

# **CONFERENCIA INAUGURAL**



# EL SACROMONTE DE GRANADA Y LA RELIGIOSIDAD CONTRARREFORMISTA

MANUEL BARRIOS AGUILERA  
*Universidad de Granada*

## 1. EL ARZOBISPO PEDRO DE CASTRO

Don Pedro de Castro, Vaca (o Cabeza de Vaca) y Quiñones nació en Roa, obispado de Osma, en la actual provincia de Burgos, el 24 de mayo de 1534. Era hijo de don Cristóbal Vaca de Castro, notable personaje que ostentó cargos del mayor rango, entre ellos, el de consejero y eventual presidente del Supremo y Real Consejo de Castilla y capitán general y goberador del Perú, y de doña Magdalena Quiñones y Osorio, emparentada con rancias ramas de la nobleza castellano-leonesa. Tras realizar estudios en Valladolid y Salamanca (Filosofía, Hebreo y Griego; Derechos Civil y Canónico), que le granjearían prestigio, aplicó sus conocimientos en la defensa del honor de su padre, acusado de fraude al fisco en su actuación americana. Antes de acceder al solio granadino, fue arcediano de Saldaña y ejerció en Granada el cargo de visitador de la Capilla Real, del Colegio Real y de la Universidad. Luego fue nombrado oidor de la Chancillería de Granada (que no sirvió) y ocupó la presidencia, sucesivamente, de esta institución (1578-1583) y de la de Valladolid. En 1588 obtiene el grado de doctor en Sagrados Cánones en la Universidad de Valladolid. Tras servir los obispados de Tarragona y Calahorra, es nombrado arzobispo de Granada el 6 de diciembre de 1589, sede de la que toma posesión el 15 de abril de 1590. El 5 de julio de 1610 es designado arzobispo de Sevilla, tras declinar la sede compostelana, donde ejercerá su pontificado hasta el 20 de diciembre de 1623, en que fallece en aquella capital. En 1626, sus restos son trasladados y sepultados en la Abadía del Sacromonte, donde permanecen junto a los de sus padres y hermanos.

Hombre de fuerte personalidad y de incontenible energía, afrontó en su largo pontificado de 33 años, en las diócesis de Granada y Sevilla, las mayores responsabilidades con singular entrega, en muy diversas facetas. Como reformador social y de acendrado espíritu caritativo (persecución de la prostitución, fundación de un colegio de niñas pobres, lucha contra las costumbres indecorosas, supresión de las representaciones teatrales...), como gobernante eclesiástico (visitas pastorales a todas las tierras de su archidiócesis,

reformación del clero, dispensa de apoyo y busca de consejo de la Compañía de Jesús, de cuyas energías sacó beneficiosas enseñanzas, promoción de las misiones, mantenimiento e incremento del patrimonio eclesiástico, en una región que todavía padecía las secuelas de destrucción de la guerra de los moriscos...), como defensor de la jurisdicción eclesiástica frente a otros poderes, incluida la Corona, siendo como era decidido colaborador en la implantación de un catolicismo de Estado (guardó gran fidelidad a Felipe II, de quien se dice “hechura”, siendo correspondido), como promotor incansable del concepcionismo desde su sede sevillana, pero con virtualidad expansiva para todo el suelo ibérico, etcétera.

La faceta que más interesa aquí de don Pedro de Castro es la que le ha conferido una mayor fama, es decir, la de inspirador y sostenedor fervoroso de toda la mitología contrarreformista granatense, cuyo eje es el enorme tinglado de los hallazgos de la torre turpiana y los plomos sacramontanos, producidos en 1588 y 1595 y siguientes, respectivamente... Ya en Sevilla, sería entusiasta luchador en la batalla del concepcionismo. Nada debe extrañar que un biógrafo del XVIII, Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, lo llamara “Ambrosio de Granada, segundo Isidoro de Sevilla, y segundo Ildefonso de España, Espejo de Juezes Seculares, y exemplar de Eclesiásticos Pastores”.

