expuesto y a partir de los textos contenidos en el corpus guadalupano, abordaré las siguientes cuestiones:

- Las condiciones de vida del cautivo.
- Las labores realizadas durante el cautiverio.
- Las creencias y manifestaciones religiosas.

4.6.1. Las condiciones de vida del cautivo⁴⁸⁵

A juzgar por los datos que nos proporcionan los códices, la vida de los cautivos cristianos era terriblemente dura, dado que soportaban suplicios y humillaciones de variado tipo, a saber:

- Encierros en oscuras mazmorras⁴⁸⁶, cárceles subterráneas y baños,
- Raciones escasas de comida diaria –basadas en pan y cebada-,
- Jornadas extenuantes de trabajo,
- Hierros y cadenas en manos y pies,
- Castigos corporales –mayormente golpes y azotes-,
- Castigos morales –vinculados con las burlas motivadas por cuestiones de fe-.

La serie de desgracias se iniciaba con la pérdida de libertad⁴⁸⁷, a la que seguía invariablemente el desarraigo. Son los propios cautivos los que califican sus vidas con

dificultades e imprecisiones que presenta esta historia, derivadas de sus vagos contornos así como de su escasa teorización.

⁴⁸⁵ Un interesante complemento a lo aquí expuesto puede encontrarse en la literatura cervantina, en particular en *Los baños de Argel* (de las múltiples ediciones utilizo la publicada por la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1962).

diferentes adjetivos, pero idéntico significado: "áspera", "mala", "penosa", "triste" vida, entre otras⁴⁸⁸.

Uno de los mayores tormentos del cautiverio era el hambre. Pese a que los juristas musulmanes reconocen que el dueño debía al esclavo una "añafaga" –que incluía vestimenta, comida y alojamiento- acorde con sus posibilidades⁴⁸⁹, prácticamente todos los milagros dan cuenta de que los cristianos pasaban hambre, aunque se encuentran excepciones, tal el caso de Gonzalo de Madrigal, cautivo en Ronda, quien luego del trabajo diario recibía de parte de su amo moro "abastadamente las cosas necesarias que avía menester"⁴⁹⁰.

Las noticias concretas acerca de la alimentación son escasas así como los elementos que utilizan para comer. La dieta era pobre e inadecuada y a veces hasta el agua era insuficiente. Así se expresan, a modo de ejemplo, Diego de Sotomayor⁴⁹¹, Álvaro de Olid⁴⁹² y García da Roa⁴⁹³. En cambio, un moro de Tánger daba a sus trece o catorce cautivos cristianos de comer carne⁴⁹⁴, cosa que no era de por sí habitual.

⁴⁸⁶ Proveniente del árabe *matmura*, "silo utilizado como calabozo". Vid. E. GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación...", p.751.

⁴⁸⁷ Mercedes GARCÍA-ARENAL y Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992, p.218 afirman que "el cautivo es el resultado de una guerra latente nunca declarada abiertamente, que no pretende conquistar las tierras del enemigo, sino hacerle el mayor daño posible. Al mismo tiempo, es el producto de una época, presidida por unos sistemas técnicos y militares muy específicos, el engranaje de un sistema económico y el resultado de un enfrentamiento entre dos religiones monoteístas. Pero para el cautivo todas estas disquisiciones se reducen a sufrir en sus carnes las penalidades de la privación de la libertad". Esta situación lo colocó en cierta marginalidad, características esencial del cautivo según, A. DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo...*, pp.27-34.

⁴⁸⁸ José de COSSÍO, "Cautivos de moros en el siglo XIII", en: *Al-Andalus*, vol. VII, Madrid/Granada 1942, pp.77 sostiene que las consideraciones de los relatos de cautivos, en cuanto a los castigos sufridos, tienen por finalidad forzar a que los redimieran.

⁴⁸⁹ Cf. Melchor ANTUÑA, *Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del Valle de Lecrín*, Madrid, p.128. Cf. Ahmed BENREMDANE, "Al Yihad y la cautividad en los dictámenes jurídicos o fatuas de los alfaquíes musulmanes y de Al Wansarisi, en particular: el caso de los musulmanes y de los cristianos de Al Andalus", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.447-455; Milouda HASNAOUI, "La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fatwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.549-558; Ahmed MECHERGUI, "Les préceptes des captifs en Islam", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.655-660.

⁴⁹⁰ C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.).

⁴⁹¹ C1, f°61 r quien expresa lo siguiente: "e el mantenimiento que nos dava era muy estrecho, conviene saber: salvados e agua sola".

⁴⁹² C2, f°47 r.

⁴⁹³ C2, f°62 vto.. Cf., C2, f°47 r: "E, de otra parte, tanta era la fanbre que padescían, que estauan todos desmayados e syn fuerças, ca la ración para todo el día a cada vno dellos

Esta menguada y poco variada alimentación⁴⁹⁵ debilitaba, sin duda, los organismos, situación que se veía agravada con la práctica de trabajos duros⁴⁹⁶, la falta de higiene y el calor o bien el frío, lo que llevaba a algunos cautivos a enfermedades⁴⁹⁷ e incluso, a una muerte segura y cercana de no mediar la huida, el rescate o la redención tan deseados. Así lo expresa Álvaro de Olid, al referirse a su estancia en el corral de Granada, *"cada día de aquellos vi enterrar quatro o çinco de los dichos captiuos, los quales morían de fanbre"*⁴⁹⁸.

Los datos referidos a cómo y con qué utensilios comían son prácticamente inexistentes. En un relato se dice que Pedro, estando cautivo en Turquía, utilizó restos de vidrio de un vaso roto para cortar sus ataduras⁴⁹⁹. Pero nada más.

Otra de las causas que hacían penosa la vida en cautiverio eran las moradas donde pasaban sus días —especialmente sus noches— los cautivos: lúgubres mazmorras, generalmente subterráneas, caracterizadas por la falta de luz y de ventilación, húmedas, malolientes y sucias, donde la norma era el hacinamiento⁵⁰⁰.

Los cautivos de rescate, en cambio, permanecían encerrados en los baños, siempre superpoblados e inmundos. Los códices dan testimonio de estos cautivos, que podían ser trocados por dinero o bien canjeados. Muchos de los relatos dan cuenta de la práctica del trueque. Así, Juan de Huete fue vendido a Mohamad Albany,

dauan, era vno o dos paneçillos de panizo negros commo carbón, cada uno de los quales era tamanno commo la meytad de la mano".

⁴⁹⁴ C2, f°97 r.

⁴⁹⁵ Las referencias genéricas a la escasez y falta de variedad de la alimentación son abundantes. A modo de ejemplo *vid.* C1, f°61 r.; C2, f°50 vto.; C2, f°52 vto.; C2, f°113 r.

⁴⁹⁶ Álvaro de Olid, recuerda de su estancia en el corral de Granada: *"Estauan en el dicho corral fasta trezientos e çinquenta captiuos, que juro por Dios que alguno dellos non tenía figura de onbre, ca non tenían syn non el cuero e el huesso, bien assí como reyes que están mirados. E sy los mirasen desde la vnna del pie fasta los cabellos, les podría contar quantos huesos en el cuerpo tenían porque tanto era el trabajo que tenían continuamente, asy en las pascuas delos moros e otras fiestas suyas en las quales non les dexáuan folgar"*. Cf. C2, f°47 r. Este texto aparece arreglado, dado que en el renglón correspondiente dice *"tenían"*, mientras que entre líneas aparece *"pasauan"*.

⁴⁹⁷ Como las bubas que atacaron a Juan Saldaña, según consta en C1, f°242 vto..

⁴⁹⁸ C2, f°47 r.

⁴⁹⁹ C3, f°32 vto..

⁵⁰⁰ En la mazmorra del corral de esclavos de Granada estaban encerrados trescientos cincuenta cautivos, según consta en el C2, f°47 r. Rodrigo Alonso, capturado en Almuñécar, fue llevado a Fez y alojado en una mazmorra junto con cuatrocientos cautivos, según consta en el C3, f°5 r.

cuyo hijo estaba cautivo en Úbeda, en poder de Alfonso Sánchez de Cazorla⁵⁰¹. Esta necesidad llega a tal punto que los esclavos son vendidos en el mismo precio a ambos lados de la frontera: es el caso de Bartolomé Rodríguez, comprado por Yuçaf Ejanin a cambio de siete piezas de paño y cien doblas, cantidad exacta al precio pagado por su hijo, cautivo de los cristianos de Alcalá⁵⁰².

Mazmorras, baños, cavas y prisiones eran, para los cautivos, representaciones mismas del infierno, según la descripción de diversos personajes, entre ellos Jerónimo Münzer⁵⁰³.

A veces también, casas particulares servían para albergar a los cautivos. En estos casos las condiciones podían mejorar, pero no mucho, según se desprende de varios testimonios. Juan Pérez de Urriate y Juan Sánchez de Tarifa, cautivos en Tánger, pasaban gran *"aflicción"* por el duro trabajo que debían realizar en las huertas, fuera de la casa del rico Moftá, dueño de varios cristianos, a los que hacía dormir en mazmorras y en una casa apartada, todos con *"cepos y prisiones"*⁵⁰⁴.

Tales descripciones nos dan una imagen de promiscuidad, habitual en la vida de los cautivos.

En estos "hogares" la ropa de cama era, la mayoría de las veces, inexistente. Cuando la había, se limitaba a una yacija de heno seco recubierta con pieles de animalés –por lo general ovejas o carneros-. Esta es la experiencia de muchos cautivos, quienes cuentan que por cobertor tenían un alquicer⁵⁰⁵ o bien, como cuentan Fernando de Torres, Antón de Sevilla, García, Juan de Valencia y Juan de Ribadeo, hidalgos cautivos en Tánger, *"dormían sobre escobas y pellejos"*⁵⁰⁶. Incluso llegaban a dormir desnudos, cubiertos por sus propias ropas tiradas sobre la tierra, atados los

⁵⁰¹ C2, f°113 r.

⁵⁰² C2, f°122 vto..

⁵⁰³ Jerónimo MÜNZER, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, edición e introducción de Ramón ALBA, Madrid, 1991, p.93.

⁵⁰⁴ C2, f°97 r.

⁵⁰⁵ El alquicer es una vestidura morisca a modo de capa, comúnmente blanca y de lana o bien un tejido burdo que servía para cubrir bancos, mesas, camas como ocurre en este relato guadalupano.

⁵⁰⁶ C2, f°76 r.

pies, las manos y con una soga al cuello, apenas cubierto con "*vn albornoz*"⁵⁰⁷. Incluso los cautivos granadinos que esperaban ser comprados andaban sin ropas, según lo recogido en los códices: "*e tenían las carnes de fuera, e nin en las mazmorras donde dormían tenían alguna ropa en que se acostase, salvo en el suelo*"⁵⁰⁸.

En cuanto al vestuario, los cautivos andaban de ordinario arropados con verdaderos andrajos: camisas largas varias veces remendadas, rotas y maltratadas⁵⁰⁹ constituían el atuendo general, sin importar condiciones climáticas, labores realizadas, edad o sexos de las personas. Los pies apenas se cubrían con alpargatas de esparto⁵¹⁰.

Además de las privaciones en cuanto a alimentación, higiene, ropa y espacios para la privacidad –sea el descanso, sea el ocio–, los cautivos se veían obligados a soportar otro tipo de prisiones: los hierros y cadenas con que los ataban para impedir su fuga. Los milagros son explícitos y describen distintos tipos de ataduras: cepos, troncos o potros en el cuello; manos esposadas, encadenadas o bien atadas a maderos; pies sujetos con adobes o hierros de diferentes pesos. Por lo general, algunas de estas prisiones acompañaban a los cautivos durante las jornadas de trabajo, que tenían lugar –la mayoría de las veces– en campos y huertos fuera de las ciudades.

Pero lo más duro del cautiverio eran, sin duda, los castigos corporales⁵¹¹ que sufrían: azotes, una amplia gama de golpes, injurias y agravios de diferente calibre, palos y torturas algo más refinadas⁵¹². Estos tormentos perseguían varias finalidades, entre las que se destacan la búsqueda por quebrar la resistencia del cautivo y los

⁵⁰⁷ C3, f°65 r. Es lo que le ocurre a Juan de la Serna luego de ser nuevamente cautivado en Alibarrax (Benamaurel).

⁵⁰⁸ C2, f°47 r.

⁵⁰⁹ Ana FERREIRA, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Redondo, 1995, pp.356-357.

⁵¹⁰ C2, f°47 r.

⁵¹¹ Son innumerables los textos que dan cuenta de estos tormentos, que llegan incluso a constituirse en verdaderos martirios, como en los casos de Diego Becerra, según consta en C1, f°104 vto. (repetido en C3, f°34 vto.) o Diego de Sotomayor, según consta en C1, f°61 r.

⁵¹² Como colocar cebo ardiendo sobre la espalda o bien una olla de agua con un agujero que goteaba directamente sobre los ojos del cautivo. Cf. C2, f°76 r; C3, f°4 r; C3, f°5 r.

intentos por convertirlos al Islam⁵¹³. En este último caso, se utilizaban también otras vías, tales como la promesa de riquezas –caballos, mujeres, plata, piedras preciosas– y libertad⁵¹⁴.

Los malos tratos físicos eran acompañados de vejámenes e insultos. Entre estos últimos sobresalen los de "perro" y "judío", aunque también aparecen otros vocablos como "famélico", "voraz" e "impuro"⁵¹⁵. Nuevamente aquí se observa la utilización del lenguaje como fuerza activa, como medio para controlar a los fieles, "configurando opinión"⁵¹⁶.

Marta Madero subraya que la palabra perro o can, al igual que lobo, se aplica indistintamente a moros y judíos; elección recíproca, dado que los judíos la usan para los idólatras y los musulmanes para referirse a los cristianos⁵¹⁷.

Estas connotaciones negativas, peyorativas del vocablo "perro" no se corresponden con las descripciones de los autores grecolatinos o bien con la tradición de los bestiarios medievales, sino que se la encuentra en la Biblia, donde se lo presenta como animal famélico y voraz, despreciable e impuro⁵¹⁸.

Por lo general, otras humillaciones acompañaban estos insultos; entre estas destaca el pelar las barbas, tal como le ocurre a los hidalgos cautivos en Tánger⁵¹⁹.

⁵¹³ A estos intentos R. SALICRÚ I LLUCH, "En busca...", pp.703-709 los denomina "inducción para la conversión".

⁵¹⁴ C2, f°52 vto.; C2, f°162 r; C3, f°32 vto.; C3, f°95 vto..

⁵¹⁵ Al respecto cf. Marta MADERO, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (Siglos XII-XV)*, Prefacio Jacques Le Goff, Madrid, 1992, pp.150-155 y G. CIPOLLONE, *Cristianità-Islam...*, p.134 en donde presenta un cuadro comparativo de los insultos trocados entre cristianos y musulmanes.

⁵¹⁶ A. ARRANZ GUZMÁN, "El clero...", p.164. *Vid.* sobre el tema de las "fablas malas" el sugerente libro de Carla CASAGRANDE y Silvia VECCHIO, *I Peccati della lingua: disciplina e etica della parola nella cultura medievale*, Roma, 1987.

⁵¹⁷ M. MADERO, *Manos violentas...*, pp.151-152. Lo afirmado por la autora puede corroborarse en los códices. Así, por ejemplo, en C3, f°39 r el moro Hamete, alcaide de Taraga, se refiere a su cautivo Alonso Cantero de la siguiente manera: "yo te enbiaré, don perro, a do mueras en prisiones, e veremos si te sàca tu Sancta María".

⁵¹⁸ *Ibid.*, p.152.

4.6.2 Las labores realizadas durante el cautiverio

Los cautivos estaban sometidos a todo tipo de tareas, tanto domésticas como artesanales y rurales. Por lo general debían cortar y cargar leña, aserrar madera, trabajar el esparto, segar, vendimiar, moler el grano, arar, cardar, pesar caballos, esquilan ovejas, etc.. Todas estas labores implicaban "*grandes tribulaciones*", tal como lo expresan Alonso, cautivo en Ronda y obligado a trabajar en "*un barvecho*"⁵²⁰ y Juan de la Serna, que en Vélez de la Gomera debía "*coger atocha, que es el esparto quando está verde, para los cauallos de sus sennor*"⁵²¹.

El trabajo era algo cotidiano para los cautivos, puesto que sus dueños, mientras esperaban obtener beneficios mediante el rescate, aprovechaban la fuerza y la capacidad de sus "esclavos"⁵²².

Por ejemplo, Álvaro Fernández declaró que los cautivos llevaban una vida difícil debido a los trabajos y los hierros "*pasavan grand tormento e trabajo non solamente por las cosas que de cada dia les mandavan faser mas por las grandes prisiones que trayan*"⁵²³.

Estas pesadas cadenas acompañaban diariamente a los cautivos y representaron en sí al cautiverio, a tal punto que aquellos que lograban huir con éxito por lo general llevaban a los santuarios los "*fierros*", que funcionaban como ex-votos. Tal es el caso de Gonzalo de Madrigal, cautivo en Ronda, quien lleva al monasterio de Guadalupe sus "*muy fuertes prisiones*"⁵²⁴. Gabriel Tetzal para ponderar la ingente cantidad de grillos y cadenas que llevaban a dicho Monasterio los cautivos rescatados,

⁵¹⁹ C2, f°76 r.

⁵²⁰ C1, f°43 vto. (repetido en C2, f°150 r).

⁵²¹ C3, f°65 r.

⁵²² De estos esfuerzos podían quedar exceptuados aquellas personas que, por su condición social elevada, se espera un rescate valioso en un tiempo breve.

⁵²³ C2, f°41 vto.. Cf. C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.); C1, f°46 (repetido en C2, f°153 vto.); C1, f°61 r; C1, f°104 vto.; C1, f°108 vto..

⁵²⁴ C1, f°13 r (repetido en C2, f°2 vto.).

escribía *"figúraseme que el hierro traído aquí por los cautivos no podría ser transportado ni por doscientos carros"*⁵²⁵.

Otra de las ocupaciones de los cautivos era remar en las galeras⁵²⁶, práctica difícil no sólo por las dolencias propias de aquellos que habitualmente andan en alta mar —escorbuto, fiebres, pestes, dolencias respiratorias— sino por los peligros relacionados con combates marítimos y naufragios.

Igualmente penoso era el trabajo en las minas, en la construcción de muros y demás edificios públicos. Estos trabajos consistían en quebrar piedras y pisar cal. Reflejo de esta situación es el testimonio de Diego de Sotomayor, cautivo junto a otros cuatro hombres en Valona (Turquía): *"como passassemos muy mala vida por quanto trayamos a los pies cada uno unos grillos grandes, con los quales de día nos fazia trabajar en las cavas e murallas de la dicha cibdat"*⁵²⁷.

Pero los ámbitos en los cuales realizaban sus labores cotidianas y los instrumentos de trabajo constituían espacios y elementos que permitían la huida. Así, por ejemplo, Pedro de Valdivieso aprovecha que debe ir a la vega granadina a recoger higos para amenazar al moro que le acompaña con un cuchillo y huir rumbo a Huelma⁵²⁸, en cambio, Juan de Huete da muerte al moro que trabaja con él en una viña para poder huir con rumbo a tierras cristianas⁵²⁹. Álvaro de Olid y Gonzalo roban un caballo y una lanza cada uno para poder huir de su cautiverio⁵³⁰. Otros cautivos

⁵²⁵ Gabriel TETZEL, *Cinco peregrinos viejos que tratan de Guadalupe*, extractados por Vicente BARRANTES, *Virgen y Mártir. Nuestra Señora de Guadalupe*, Badajoz, 1895, p.198 citado por S. GARCÍA y F. TRENADO, *Guadalupe...*, p.391.

⁵²⁶ P. GOSSE, *Los corsarios berberiscos...*, pp.82-86 considera que la suerte de los cautivos fue muy mala en el caso de las galeras y del empleo en obras públicas.

⁵²⁷ C1, f°61 r.

⁵²⁸ C2, f°136 r.

⁵²⁹ C2, f°113 r.

⁵³⁰ C2, f°47 r y C2, f°133 r.

cortan sus hierros o cadenas con una lima⁵³¹, un cuchillo⁵³², una hoz⁵³³ o bien un escoplillo⁵³⁴, que habían robado a sus amos con anterioridad.

4.6.3. Las creencias y manifestaciones religiosas

La existencia de dos sociedades en confrontación permanente posibilitó el desarrollo de "hombres de frontera", cuya vida se caracterizaba por la inestabilidad y la inseguridad. Esta situación generó una tensión permanente entre la vida y la muerte, la libertad y el cautiverio que modeló actitudes y mentalidades.

Un rasgo típico de estos hombres y mujeres era la profunda religiosidad que expresaban en su vida cotidiana, religiosidad que dio origen a una serie de devociones y manifestaciones de lo divino, que se constituirían en fuente de consuelo ante la derrota y estímulo frente a la adversidad.

El cautiverio, entendido como una situación extrema, generó confianza en Dios como fuente de salvación y redención y en la Virgen Madre, bajo la advocación de Santa María de Guadalupe, como mediadora e intercesora eficaz. Las plegarias, promesas y apariciones atestiguadas por los códigos dan cuenta de la profunda devoción y fe presente en el mundo de los cautivos.

La devoción a la Virgen de Guadalupe se extendió por todos los reinos de la Península, e incluso por Portugal, Francia, Inglaterra y Alemania, debido a su fama de milagrosa. En las regiones fronterizas, esta veneración adquirió un matiz específico al estar directamente vinculada con la redención de cristianos cautivos en poder de los enemigos de su fe.

⁵³¹ Tal es el caso de Rodrigo, cautivo en Vélez, según testimonio del C2, f°50 vto..

⁵³² Así huye Marlín Rolano según el C2, f°71 r.

⁵³³ C2, f°168 vto.. Así huyen Juan de Jaén y Juan Calderón

⁵³⁴ Alfonso de Castro deja atrás sus prisiones de Marchena utilizando este utensilio, según C3, f°8 vto..

Las plegarias a la Virgen se convirtieron prácticamente en las letanías rezadas por los fieles: Reina del Cielo, Madre de la Misericordia, Fuente de Gracia, Abogada y refugio de los pecadores, Puerta del Cielo, Llor de los Ángeles, Alegría de los Santos, Refrigerio de los atormentados, Consolación y alegría de los tristes, Estrella del mar, Fuente de misericordia y piedad, muy dulce Madre de Nuestro Señor Jesucristo, Esperanza cierta de los afligidos, Fuente dulcísima, Sombra refrigerativa, Madre de la Vida⁵³⁵.

Estas plegarias iban acompañadas de una petición –la libertad, el fin del cautiverio, el retorno a tierra de cristianos- a cambio de la cual el cautivo realiza alguna promesa: ir al monasterio en peregrinación o romería, llevando consigo las prisiones⁵³⁶, servir a la obra de los jerónimos durante un lapso determinado de tiempo –desde unos pocos días a varios meses, según los casos⁵³⁷-, realizar diversas ofrendas, generalmente cera para que se consumiese ante el altar de la Virgen, o bien limosna, así como ayunos y promesas particulares –como no afeitarse la barba o enmendar los pecados cometidos en señal de gratitud⁵³⁸–.

⁵³⁵ Estas expresiones, tomadas de los relatos guadalupanos, encuentran expresión poética en F. de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*.... Es interesante notar que los sínodos diocesanos castellano-leoneses de los siglos XIV y XV nombran a María con los mismos términos, tal como lo demuestra J. SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos...", pp.339-341.

⁵³⁶ Es la promesa que se encuentra de manera casi constante en los códices. Los hierros se dejaban en las naves y columna del templo como manifestación externa del milagro. En la actualidad queda el recuerdo de ellos en la reja que separa el altar de la nave principal de la iglesia, construida en Valladolid hacia 1512, por orden de Fray Francisco de Salamanca y Fray Juan de Ávila, con los hierros y cadenas depositadas en el Monasterio por los cautivos. Cf. Arturo ÁLVAREZ, *Guadalupe*, Madrid, 1964, pp.176-177.

⁵³⁷ Dos días ofrece Chinchilla, escudero natural de Úbeda, según consta en C3, f°30 vto.. En cambio, Iñigo de Mendaño, de Santiago de Galicia, se compromete a servir por el lapso de doce meses, según consta en C2, f°58 r.

⁵³⁸ C1, f°162 vto..

Conclusiones

Los relatos guadalupanos se han revelado a la luz de esta investigación como una documentación de primer orden para el abordaje del complejo entramado histórico-cultural que supuso la convivencia-coexistencia fronteriza entre moros y cristianos, vistos a través del prisma del cautiverio y la redención.

Los miracula testimonian lo vívido de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. De esta manera, vivencia y prédica conforman una unidad compleja y polifónica, que se encuentra plasmada en los códices analizados.

El enfoque dado al análisis de los textos permitió entender como realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado –o mejor dicho, reelaborado– por los monjes jerónimos con una intencionalidad manifiesta: los milagros conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe expresan y plasman una "visión de mundo" o "clima de época"⁵³⁹, que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano. De allí la expresión "construcción de un habitus catholicus".

Esta construcción del "nosotros-cristianos" se realiza por medio de la construcción de un "otros-musulmanes" que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular bajomedieval. De allí la operatividad de la noción del "enemigo en el espejo", espejo que refleja a la vez que deforma la realidad⁵⁴⁰. Para verse, pues, es necesario parar por otra cosa, vernos reflejados en un objeto-sujeto: no podemos vernos a nosotros mismos sin percibir esa marca de nuestra puesta a distancia⁵⁴¹.

⁵³⁹ En el sentido dado por R. DARNTON, *La gran...*, p.14, R. MANDROU, "L'histoire...", p.479 y J. ROMERO, *Estudios...*, p.24.

⁵⁴⁰ Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, 1994.

⁵⁴¹ Cf. Françoise FRONTISI-DUCROUX y Jean-Pierre VERNANT, *En el ojo del espejo*, Buenos Aires, 1999.

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente⁵⁴², en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da encarnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana.

En el complejo y problemático mundo de la frontera castellano-granadina del siglo XV se inserta dramáticamente la realidad del cautiverio. Cautiverio que se relaciona estrechamente con el desarrollo e importancia de la devoción mariana en general, guadalupana en particular, dado que la redención milagrosa formaba parte "de la construcción social de dicha realidad".

Los manuscritos conservados en el Real Monasterio constituyen una fuente excepcional para la historia de la Andalucía cristiana bajomedieval, dado que los protagonistas de los relatos son —en un elevado porcentaje— andaluces cristianos liberados del cautiverio en tierra de moros. Lo que confirma, una vez más, la inestabilidad e inseguridad imperantes en las tierras repobladas a partir del siglo XIII.

La gran mayoría de los cristianos cautivos que dejaron testimonio en la relación de milagros tenían como condición previa al cautiverio la de hombres libres. En el corpus seleccionado todos eran libres antes de perder tal condición en manos del "enemigo de fe", tal como era costumbre y práctica habitual de la época.

⁵⁴² Paul RICŒUR, *Sí mismo como otro*, México, 1996 sostiene que este tipo de reflexiones permite analizar la contracción dialéctica subyacente entre mismidad, identidad y alteridad, en cuanto a la construcción del sí mismo en cuanto a otro. Cf. Pedro GÓMEZ GARCÍA (Coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.

Apéndice 1: Resumen del contenido de los milagros estudiados⁵⁴³

- 1412 (C1, f°13 r, repetido C2, f°2 vto.): Gonzalo de Madrigal estaba cautivo en Ronda. Tras encomendarse devotamente a la Virgen Santa María de Guadalupe, logra liberarse milagrosamente de las prisiones. Llega a Cañete donde su alcalde, Fernando de Saavedra, le toma testimonio, tras lo cual continúa su camino hacia Guadalupe, para cumplir con su promesa.
- 1412 (C1, f°14 vto): Un buen hombre fue apresado por sus enemigos⁵⁴⁴. Su mujer se encomendó a la Virgen y resultó libre milagrosamente.
- 1412 (C2, f°4 r): Un maestre⁵⁴⁵ de una nao rescata a diecisiete hombres, algunos de los cuales sufrían cautiverio desde hacia cuarenta años, en cercanías de Málaga. Tras encomendarse a la Virgen pidieron al maestre que los llevara consigo, a lo que este accedió. Al llegar a tierra cristiana, los condujo ante la reina Catalina y ante el rey, que entonces era pequeño⁵⁴⁶.
- 1412 (C2, f°6 vto.): Dos mancebos de Ávila⁵⁴⁷, que eran pastores, fueron milagrosamente liberados gracias a la intervención de la Virgen, que desató sus ataduras, tras lo cual llegaron a tierra de cristianos.
- 1428 (C2, f°35 r): Martín de León fue capturado cuando entró con quince peones en tierra de moros, a manera de almogávares. Encadenado con pesados hierros

⁵⁴³ Ordenados cronológicamente y con aclaraciones referidas lugares, personajes y situaciones históricas planteadas. En líneas generales, los folios en los códices se encuentran ordenados de la misma manera, aunque existen casos en que la cronología no se respeta. Incluso se da el caso de textos repetidos que aparecen fechados de distinta manera

⁵⁴⁴ No se consignan datos de filiación ni lugar del cautiverio.

⁵⁴⁵ No se consignan datos de filiación.

⁵⁴⁶ Se refiere a Juan II.

⁵⁴⁷ No se consignan datos de filiación ni del lugar de cautiverio.

en los pies, iba a ser vendido en Alhama, pero pudo escapar antes, aprovechando un descuido de su amo. Tras una serie de avatares milagros en su huida, llegó a un castillo cristiano llamado Coche. De allí se dirigió a Antequera, donde dio testimonio de su redención.

- 1431 (C2, fº39 vto.): Juan de Béjar del Castañar fue asaltado y capturado por los moros de Jimena mientras sacaba corcho en el monte de Tarifa. Estuvo preso durante seis meses aproximadamente. La Virgen lo liberó milagrosamente de sus hierros y él hizo lo propio con su compañero, Bartolomé Sánchez de Córdoba. Llegaron a Alcalá de los Gazules⁵⁴⁸.
- 1433 (C2, fº41 vto): Álvaro Fernández, vecino de Puente de Lima, en Portugal, junto con cuatro compañeros, fue tomado cautivo en el mar y llevado a Ceuta de donde los condujeron a un lugar distante a cuatro leguas. Permanecieron durante cinco años en cautiverio pasando grandes tormentos. Milagrosamente se soltaron los hierros y pudieron abrir la puerta que tenía un gran cerrojo de hierro. Llegaron a tierra de cristianos.
- 1436 (C2, fº42 r): Un hombre cautivo durante tres años y medio⁵⁴⁹, se encomienda devotamente a la Virgen Santa María de Guadalupe, tras lo cual, milagrosamente, se suelta del cepo que le aprisionaba. Anduvo con los hierros hasta llegar a Antequera, donde se los quitan con esfuerzo.

⁵⁴⁸ Ciudad de la provincia de Cádiz situada en las estribaciones de las sierras de Las Cabras y Gitana. Supuestamente el toponímico procede del nombre de la tribu de los *gazula*, del grupo de los *baranís*, tribus sedentarias. Vid. Emilio NIETO BALLESTER, *Breve diccionario de topónimos españoles*, Madrid, 1997, con la colaboración de Araceli STRIANO CORROCHANO, p.34.

⁵⁴⁹ No se consignan datos de filiación ni del lugar de cautiverio.

- 1438 (C2, f°47 r): Álvaro de Olid, escudero de Alfonso de Ferrera –alcaide en el castillo de Benamaurel, también llamado Ben Zulema o Benzulema, conquistado por Fernando Álvarez de Toledo, señor de Valdecorneja⁵⁵⁰- fue enviado a Jaén a pedir provisiones a Iñigo López de Mendoza⁵⁵¹. De regreso a Benamaurel pasó por la villa de Quesada, cuyo campo había sido asaltado por setenta moros. Salió en su persecución y fue capturado. Llevado a Granada, pasó siete días en la almoneda hasta ser vendido. De noche dormía en una mazmorra del corral del Rey⁵⁵², en la que había trescientos cincuenta cautivos padeciendo gran hambre y tristeza. Fue adquirido por un moro de Baza, por 83 doblas. Un día, mientras su amo comía, le robó el caballo y la lanza y escapó. Fue perseguido hasta Benamaurel, de donde salieron cristianos a recibirle.
- 1440 (C2, f°50 vto): Rodrigo, hijo de Martín y Juana Fernández, vecinos de Fuente Ovejuna, estaba en Vélez, frontera de moros, donde fue capturado y pasado allende. Vendido en 43 doblas, permaneció en una prisión donde le pusieron hierros de 33 libras de peso en los pies. Padeció además hambre y azotes, dado que los moros buscaban su conversión al Islam. Su cautiverio duró ocho años,

⁵⁵⁰ Fernando Álvarez de Toledo, conde de Alba, es un personaje importante de la frontera. Su accionar queda reflejado por Fernando DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla*, edición, introducción y notas de Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA, Madrid, 1969, 4ª edición, pp.49-50, quien afirma que *"Ganó asimismo las villas e fortalezas de Benamaurel, e Bençalema, e Castril, e Arenas, que son muy fuertes, e tomó muchas presas, e fizo otras notables fazañas en servicio de Dios e del rey e con amor de su patria, y deseo de su honrra"*. El texto guadalupano dice: *"Desde que el noble cauallero Ferrand Alvárez ouo ganado a Benamaurel e a otros castillos que eran de moros"*.

⁵⁵¹ Iñigo López de Mendoza; futuro Marqués de Santillana y Conde del Real Manzanares, sobresale entre los grandes señores con poder político y militar presente en la frontera durante la primera mitad del siglo XV. Entre sus hazañas figuran la conquista de la villa de Huelma y la negociación de la tregua de 1439. De ambas da cuenta F. DEL PULGAR, *Claros varones...*, p.40: *"e fizo muchas talas en la vega de Granada, e ganó por fuerza de armas la villa de Huelma, e puso a los moros en tal estrecho, que ganára otros logares e fiziera otras grandes fazañas dignas de memoria, saluo que el rey, constreñido por algunas necesidades que en aquel tiempo ocurrieron en su reino, el enbió mandar que cesase la guerra que fazia, e les diese tregua"*.

⁵⁵² Conocido como "Corral de Granada" –por los catalanoaragoneses y murcianos- o "Corral del Campo de los Mártires" –por los cristianos luego de la conquista de Granada-, era un espacio en el cual había calorces mazmorras, consistentes en fosos de grandes dimensiones a los que se accedía por un agujero. Aquí los reyes o sultanes granadinos tenían encarcelados a sus

hasta que se encomendó a la Virgen y tuvo fuerzas para cortar con una lima los hierros que le aprisionan. Salió hacia el puerto de Bujía, llegando a nada hasta dos galeras que estaban ancladas, siendo acogido en una de ellas y conducido a tierra de cristianos.

- 1442 (C1, fº28 vto., repetido en C2, fº64 vto.): Diego Fernández de Tarifa fue hecho prisionero cuando iba en barco desde Sevilla a Tánger a rescatar cautivos, junto con frailes mercedarios. Llevado a Arcila, logró librarse milagrosamente tras la intervención de la Virgen en víspera de Santiago. Llegó hasta Ceuta.
- 1442 (C2, fº52 vto): Bartolomé Pío, de Pisa, estuvo doce años cautivo en Túnez, tras capturado en el mar y comprado por el alcaide en 55 doblas. Padebió trabajos, mazmorra, cadenas, hambre y azotes para que renegase de la fe cristiana. Tras encomendarse a la Virgen huyó, aprovechando la confusión derivada de la muerte de su amo. Unos cristianos lo escondieron en un barril, dentro de una huerta. De allí se dirigió al puerto y a nado llegó hasta dos galeras venecianas. Una de ellas lo recibió y sacó a tierra de cristianos —era el mes de enero y no encontró el agua fría—.
- 1442 (C2, fº62 vto.): García de Roa y cinco compañeros fueron capturados por unas fustas de moros cuando iban en dos naos de mercancías hacia Málaga. Llevados a Tánger, padecieron allí trabajos, hambre y mazmorra. Se encomendaron a la Virgen en vísperas de su Natividad, tras lo cual escaparon en un barco robado, con el que llegaron a Ceuta, donde fueron bien recibidos.

cautivos. Cf. R. SALICRÚ I LLUCH, "En busca...", p.705 nota 6 y E. GOZALBES CRAVIOTO, "La liberación...", p.763.