## **2. LAS INVENCIONES DEL SACROMONTE**

La historia de las invenciones comienza el día 18 de marzo de 1588, día del arcángel San Gabriel, en que unos peones que trabajaban en el derribo de la Torre Vieja, conocida como Turpiana, de la antigua mezquita principal, que estorbaba para la construcción de la tercera nave de la catedral granadina, descubrieron entre los escombros una caja de plomo, betunada y de escaso tamaño, que encerraba varios objetos: un lienzo triangular, mitad de uno cuadrangular, una tablita con la imagen de la Virgen María en traje de “egipciana”, un hueso y un pergamino enrollado y doblado, escrito en árabe, castellano, latín y con letras griegas. Este último era el más interesante de los hallazgos, que causó enseguida una gran conmoción pública, pues contenía una profecía del evangelista San Juan sobre el fin de los tiempos, que había traído San Cecilio —se daban noticias concretas por vez primera—, quien la había recibido, junto con los otros objetos, de San Dionisio Areopagita a su paso por Atenas, y que había mantenido oculta el presbítero Patricio... En peregrina profecía se anunciaba la venida de Mahoma en forma de oscuras tinieblas, en el siglo VII, y la irrupción de Lutero, en forma de dragón, en el siglo XVI, quien dividiría la cristiandad en sectas...; todo rubricado con la firma de San Cecilio.

El día 23, cinco días después de los hallazgos, se dieron los primeros pasos para su calificación, que produjo sus frutos con la reunión de una Junta Magna —dícese que participó en ella San Juan de la Cruz—, que el día 5 de abril pronunció, sobre las traducciones ya realizadas, un primer dictamen favorable. El 24 de mayo muere el arzobispo Juan Méndez de Savaterra, prudente y cauteloso, lo que ocasionó la suspensión del proceso. Por presión del cabildo granadino, el 3 de octubre se emitió un breve por el papa Sixto V en que se recomendaba reabrir los trámites para la calificación. Entre tanto accede a la prelatura granadina don Pedro de Castro, quien haciendo uso de una prudencia, que será poco

duradera, detiene el proceso (1591). Pronto los hallazgos turpianos despertaron razonables dudas por la actitud reticente de algunos expertos y la variedad de los contenidos de las traducciones. Eran voces, más o menos abiertamente críticas, de personajes tan prestigiosos como Juan Bautista Pérez, obispo de Segorbe, Juan de Horozco y Covarrubias, arcediano de Cuéllar, el gran polígrafo Benito Arias Montano, su discípulo el memorialista Pedro de Valencia..., y Luis del Mármol Carvajal, cronista de la guerra de las Alpujarras, primero que desvía sospechas hacia el morisco Alonso del Castillo. Pero la semilla estaba echada: la religiosidad de los granadinos se inclinaba por el prodigio, parecía necesitar de él.

Este primer hallazgo no es más que el prólogo de lo que seguiría. Se inserta en el ambiente de exaltada religiosidad y de credulidad, común a toda la geografía hispana, pero también en la exuberante imaginación popular, predispuesta al hallazgo de tesoros, más atractivos cuanto más misteriosos. Por sus circunstancias históricas, Granada era la tierra más abonada, donde el imaginario popular contaba con los mejores alimentos, casi nueve siglos musulmana —Granada fue el último Al-Andalus, que bien podría prolongarse hasta la expulsión tras la guerra de las Alpujarras, el principio del fin de la verdadera conquista que supuso la repoblación filipina—, tras un largo y brillante pasado romano. Por ello, no debe extrañar que el hallazgo turpiano se hubiera instalado tan firmemente en ese imaginario popular, que de alguna forma anhelaba su continuación.