- 1443 (C2, f°71 r): Martín Rolano, de Utrera, fue capturado en Alcalá de los Gazules mientras guardaba ganado de Gonzalo Martínez de Trujillo. Llevado a Gibraltar, fue vendido por veinte doblas. Padebió tormentos para que renegase de su fe y, tras un intento fallido de fuga, le azotaron hasta dejarle por muerto. Vendido nuevamente a unos moros de Alcazarseguer a cambio de trigo, puesto que hubo una época de hambre en Gibraltar, se encomendó a la Virgen, quien se le apareció en sueños y le dio fuerzas para aserrar los hierros con un cuchillo y descender por una soga atada a una almena. Al cabo de seis días de andar llegó a Ceuta.
- 1443 (C2, f°73 r): Juan de Rebanete y otro escudero francés⁵⁵³ cautivos en Tetuán, padecían una vida desgraciada: dormían en una cama de retama sobre un pellejo, sin más cobertor que sus propias ropas. Se encomendaron a la Virgen de Guadalupe, sin que fuera obstáculo para ello su condición de extranjeros *—non seremos por eso menos tuyos que los de Espanna—*. Consiguieron escapar matando al moro que los guardaba, refugiándose tras unas matas. Milagrosamente no fueron vistos, por lo que pudieron llegar a Ceuta.
- 1443 (C2, f°76 r): Fernando de Torres, Antón de Sevilla, García, Juan de Valencia y Juan de Ribadeo, hidalgos y bien nacidos, fueron capturados y llevaron mala vida de cautivos en Tánger: dormían sobre escobas y pellejos, padecían palos y azotes, también les injuriaban mesándoles las barbas. Consiguieron limar los cepos aprovechando dos días de descanso que les dio su amo al festejar la luna nueva. Hicieron una abertura en la pared por la que escaparon todos. Se descolgaron del adarve utilizando una soga atada a una almena. Se dirigieron a la playa, donde encontraron una zabra con la que se hicieron a la mar. Llegaron cerca de Tarifa, donde fueron socorridos.

- Septiembre de 1448, visperas de la Natividad de María (C2, nº97 r): Juan Pérez de Urriate, vecino de Bermeo⁵⁵⁴ y Juan Sánchez, vecino de Tarifa, estaban cautivos en Tánger en poder de un rico moro llamado Mofta. Una sobrina de éste, de nombre Fátima, era piadosa con ellos, dado que deseaba convertirse al cristianismo. Tras aprender básicamente la doctrina cristiana y recibir en sueños y visiones a la Virgen de Guadalupe, huye junto a los dos cautivos. Al llegar a la playa encuentran una zabra y en ella se aventuran al mar. Tras soportar milagrosamente una tempestad, arriban a Foz de Barbate⁵⁵⁵, lugar del duque de Medina, a dos leguas de Vejer. En la Iglesia de San Salvador de Vejer, Fátima es bautizada, recibiendo el nombre cristiano de Isabel. El cautiverio duró cinco años.
- 1448 (C2, nº103 r): Pedro de Setenil, Gonzalo de Chiclana, Juan de Saavedra, Alfonso Gómez, Miguel Cantero, Juan de Lorca (capturados por los moros cuando se perdió Cieza⁵⁵⁶, de donde sacaron cuatrocientos diecisiete cautivos) y Rodrigo de Rota (capturado en una nao de Almería) fueron llevados a Granada y encerrados en una mazmorra. Juan de Lorca logro salir sirviéndose de una sogá de esparto, con la que otro cristiano cautivo les bajaba el agua a la mazmorra. Los demás hicieron otra sogá liando mantas y camisones; Juan les abrió la puerta y lograron salir todos. Llegaron hasta los muros de la ciudad, dividiéndose al pasar por detrás de la Alhambra, puesto que eran cuarenta y siete fugados en total, para no llamar la atención. Sin embargo fueron vistos y reconocidos, saliendo los moros en su persecución. Tuvieron que dispersarse cada uno por su lado. No se sabe de la suerte que corrieron la mayoría de ellos. Sí consiguió huir Pedro de Setenil, el

⁵⁵³ No se consignan datos de filiación.

⁵⁵⁴ Villa costera vizcaína a la que Fernando el Católico le otorgó el título de "cabeza de Vizcaya". Vid. E. NIETO BALLESTER, *Breve diccionario...*, p.87.

⁵⁵⁵ Localidad gaditana, antigua aldea de Vejer de la Frontera. Vid. E. NIETO BALLESTER, *Breve diccionario...*, p.78.

⁵⁵⁶ Villa murciana en la margen izquierda del río Segura, distante de la ciudad de Murcia a unas siete leguas. Fue tomada por los granadinos en 1447, junto con Villarcarrillo. Como respuesta, una hueste castellana a cargo del marqués de Cádiz saqueó Grazalema; Don Alonso de

cual llegó al río Genil y, desde allí, anduvo hasta llegar al castillo de Benamejí⁵⁵⁷, en tierra de cristianos, donde fue gozosamente recibido y desde donde partió hacia Guadalupe para dar gracias y cumplir el voto que había efectuado.

- 1448 (C2, f°105 r): Bartolomé Julián, Alfonso Ballester, Juan de Sevilla, Martín de Jaén, Juan de Francia, Juancho Vizcaíno y Rodrigo, hijo de Rodrigo Fernández de Cieza, escribano de la villa, fueron capturados cuando los musulmanes tomaron la ciudad, de la que sacaron cuatrocientos catorce cautivos cristianos. Estuvieron en la misma mazmorra que los cautivos anteriores y escaparon con ellos. Tras separarse al salir de Granada, cruzaron la Vega y se dirigieron hacia la sierra de Cogollos, cerca de donde había tres lugares moros: Pinar, Aznaloj y Montejícar. En esta región se perdieron, ya que no conocían bien el territorio. Tras encomendarse a la Virgen, superaron algunas dificultades, pudiendo llegar a Arenas, lugar de cristianos y de allí dirigirse a Jaén.
- 1448 (C2, f°107 r): Pedro Díaz de Jaén, vecino de Osuna, fue capturado cuando los musulmanes tomaron la ciudad de Cieza. Llevado a Granada, estuvo en la misma mazmorra que los anteriores y fue el último en salir de ella. Tras varias jornadas de camino, llegó a Alcalá la Real, donde fue bien recibido.
- 1448 (C2, f°109 r): Diego Nuñez, vecino de Cazorla, fue enviado al cautiverio por su padre como rehén a cambio de Juan de Salazar. Tras encomendarse a la Virgen –pidiéndole aliviar sus sufrimientos-, encontró una llave que abría su candado. Liberó a su compañero Juan de Valencia y, tras robar una lanza, escaparon juntos, consiguiendo llegar a Quesada.

Aguilar y Miguel Lucas de Irujo realizaron varias cabalgadas de castigo. Cf. C2, f°105 r, donde se consigna la cifra de cuatrocientos catorce cautivos.

⁵⁵⁷ Castillo donado en 1254 por Alfonso X a la Orden de Santiago, en las proximidades de Córdoba.

- 1448 (C2, f°113 r): Juan de Huete, vecino de Huelma, fue capturado en una ocasión en que salió a hacer una cabalgada. Fue conducido a Zúcar, en Granada y vendido a Mohamad Albany, cuyo hermano estaba cautivo en Úbeda, en poder de Alfonso Sánchez de Cazorla. Le pusieron en el cepo, esposado y lo alimentaban a pan de panizo⁵⁵⁸ y cebada; dormía sobre un serón⁵⁵⁹. Tras encomendarse a la Virgen tuvo el valor para matar al moro con el que trabajaba en una viña y huir. Después de cruzar un río y de pasar por múltiples lugares de moros llegó a Quesada, donde fue bien recibido y desherrado.
- 1448 (C2, f°115 r): Juan de Teruel iba a ser rescatado a cambio de doscientas doblas y un paño de buriel-, Pedro Tirano de Calapas y Garci Fernández estaban cautivos en Baza. Tras encomendarse a la Virgen, sus cepos se abrieron y pudieron salir de la mazmorra. Después de varios días de camino llegaron a Quesada.
- 1448 (C2, f°119 r): Alfonso de Cabra fue capturado con otros cuatro almogávares el entrar en tierra de moros. Fue conducido a Vélez-Málaga y comprado por Alyagen. Padeció hierros, hambre y azotes. Tras encomendarse a la Virgen se ocultó hasta que llegó la noche y pudo salir al adarve. Los buscaron infructuosamente. Tras siete días y siete noches de camino logró llegar a Antequera.

⁵⁵⁸ Planta anual de las gramíneas, originaria de Oriente. Grano de esta planta, redondo, pequeño y de color entre amarillos y rojo. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.2: h/z, p.1666, col.1.

⁵⁵⁹ Cesta de esparto de gran tamaño, más larga que ancha, generalmente sin asas, que se utiliza para cargar tierra, granos, etc.. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vocablos espuerta, vol.1: a/g, p.984, col.2; sera, vol.2: h/z, p.2052, col.1 y serón, vol.2: h/z, p.2053, col.2.

- 1449 (C2, fº120 r): Martín de Osuna fue capturado con el noble Juan de Saavedra y Pedro Francés cuando estaba en la frontera con el adelantado de Sevilla. Estaban ambos cautivos en Granada, en poder de Abucatyn, arrendador de la alhóndiga donde hilaban la seda. El oficio de Martín era aserrar madera con otro cristiano cautivo, Juan Ceceoso. Tras encomendarse a la Virgen, se quebró milagrosamente el candado del cepo. Al salir, Martín se cayó descolgándose de una soga desde una altura de ocho metros y se fracturó el pie derecho. Fue sanado milagrosamente. Pasaron los ríos Darro y Genil⁵⁶⁰ andando de noche y escondiéndose en las acequias de día. Llegaron a Alcalá la Real.
- 1449 (C2, fº122 vto.): Bartolomé Rodríguez, de Alcalá la Real, fue capturado cuando llevaba cartas del rey y del consejo de Alcalá para el infante Ismael⁵⁶¹. Llevado a Baza fue vendido a Yuçaf Ejarin, quien pagó por él siete piezas de paño y cien doblas —el mismo precio por el que había sido vendido su hijo, cautivo de los cristianos, en Alcalá la Real—. Sufrió durante su cautiverio una áspera vida, padeciendo diversas penas, como hierros de cuatro arrobas. Tras encomendarse a la Virgen, ocurrió que llegó a Baza Rodrigo Manrique a pedir ayuda a los moros para tomar el castillo de Cazorla. Un cristiano de los que le acompañaban dio a Bartolomé unas tenazas con las que abrió el cepo, tras lo cual logró salir y llegar a Cazorla en ocho días.
- 1449 (C2, fº126 r): *"De cómo Cay de Ataban e Amet Benzequerin, moros naturales de la cibdat de Tanjér, sacaron quatro christianos captiuos que en essa cibdat estauan e fueron ayudados a salir sin peligro por gracia de Nuestra Sennora, a la que con entrañal devoçion devotamente se encomendaron"*. El milagro trata la

⁵⁶⁰ Afluentes del río Guadalquivir.

⁵⁶¹ Se trata de Yusuf ibn Ahmad, futuro Yusuf V, llamado en Castilla Aben Ismael. Su breve reinado se inserta en las luchas internas granadinas y en las intromisiones castellanas en las mismas. Cf. M. LADERO QUEDASA, *Granada...*, pp.143-144.

conversión de los moros y su posterior huida junto a los cristianos. De Tánger fueron a Tarifa y de allí a Jerez, donde los infieles fueron bautizados.

- 1449 (C2, f°133 r): Gonzalo, paje natural de Córdoba, cautivo en Montefrío, a tres leguas de Alcalá. Su amo pedía por él ochocientas ovejas. Tras encomendarse a la Virgen, limó las cadenas que traía a los pies. Escapó un día que estaba solo porque su amo fue a las viñas y su ama estaba en una boda. Robó un caballo y una espada y peleó con algunos moros invocando a Cristo. Tomó el camino de Priego, donde fue bien recibido.
- 1450 (C1, f°40 vto.): Olalla Sánchez, mujer de Gonzalo Sánchez, de Almedina, junto con su hija, estaban cautivas en Granada⁵⁶². Tras encomendarse a la Virgen, huyen de la ciudad por la puerta de Elvira. Andaban de noche y se escondían en huertos durante el día. Los moros las buscaban con perros pero, milagrosamente, no las encontraban. Comían únicamente bellotas. Llegaron a las viñas de Jaén, donde un hombre las acogió en su casa.
- 1450 (C1, f°42 r, repetido en C2, f°144 r)⁵⁶³: Alonso y Juan Sánchez, de Alcaudete⁵⁶⁴, estaban cautivos en Ronda, en poder de un moro alfaquí, encerrados en un "tronco". Tras encomendarse a la Virgen, lograron escapar. Después de tres días llegaron a la Torre del Alháuquime, donde fueron recibidos con mucho gozo.

⁵⁶² Nada se dice sobre el origen o razón del cautiverio

⁵⁶³ El texto del C2 brinda algunos detalles más. Habla de Alfonso (en vez de Alonso) y precisa que estos hombres fueron capturados en tierras del adelantado Per Afán de Ribera, y comprados por un alfaquí de nombre Yuçaf. Estando cautivos en Ronda la Virgen se les aparece en sueños para darle aliento y con su ayuda abrieron los candados y descendieron del adarve. Les apareció un ave grande y hermosa que anduvo con ellos durante un rato.

⁵⁶⁴ Villa perteneciente al reino de Jaén, de gran importancia en la época musulmana, fue conquistada definitivamente por Fernando IV en 1312. En 1328 Alfonso XI le otorgó fuero real. Vid. E. NIETO BALLESTER, *Breve diccionario...*, p.37.

- 1450 (C1, fº42 vto): Tres mancebos cautivos⁵⁶⁵ sufren mala vida y trabajos en Vera. De noche les encadenaban las manos y la cabeza en un cepo. Tras encomendarse a la Virgen lograron escapar, andando siete días hasta llegar a Lorca.
- 1450 (C2, fº136 r): Pedro de Valdivieso, de Huelma, fue capturado en su ciudad y llevado al corral de Granada. Tras encomendarse a la Virgen, fue un día a recoger higos con un sobrino de su amo. Aprovechó la ocasión para amenazar al moro con un cuchillo, tras lo cual huyó llevando consigo al moro. Llegaron a Huelma y de allí fueron a Jaén, porque en Huelma no había clérigo que bautizase al moro. Fueron sus padrinos Luis González, corregidor de Jaén y Diego Vaca, alcaide de Huelma.
- 1450 (C2, fº136 vto.): Bartolomé Escobar, de Antequera y Fernando de Osuna fueron capturados por veinte rocines moros cuando iban de Ecija a Antequera. Llevados a Granada, Bartolomé fue vendido a Mahomad por ciento diez doblas; su amo exigía a Bartolomé la conversión o que se rescatase por trescientas cincuenta ovejas más los derechos, lo que elevaba el número de animales a quinientos. Pasado el tiempo, su amo le exigió mil ovejas o que se volviese moro. Tras encomendarse a la Virgen lograron aserrar sus hierros. Salieron al Darro y lo cruzaron sin ningún impedimento. Siguiendo hacia el río Huéscar, pasaron por Asnaoloj y finalmente llegaron a Alcalá.
- 1450 (C2, fº138 r): Luis de Sevilla, vecino de Arcos, fue capturado tras una cabalgada que realizó a tierra de moros. Fue llevado al castillo de Aznalmara⁵⁶⁶ y después a Benaocaz⁵⁶⁷, donde fue comprado por un moro de Villaluenga⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ No se consignan datos de filiación.

⁵⁶⁶ Ubicado en la frontera occidental del reino de Granada (hoy Cádiz).

⁵⁶⁷ Castillo erigido por los musulmanes en el siglo VIII, tomado en 1485 por Rodrigo Ponce de León, tras la caída de Ronda. En la actualidad pertenece a Cádiz.

Vendido posteriormente al alcaide de Ronda y revendido a un moro de Tánger, se dirigió a Marbella. En el transcurso de la travesía se encomendó a la Virgen, rogándole no lo enviasen a allende. Entonces ocurrió que el conde de Ceuta mandó una grupo de hombres con una carabela a rescatar cautivos. Tras combatir en el mar, los cristianos ganaron, liberaron a los cautivos e hicieron prisioneros a treinta y cinco moros. Entraron en Ceuta, donde fueron bien recibidos.

- 1451 (C1, fº43 vto., repetido en C2, fº150 r): Alonso, de Alcalá de los Gazules, lleva áspera y trabajosa vida como cautivo en Ronda. Tras encomendarse a la Virgen, ésta se le aparece a Jayo, mozo moro sobrino del amo de Alonso y le dice que se hiciera cristiano. Alonso y Jayo se escapan juntos, cruzando el río Guadateba, pasando sobre unos árboles milagrosamente colocados en forma de puente. Llegan al castillo de Ortejícar y de allí se dirigen a Teba, donde Jayo fue bautizado, teniendo como padrino a Rodrigo de Ribera, señor del lugar.
- 1453 (C1, fº46 r, repetido en C2, fº153 vto.): Pedro de Carrión, vecino de Arcos de la Frontera, estaba cautivo en Granada en poder de un moro mercader, que le hacía pasar muy mala vida. Invoca a la Virgen María, que interviene milagrosamente en su redención y le permite llegar sano y salvo a Alcalá la Real.
- 1459 (C2, fº162 r): Álvaro Agustín, vecino de Frenegal, fue hecho cautivo, junto con otros cinco compañeros, cuando entraba en tierra de moros. Fue llevado a Ronda y luego a Villaluenga, donde fue comprado por Hamet Ejada. Allí padeció mala vida a la vez que le prometían darle dones, mujer y caballos si se tornaba moro. La Virgen acudió en su ayuda, inspirando a un moro que se volviese cristiano. Se escaparon juntos, llegando a la villa de Zahara, tierra de cristianos, cuyo alcaide los recibió alegremente. El moro fue bautizado como Gonzalo.

⁵⁶⁸ Nombre antiguo de la Sierra de Grazalema, Ronda.

- 1459 (C2, f°164 vto.): Francisco del Corral, de Almaguel, *"yua un dia por lenna al monte con otro compannero e fueron tomados de los escuderos de Alfonso Fajardo⁵⁶⁹ el qual por entonces tenía guerra con el adelantado de Murcia. E levado Francisco ante Fajardo (...) dixo: las azemilas vended, e a esos leuad a bender a Baça"*. Francisco fue vendido a tres señores a los que servía por diferente tiempo, según el dinero que cada uno había pagado por él. Tras encomendarse a la Virgen logró limar sus cadenas con un cuchillo, salir a la calle. Estando fuera, vislumbró una gran claridad. Anduvo durante dos días y dos noches hasta llegar a un castillo llamado Tíscar⁵⁷⁰, que es tierra de cristianos.
- 1460 (C1, f°52 r, repetido en C2, f°167 r): Gil Gutiérrez, de Usagre, fue capturado mientras guardaba ganado en Utrera. Fue llevado a Ronda y vendido por 16 doblas a Yça Mudar. Padeció prisiones, hambre y suciedad. Tras encomendarse a la Virgen una noche se abrió milagrosamente el "tronco" y pudo sacar la cabeza, saliendo de la casa sin ser visto. Llegó a Montecorto⁵⁷¹, un castillo de cristianos.

⁵⁶⁹ En el texto se hace referencia a diferentes contiendas internas que tenían lugar en los territorios fronterizos. Este conflicto queda atestiguado en las crónicas de la época. Por ejemplo, en el *Compendio Historial* se lee, con relación a los conflictos habidos durante el reino de Juan II: *"Et sabiendo esto los moros atrebieronse et quebrantaron la tregua que tenían et entraron asaz de vezes poderosamente en tierra de christianos et fizieronle a gran danno et vencieron tres peleas gruesas, la vna quando fue bencido el alcayde de Antequera, Pedro de Narbaez, et muerto Juan de Guzman et en la otra fue preso Juan de Sayavedra et Cordiales, su yerno, muerto en Bal de Cartama, la tercera quando don Fernando de Castro fue vençido cerca de Hellin. Et (e)n estas tres peleas se dize que fueron muertos et catibos mas de mill y treçientos cavalleros christianos et otras muişas gentes de pie et tomaron la mas de las villas et castillos, que en la guerra pasada con gran trabajo y esparramiento de mucha sangre les avian tomado, salvo Ximena, Guelma et Xiquena, que tomar no pudieron. Otrosi tomaron a Çieça con ayuda de Alfonso Fajardo la primera vez et llevaron catibos a quantos christianos estavan en ella et ayna lugar de Alcaraz et a Villa Carrillo, que es del adelantamiento de Caçorla, et de los Molares que son cerca de Utrera et fizieron otros muişos males en tierra de christianos..."*. Vid. Diego RODRÍGUEZ DE ALMELA, *Compendio Historial*, edición, estudio y notas de Concepción ARMENTEROS LIZANA, Murcia, 2000, Capítulo DCXLII, pp.625-626.

⁵⁷⁰ Sierra de Quesada, Jaén.

⁵⁷¹ Sierra de Grazalema, Ronda.

- 1460 (C2, nº168 vto.): Juan de Jaén, hijo de Juan Sánchez de Dueñas y Catalina Fernández, fue hecho prisionero mientras trabajaba en unas viñas cerca de Jaén, en el Paso de Calzadilla. Llevado a Granada, fue vendido por cincuenta y cinco doblas. Tras encomendarse a la Virgen robó, junto con otro cristiano cautivo llamado Juan Calderón, una hoz; con ella aserraron los candados y con una horquilla abrieron el cepo. Lograron escapar y llegar a Jaén, pese a ser perseguidos.
- 1480 (C1, nº61 r): Diego de Sotomayor, escudero, junto a cuatro compañeros, estaba cautivo en la ciudad turca de Valona, donde los hacían trabajar en cavas y murallas con grillos en los pies y sufrían reiterados tormentos a causa de su fe. Se encomiendan a San Pedro y a San Pablo pero, al paso del tiempo, sin recibir ninguna señal de su liberación, invocan a la Virgen de Guadalupe. Una noche despiertan en medio de una gran claridad, tras la cual se encontraron milagrosamente libres de sus prisiones, guiados fuera de la mazmorra y de la fortaleza. Llegados al mar, encuentran una barca con cinco remos y, guiados por el resplandor, llegan a Mesina, cerca de Catania, en el reino de Sicilia. Cuando bajan a tierra, la barca desaparece milagrosamente.
- 1490 (C3, nº4 r): Julián Gutiérrez, de Plasencia, fue capturado en Málaga y pasado al reino de Fez, donde padeció una triste vida y fuertes castigos por sus intentos de fuga. Tras encomendarse a la Virgen cortó las sogas que le ataban y escapó. En el camino abrió el candado de sus esposas con la ayuda milagrosa de la Virgen. Se dirigió a Tánger, a donde llegó en treinta días.
- 1490 (C3, nº5 r): Rodrigo Alonso, de Avilés, fue capturado en Almuñécar cuando entró con otros compañeros almogávares. En una carabela fue conducido hasta Vélez de la Gomera y de allí a Fez. Estuvo en una mazmorra con cuatrocientos

cautivos hasta que lo compró Mahomad Xayr, a quien Rodrigo habló de la fe cristiana. Encomendándose a la Virgen le pidió a su amo que se tornase cristiano y salieran juntos para tierra cristiana. La Virgen le escuchó, ya que Mahomad se tornó a la fe de su cautivo cuando éste rezaba un avemaría. Escribió a los Reyes Católicos, informándoles que quería dejarlo todo por ser cristiano y que sacaría consigo a cuatro cautivos. Los Reyes le contestaron prometiéndole mercedes. Escribió entonces cartas falsas, firmadas por los parientes de sus cautivos, en las que afirmaba que iban a ser rescatados. Se dirigió a Fez y desde allí, en una nao de genoveses, llegó a Cádiz. Se presentó ante los Reyes con los cautivos.

- 1490 (C3, f°14 r): Miguel Gómez y Alfonso de Arévalo, de Málaga, fueron asaltados y capturados y pasados allende por *"algunos moros que, so nombre de paz, entre los christianos conversaban"*. Fueron vendidos en Mequinez a Adhabrahén Cordí. Tras encomendarse a la Virgen salieron de la casa y huyeron. Cortaron sus hierros con un cuchillo robado. Llegaron a Arcila, donde fueron bien recibidos.
- 1491 (C3, f°8 vto.): Alfonso de Castro, natural de Caravaca, donde apareció milagrosamente una cruz mientras decía misa un clérigo, cautivo de un rey moro. Fue cautivado, con otros seis cristianos, en camino de Almería. Vendido al moro Alhama de Marchena, padeció prisiones y tormentos. Tras encomendarse a la Virgen, aprovechó una noche en la que su amo no le encadenó, sino que lo ató a un poste de madera y huyó después de cortar las cuerdas con un escoplillo⁵⁷² que había robado. Anduvo hasta un lugar de moros mudéjares, donde le quitaron las esposas. Después se dirigió a Almería.

⁵⁷² Escoplo: 1ª: Herramienta de hierro acerado, con mango de madera, de unos tres decímetros de largo, sección de uno a tres centímetros en cuadro, y boca formada por un bisel. 2ª: de alfarjía entera. Carpintería: aquel con que los carpinteros trabajan esta clase de maderos. 3ª:

- 1491 (C3, fº10 vto.): Pedro Osorio, llamado cuando era moro Cacin de Granada, fue capturado cuando volvía de hacer una correría en tierra de moros. Tras amenazarle con darle muerte "*acañauereado*" le entregaron a un tornadizo que había sido cristiano en tierra de frontera y ahora era alcaide de una fortaleza en las Alpujarras. Fue encadenado y encerrado en una torre. Se encomendó a la Virgen que le protegió para que no se hiriera al saltar por una ventana de la torre, que tenía doce pies de altura y le guió, en forma de estrella radiante, por el camino hasta Almería.
- Diciembre de 1492 (C3, fº42 vto.): Antón Olallo, de Castro del Río, fue apresado cuando hacía una entrada en tierra de moros para robar algo con que rescatar a su hermano cautivo. Su cautiverio fue una sucesión de fugas: primero estuvo en Tremecén, desde donde huyó a Túnez haciéndose pasar por moro de Granada; siguió hasta Fez y allí fue capturado nuevamente. Volvió a escaparse para caer en poder de unos almogávares moros de Alibarra a dos leguas de Ceuta. Fue conducido a una fortaleza a orillas del mar, donde tuvo que trabajar pesando caballos. Tras encomendarse a la Virgen, pidiéndole que le liberara de tan triste vida, una noche se arrojó al mar encontrando el agua milagrosamente caliente, pues era el mes de diciembre. Fue acogido en una nao del rey católico en la que llegó a Málaga.
- Mayo de 1493 (C1, fº104 vto., repetido en C3, fº34 vto.): Diego de Becerra, natural de Lugo, vivía en Tánger. Capturado un día que salió a pescar, fue llevado como cautivo a Fez, a casa de uno moro hortelano. Tras discutir reiteradas veces a causa de su fe con un renegado jerezano, lo mata de un fuerte golpe en la cabeza, recibiendo por ello una gran paliza de su amo y otros moros. Tras su devota

de cantería. El de mango de hierro, que se usa para labrar piedra. Vid. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la...*, vol.1: a/g, p.961, col.1.

oración, se le aparece la Virgen y le dice que huya junto a otros dos cautivos –un portugués y un navarro-. Milagrosamente los cepos se aflojan, tras lo cual huyen, aunque al saltar una tapia el portugués se quiebra una pierna. Diego lo carga sobre sus hombros, sin que le pese o impida caminar. Andan durante tres noches y dos días, soportando el hambre y la naturaleza adversa. Al tercer día, al despertar, se encuentran en tierra de cristianos, a media legua de Tánger –se habían dormido a treinta y dos leguas del lugar donde despiertan-. El capitán de la ciudad salió a recibirlos con su gente y con trompetas; los clérigos iban revestidos, con cruces y en procesión.

- Mayo de 1493 (C3, f°39 r): Alonso Cantero, de Alcalá la Real, fue tomado prisionero a su regreso de Gibraltar, donde había ido por pescado. A orillas del río Guadarranque, fue asaltado y capturado por unos treinta moros de Taraga. Posteriormente fue conducido a dicha ciudad y vendido a su alcalde. Tras encomendarse a la Virgen mató al muchacho que le guardaba mientras trabajaba y salió huyendo. Tuvo que esconderse y, milagrosamente, no lo encontraron, pese a estar muy cerca de él. Cuando reanudó su camino le acompañaron unos leones. Finalmente llegó a un lugar de moros mudéjares, del rey de Portugal, donde fue bien recibido.
- Mayo de 1493 (C3, f°32 vto): Pedro, flamenco, natural de Brujas, fue capturado en una celada de moros, tras realizar una campaña contra los turcos para recobrar algunas ciudades que éstos habían tomado cuando murió el rey de Hungría. Llevado a una fortaleza en Turquía, padeció prisiones y hambre y resistió tentaciones para convertirse al Islam –le ofrecieron plata y piedras preciosas-. Tras encomendarse a la Virgen de Guadalupe, siguiendo el consejo de otro cautivo, pudo soltarse de sus prisiones con un trozo de vidrio roto de un vaso. Se lo dijo a los cien cautivos que estaban con él y juntos invocaron a la Virgen. Cuando los

moros hacían su oración, una dueña cristiana viuda les abrió la puerta de la fortaleza. Huyeron hacia un río, lo atravesaron en una barca y llegaron a tierra cristiana.

- 1493 (C1, f°108 vto.): Alonso, natural de El Olivar, cerca de Medellín, estuvo cautivo en un lugar de Berbería durante cinco años. Tras encomendarse a la Virgen consiguió abrir y levantar el cepo con un freno de caballo. Escapó y fue perseguido por los moros pero, milagrosamente, dos leones lo acompañan hasta Alcazárseguer, tierra de cristianos ubicada entre Ceuta y Tánger.
- 1494 (C1, f°123 r): Antón de Giroth, de Génova, fue capturado por los turcos cuando tomaron Nigroponte y vendido en la ciudad de Almansa. Padecía tan triste vida que un castellano, viendo su aflicción, le aconsejó que se encomendara a la Virgen de Guadalupe y al señor Santiago para que le ayudaran a cruzar el mar. Antón así lo hizo y se vio recompensado: se le aparecieron ambos, tras lo cual se liberó milagrosamente de las cadenas y anduvo en una noche doce leguas, que es la distancia que se recorre en un día. Al llegar a la costa unos marineros lo condujeron hasta la nao de un capitán genovés. Después de cantar el Salve, se dirigieron al puerto de Ancona.
- Mayo de 1494 (C3, f°65 r): Juan de la Serna, montañés, fue capturado en una entrada a Granada cuando el rey Fernando cercaba la ciudad. Lo llevaron a las Alpujarras y, de allí, a Vélez de la Gomera donde tenía por compañeros de cautiverio a García de Lequetio, Julián y un criado del Maestre de la Orden de Santiago. Un día dijo a sus compañeros que iba por higos y se marchó dirigiéndose a Ceuta. Estando a una legua de la ciudad, fue capturado nuevamente. Al enterarse su amo, mandó a tres moros para que fueran a recogerlo. En el camino de vuelta hacia Vélez, se encomendó devotamente a la

Virgen. Un día al despertar se encontró milagrosamente desatado y con las puertas de la casa abiertas. Salió, huyó y anduvo hasta llegar a Ceuta.

- Diciembre de 1495 (C3, fº95 vto.): Alonso, natural de Villapedroche, lugar de Córdoba, fue capturado cuando tenía siete años, en Antequera. Lo llevaron a Granada y allí lo vendieron a un moro de Fez al que sirvió durante dieciocho años. No tenía cadenas porque su amo fiaba de él y quería convencerle para que se convirtiera al Islam, prometiéndole caballos, armas y mujeres. Otro cautivo, Diego de Gibraltar, le dijo que se encomendase a la Virgen de Guadalupe para salir a tierra cristiana. Lo hicieron juntos y la Virgen se les apareció. Con una gran fe emprendieron la huida. Anduvieron durante diez días por tierra y cinco por mar hasta llegar a Málaga. Durante el trayecto les acompañó una gran claridad y en su última noche en tierra les siguieron siete leones. Robaron una pequeña zabra con la que llegaron a Málaga.
- Enero de 1496 (C1, fº142 vto.): Juan de Jaén o de Orán, es un converso cuyo nombre moro había sido Alí, hijo de Yucef. Casado con Mayor González, cristiana cautivada en el asalto de Cieza, un día marcha a Jerusalén para informarse sobre la verdad de la fe cristiana. Convertido al cristianismo, la Virgen de Guadalupe se le aparece, tras lo cual se encomienda devotamente a ella. Con su mujer y sus dos hijos huye a tierras cristianas en una nao genovesa. Llegan al puerto de Cádiz, donde es bautizado. Para poder pagar el viaje al comerciante genovés recibe ayuda económica del rey Fernando y otros caballeros.
- Septiembre de 1496 (C1, fº227 r): Alfonso Pérez de Escacena y Pedro, portugués de Lisboa, llevaban doce y diez años de cautiverio respectivamente. Estaban en la villa de Taraga, en poder de Mahomad Ben Ahazi. Un ministro de la Orden de la Trinidad estuvo en tratos con su amo para liberarlos, ofreciendo por ellos ochenta

onzas de plata, pero el moro pedía cien. Al no llegar a un acuerdo, el sacerdote les recomendó que invocaran a la Virgen de Guadalupe. Ellos lo hicieron y se escaparon un día que su amo les mandó cortar leña al monte. Llegaron en diez días a Ceuta, donde fueron bien recibidos.

- Febrero de 1497 (C1, fº242 vto): Juan Caldaña, portugués de Faro, trabajaba en una carabela con un socio trayendo mercancías de Tánger a Tarifa y otros puertos de Castilla. Fueron atacados por los moros y a Juan lo llevaron a Vélez de la Gomera, donde llevaba una vida muy triste y enfermó de bubas. Tras encomendarse a la Virgen fue milagrosamente liberado de sus hierros y guiado por un león hasta Arcila, lugar de Alibarraj; de allí fue hasta Tánger.
- 1502 (C1, fº207 vto): Andrés Pérez, de Sanlúcar, Juan Estévanez y Diego Díaz de Gibraltar, estaban cautivos en Taraga en poder de un moro granadino que le hacía pasar una triste vida. Tras encomendarse a la Virgen, fueron milagrosamente liberados de sus prisiones y pudieron salir del subterráneo en el que estaban encerrados gracias a un látigo de cáñamo. Fueron hacia la playa, donde la Virgen *"deparó lo que abiamos menester"*.
- Abril de 1502 (C1, fº210 vto.): Francisco de Osuna estaba lavando cáñamo en Gibraltar cuando fue capturado por unos moros que lo llevaron a Taraga, en el reino de Fez. Allí, junto a un hidalgo portugués que también estaba cautivo, se encomendó a la Virgen de Guadalupe y se vieron milagrosamente libres de sus ataduras. Salieron de la casa y llegaron al mar, donde encontraron un pequeño bote> Después de sufrir una tempestad y utilizando un remo como vela, a modo de gavia, llegaron a Gibraltar.

- Junio de 1502 (C1, f°213 vto.): Pedro de Morata, de Loja, era adalid en aquellas tierras desde hacía trece años. Un día, guardando un paso del Estrecho, fue atacado, junto con su hermano, por trece moros. Temiendo morir, *"juntamos las manos en cruz, dandole a entender que nos davamos por captiuvos segund su costumbre"*. Los montaron en una yegua, de la que cayó al suelo. Los moros, furiosos, le dieron de lanzadas hasta dejarlo por muerto en el barranco de un arroyo. Pedro se encomendó a la Virgen y, a la mañana siguiente, lo encontró un pastor, que avisó a sus familiares, quienes lo recogieron asombrados de no hubiera muerto desangrado.

Apéndice 2: Fuentes y bibliografía

1. Fuentes Inéditas

- Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG)
 - *Los Milagros de Guadalupe*, códices 1 a 3.
 - *Papeles de redención de cautivos*, legajo 52.
- Biblioteca Nacional de Madrid (BNM)
 - *Historia y milagros de Nuestra Señora de Guadalupe*, Ms. 1176.
- Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial (BRME)
 - de HERRERA, Juan (Fray), *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, código A-IV-10.
- Biblioteca Nacional de Lisboa (BNB)
 - *Milagres de Nossa Senhora de Guadalupe*, Fundo Geral, código 74.

2. Fuentes Impresas

- ALFONSO X, EL SABIO, *Cantigas de Santa María*, 3 volúmenes, edición, introducción y notas de Walter Mettmann, Madrid, 1986.
- ALFONSO X, EL SABIO, *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial. Ms. escurialense T.I.1*, introducción, versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde, Madrid, 1992.
- ALFONSO X, EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Salamanca, 1555, edición facsimilar en 3 volúmenes, Madrid, 1985.

- BEATO DE LIÉBANA, *Obras Completas*, edición bilingüe preparada por Joaquín González Echegaray, Alberto del Campo y Leslie Freeman, Madrid, 1995.
- de AQUINO, Tomás (Santo), *Suma de Teología*, 5 volúmenes, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, 1994.
- de ARLÉS, Cesáreo, *Comentario al Apocalipsis*, introducción, traducción y notas de Eugenio Romero Pose, Madrid, 1994.
- de BERCEO, Gonzalo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, edición crítica y glosario de Claudio García Turza, Logroño, 1984.
- de ECIJA, Diego (Fray), *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe, y de la erección y fundación deste monasterio, y de algunas cosas particulares y vidas de algunos religiosos de él*, edición y notas de Arcángel Barrado Manzano, Cáceres, 1953.
- de MALAGÓN, Juan (Fray), *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos*, Salamanca, 1672 (BNM 2-4069).
- de MONTALVO, Diego (Fray), *Verida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España y su dichosa Invención y de los milagros y favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, 1631 (BNM 6-i-6134).
- de SAN JOSÉ, Francisco (Fray), *Historia Universal de la primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milágrs que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743.
- de TALAVERA, Gabriel (Fray), *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los ángeles, milagrosa patrona de este santuario*, Toledo, 1597 (BNM R 30597).
- del PULGAR, Fernando, *Claros varones de Castilla*, edición, introducción y notas de Jesús Domínguez Bordona, Madrid, 1969, 4ª edición.
- *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Barcelona, 1992.