Ésta llegó apenas siete años después, cuando unos buscadores de tesoros, guiados por un libro de “recetas” —nada raros en la época—, encontraron el anhelado bien, el “tesoro”, tras tres meses de búsqueda. El paraje, la colina de Valparaíso; el lugar, unas cuevas abandonadas de ruinas antiguas; la fecha, el 21 de febrero de 1595. Este primer hallazgo: unas láminas de plomo escritas en un alfabeto extraño hispano-bético y latín referentes a un San Mesitón, mártir. Se intensifican las labores de búsqueda y sucesivamente van apareciendo otras láminas con noticias referentes a San Hiscio y San Tesifón y sus respectivos discípulos; el 30 de abril la referente al martirio de San Cecilio, primer obispo de Ilíberis, y de sus discípulos Septentrio y Patricio. Junto a las láminas, huesos y cenizas de los mártires, inmediatamente elevadas a la categoría de “reliquias venerables” por el calor popular. Entre abril de 1595 y mayo de 1599, aparecen un total de 22 conjuntos de láminas de plomo, que luego vinieron a denominarse impropriamente “libros plúmbeos”, pues ni la forma y tamaño de las láminas, ni la disposición eran muy semejantes a un libro convencional.

Los hallazgos conmocionaron a la ciudad de Granada, satisfaciendo con demasía todas las expectativas. La lámina alusiva a San Cecilio, el primer obispo de la Granada antigua, de Ilíberis, mártir de la Iglesia de Cristo, silenciado durante quince siglos, fue la que desató el mayor entusiasmo. Cerraba magistralmente el círculo, era la confirmación de las tradiciones medievales, “ciertas” pero indemostrables. Se instaure inmediatamente su festividad, que pasa al primero de febrero, fecha de su martirio según la lámina.

El entusiasmo popular se desborda en la capital, cunde fuera de Granada, como reguero de pólvora inunda España. Santiago de Compostela se inflama de orgullo, corroborada su legitimidad. La colina de Valparaíso, ya Monte Santo, se puebla de cruces; síguense

procesiones sobre todo de mujeres; inmediatamente, las órdenes religiosas, las parroquias, las cofradías, las congregaciones se vuelcan en manifestaciones de incontenible sentimiento. Los milagros completan un cuadro que dispara los fervores: la dulce fragancia que despiden los restos, las visiones de luces celestes y de resplandores sobre las cavernas de la colina de Valparaíso, las procesiones de espíritus que contempla el propio Castro y otros prodigios, como la erradicación de la peste en Sevilla, en el año 1599, por el influjo milagroso de los hallazgos, etc.

Paralelamente, el arzobispo Castro había tornado su prudencia inicial en creencia ciega. Todo cuanto encontró lo recibió como una gracia especial del Cielo. Cumplió no obstante con sus obligaciones de conciencia, consultando con hombres doctos, a los que pidió sus pareceres. Hubo de todo, desde los más exaltados defensores, hasta los que desde el comienzo condenaron los hallazgos como burdos fraudes, denunciados no sólo por su factura formal, sino, sobre todo, por las circunstancias históricas y los contenidos doctrinales que encerraban, incapaces de soportar una mínima mirada crítica. Entre los más decididos impugnadores, el obispo de Segorbe, Juan Bautista Pérez, y el licenciado Gonzalo Valcárcel, que presentó sus alegatos ante el Consejo de Castilla. El padre Mariana llamó a la cautela. El jesuita morisco Ignacio de las Casas, defensor al principio, se alineó entre los acérrimos contradictores, llegando a granjearse la enemistad personal del prelado granadino, pues lejos de limitar su acción a los dictámenes, puso toda su influencia ante los superiores de su orden para que influyeran en la Santa Sede. Entre los defensores, los doctores Pedro Guerra de Lorca, Francisco de Terrones y Gregorio López Madera, el notable falsario Román de la Higuera, Justino Antolínez de Burgos y una larga nómina que irá creciendo a lo largo del proceso.