- GREGORIO MAGNO, *La Regla Pastoral*, introducción, traducción y notas de Alejandro Holgado Ramírez y José Rico Pavés, Madrid, 1993.
- MARÍN, Pero, *Los Miráculos romanzados*, edición crítica, introducción e índices de Karl Antón, Silos, 1988.
- MARÍN, Pero, *Los Miráculos romanzados*, edición de Fray Sebastián Vergara, Madrid, 1736 (BNM 2/7571).
- *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague)* –Una fuente paralela a *Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*–, edición, traducción, introducción y notas de Avelina Carrera de la Red y Fátima Carrera de la Red, Logroño, 2000.
- MÜNZER, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, edición e introducción de Ramón Alba, Madrid, 1991.
- *Nuevo Testamento Trilingüe*, edición crítica de José María Bover y José Callaghan, Madrid, 1999, 4ª edición.
- RODRÍGUEZ DE ALMELA, Diego, *Compendio Historial*, edición, estudio y notas de Concepción Armenteros Lizana, Murcia, 2000.
- *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, 1985, 37ª edición.
- San ISIDORO, *Etimologías*, 2 volúmenes, edición bilingüe a cargo de José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero, Madrid, 1994, 2ª edición.
- *Sermons de sant Vicent Ferrer*, 5 volúmenes, edición de Josep Sanchis Sivera y Gret Schib, Barcelona, 1932-1984.
- SIGÜENZA, José (Fray), *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 2 volúmenes, edición actualizada y corregida por Ángel Wervaga Prieto, estudio preliminar de Francisco Campos y Fernández de Sevilla, Madrid, 2000.
- von BINGEN, Hildegarda, *Scivias: Conoce los caminos*, traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Madrid, 1999.

3. Catálogos y Repositorios bibliográficos

- de la CUADRA, Luis, *Catálogo-Inventario de los documentos del monasterio de Guadalupe existentes en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, 1973.
- GRAJALES, Gloria, *Bibliografía guadalupana, 1531-1984*, Washington, 1986.
- PASTOR, Fernando, BUSH, Luis y ONRRUBIA, Javier, *Guía bibliográfica de la orden de San Jerónimo y sus monasterios*, Madrid, 1997.
- SARRALBO AGUARELES, Eugenio, CORREA, Antonio y ÁLVAREZ, Arturo, *Inventario del Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (Cáceres)*, Madrid, 1958.
- ZAMORA, Hermenegildo, *Catálogo de la Antigua Biblioteca del Monasterio de Guadalupe*, Zamora, 1976.

4. Diccionarios y Enciclopedias

- AA.VV., *Dizionario degli Istituto di Prefezione*, 8 volúmenes, Roma, 1874- .
- AA.VV., *Enciclopedia Einaudi*, 16 volúmenes, Turín, 1977-1984.
- AA.VV., *Encycloædia Universalis*, 19 volúmenes, París, 1989.
- AA.VV., *Encyclopédie de la Pléiade*, París, 1955- . Dos series: *Serie Methodique* y *Serie Historique*.
- ALDEA VAQUERO, Quintín, MARÍN MARTÍNEZ, Tomás y VIVES GATELL, José (Dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, 5 volúmenes, Madrid, 1972.
- ALTAMIRANO, Carlos (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, 2002.
- BURGUIÈRE, André (Dir.), *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*, Madrid, 1991.
- CIRLOT, Jean, *A Dictionary of Symbols*, Nueva York, 1971, 2ª edición.

- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1990, 3ª edición.
- COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 volúmenes, Madrid, 1954-1957.
- CHARTIER, Roger, LE GOFF, Jacques y REVEL, Jacques (Dirs.), *La Nueva Historia*, Bilbao, 1988.
- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (Dirs.), *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, 1993, 4ª edición.
- de FIORES, Stefano, MEO, Salvatore y TOURÓN, Eliseo (Dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, 1993, 2ª edición.
- de TEJADA, Manuel, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Prólogo de Carlos Martínez Shaw, Barcelona, 1993.
- *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, publicado bajo la dirección del Centro: Informática y Biblia, Abadía de Maredsous, Barcelona, 1993.
- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, 2000, 21ª edición.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, 4 volúmenes, Madrid, 1982, 4ª edición.
- GAUVARD, Claude, de LIBERA, Alain y ZINK, Michel (Dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002.
- GERHARDS, Agnès, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Préface Jacques Le Goff, París, 1998.
- LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude (Dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*, París, 1999.
- LEÓN-DUFOUR, Xavier (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1996, 17ª edición revisada y ampliada.
- MÁLLO SALGADO, Felipe, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid, 1987.

- MOLINER, María, *Diccionario del uso del español*, 2 volúmenes, Madrid, 1983.
- NIETO BALLESTER, Emilio, *Breve diccionario de topónimos españoles*, con la colaboración de Araceli Striano Corrochano, Madrid, 1997.
- PAYNE, Michael (Comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, 2002.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Edición facsimilar en 3 volúmenes, Madrid, 1979.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2 volúmenes, Madrid, 2001, 21ª edición.
- SBALCHIERO, Patrick (Dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Prólogo de René Laurentin, París, 2002.
- SECO, Manuel, ANDRÉS, Olimpia y RAMOS, Gabino, *Diccionario del Español Actual*, 2 volúmenes, Madrid, 1999.
- VACANT, Jean, MANGENOT, Joseph-Eugene y AMANN, Émile (Dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie, leurs preuves et leurs histoire*, 18 tomos, 33 volúmenes, París, 1903-1972.
- VAUCHEZ, André (Dir.), *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*, 2 volúmenes, París, 1997.

5. Obras de conjunto

- AA.VV., *Actas del I Simposio Internacional de mudejarismo*, Madrid/Teruel, 1981, pp.186-229.
- AA.VV., *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: "La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados"*, Jaén, 1984.

- AA.VV., *Actas del III Congreso "Ecija en la edad media y renacimiento"* (Ecija, 12 al 15 de marzo de 1991), Ecija/Sevilla, 1993.
- AA.VV., *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Romántica (Santiago de Compostela, 1989)*, Santiago de Compostela, 1994.
- AA.VV., *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Premier Colloque de l'Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal, 6/7 avril 1974.
- AA.VV., *Captivis Libertas. Congresso dell'Apostolato Redentivo-Misericordioso dell'Ordine Trinitario*, Roma, 1992.
- AA.VV., *IV Semana de Estudios Monásticos (Abadía de Poblet, 1961)*, Poblet, 1963.
- AA.VV., *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, 1995.
- AA.VV., *XIV Semana de Estudios Monásticos*, Silos, 1973.
- AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, 1994.
- AA.VV., *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Barcelona, 1986.
- AA.VV., *En la frontera de Granada. Homenaje al profesor Carriazo*, 3 volúmenes, Sevilla, 1972.
- AA.VV., *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez*, Valladolid, 1981.
- AA.VV., *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, 1987.
- AA.VV., *Fronteras y fronterizos en la historia*, Valladolid, 1997.
- AA.VV., *Homenaje a don Agustín Millares Carló*, 2 volúmenes, Las Palmas, 1975.
- AA.VV., *Homenaje a José María Lacarra de Miguel*, 4 volúmenes, Zaragoza, 1977.
- AA.VV., *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, 2 volúmenes, Murcia, 1987.
- AA.VV., *La frontera*, Buenos Aires, 1981.
- AA.VV., *La religion populaire (Actes du Colloque de Paris, 17-10/X/1977)*, Paris, 1979.

- AA.VV., *La Vida Cotidiana en la España Medieval* (Actas del VI Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo, Palencia, 26-30 de septiembre de 1994), Aguilar de Campoo/Madrid, 1998.
- AA.VV., *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, 1993.
- AA.VV., *Le "visiones" nella cultura medievale*, Palermo, 1990.
- AA.VV., *Les communications dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge. Actes du Colloque de Pau, 28-29 mars 1980*, Paris, 1981.
- AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public* (Orléans, juin 1994), Paris, 1995.
- AA.VV., *I Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Aragón, 1909.
- AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997.
- AA.VV., *XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 al 18 e julio de 1998): "La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)"*, Pamplona, 1999.
- ACINÁS LOPE, Blanca (Coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, 2001.
- *Actas del Coloquio "Mujeres de la Edad Media: escritura, visión y ciencia". A 900 años del nacimiento de Hildegarda von Bingen* (17 al 19 de noviembre de 1998), Santiago de Chile, 1999.
- *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Tomo I: Historia* (Córdoba, 1996), Córdoba, 1997.
- AHRWEILER, Hélène (Dir.), *16^a Congrès International des Sciences Historiques: L'Image de l'autre. Étrangers – Minoritaires – Marginaux*, 3 volúmenes, Stuttgart, 1985.
- ALBERT, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*, Paris, 1990.

- ALBERT-LORCA, Marlène y GONZÁLEZ ALCANTUD, José (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del Otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Toulouse/Granada, 2002.
- ALIJO HIDALGO, Francisco, *Antequera y su tierra. 1410-1510. Libro de Repartimiento*, Málaga, 1983.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, 1989.
- ÁLVAREZ, Arturo, *Guadalupe*, Madrid, 1964.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José, *Las treguas celebradas en 1439 entre los Reyes de Castilla y Granada*, Madrid, 1879.
- ANAWATI, Georges, *Islam et christianisme: la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Âge*, El Cairo, 1991.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1991, 2ª edición.
- ANTI, Elisa, *Santi e animali nell'Italia Padana (Secoli IV-XII)*, Prefacio de Paolo Golinelli, Bologna, 1998.
- ANTUÑA, Melchor, *Ordenanza de un cadí granadino para los habitantes del Valle de Lecrín*, Madrid, 1933.
- ARIÈ, Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, 1973.
- AVALLE-ARCE, Juan, *Temas hispánicos medievales. Literatura e historia*, Madrid, 1974.
- BAKER, Keith, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1990.

- BARKAI, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991, 2ª edición.
- BARNAY, Sylvie, *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Prólogo de Jean Delumeau, Madrid, 1999.
- BARRANTES, Vicente, *Virgen y Mártir. Nuestra Señora de Guadalupe*, Badajoz, 1895.
- BARROS, Carlos (Ed.), *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional "A historia a Debate" (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993), Tomo II: Retorno del Sujeto*, Santiago de Compostela, 1995.
- BARTLETT, Robert y MACKAY, Angus (Eds.), *Medieval frontier societies*, Oxford, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean y GUILLAUME, Marc, *Figuras de la alteridad*, México, 2000.
- BÉDARIDA, François (Dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, París, 1995.
- BENITO RUANO, Eloy y ESPADA BURGOS, Manuel (Coords.), *17º Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, 2 volúmenes, Madrid, 1992.
- BENNASSAR, Bartolomé y BENNASSAR, Lucile, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989.
- BERGER Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1983.
- BERLIOZ, Jacques y POLO de BEAULIEU, Marie (Dirs.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Rennes, 1999.
- BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992.
- BONILLA Y MIR, José et al, *El tratado de paz de 1481 entre Castilla y Granada*, Jaén, 1982.

- BOUREAU, Alain, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, País, 1993.
- BOYER, Marie, *The Cult of the Virgin. Offerings, ornaments and festivals*, Londres, 2000.
- BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 volúmenes, Madrid, 1980, 2ª reimpresión.
- BRESC, Henri (Dir.), *Figures de l'esclavage au Moyen Âge et dans le monde moderne. Actes de la Table ronde organisée les 27 et 28 octobre 1992 par le Centre d'Histoire sociales et culturelle de l'Occident de l'Université de Paris-X Nanterre*, París, 1996.
- BRODMAN, James, *Ransoming captives in Crusader Spain. The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Filadelfia, 1986.
- BURKE, Peter (Ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, 1993.
- BURKE, Peter, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, 1996.
- CABRERA, Emilio (Coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía* (Córdoba, 27 al 30 de noviembre de 1986), Córdoba, 1988.
- CAMPAGNE, Fabián, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid/Buenos Aires, 2002.
- CARMELO, Luis, *La représentation du réel dans des textes prophétiques de la littérature aljamiado-morisque*, Utrecht, 1995.
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1985.
- CARRIAZO, Juan, *En la frontera de Granada*, Sevilla, 1971.

- CASAGRANDE, Carla y VECCHIO, Silvia, *I Peccati della lingua: disciplina e etica della parola nella cultura medievale*, Roma, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol.1: Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, 1983.
- CATALÁN, Diego, *Siete siglos de romancero (Historia y poesía)*, Madrid, 1969.
- CATEDRA, Pedro, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, 1994.
- CIPOLLONE, Giulio, *Cristianità-Islam. Cattività e Liberazione in Nome di Dio. Il Tempo di Innocenzo III dopo 'il 1187'*, Roma, 1992.
- CIPOLLONE, Giulio (Dir.), *La liberazione dei 'cattivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario* (Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998), Vaticano, 2000.
- CLÉBERT, Jean, *Bestiaire Fabuleux*, París, 1971
- CLEMENTI, Hebe, *F. J. Turner*, Buenos Aires, 1992.
- CONSTABLE, Giles, *Three Studies in Medieval Religions and Social Thought*, Cambridge, 1995.
- COX MILLER, Patricia (Ed.), *Los sueños de la Antigüedad tardía. Estudios sobre el imaginario de una cultura*, Madrid, 2002.
- CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe. siècle*, Madrid, 2001.
- CRUZ GARCÍA DE ENTERRÍA, María y CORDÓN MESA, Alicia (Eds.), *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oros (Alcalá de Henares, julio 1996)*, Alcalá de Henares, 1998.
- CUE, Alberto (Ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, 1999.

- CHARBONNEAU-LASSAY, Louis, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes, Barcelona, 1997, 2ª edición.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1992.
- CHARTIER, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, 1996.
- CHRISTIAN, Williams, *Local Religion in Sixteenth century Spain*, Princeton, 1981.
- DANIEL, Norman, *Islam and the West. The Making of an image*, Edimburgo, 1966.
- DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, 1987.
- de AYALA MARTÍNEZ, Carlos, BURESI, Pierre y JOSSERAND, Pierre (Eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (Siglos XI-XIV)*, Madrid, 2002.
- de BUNES IBARRA, Miguel, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los Siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989.
- de EPALZA, Mikel, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, 1994, 2ª edición actualizada.
- de EPALZA, Mikel, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999.
- de la GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, 1999.
- de la IGLESIA DUARTE (Ed.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval (IX Semana de estudios medievales, Nájera del 3 al 7 de agosto de 1998)*, Logroño, 1999.
- de la IGLESIA DUARTE (Ed.), *La vida cotidiana en la Edad Media (VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997)*, Logroño, 1998.

- de la POTTERIE, Ignacio, *María en el Misterio de la Alianza*, Madrid, 1993.
- DEBIDOUR, Victor, *Le bestiaire sculpté en France*, París, 1961.
- DELEHAYE, Hippolyte, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, Bruselas, 1927 (en: www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html).
- DEYERMON, Alain (Dir.), *Edad Media*, Barcelona, 1980 (vol.1 de *Historia y crítica de la Literatura Española* dirigida por Francisco Rico).
- DÍAZ BORRÁS, Andrés, *El miedo al Mediterráneo. La caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán, 1323-1539*, Barcelona, 2001.
- DINZELBACHER, Peter, *Revelationes*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, 1991.
- DJAÏT, Hichen, *Europa y el Islam*, Madrid, 1990.
- DODDS, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, 1996, 2ª edición (vol.3 de *Historia de España* dirigida por Miguel Artola).
- DUBOIS, Dom y LEMAITRE, Jean-Loup, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Préface de Joseph Van der Straeten, París, 1993.
- DUBY, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, 1992.
- DUNBABIN, Jean, *Captivity and Imprisonment in Medieval Europe, 1000-1300*, Houndmills, 2002.
- ECO, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 2000, 5ª edición.
- ELÍADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Barcelona, 1994.
- FABBRI, Paolo, *Táctica de los signos. Ensayos de semiótica*, Barcelona, 1995.
- FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, 1959.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco, *La Religiosidad Medieval en España. 1: Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, 2000.

- FERREIRA, Ana, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Redondo, 1995.
- FERRER I MALLOL, Maria y MUTGÉ I VIVES, Josefina (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana. Actes del Col.loqui Internacional celebrat a Barcelona del 27 al 29 de maig de 1999*, Barcelona, 2000.
- FERRER I MALLOL, Maria, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988.
- FERRER I MALLOL, Maria, *Organització i defensa d'un territori fronterer. La Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1990.
- FONTANA, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, México, 1991, 15ª edición.
- FRANCO SILVA, Alfonso, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, 1979.
- FREEDMAN, Paul, *Images of the Medieval Peasant*, California, 1999.
- FRIEDMAN, Ellen, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Wisconsin, 1983.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise y VERNANT, Jean-Pierre, *En el ojo del espejo*, Buenos Aires, 1999.
- GALMICHE, Xavier, *Le récit de miracle. Oublier Augustin*, París, 1992.
- GARCÍA, Sebastián y TRENADO, Felipe, *Guadalupe: historia, devoción y arte*, Sevilla, 1978.
- GARCÍA, Sebastián (Coord.), *Guadalupe: siete siglos de fe y cultura*, Guadalupe, 1993.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes y de BUNES IBARRA, Miguel, *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992.

- GARCÍA-ARENAL, Mercedes y VIGUERA, María (Eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (Siglos XIII-XVI)*. *Actas del Coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, Madrid, 1988.
- GARCÍA FITZ, Francisco, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (Siglos XI-XIII)*, Sevilla, 1998.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Juan y LECANDA ESTEBAN, José (Coords.), *Introducción a la Historia de Castilla*, Burgos, 2001.
- GARCÍA LUJÁN, José, *Tregüas, guerra y capitulaciones de Granada (1457-1491)*. *Documentos del Archivo de los Duques de Frías*, Granada, 1998.
- GAUTIER-DALCHÉ, Jean, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1970.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1989, 3ª reimpresión.
- GINZBURG, Carlo (Ed.), *Religione delle classi popolari, Quaderni storici 41*, Roma, 1979.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (Coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José y BARRIOS AGUILERA, Manuel (Eds.), *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Granada, 2000.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, 2002.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (Ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*. *Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991)*, 2 volúmenes, Sevilla, 1997.
- GONZÁLEZ MODINO, Pilar, *Los "Milagros de Cautivos" según los Códices del Monasterio de Guadalupe*, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita).

- GOSSE, Philip, *Los corsarios berberiscos. Los piratas del norte. Historia de la piratería*, Madrid, 1947.
- GRAEF, Hilda, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, 1968.
- GRAÑA CID, María (Ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, 1994.
- GREGORY, Tullio (Dir.), *I sogni nel Medioevo* (Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983), Roma, 1985.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1993, 1ª reimpresión.
- GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, 1994.
- GUERRERO LOVILLO, José, *Las Cántigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949.
- GUGLIELMI, Nilda y AYERRA REDÍN, Marino, *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, traducido por Marino Ayerra Redín y Nilda Guglielmi, introducción y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, 1971.
- GUGLIELMI, Nilda y RUCQUOI, Adeline (Coords.), *El discurso político en la Edad Media / Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, 1995.
- GUGLIELMI, Nilda, *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, 2000.
- GUGLIELMI, Nilda, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991.
- GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998.

- GUICHARD, Pierre *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (Siglos XI-XIII)*, Valencia, 2001.
- GUIRAL-HADZIOSSIF, Jacqueline, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, 1989.
- GUREVICH, Aron, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turín, 1986.
- GUREVICH, Aron, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Cambridge/Chicago, 1992.
- HAMASSE, Jacqueline, KIERZLE, Beverly, STOUT, Debra y THAYER, Anne (Eds.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Lovaina La Nueva, 1998.
- HAMPSHER-MONK, Iain, TILMANS Karin y VAN VREE, Frank *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, 1998.
- HEERS, Jacques, *Les Barbaresques. La course et la guerre en Méditerranée. XIVe-XVIe siècles*, París, 2001.
- HELLER, Agnes, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, 1985.
- HESS, Andrew, *Forgotten Frontier: A History in the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978.
- HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence (Comp.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- IOGNA-PRAT, Dominique, PALAZZO, Éric y RUSSO, Daniel (Dirs.), *Marie. Le culte a la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996.
- JUNG, Carl, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1976.
- KAMEN, Henry, *La Inquisición Española*, Barcelona, 1979, 2ª edición.
- KRUGER, Steven, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, 1996, pp.147-153.

- LACAPARA, Dominick, *History and Reading. Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, 2000.
- LACAPRA, Dominick y KAPLAN, Steven (Eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives (Papers presented at a Conference held at Cornell University Ithaca on April 24-26 1980)*, Ithaca/Londres, 1982.
- LADERO QUESADA, Miguel, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1979, 2ª edición.
- LADERO QUESADA, Miguel (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), Granada, 1993.
- LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre (Eds.), *Hacer la Historia. 1: Nuevos Problemas*, Barcelona, 1985, 2ª edición.
- LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre (Eds.), *Hacer la Historia. 2: Nuevos Enfoques*, Barcelona, 1980.
- LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre (Eds.), *Hacer la Historia. 3: Objetos Nuevos*, Barcelona, 1980.
- LE GOFF, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval. 18 ensayos*, Madrid, 1983.
- LETT, Didier, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997.
- LEWIS, Bernard, *Cultures in Conflict. Christians, Muslims and Jews in the age of discovery*, Nueva York, 1995.
- LINEHAN, Peter (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 july 1984)*, Vaticano, 1988.
- LISÓN TOLOSANA, Carlos (Ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, 1976.
- LOMAX, Derek, *La reconquista*, Barcelona, 1984.

- LONGÈRE (Ed.), Jean, *La virginité de Marie* (Communications présentées à la 53e session de la Société française d'études mariales, Issoudun, septembre 1997), Paris, 1998.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José y GALÁN SÁNCHEZ, Ángel (Coords.), *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía: Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, Málaga, 1990.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio, frontera*, 2 volúmenes, Granada, 1989.
- LOUREIRO, Rui y GRUZINSKI, Serge, (Dirs.), *Passar as Fronteiras. Actos do II Coloquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Seculos XV a XVIII*, Lagos, 1999.
- MACKAY, Angus, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1981.
- MADERO, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (Siglos XII-XV)*, Prólogo de Jacques Le Goff, Madrid, 1992.
- MALAXECHEVERRÍA, Ignacio, *Bestiario Medieval*, edición a cargo de..., Madrid, 1986.
- MALDONADO, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985.
- MARAVALL, José, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1981.
- MEDINA GATA, Manuel, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, 1935.
- MEILLASSOUX, Claude, *Antropología de la Esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, México, 1990.
- MENDES DRUMOND BRAGA, Isabel, *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVII). Cativos e Renegados nas Franjas de duas Sociedades em Confronto*, Ceuta, 1998.

- MENDES, Isabel, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, 1994.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (Dir.), *Historia de España*, tomo XVII-1ª, Madrid, 1969.
- MENJOT, Denis (Dir.), *Les villes frontière (Moyen Âge – Époque Moderne)*, Paris, 1996.
- MENJOT, Denis, *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XVe S.)*, 2 volúmenes, Madrid, 2002.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, 1990.
- MIURA ANDRADES, José, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992.
- MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981.
- MUJICA PINILLA, Ramón *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, México, 1996, 2ª edición corregida y ampliada.
- MULLIN, Robert, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, Londres, 1996.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (Ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Madrid, 2000.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (Ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988.
- NIETO SORIA, José (Dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999.
- OPERÉ, Fernando, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, México, 2001.
- PALTI, Elías, "Giro lingüístico" e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty, Quilmes, 1998.

- PASTOR, Reyna. *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona, 1975.
- PERCEVAL, José, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier, *Hagiología y Sociedad en la España medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002.
- PINTO-MATHIEU, Élisabeth, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, París, 1997.
- POUNDS, Norman, *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Barcelona, 1992.
- RAGOSTA, Rosalba (Ed.), *Le Genti del Mare Mediterraneo. Atti del XVII Colloquio Internazionale di Storia Marittima (Nápoles, 1980)*, 2 volúmenes, Nápoles, 1981.
- RAMOS LOSCERTALES, José, *El cautiverio en la Corona de Aragón durante los siglos XIII, XIV y XV*, Zaragoza, 1915.
- RATZINGER, Joseph y von BALTHASAR, Hans Urs, *María, Iglesia naciente*, Madrid, 1999.
- REDONDO, Agustín (Ed.), *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain. II: Elites et masses. Actes du colloque du Groupe de recherche sur idéologies, mentalités et systèmes de représentation dans les pays de langue espagnole et portugaise (Paris, mars 1996)*, París, 1998.
- REHRMANN, Norbert, *Das schwierige Erbe von Sefarad Juden und Mauren in der Spanischen literatur: von der Romantik bis zur Mitte des 20 Jahrhunderts*, Frankfurt and Main, 2002.
- REVUELTA SOMALO, José, *Los Jerónimos*, Guadalajara, 1982.
- RICŒUR, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, 1989.
- RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, 2000.
- RICŒUR, Paul, *Sí mismo como otro*, México, 1996.

- RIPELL PERELLÓ, Eduardo (Ed.), *Actas Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"* (Ceuta, noviembre 1987), tomo II: *Historia de la Edad Media*, Madrid/Ceuta, 1988.
- ROIUX, Jean-Pierre y SIRINELLI, Jean-François (Dirs.), *Para una historia cultural*, México, 1998.
- ROJAS GABRIEL, Manuel, *La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XV (1390-1481). Un ensayo sobre la violencia y sus manifestaciones*, Cádiz, 1995.
- ROMERO, José, *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, 1987.
- ROYO MARÍN, Antonio, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid, 2ª edición.
- RUBIO, Germán, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, 1926.
- SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, 1990.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España un enigma histórico*, 2 volúmenes, Buenos Aires, 1971.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (Dir.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, 1991.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (Ed.) y PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia (Coord.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, 2002;
- SÁNCHEZ HERRERO, José, *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y del pueblo*, La Laguna, 1976.
- SÁNCHEZ NOGALES, José (Ed.), *De la frontera al encuentro. Actas del Tercer Curso "Cristianos y Musulmanes"* (Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997), Granada, 1998.
- SÁNCHEZ PÉREZ, José, *El culto mariano en España*, Madrid, 1943.

- SANTIAGO-OTERO Horacio y REINHARDT, Klaus, *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra, 2001.
- SCHOLEM, Gershom, *Los orígenes de la cábala*, 2 volúmenes, compilación de R. Werblowsky, Barcelona, 2001.
- SEGURA ARTERO, Pedro (Coord.), *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)*, (Lorca – Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994), Almería, 1997.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (Coord.), *Relaciones exteriores del Reino de Granada. Actas del IV Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Almería, 1988.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (Ed.), *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres*, Madrid, 1992.
- SÉNAC, Philippe, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*, París, 1983.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII* (Actas del Congreso celebrado entre el 12 y el 14 de diciembre de 1990), Zaragoza, 1994.
- SEVILLA, Florencio y ALVAR, Carlos (Eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Madrid, 6-11 de julio de 1998). Tomo 1: Medieval. Siglos de Oro*, Madrid, 2000.
- SIGAL, Pierre, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, París, 1985.
- SOLA, Emilio, *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, 1988.
- SOTO RÁBANOS, José (Dir.), *Pensamiento hispano medieval: homenaje a Horacio Santiago Otero*, 2 volúmenes, Madrid, 1998.

- SOUTHERN, Richard, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, 1962.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Juan II y la frontera de Granada*, Valladolid, 1954.
- TEDESCHI, Mario, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, 1992.
- TODOROV, Tzvetan, *Los géneros del discurso*, Caracas, 1996.
- TORO CEBALLOS, Francisco y RODRÍGUEZ MOLINA, José (Coords.), *I Estudios de Frontera. Alcalá la real y el Arcipreste de Hita (Congreso Internacional celebrado en Alcalá la real, del 22 al 25 de noviembre de 1995)*, Jaén, 1996.
- TORO CEBALLOS, Francisco y RODRÍGUEZ MOLINA, José (Coords.), *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de Don Claudio Sánchez-Albornoz (Congreso Internacional celebrado en Alcalá la real, del 19 al 22 de noviembre de 1997)*, Jaén, 1998.
- TORO CEBALLOS, Francisco y RODRÍGUEZ MOLINA, José (Coords.), *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera. En memoria de Don Juan de Mata Carriazo y Arroquia (Congreso Internacional celebrado en Alcalá la real, del 18 al 20 de noviembre de 1999)*, Jaén, 2000.
- TORRES FONTES, Juan, *Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos*, Murcia, 1961.
- TORRES FONTES, Juan, *Xiquena, castillo de la frontera*, Murcia, 1979, 2ª edición.
- TREBOLLE BARRERA, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Valladolid, 1998, 3ª edición actualizada.
- VACA LORENZO, Ángel (Ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998.
- VÁZQUEZ DE PRÁDA, Valentín, OLABARRI, Ignacio y FLORISTÁN IMIZCOZ, Alfredo (Eds.), *La Historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos. Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia, Universidad de Navarra (Pamplona, 5-7 abril 1984)*, Pamplona, 1985.

- VAN DIJK, Teun, *Estructura y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, México, 1996, 10ª edición aumentada.
- VERDON, Jean, *La Nuit au Moyen Age*, París, 1994.
- VERÓN, Eliseo, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, 1996.
- VILLACAMPA, Carlos, *Grandezas de Guadalupe*, Sevilla, 1924.
- VILLACAMPA, Carlos, *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla, 1942.
- VOISENET, Jacques, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au Xlle siècle*, Prefacio de Jacques Le Goff, Turnhout, 2000.
- von der NAHMER, Dieter, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Nápoles, 2001.
- VOVELLE, Michel, *Ideologías y Mentalidades*, Barcelona, 1985.
- WARD, Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Wiltshire, 1987, 2ª edición revisada.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, 1976.

6. Artículos

- ABBOUD-HAGGAR, Soha, "En Granada sólo quedó el llanto", en: *La aventura de la Historia*, Año 4, Nº39, enero 2002, pp.63-66.
- AHRWEILER, Hélène, "L'Image de l'autre et les mecanismes de l'alterité", en: AHRWEILER, Hélène (Dir.), *16º Congrès....*, t.3, pp.1-17.
- ALBERT-LLORCA, Marlène y ALBERT, Jean-Pierre, "Mahomet, la vierge et le frontière", en: *Annales ESC*, juillet-août 1995, Nº4, pp.855-886.

- ÁLEMANY FERRER, Rafael, "La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del siglo XV?", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Ed.), *La voz del silencio I...*, pp.251-264.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, "Hagiografía y marginación: Una propuesta de prudencias de uso", en: VACA LORENZO, A. (Ed.), *Disidentes...*, pp.119-144.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, "La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico", en: BARROS, C. (Ed.), *Historia a Debate...*, t.II, pp.9-23.
- ALLARD, Guy, "En guise de problématique", en: AA.VV., *Aspects de la marginalité...*, pp.6-14.
- AMIOT, Françoise, "Bautismo", en: LEÓN-DUFOUR, X. (Dir.), *Vocabulario...*, pp.117-120.
- ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, Carmen, "Los cautivos en la frontera entre Jaén y Granada", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Coord.), *Relaciones exteriores...*, pp.211-225.
- ARIÈS, Philippe, "La historia de las mentalidades", en: CHARTIER, R., LE GOFF, J. y REVEL, J. (Dirs.), *La Nueva Historia...*, pp.460-481.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana, "El clero", en: NIETO SORIA, J. (Dir.), *Orígenes de la...*, pp.164-167.
- ASENJO GONZÁLEZ, María, "El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla", en: de la IGLESIA DUARTE, J. (Coord.), *La vida cotidiana...*, pp.169-200.
- BAKER, Keith, "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution", en: LACAPRA, D. y KAPLAN, S. (Eds.), *Modern European...*, pp.197-219.
- BALARD, Michel, "Avant-propos", en: AA.VV., *Miracles, prodiges...*, pp.7-8.
- BARKAI, Ron, "De l'utilisation de l'image dans la recherche historique", en: AHRWEILER, Hélène (Dir.), *16º Congrès...*, t.1, pp.28-59.

- BARTOSEK, Milan, "Captivus", en: *Bulletino dell'Istituto di diritto romano "Vittorio Scialoja"* N°57-58, Roma, 1953, pp.98-212.
- BARRIOS-DELGADO, Dominique, "Testigo", en: *Diccionario Enciclopédico de la Biblia...*, pp.1504-1505.
- BECERRO GARCÍA, Ana, "Los derechos de frontera", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.69-80.
- BENITO RUANO, Eloy, "La historia de la vida cotidiana en la historia de la sociedad medieval", en: de la IGLESIA DUARTE, J. (Coord.), *La vida cotidiana...*, pp.11-24.
- BENNASSAR, Bartolomé, "Historia de las mentalidades", en: VÁZQUEZ DE PRADA, V., OLABARRI, I. y FLORISTÁN IMIZCOZ, A. (Eds.), *La Historiografía...*, pp.155-163.
- BENREMDANE, Ahmed, "Al Yihad y la cautividad en los dictámenes jurídicos o fatuas de los alfaquíes musulmanes y de Al Wansarisi, en particular: el caso de los musulmanes y de los cristianos de Al Andalus", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.447-455.
- BERCEVILLE, Gilles, "Miracle", en: GAUVARD, C., de LIBERA, A. y ZINK, M. (Dir.), *Dictionnaire...*, pp.927-929.
- BILLACOIS, François, "Figures de l'esclave, métaphores de la condition humaine?", en: BRESC. H. (Dir.), *Figures...*, pp.263-269.
- BOUREAU, Alain, "Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320)", en: AA.VV., *Miracles...*, pp.159-172.
- BRAET, Herman, "Rêve, réalité, écriture. Du référentiel à la sui-référence", en: GREGORY, T. (Dir.), *I sogni...*, pp.11-23.
- BRAUDE, Benjamín, "Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme", en: *Annales HSS*, janvier-février 2002, N°1, pp.93-125.

- BRAVO GARCÍA, Antonio, "Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos", en: *Codex Aqvilarensis 18: Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Coordinador Ramón Teja, Aguilar de Campoo, julio 2002, pp.115-144.
- BRESC, Geneviève y BRESC, Henri, "Les saints protecteurs de bateaux, 1200-1460", en: *Revue d'Ethnologie Française* Nº2: "Études maritime", París, 1979, pp.161-177.
- BRESC, Henri, "La pitié des gens de mer en Méditerranée occidentale aux derniers siècles du Moyen Âge", en: RAGOSTA, R. (Ed.), *Le Genti...*, vol.1, pp.
- BURKE, Peter, "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", en: BURKE, P. (Ed.), *Formas...*, pp.287-305.
- BURKE, Peter, "La nueva historia socio-cultural", en: *Historia Social* Nº17, Valencia, 1993, pp.105-114.
- BURKE, Peter, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en: BURKE, P. (Ed.), *Formas...*, pp.11-37.
- BURNS, Robert, "The Significance of the Frontier in the Middle Ages", en: BARTLETT, R. y MACKAY, A. (Eds.), *Medieval frontier...*, pp.307-330.
- CABRERA, Emilio, "Cautivos cristianos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XV", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Coord.), *Relaciones exteriores...*, pp.227-236.
- CARIÑENA BALAGUER, Rafael y DÍAZ BORRÁS, Andrés, "Pirateria, esclavatge i captivitat entre la Corona d'Aragó i Berberia en la literatura catalana medieval: una aproximació al seu estudi", en: AA.VV., *Actas do XIX...*, pp.657-682.
- CARLÉ, María, "Los miedos medievales (Castilla siglo XV)", en: *Estudios de Historia de España* IV, 1991, pp.109-157.
- CARRASCO, Raphael, "Milagrero siglo XVII", en: *Estudios de Historia Social* Nº36-37, Madrid, 1986, pp.401-422.