Pero lo que verdaderamente contó fue la voluntad del arzobispo Castro, su tesón al servicio de una credulidad tornada en militancia. Roma le sirvió las armas que demandaban sus afanes, dejándole la iniciativa en la calificación de las reliquias, según norma tridentina, aunque se reservaba el apartado de los libros, hasta que vencida su dificultad todo estuviese convenientemente establecido. Era la romana una negativa en toda regla a autenticar unos libros que en círculos eclesiásticos cualificados eran tachados de torpes falsificaciones. En los cenáculos más informados las sospechas recaían en los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo, e incluso es probable que se hicieran cábalas sobre sostenedores más encumbrados. Pese a la reiteración por la Santa Sede en separar libros y reliquias (documentos de 15 de enero de 1596; de 1 de septiembre de 1597; de 1 de julio de 1598), que cualquier receptor medianamente objetivo habría interpretado como condena “indirecta y oficiosa” de las mismas, dada la estrecha imbricación de ambos, se llegó a la reunión de la Junta de Calificación: una cincuentena de expertos eclesiásticos, de toda dignidad y especialidad, con Castro y obispos sufragáneos a la cabeza, declararon las reliquias auténticas y dignas de veneración. El 30 de abril de 1600, el arzobispo Castro publicaba el decreto. Con este acto formal se cerraba la primera parte del proceso y se daba paso a una segunda que tendría ya por eje exclusivo los libros plúmbeos.

La calificación de las reliquias, superando todas las expectativas, se convirtió en explosión popular, telón de fondo apasionado de las llamadas “guerras granatenses”, que

van a dirimir los defensores y detractores de la autenticación de las láminas, durante un proceso que se adivinaba largo y cruento y que ocupó, en primera instancia, el siglo XVII. Aunque la mayoría de las voces se alinearon a favor de las tesis de Castro, cruzado irreductible, hubo personas muy notables en el bando de los opositores. Ya se aludió a Ignacio de las Casas, también a Pedro de Valencia, hombres de grandes capacidades; a ellos se sumaría en Madrid, un activo Francisco Gurmendi, criado que fue de don Juan de Idiáquez, reforzado por su nombramiento como intérprete oficial de lengua árabe —en sustitución de Miguel de Luna, fallecido en 1615—, y por la amistad del confesor regio, el dominico padre Luis Aliaga, pugnaz opositor, a su vez, por razones antiinmaculistas, quien denunció los hallazgos ante los Consejos de Castilla e Inquisición; y el arzobispo de Monte Líbano, fray Juan Hesronita, en una actitud errática que acabó en cerrado rechazo —ya hundido en la sima del desprestigio—, protagonizando una peripecia verdaderamente novelesca, en que los agentes madrileños de Castro lo atrajeron a su bando por un tiempo de forma asaz sospechosa. De parte del arzobispo Castro, el citado Gregorio López Madera, fiscal de la Chancillería de Granada, fue la personalidad de mayor rango, a quien hay que unir el sacerdote, seguramente morisco, Luis de la Cueva, autor de unos curiosos Diálogos histórico-lingüísticos emparentados con las ideas del primero. Se sumaron otros como Juan de Faria, Antonio de Covarrubias o el carmelita fray Alonso de Cristo; junto a ellos, meras hechuras del arzobispo, Juan Dionisio de Portocarrero, Pedro de Villarreal, Pedro Velarde Ribera, Gregorio Murillo, que se emplearon con más voluntad que acierto, y el más notable de todos, Justino Antolínez de Burgos, su provisor en la sede granadina, biógrafo, servidor, amigo, que gastó muchas páginas de su Historia eclesiástica en la justificación de las láminas, seguramente las menos convincentes de tan notable obra.

En Madrid, entre tanto, las juntas ordenadas por Felipe III no fueron decisivas; la expulsión de los moriscos, en 1609, y el nombramiento de don Pedro de Castro para la sede hispalense parecieron oscurecer el protagonismo de la cuestión sacromontana por un momento. Poco tiempo después, a partir de 1613, el inmaculismo, el otro gran fervor de Castro, pasaba a ocupar el primer plano. Su muerte, viejo y cansado de luchar contra los cabildos hispalenses, acaecida en 1623, no dejó desvalida la defensa de las láminas. Su fundación sacromontana y el marqués de Estepa, Adán Centurión, convertido en campeón de la causa, tomaron el relevo, aunque a la muerte de éste, en 1658, nada definitivo se había conseguido.

La influencia de Centurión en Madrid había movido voluntades de personajes de autoridad, también había concitado enemistades de prohombres cualificados. Fueron unas décadas de cabildeos a tres bandas, rey, Santa Sede, Sacromonte, cansinas y estériles. En 1632, las láminas se trasladan a San Jerónimo el Real de Madrid, donde son mal recibidas por los servidores del convento, los frailes jerónimos, que ven postergadas sus propias reliquias por la regia voluntad de Felipe IV. En todos los mentideros capitalinos cunden los comentarios jocosos por lo que se contemplaba como flagrante superchería. En 1633, la Inquisición las condena, si bien la inclinación del monarca consigue que una junta, la tercera, los reivindique. Finalmente, en 1641, después de penosos forcejeos diplomáticos entre Madrid y Roma, en los que no faltaron las amenazas de excomunión, los libros

plúmbeos fueron trasladados, en manos de una legación sacromontana, a la Santa Sede, donde permanecen.

En Roma se procedió a fijar una versión oficial de las láminas, en la que participó una pléyade de estudiosos de prestigio: los padres jesuitas Atanasio Kircher y Juan Bautista Giattini; los franciscanos fray Bartolomé de Pettorano y fray Antonio de L'Aquila, el padre Felipe Guadagnolo, de los Clérigos Regulares Menores, y el padre Ludovico Marracci, de la Congregación de los Clérigos de la Madre de Dios. Esta versión no se consiguió hasta 1665, tras estratégicas dilaciones de los dignatarios romanos, convencidos de la falsedad de los hallazgos. De nada sirvieron los esfuerzos del cabildo sacromontano (que acarrearón incluso su ruina económica), siempre presente en Roma a través de agentes cualificados, y atizando en Granada el fuego de la vindicación, capaz de captar voluntades como la de fray Bartolomé de Pettorano, convertido en cuantioso apologista. En fin, una comisión de cardenales reunida por Inocencio XI, acabó condenando las láminas sacromontanas y el pergamino turpiano, mediante un breve papal de fecha seis de marzo de 1682.

El breve condenaba los libros plúmbeos y el pergamino de la Torre Turpiana, pero no las reliquias. Solución aparentemente extraña, dada la estrecha imbricación de unas y otros, pero que responde a la sabia percepción de la Iglesia, que dejaba la decisión sobre tan sensible materia —ya se sabe la fiebre de las reliquias, que afectó incluso al mismo rey— en manos de las iglesias locales, que decidirían según el clima social y espiritual en cada caso.

Sin embargo, el decreto pontificio, tan claro y concluyente sobre los libros plúmbeos, no desarmó a sus defensores: los intentos de los canónigos sacromontanos de reabrir el proceso chocaron con la voluntad del pontífice, pero los apologistas siguieron defendiendo mediante toda clase de escritos, mayores y menores, la causa condenada. Las “guerras granatenses” no detienen su virulencia ni siquiera pasada la frontera final del seiscientos. El siglo XVIII verá redoblar el número de escritos generados por hijos del Sacromonte: son los “defensorios” que alumbran los La Serna Cantoral, Pastor de los Cobos, Heredia Barnuevo, Viana-Laboraría..., unos impresos y otros no, pero todos caracterizadores inequívocos de una militancia indeclinable.

Antes de que se hubieran cerrado los hallazgos, en 1598, Castro adquirió a su costa el monte de Valparaíso, a la vez que fundaba cuatro capellanías para atender al servicio religioso de los muchos peregrinos que visitaban las cuevas, si bien el culto a las reliquias sólo comenzará tras su calificación oficial en el Sínodo de 1600. Producida ésta, el arzobispo, venciendo las aspiraciones de las órdenes que pretendía servir la nueva fundación, más notoriamente la de San Benito, procedió a la institución de una Iglesia Colegial, con abad y veinte prebendados de clero secular, más seis capellanes y personal de servicio. La primera piedra se coloca en febrero de 1609 y a final de ese año llega la bula de erección emitida por Paulo V. El 21 de agosto del año siguiente es consagrada solemnemente. En 1608, y mientras se diseñan y construyen los edificios, se redactaban unas Constituciones, inspiradas en la regla de San Agustín y en las constituciones de jesuitas y oratorianos, que fijan su triple función: el servicio coral y el culto a las reliquias, las misiones y la docencia. Todavía en vida del arzobispo, el rey Felipe IV la declaró Patronato de Protección Real (10 de mayo de 1621).