- CARRIAZO, Juan, "Cartas de la frontera de Granada", en: *Al-Andalus*, vol. XI, fascículo 1, Madrid/Granada, 1946, pp.69-130.
- CARRIAZO, Juan, "Historia de la guerra de Granada", en: MENÉNDEZ PIDAL, R. (Dir.), *Historia de España...*, pp.385-914.
- CARRIAZO, Juan, "Las últimas treguas de Granada", en: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* Nº1, Jaén, 1954, pp.11-43.
- CARRIAZO, Juan, "Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada", en: CARRIAZO, J., *En la frontera...*, pp.85-142.
- CASTELLÁN, Ángel, "El concepto de frontera (Para una metodología del encuentro de civilizaciones)", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.7-25.
- CASTELLS, Luis, "Introducción", en: *Ayer* Nº19, número especial: Luis CASTELLS (Ed.), *La historia de la vida cotidiana*, Madrid, 1995, pp.11-13.
- CIPOLLONE, Giulio, "La redenzione e la liberazione dei captivi. Lettura cristiana e modello di redenzione e liberazione secondo la regola dei Trinitari", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.345-379.
- CIPRIANI, Settimio y OSSANNA, Tullio, "Madre nuestra" en: de FIORES, S., MEO, S. y TOURÓN, E. (Drs.), *Nuevo diccionario de Mariología...*, pp.1200-1212.
- CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, Antonio, "El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de S. Vicente Ferrer", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, vol.I, pp.301-319.
- CONSTABLE, Giles, "The ideal of the imitation of Christ", en: CONSTABLE, G., *Three Studies...*, pp.145-248.
- CÓRDOBA MONTOYA, Pedro, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.70-81.
- CORREDOR, Antonio, *Devocionario Mariano Guadalupense*, Sevilla, 1953.

- CRÉMOUX, Françoise, "Escenificación de un culto popular: la fortuna literaria de la Virgen de Guadalupe", en: SEVILLA, F. y ALVAR, C. (Eds.), *Actas del XIII...*, pp.476-484.
- CRÉMOUX, Françoise, "La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe", en: CRUZ GARCÍA DE ENTERRÍA, M. y CORDÓN MESA, A. (Eds.), *Actas del IV...*, pp.477-484.
- CRÉMOUX, Françoise, "Les relations de miracles au XVIe siècle, point de rencontre de plusieurs identités culturelles", en: REDONDO, A. (Ed.), *Relations...*, pp.65-76.
- CHABÁS, Roque, "Estudio de los sermones valencianos de san Vicente Ferrer", en: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, Nº6 (1902), pp.1-6, pp.155-168; Nº7 (1902), pp.131-142, pp.419-439; Nº8 (1903), pp.38-57, pp.111-126, pp.291-295; Nº9 (1903), pp.85-102.
- CHRISTIAN, Williams, "De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en: LISÓN TOLOSANA, C. (Ed.), *Temas...*, pp.49-105.
- DAGRON, Gilbert, "Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d'après les sources byzantines", en: GREGORY, T. (Dir.), *I sogni...*, pp.37-55.
- de BUNES IBARRA, Miguel, "La vida en los presidios del Norte de África", en: GARCÍA-ARENAL, M. y VIGUERA, M. (Eds.), *Relaciones...*, pp.561-590.
- de COSSÍO, José, "Cautivos de moros en el siglo XIII", en: *Al-Andalus*, vol. VII, Madrid/Granada, 1942, pp.49-112.
- de ÍPOLA, Emilio, "Discurso social", en: ÁLTAMIRANO, C. (Dir.), *Términos críticos...*, pp.68-72.
- de la GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, "A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente", en: de la GRANJA SANTAMARÍA, F., *Estudios...*, pp.97-108.

- de la GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, "Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El *Kitab maqami' al-sulban* del Jazrayi)", en: de la GRANJA SANTAMARÍA, F., *Estudios...*, pp.121-186.
- de la GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, "Un arabismo inédito: al mayor / al mayal", en: *Al-Andalus*, vol. XXXVIII, Madrid/ Granada, 1973, pp.483-490.
- de la GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", de la GRANJA SANTAMARÍA, F., *Estudios...*, pp. 65-96.
- de MADRID, Ignacio, "Los estudios entre los jerónimos españoles", en: AA.VV., *IV Semana...*, pp.261-294.
- de VIGUERIE, Jean, "Historia religiosa", en: VÁZQUEZ DE PRADA, V., OLABARRI, I. y FLORISTÁN IMIZCOZ, A. (Eds.), *La Historiografía...*, pp.189-208.
- del PINO GARCÍA, José, "Las campañas militares castellanas contra el reino de Granada durante los reinados de Juan II y Enrique IV", en: CABRERA, E. (Coord.), *Andalucía...*, pp.673-684.
- DELEHAYE, Hippolyte, "Les recueils antiques de miracles des saints", en: *Analecta Bollandiana* XLIII, Bruselas, 1925, pp.5-85 y 305-325.
- DELORT, Robert, "Pour conclure. Animal, environnement, ambivalence exemplaire", en: BERLIOZ, J. y POLO de BEAULIEU, M. (Dir.), *L'animal...*, pp.289-297.
- DÍAZ MARTÍN, Luis, "Le processus de fondation de Guadalupe sous Alfonso XI", en: *Le Moyen Âge* N°2, Tomo XC, 4ª Serie, Tomo XXXIX, Bruselas, 1984, pp.233-256.
- DINZELBACHER, Peter, "Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale", en: AA.VV., *Le "visiones"...*, pp.253-265.

- DOMÍNGUEZ LEON, José, "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.143-163.
- DRIESSEN, Henk, "'Elite' versus 'Popular' Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective", en: en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.82-104.
- DROST, Gerrit, "El Arte de P. de Alcalá y su *Vocabulista*. ¿Tolerancia o represión?", en: <http://www.alyamia.com/modulos.php?name=News&file=article&sid=98>.
- DUBY, Georges, "Historia social e ideología de las sociedades", en: LE GOFF, J. y NORA, P. (Eds.), *Hacer la Historia. 1...*, pp.157-177.
- DUBY, Georges, "L'histoire des mentalités", en: *L'Histoire et ses méthodes...*, pp.937-966.
- DUFOURCQ, Charles, "Les communications entre les royaumes chrétiens ibériques et les pays de l'Occident musulman dans les derniers siècles du Moyen Âge", en: AA.VV., *Les communications...*, pp.29-44.
- DUPRONT, Alphonso, "La religión: Antropología religiosa", en: LE GOFF, J. y NORA, P. (Eds.), *Hacer la Historia. 2...*, pp.111-141.
- FATTORI, Marta, "Sogni e temperamenti", en: GREGORY, T. (Dir.), *I sogni...*, pp.87-109.
- FERRER I MALLOL, María, "Els redemptors de captius: mostolafs, eixees o alfaquecs (segles XII-XIII)", en: *Medievalia* 9, "Estudios dedicados al profesor Frederic Urdina i Martorell", Barcelona, 1990, pp.85-106.
- FERRER I MALLOL, María, "Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer", en: SOTO RÁBANOS, J. (Dir.), *Pensamiento hispano medieval...*, t. II, pp.1579-1600.

- FERRER I MALLOL, Maria, "La redempció de captius a la Corona Catalano-Aragonesa (Segle XIV)", en: *Anuario de Estudios Medievales* 15, Barcelona, 1985, pp.237-297.
- FREEMAN, Leslie, "Elementos simbólicos en la obra de Beato", en: *Obras Completas de Beato de Liébana...*, pp.XXXIII-LVI.
- GAN GIMÉNEZ, Pedro, "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. II...*, pp.111-124.
- GARCÍA ANTÓN, José, "Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaries", en: AA.VV., *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes...*, vol.1, pp.547-559.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José, "De una sociedad de frontera (el valle del Duero en el siglo X) a una frontera entre sociedades (el valle del Tajo en el siglo XII)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.51-68.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, "Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusies (siglo XIII)", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.539-548.
- GARCÍA FLORES, A., "'Fazer batallas a los moros por las vecindades del reyno'. Imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval", en: de AYALA MARTÍNEZ, C., BURESI, P. y JOSSERAND, Ph. (Eds.), *Identidad y representación...*, pp.267-291.
- GARCÍA GARCÍA, José, "El contexto de la religiosidad popular", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.19-29.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, "Religiosidad popular y derecho canónico", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.231-245.

- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "Introducción", en: GARCÍA-ARENAL, M. y VIGUERA, M. (Eds.), *Relaciones...*, pp.IV-XI.
- GAZULLA, Faustino, "Don Jaime de Aragón y la Orden de Nuestra Señora de la Merced", en: AA.VV., *I Congreso...*, pp.327-388.
- GAZULLA, Faustino, "La Orden del Santo Redentor", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* IX/2, IX/3, IX/4, IX/6, X/1 y X/3, Castellón, 1928 y 1929, pp.90-107, pp.157-160, pp.204-212, pp.370-375, pp.38-41 y pp.124-126.
- GAZULLA, Faustino, "La redención de cautivos entre los musulmanes", en: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* N°28, Barcelona, 1928, pp.321-342.
- GAZULLA, Faustino, "Los mèrcedarios en Arguines y Algar", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VI/2, Castellón, 1925, pp.65-77.
- GAZULLA, Faustino, "Los mercedarios en Játiva durante el siglo XIII", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* IV/36-38, Castellón, 1923, pp.129-143.
- GAZULLA, Faustino, "Los religiosos de la Merced en la ciudad de Valencia", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VII/1, Castellón, 1925, pp.1-12.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. Algo sobre cautivos", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VI/4, Castellón, 1925, pp.209-217.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. El corso y la piratería fuentes de cautiverio", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* XII/3, Castellón, 1931, pp.139-158.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. La guerra fuente de cautivos en el tiempo de los Emires independientes", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VII/5 y VII/6, Castellón, 1926, pp.266-272 y pp.317-320.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. Los cautivos cristianos durante el Califato", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VIII/1, VIII/2 y VIII/5, Castellón, 1927, pp.21-29, pp.71-78 y pp.221-234.

- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. Los cautivos cristianos durante la invasión y el gobierno de los Emires dependientes de Damasco", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* VII/4, Castellón, 1926, pp.195-209.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. Los cautivos en la frontera", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* XI/2 y XI/4, Castellón, 1930, pp.94-107 y pp.201-210.
- GAZULLA, Faustino, "Moros y cristianos. Los cristianos en la guerra y los cautivos sarracenos", en: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* XIV/4, Castellón, 1933, pp.352-370.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José, "Imágenes para el ritual: moros y cristianos en el complejo festivo y ceremonial granadino", en: *Ibérica*, Nouvelle série, Nº8, París, 1997, pp.143-158.
- GONZÁLEZ CASTRO, Ernesto, "Schiavitù e captivitas", en: AA.VV., *Dizionario...*, vol.8, pp.1039-1058.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Fidel, "El contexto histórico de la 'reconquista' española y la Orden trinitaria (Ordo Sanctae Trinitatis et Captivorum)", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.131-159.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "Don Juan de Mata Carriazo, historiador de la frontera", en: TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (Coords.), *III Estudios de...*, pp.17-33.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "¿Esclavos andaluces en el Reino de Granada", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (Coords.), *Actas del III...*, pp.327-338.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "La Castilla del Guadalquivir y de Ultramar", en: GARCÍA GONZÁLEZ, J. y LEÇANDA ESTEBAN, J. (Coords.), *Introducción a la...*, pp.171-198.

- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "La Corona y las Órdenes Militares castellano-leonesas", en: *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Órdenes Militares*, Madrid, 1999, pp.69-83.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas, socioeconómicas y culturales", en: LADERO QUESADA, M., (Ed.), *La incorporación de Granada...*, pp.87-145.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "Poblamiento y frontera en Andalucía (Siglos XIII-XV)", en: *Espacio, Tiempo y Forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED. Historia Medieval. Homenaje al Profesor Eloy Benito Ruano*, Serie III, N°4, Madrid, 1989, pp.207-224.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "¿Re-Conquista? Un estado de la cuestión", Madrid, Real Academia de la Historia, conferencia pronunciada el 10/01/2000.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, "Relación final", en: de AYALA MARTÍNEZ, C., BURESI, P. y JOSSERAND, Ph. (Eds.), *Identidad y representación...*, pp.293-301.
- GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, "La liberación de los últimos cautivos cristianos de Granada (1482-1492)", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.749-765.
- GRACÍA FERNÁNDEZ, Manuel, "La Alfaqquería Mayor de Castilla en Andalucía a fines de la Edad Media. Los Alfaqques reales", en: AA.VV., *Estudios sobre Málaga...*, pp.37-54.
- GRASOTTI, Hilda, "Tres grandes ríos españoles, fronteras contra el moro", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.93-107.
- GUADALAJARA MEDINA, José, "Preocupaciones apocalípticas en la Europa medieval", en: de la IGLESIA DUARTE, J. (Ed.), *Milenarismos...*, pp.257-279.
- GUGLIELMI, Nilda, "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en: GUGLIELMI, N. y RUCQUOI, A. (Coords.), *El discurso político...*, pp.51-75.

- GUGLIELMI, Nilda, "Fronteras medievales", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.27-51.
- GUGLIELMI, Nilda, "Mujeres y piedad", en: *Actas del Coloquio...*, pp.159-180.
- GUGLIELMI, Nilda, "Reflexiones sobre la marginalidad", en: *Anuario de Estudios Medievales* 20, Barcelona, 1990, pp.317-348.
- GUIANCE, Ariel, "Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructura y función", en: *Temas Medievales* 9, Buenos Aires, 1999, pp.43-70.
- HASNAOUI, Milouda, "La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fatwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.549-558.
- HENRIET, Patrick "L'idéologie de guerre sainte dans le Haut Moyen Âge hispanique", en: *Francia* 29/1, París, noviembre-diciembre 2002 (en prensa).
- HERMOSO MELLADO-DAMAS, Matilde, "Las advocaciones de los hospitales sevillanos en la Baja Edad Media", en: LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. y GALÁN SÁNCHEZ, A. (Coords.), *Actas del VI...*, pp.265-275.
- HERNANDO, Josep, "La 'tertia pars' en la regla de los Trinitarios para el rescate de cautivos: una forma de inversión económica, de economía evangélica", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.263-308.
- HOMET, Raquel, "Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Historia de España*", en: *En la España Medieval* 25, Madrid, 2002, pp.85-112.
- HOMET, Raquel, "Sueños y visiones en la *Primera Crónica General de España*", ponencia leída en las II Jornadas de Historia de España, Buenos Aires, Fundación para la historia de España, 31 de agosto al 02 de septiembre de 2000.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan, "El hombre y la frontera: Murcia y Granada en época de Enrique IV", en: *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. XVII, Murcia, 1992, pp.77-96.

- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan, "Perdones y homicianos en Xiquena a finales del s. XV", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1521-1533.
- JOIN-LAMBERT, Michel y GRELOT, Pierre, "Jerusalén", en: LEÓN-DUFOUR, X. (Dir.), *Vocabulario...*, pp.434-439.
- JULIA, Dominique, "La religión", en: CHARTIER, R., LE GOFF, J. y REVEL, J. (Dir.), *La Nueva Historia...*, pp.551-557.
- JULIA, Dominique, "La religión: Historia religiosa", en: LE GOFF, J. y NORA, P. (Eds.), *Hacer la Historia. 2...*, pp.143-174.
- LACARRA, José, "Les villes frontières dans l'Espagne. XI-XII siècles", en: *Le Moyen Âge*, N°LXIX, Bruselas, 1963, pp.205-222.
- LADERO QUESADA, Miguel, "Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516)", en: RIPOLL PERELLÓ, E. (Ed.), *Actas Congreso Internacional...*, pp.37-62.
- LADERO QUESADA, Miguel, "La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga", en: *Hispania* N°105, Madrid, 1967, pp.63-83.
- LAGRÈE, Michel, "Historia religiosa, historia cultural", en: ROIUX, J. y SIRINELLI, J. (Dir.), *Para una historia...*, pp.407-428.
- LANGLOIS, Claude y VAUCHEZ, André, "L'histoire religieuse", en: BÉDARIDA, F. (Dir.), *L'histoire...*, pp.313-323.
- LANGLOIS, Claude, "Religión", en: BURGUIÈRE, A. (Dir.), *Diccionario Akal...*, pp.595-603.
- LAS HERAS, Isabel, "Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*", en: GUGLIELMI, N. y RUCQUOI, A. (Coords.), *El discurso...*, pp.117-140.
- LACAVE, José, "La convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes en Navarra durante els siglo X", en: BENITO RUANO, E. y ESPADA BURGOS, M. (Coords.), *17º Congreso...*, t.II, pp.622-625.

- LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude, "L'histoire médiévale", en: *Cahiers de civilisation médiévale* 39, Poitiers, 1996, pp.15-16.
- LE GOFF, Jacques, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en: LE GOFF, J. y NORA, P. (Eds.), *Hacer la Historia. 3...*, pp.81-98.
- LE GOFF, Jacques, "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en: LE GOFF, J., *Tiempo, trabajo y cultura...*, pp.282-288.
- LEDESMA, María "La sociedad de frontera en Aragón (Siglos XII y XIII)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.31-50.
- LOBO CABRERA, Manuel, "Rescates canarios en la Costa de Berbería", en: GARCÍA-ARENAL, M. y VIGUERA, M. (Eds.), *Relaciones...*, pp.591-620
- LOPEZ DAPENA, Asunción, "Cautiverio y rescate de Don Juan Manrique, capitán de la frontera castellana (1456-1457)", en: *Cuadernos Medievales XII-XIII*, Granada, 1984, pp.243-253.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, "Castilla, granada y la tregua de 1443", en: AA.VV., *Estudios de...*, pp.301-313.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, "Consideraciones sobre la frontera marítima", en: SEGURA ARTERO, P. (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.395-408.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, "El Islam y la caída de Granada", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1553-1573.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, "Esclavos, alfaqueques y mercaderes en la frontera del Mar de Alborán (1490-1516)", en: *Hispania* Nº139, Madrid, 1978, pp.275-300.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José, "Institutions on the Castilian-Granadan Frontier. 1369-1482", en: BARTLETT, R. y MACKAY, A. (Eds.), *Medieval frontier...*, pp.127-150.
- MACKAY, Angus, "Los romances fronterizos como fuente histórica", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Ed.), *Actas del IV Coloquio...*, pp.273-285.

- MACKAY, Angus, "Religions, Culture, and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier" en: BARTLETT, R. y MACKAY, A. (Eds.), *Medieval frontier...*, pp.217-243.
- MALDONADO, Luis, "La religiosidad popular en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.30-43.
- MANDIANES CASTRO, Manuel, "Caracterización de la religiosidad popular", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.44-54.
- MANDROU, Robert, "L'histoire des mentalités", en: *Encyclopædia Universalis...*, vol.II, pp.479-481.
- MANSÉLLI, Raoul, "Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale", en: GREGORY, T. (Dir.), *I sogni...*, pp.219-244.
- MARCOS MARTÍN, Alberto, "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. II...*, pp.46-56.
- MARCHELLO-NIZIA, Christiane, "La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale", en: GREGORY, T. (Dir.), *I sogni...*, pp.245-259.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, José, "Iglesia y vida religiosa", en: AA.VV., *XXV Semana...*, pp.431-456.
- MARTÍNEZ CARRILLO, María, "Historicidad de los 'Miráculos Romançados' de Pedro Marín (1232-1293): el territorio y la esclavitud granadinos", en: *Anuario de Estudios Medievales* 21, Barcelona, 1991, pp.69-97.
- MARTÍNEZ CARRILLO, María, "Rescate de cautivos – Comercio de esclavos (Murcia, siglos XIV-XV)", en: *Estudios de Historia de España*, N°II, Buenos Aires, 1989, pp.35-44.