Después de la Abadía, y dependiendo de ella, y para su servicio, fundó un Colegio-Seminario con aprobación del pontífice Paulo V, de fecha 20 de noviembre de 1609, que contó con las confirmaciones sucesivas de los papas Gregorio XIV, Urbano VIII y Benedicto XIV. Se puso bajo la advocación del San Dionisio Areopagita. Primero funcionó como Seminario tridentino, luego, sumando las enseñanzas de Derecho Civil, se convirtió en Insigne Colegio de Teólogos y Juristas, bajo cuya denominación alcanzó merecido prestigio.

Estas fundaciones fueron desde el comienzo, como se ha visto, y seguirían siendolo luego, por siglos, el gran bastión de la defensa de las invenciones y conserberas fieles, hasta el fanatismo, de la herencia espiritual castriana.

### 3. EL PARADIGMA CONTRARREFORMISTA: LA PARADOJA

Desde el ya lejano 1986 —en que publiqué junto a Margarita Birriel— el libro sobre *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*—he reiterado con una cierta cadencia, y siempre empujado por razones bien justificadas, estados de la cuestión —mucho más que meras relaciones bibliográficas, verdaderos bancos de reflexión y de definición conceptual— sobre diversos aspectos del gobierno de Felipe II en el Reino de Granada, especialmente sobre el trascendente hecho repoblador. El conjunto de estas salidas contituye una guía de la que se han servido, en primera instancia, quienes forman parte de esa empresa investigadora; también, aquéllos que trabajando otros campos necesitaban referentes fundamentales. En esta onda es preciso incardinar esta conferencia, en tanto que deudora de esas reflexiones aludidas, algunas demasiado próximas como para ignorar su estrecho parentesco.

Por otro lado, la cuestión morisca hispana, en la que en gran medida se inserta el tema que hoy trato, está presidida por el exceso bibliográfico. Afortunadamente no faltan recopilaciones y ensayos de interpretación historiográfica que ayuden a navegar en tan poblado, y aun proceloso, mar. Son guías seguras las proporcionadas en diversas fechas y con muy distintos enfoques por Miguel Ángel de Bunes, Ricardo García Cárcel, Francisco Márquez Villanueva, Rafael Benítez Sánchez-Blanco o María Luisa Candau Chacón. Aunque en casi todos los casos se presta la atención que merece el mundo morisco granadino, habida cuenta del peso de este ámbito en el conjunto, la enormidad de la bibliografía generada a lo largo de los siglos tiende a diluir su peculiaridad en el todo. De ahí que pueda tener alguna utilidad mi ensayo todavía reciente (Barrios Aguilera, 1993), circunscrito a los moriscos del Reino de Granada, que, pese a su brevedad, sistematiza el particular itinerario biblio-historiográfico suscitado por esta comunidad a lo largo de los siglos.

Las recientes reediciones de crónicas, historias locales o biografías antiguas proporcionan, además de su contenido genuino y el tono ideológico de la época, datos eruditos muy significativos gracias a los estudios liminales que las acompañan. Son “clásicos” recuperados con las máximas garantías editoriales, científicas y técnicas: nombres tan evocadores para el estudioso del mundo granadino como Alonso Fernández de Madrid, Martín de Ayala, Miguel de Luna, Luis de la Cueva, Adán Centurión, marqués de Estepa

(Hagerty), Ginés Pérez de Hita, Justino Antolínez de Burgos, Francisco Henríquez de Jorquera, Francisco Bermúdez de Pedraza, Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, el Evangelio apócrifo de San Bernabé (Bernabé Pons), Diego Escolano...

En el apartado de las grandes síntesis, siguen proporcionando un marco referencial muy válido las de Domínguez Ortiz-Vincent, Cardaillac, Epalza, García Arenal y Perceval. Sobre los moriscos granadinos no las hay recientes; mantienen en gran medida su vigencia las aportaciones, merecidamente prestigiosas, de Caro Baroja, Gallego Burín-Gámir Sandoval, Nicolás Cabrillana, Ladero Quesada y Carrasco Urgoiti, referentes inexcusables. Pronto verá la luz la síntesis que preparo con aspiración divulgativa y pedagógica: *Granada morisca, la convivencia negada. La historia en sus textos*.

La temática de la segunda repoblación está particularmente bien servida por la historiografía moderna. Ni uno solo de los problemas valorados como fundamentales en nuestros primeros acercamientos han dejado de ser tratados en este período, aunque no todos con pareja intensidad y acierto. Buena prueba de los avances experimentados son los colectivos sobre *Hombre y territorio* (1995) y *Población y territorio* (*Chronica Nova*, 1998), que contienen excelentes colaboraciones de los mejores especialistas a la vez que en su coherencia marcan el pulso de las investigaciones y de las inquietudes epistemológicas de quienes las hacen.

En conjunto, el resultado de la investigación sobre la cuestión morisca y la repoblación es satisfactorio, mostrativo de la gran dinámica alcanzada en los últimos años por los estudios de esas temáticas. Queda constancia de estos progresos en la reciente *Historia del Reino de Granada*, que he dirigido y coordinado en colaboración con el profesor Rafael G. Peinado Santaella, cuyo tomo II, de los tres que forman la obra, sintetiza por extenso, los trabajos en estos campos de las dos últimas generaciones de investigadores. Es una obra colectiva que ha implicado a todos los que han volcado sus esfuerzos investigadores en estas temáticas relevantes, sin exclusiones. Debo, no obstante señalar cómo esta misma obra denuncia el avance mucho más limitado de otros aspectos cruciales del siglo XVI, y concretamente del reinado de Felipe II, apenas insinuados o demasiado pegados a tratamientos nada renovadores: Iglesia, religiosidad, conformación de un sistema de valores, cultura..., particularmente sensible en el fluido período que se abre con la repoblación, en el comienzo de la década de los setenta del XVI.

El complejo mundo de la religiosidad morisca, indispensable para entender en su real dimensión la argumentación que nuclea esta aportación, ha experimentado recientemente algunos progresos en la investigación, en la medida en que se han ido cuarteando los fundamentos de interpretación tradicionales —la obra de algunos estudiosos, como M. García Arenal o F. Márquez Villanueva, es una llamada a la asunción de una cierta audacia interpretativa—, sobre la base de una ampliación de fuentes. De una parte empiezan a incorporarse las fuentes notariales, con preferencia sobre las oficiales, esto es, inquisitoriales y polémicas—; de otra se asumen instrumentos metodológicos nuevos —una cierta “antropologización” de la historia, por ejemplo—. Con este utillaje se ha comenzado la liquidación de verdades, poco menos que axiomas, como el monolitismo religioso —ya ha sido rechazado el socio-económico—, concretado en un radical criptoislamismo

general, que, sin duda, fue abrumadoramente dominante, confundiendo las obligaciones preceptivas, precisamente codificadas, con una realidad cotidiana que habla de muy diversos grados de islamización e incluso de sincera adscripción de bastantes moriscos a la fe cristiana (contra lo que se podría deducir de las fuentes inquisitoriales, las habitualmente consideradas).

Circunscritos al Reino de Granada, los avances en este campo son más significativos que cuantiosos; es mencionable la labor de Amalia García Pedraza, que utilizando testamentos va trazando empíricamente el perfil del “otro morisco”, la evolución de sus creencias a lo largo de 70 años muy fluidos, a la vez que cuestiona la investigación que sólo “percibe la diferencia, la inasimilación y el conflicto”. Su reciente tesis doctoral —*Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*— marca un avance importante en este sentido.