- MATTOSO, José, "Grupos sociais na fronteira portuguesa, séculos X a XIII", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.111-124.
- MECHERGUI, Ahmed, "Les préceptes des captifs en Islam", en CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.655-660.
- MENJOT, Denis, "La imagen del Islam y de los musulmanes en la literatura y el arte castellanos", Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, conferencia pronunciada el 08/11/2002.
- MILLÁN RUBIO, Joaquín, "El voto mercedario de dar la vida por los cautivos cristianos", en: AA.VV., *XIV Semana...*, pp.113-141.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas", en: AA.VV., *Fronteras...*, pp.7-62.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea", en: AA.VV., *Cultura...*, pp.31-51.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085): fronteras reales y fronteras mentales", en: *Cuadernos de Historia de España*, vol. LXIX, Buenos Aires, 1987, pp.197-215.
- MIURA ANDRADES, José, "El Milagro de Santa María del Valle. Análisis de una tradición hagiográfica", en: AA.VV., *Actas III...*, pp.323-330.
- MOLLÁT DU JOURDIN, Michel, "L'Image de l'autre dans la mentalité occidentale a la fin du Moyen Âge", en: AHRWEILER, Hélène (Dir.), *16º Congrès...*, t.3, pp.79-104.
- MORALES MUÑIZ, María, "Apórtación a la política africana de Fernando el Católico: Bujía", en: AA.VV., *Estudios de...*, pp.361-373.
- MORENZONÍ, Franco, "Les animaux exemplaires dans les recueils de *Distinctiones* bibliques alphabétiques du XIII siècle", en: BERLIOZ, J. y POLO de BEAULIEU, M. (Dirs.), *L'animal...*, pp.171-190.

- MUNIER, Frédéric, "Miracle", en: GAUVARD, C., de LIBERA, A. y ZINK, M. (Dirs.), *Dictionnaire...*, p.927.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "Cultos, devociones y advocaciones religiosas en los orígenes de la organización eclesiástica cordobesa (siglos XIII-XIV)", en: CABRERA, E. (Coord.), *Andalucía...*, pp.135-144.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.164-185.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "María de Santo Domingo, Beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra", en: MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. (Ed.), *La escritura femenina...*, pp.111-129.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "Notas para la definición de un modelo sociorreligioso femenino: Isabel I de Castilla", en: MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (Ed.), *Las mujeres...*, pp.415-434.
- NORRIS, Christopher, "Discurso", en: PAYNE, M. (Comp.), *Diccionario...*, pp.141-145.
- ORDUNA, Germán, "Movilidad en la frontera castellana en la lengua y la literatura medieval de Castilla", en: AA.VV., *La frontera...*, pp.109-121.
- ORTS, Josep-Lluís, "Una muestra temprana de peculiarismo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de sor Isabel de Villena", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Ed.), *La voz del silencio I...*, pp.265-275.
- PAPA, Cristina, "'Car vos senyora sou la gran Papesa'. Mariologia e genealogie femminili nella *Vita Christi* di Isabel de Villena", en: GRAÑA CID, M. (Ed.), *Las sabias...*, pp.213-225.
- PASTOUREAU, Michel, "L'animal et l'historien du Moyen Âge", en: BERLIOZ, J. y POLO de BEAULIEU, M. (Dirs.), *L'animal...*, pp.13-26.

- PEREA CARPIO, María, "La frontera concejo de Jaén – Reino de Granada en 1476", en: *Cuadernos de Estudios Medievales X-XI*, Granada, 1983, pp.231-238.
- PÉREZ BOYERO, Enrique, "Notas y documentos sobre las conversiones voluntarias de mudéjares granadinos al cristianismo (1482-1499)", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1647-1670.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María, "Alfonso XI y el santuario de Santa María de Guadalupe", en: *En la España Medieval 3, Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, II, Madrid, 1982, pp.271-286.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María, "María en el vértice de la Edad Media", en: MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. (Ed.), *Las mujeres...*, pp.59-69.
- PIKAZA, Xabier, "Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis", en: ACINAS LOPE, B. (Coord.), *En tomo...*, Madrid, 2001, pp.3-112.
- POLO DE BEAULIEU, Marie, "Du bon usage de l'animal dans les recueils d'exempla", en: BERLIOZ, J. y POLO de BEAULIEU, M. (Dirs.), *L'animal...*, pp.147-170.
- POSTER, Mark, "The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History", en: LACAPRA, D. y KAPLAN, S. (Eds.), *Modern European...*, pp.137-152.
- PUEYO COLOMINA, Pilar "Litterae acaptandi concedidas por el arzobispo de Zaragoza Dalmau de Mur en los años 1433-1440", en: FERRER I MALLOL, M. y MUTGÉ I VIVES, J. (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat...*, pp.401-430.
- PUIG MONTADA, Josep, "Francesc Eiximenig y la tradición antimusulmana peninsular", en: SOTO RÁBANOS, J. (Dir.), *Pensamiento hispano medieval...*, t. II, pp.1551-1577.
- QUINTANILLA RASO, María, "Consideraciones sobre la vida en la frontera de Granada", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (Coords.), *Actas del III...*, pp.501-519.

- RÁBADE OBRADÓ, María, "Judeoconversos e Inquisición", en: NIETO SORIA, J. (Dir.), *Orígenes...*, pp.239-272.
- RÁBADE OBRADÓ, María, "Los 'tiempos' de la Inquisición durante el reinado de los Reyes Católicos", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.I, pp.321-330.
- RAMIRO CHICO, Antonio, "Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe" (I a VI), en *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe* N°668, enero-febrero 1984, pp.58-71; N°670, mayo-junio 1984, pp.137-143; N°672, septiembre-octubre 1984, pp.245-253; N°676, mayo-junio 1985, pp.98-107; N°680, enero-febrero 1986, pp.21-32 y N°696, noviembre-diciembre 1988, pp.289-298.
- REVEL, Jacques, "Mentalidades", en: BURGUIÈRE, A. (Dir.), *Diccionario Akal...*, pp.470-477.
- RICŒUR, Paul, "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé", en: *Annales HSS*, juillet-août 2000, N°4, pp.731-747.
- RINCÓN MIRÓN, José, "Espiritualidad y devoción en Guadalupe (Siglos XIV-XVI)", en: *En la España Medieval* 5, Madrid, 1986, pp.915-927.
- RINCÓN MIRÓN, José, "Nuevas perspectivas de estudio sobre la religiosidad medieval", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coord.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.135-142.
- RODRIGO ESTEVAN, María, "Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo XV", en: *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcátesgui Gros*, N°XIV-XV, Zaragoza, 1999, vol.II, pp.1355-1368.
- RODRÍGUEZ MOLINA, José, "Relaciones pacíficas en la frontera con el reino de Granada", en: SEGURA ARTERO, P. (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.253-290.

- RODRÍGUEZ MOLINA, José, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada con los reinos de Córdoba y Jaén", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1333-1372.
- ROMERO ABAO, Antonio, "Las fiestas de Sevilla en el siglo XV", en: SÁNCHEZ HERRERO, J. (Dir.), *Las fiestas...*, pp.12-178.
- ROZAS, Juan, "Para una clasificación funcional de *Los Milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis", en: DEYERMON, A. (Dir.), *Edad Media...*, pp.155-158.
- RÚBIO SEMPER, Agustín, "Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media", en: SERRANO MARTÍN, E. (Ed.), *Muerte...*, pp.241-278.
- RUIZ DE LA PEÑA, Ignacio, "Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250 circa)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.81-109.
- SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, Regina, "Los mercedarios en la corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV. Noticias y documentos", en: *Miscel.lánea de Textos Medievals* 4, "La frontera terrestre i marítima amb l'Islam", Barcelona, 1988, pp.221-299.
- SALICRÚ I LLUCH, Roser, "En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval", en: CIPOLLONE, G. (Dir.), *La liberazione dei...*, pp.703-713.
- SALRACH, Josep, "Els orígens de l'Orde de la Mercé i el rescat de captius. Les Croades i l'exercici de la caritat a l'Estat Mitjana", en: *Acta Historica et Archæologica Mediævalia* 15, Barcelona, 1988, pp.189-201.
- SÁNCHEZ CARO, José, "Para una historia de la Biblia en España, *varia notitia*", en: *Estudios Bíblicos* N°57, Madrid, 1999, pp.643-664.
- SÁNCHEZ HERRERO, José y RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan, "Las cofradías de Semana Santa. Balance de situación y vías de renovación", en: *Actas del III*

Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Tomo I: Historia (Córdoba, 1996), Córdoba, 1997, pp.23-64.

- SÁNCHEZ HERRERO, José, "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.268-307.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica", en: *Temas Medievales* 6, Buenos Aires, 1996, pp.31-79.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "Fundación y desarrollo de la Orden de los Jerónimos, 1360-1561", en: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real Nº10*, Aguilar de Campoo, 1994, pp.63-95.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana", en: LINEHAN, P. (Ed.), *Proceedings...*, pp.349-372.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553", en: *En la España Medieval* 5, Madrid, 1986, pp.1051-1117.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica", en: *Anuario de Historia de la Iglesia* III, Navarra, 1994, pp.179-195.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. I...*, pp.105-114.
- SÁNCHEZ LORA, José "Religiosidad popular: un concepto equívoco", en: SERRANO MARTÍN, E. (Ed.), *Muerte...*, pp.65-79.

- SÁNCHEZ LORA, José, "Claves mágicas de la religiosidad barroca", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), *La Religiosidad Popular. II...*, pp.125-145.
- SÁNCHEZ NOGALES, José, "Biblia y Corán. Esas escrituras que se cuestionan", en: SÁNCHEZ NOGALES, J. (Ed.), *De la frontera al encuentro...*, pp.165-203.
- SÁNCHEZ, Manuel, "La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval", en: VACA LORENZO, A. (Ed.), *Disidentes...*, pp.85-108.
- SANTAMARÍA, Álvaro, "El reino de Mallorca en la política norteafricana de Fernando el Católico. Episodio de la fortaleza del Peñón de Argel (1514-1529)", en: AA.VV., *Estudios de...*, pp.425-442.
- SANZ SANCHO, Iluminado, "Los sínodos diocesanos medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo", en: SÁNCHEZ HERRERO, J. (Dir.), *Las fiestas...*, pp.341-389.
- SCHMITT, Jean-Claude, "La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval", en: *Temas Medievales* 3, Buenos Aires, 1993, pp.71-81.
- SCHMITT, Jean-Claude, "Introducció a una història de l'imaginari medieval", en: AA.VV., *El món imaginari...*, pp.15-33.
- SCHMITT, Jean-Claude, "Religion populaire et culture folklorique", en: *Annales ESC*, N°3, París, 1976, pp.941-953.
- SECO DE LUCENA, Luis, "El juez de frontera y los fieles del rastro", en: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* N°7, Granada, 1958, pp.137-140.
- SECO DE LUCENA, Luis, "Sobre el juez de frontera", en: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* N°12, Granada, 1962, pp.107-109.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina, "Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica", en: GRAÑA CID, M. (Ed.), *Las sabias...*, pp.175-187.

- SEGURA GRAÍÑO, Cristina, "Una reflexión sobre las fronteras en la Edad Media: implicaciones sociales, políticas y mentales", en: *Aragón en la Edad Media...*, vol.II, pp.1487-1499.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo, "Muerte, religiosidad y cultura popular. A modo de introducción", en: SERRANO MARTÍN, E. (Ed.), *Muerte...*, pp.5-12.
- SMART, Barry, "Prácticas discursivas", en: PAYNE, M. (Comp.), *Diccionario...*, p.535.
- SOTO RÁBANOS, José, "La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso", en: AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso...*, pp.99-116.
- SOTO RÁBANOS, José, "María en los sínodos diócesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)", en: AA.VV., *Religiosidad Popular...*, t.I, pp.335-356.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando, "La guerra de Granada en tiempos de Enrique III", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Ed.), *La Península Ibérica...*, t.II, pp.1421-1436;
- TOLAN, John, "Rhetoric, Polemics and the Art of Hostile Biography: Portraying Muhammad in Thirteenth Century Christian Spain", en: SOTO RÁBANOS, J. (Dir.), *Pensamiento hispano medieval...*, t. II, pp.1479-1511.
- TORRES DELGADO, Cristóbal, "Liberación de cautivos del reino de Granada. Siglo XV", en: *En la España Medieval 3, Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, II, Madrid, 1982, pp.639-651.
- TORRES DELGADO, Cristóbal, "El reino nazarí de Granada (S. XIII-XV)", en: LADERO QUESADA, M. (Ed.), *La incorporación de Granada...*, pp.747-777.
- TORRES FONTES, José y SÁEZ, Emilio, "Dos conversiones interesantes", en: *Al-Andalus IX*, Madrid/Granada 1944, pp.507-512.
- TORRES FONTES, Juan, "Dualidad fronteriza: guerra y paz", en: SEGURA ARTERO, P. (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.63-77.
- TORRES FONTES, Juan, "El alcalde entre moros y cristianos del reino de Murcia", en: *Hispania N°20*, Madrid, 1960, pp.55-80.

- TORRES FONTES, Juan, "Enrique IV y la frontera de Granada (Las treguas de 1458, 1460 y 1461)", en: AA.VV., *En la frontera...*, vol. III, pp.343-380.
- 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...*, t.IV, pp.191-212.
- TORRES FONTES, Juan, "La hermandad de moros y cristianos para el rescate de cautivos", en: AA.VV., *Actas del I Simposio...*, pp.186-229.
- TORRES FONTES, Juan, "Las relaciones castellano-granadinas desde 1475 a 1478", en: *Hispania* Nº86, Madrid, abril-junio 1962, pp.186-219.
- TORRES FONTES, Juan, "Las relaciones castellano-granadinas, 1427-1430", en: SEGURA GRAÍÑO, C. (Coord.), *Relaciones exteriores...*, pp.83-104.
- TORRES FONTES, Juan, "Las treguas con Granada de 1462 y 1463", en: *Hispania* Nº90 Madrid, 1963, pp.163-199.
- TORRES FONTES, Juan, "Las treguas con Granada de 1469 y 1472", en: *Cuadernos de Estudios Medievales* IV-V, Granada, 1976-1977, pp.211-236.
- TORRES FONTES, Juan, "Las relaciones castellano-granadinas desde 1416 a 1432. Las treguas de 1417 a 1426", en: *Cuadernos de Estudios Medievales*, VI-VII, Granada, 1978-1979, pp.297-311.
- TORRES FONTES, Juan, "Los alfaqueques murcianos en la frontera de Granada", en: AA.VV., *Homenaje a don...*, vol.2, pp.99-116.
- TORRES FONTES, Juan, "Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos", en: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* Nº10, Granada, 1961, pp.89-105.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, "Una nueva sociedad, un nuevo paisaje urbano: los señoríos castellanos de la frontera nororiental del reino de Granada", en: *Aragón en la Edad Media...*, vol.II, pp.1545-1564.

- VALDEÓN BARUQUE, Julio, "Aspectos de la vida cotidiana en la Castilla de fines de la Edad Media", en: AA.VV., *La Vida Cotidiana en la España Medieval...*, pp.11-20.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio, "El ritmo del individuo: en las puertas de la pobreza, de la enfermedad, de la vejez, de la muerte", en: de la IGLESIA DUARTE, J. (Coord.), *La vida cotidiana...*, pp.275-288
- VARELA, María, "Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV), en: *Anuario de Estudios Medievales* 29, Barcelona, 1999, pp.1119-1132.
- VAUCHEZ, André, "Conclusion", en: AA.VV., *Miracles...*, pp.317-325.
- VIGUERA MOLINS, María, "Guerra y paz en la frontera nazarí desde las fuentes árabes", en: SEGURA ARTERO, P. (Coord.), *Actas del Congreso...*, pp.79-90.
- ZAMORA, Hermenegildo, "La Biblia de Guadalupe. Un interesante Códice desconocido", en: *Estudios Bíblicos* N°26, Madrid, 1967, pp.39-68 y pp.121-142.
- ZAMORA, Hermenegildo, "Un interesante fragmento del Evangelio griego de Lucas en el Monasterio de Guadalupe", en: *Estudios Bíblicos* N°32, Madrid, 1973, pp.271-282.
- ZIMMERMANN, Michel, "Le role de la frontière dans la formation de la Catalogne (IX-XII^e. siècles)", en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.7-29.

Índice

• Presentación	001
• 1. Marco documental	005
• 1.1. Descripción de la fuente	005
• 1.2. Contenidos de los códigos	009
• 1.3. Estructura de los milagros de cautivos	012
• 1.4. Los milagros como fuente histórica	013
• 1.5. Milagros seleccionados	016
• 2. Propuesta de análisis de <i>Los Milagros de Guadalupe</i>	018
• 3. Contexto histórico y sociocultural de los milagros guadalupanos	034
• 4. Lecturas posibles de <i>Los Milagros de Guadalupe</i> : temas y cuestiones	081
• 4.1. Importancia y desarrollo del culto mariano y su vinculación con Guadalupe	081
• 4.2. Sueños y visiones en los relatos de milagros	091
• 4.3. Presencia bíblica en los textos guadalupanos	100
• 4.3.1. La importancia del bautismo como sacramento	105
• 4.3.2. La revelación entendida como gracia divina	109
• 4.3.3. Las diferentes manifestaciones de la <i>imitatio Christi</i>	110
• 4.3.3.1. El estudio en el Templo	110
• 4.3.3.2. La Pasión	111
• 4.3.4. La figura del león	118
• 4.3.5. La simbología numérica	122
• 4.4. Elementos de la doctrina cristiana	126
• 4.5. Las caracterizaciones y calificaciones del adversario	129
• 4.6. Vida cotidiana de los cautivos	136
• 4.6.1. Las condiciones de vida de los cautivos	138
• 4.6.2. Las labores realizadas durante el cautiverio	144
• 4.6.3. Las creencias y manifestaciones religiosas	146

• Conclusiones	148
• Apéndice 1: Resumen del contenido de los milagros estudiados	150
• Apéndice 2: Fuentes y bibliografía	171
• 1. Fuentes Inéditas	171
• 2. Fuentes Impresas	171
• 3. Catálogos	174
• 4. Diccionarios y Enciclopedias	174
• 5. Obras de conjunto	176
• 6. Artículos	196
• Índice	222