En 1993, consciente de la necesidad de definición de los parámetros de comportamiento y las actitudes mentales e ideológicas de la nueva sociedad viejo-cristiana asentada en el proceso repoblador filipino, hice una primera aproximación a tan sugestivo mundo al estudiar los martirios alpujarreños de las vísperas de Navidad de 1568, que fueron el primer acto cruento, detonante irreversible de la guerra. La anécdota, enormemente llamativa, no me arrastró a agotarla en sí misma, de manera que, casi sin proponérmelo, me encontré inmerso en un campo investigador nuevo, prácticamente inexplorado. Aparte el nivel historiográfico, importante en tanto que expresivo del componente ideológico con que se contemplaban los hechos en el momento mismo de producirse y en los tiempos posteriores, me hallé hurgando en un tema del que sólo se había hecho eco reflexivo el antropólogo Julio Caro Baroja (bien que en su pretensión de elucidar las motivaciones de los moriscos en aquella explosión sangrienta) casi de forma incidental en el conjunto de una obra mayor.

Además de desvelar la intrumentalización que desde el mismo momento se hace de los martirios por la jerarquía eclesiástica, que se extiende hasta nuestros días, avancé la intuición de una trilogía de cuestiones fundamentales, tan unidas y complementarias que bien podrían reducirse a una:

- a) la conexión por parte del arzobispo Pedro de Castro de este hecho martirial con los antiguos de San Cecilio y los discípulos de Santiago el Mayor, como instrumento de legitimación de continuidad eclesial por encima de los casi nueve siglos de Granada islámica;
- b) la utilización por los poderes, civiles y eclesiásticos, de los martirios alpujarreños para buscar la cohesión entre los repobladores, recién asentados y dispersos en razón de su varia procedencia, favoreciendo una mitología devocional necesaria;
- c) la asunción por los descendientes de aquel puñado de mártires de un liderazgo social, que sería elemento vertebrador de una población mal integrada, pues a la dispar procedencia de los nuevos colonos se unía la dicotomía originarios-repobladores.

Yo mismo he tenido luego la oportunidad profundizar en alguna de aquellas intuiciones iniciales, asumiendo el recurso metodológico que José Antonio González Alcantud ha llamado, muy gráficamente, “antropologización” de la investigación histórica, que interpretamos como un mirar históricamente, pero sin perder de vista las pervivencias de

aquellos fenómenos en la actualidad, especialmente perceptibles dada la peculiaridad civilizatoria de los espacios considerados. Mis trabajos recientes dan buena fe de ello (*vid.*).

Quiero, empero, individuar aquí, en primer término, los realizados junto con Valeriano Sánchez Ramos, en que se explayan los puntos anteriormente anotados, conjugando plateamientos historiográficos y teóricos con análisis empíricos, basados en amplias casuísticas bibliográficas —menudea una bibliografía de obras menores y locales, sólo válida por los datos que contiene, imposible de obtener en otros lugares— y sobre todo archivísticas, especialmente las impagables *Actas de Ugíjar*, documento mayor del hecho martirial. Se concretaron estos trabajos: primero, en extenso artículo en la revista *Hispania*, que significativamente titulamos “La herencia martirial” (1996); luego, en una visión de conjunto, en las “I Jornadas de Religiosidad Popular” (*Actas*, 1996), y, finalmente, en el libro de reciente publicación, *Moriscos y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las “Actas de Ugíjar”*, cuya aparición me ha animado a venir a estas jornadas, pues me parece importante dar noticia de él en foro tan propicio.

Aunque la primera parte de este libro contextualiza los martirios alpujarreños de la Nochebuena de 1568, que abre la guerra llamada de las Alpujarras —dedicando sus cuatro capítulos a una cumplida síntesis de la cuestión morisca, al relato de los martirios y la guerra, a la repoblación de Felipe II y al solar de los hechos, las Alpujarras, siempre debatiéndose entre la historia, la leyenda y el mito—, el eje del estudio, la segunda parte, se centra en el análisis e interpretación de lo que denominamos “legado martirial”, que implica una puntual consideración erudita de las fuentes y mitología martirial, del martirologio y del programa recristianizador montado por la Iglesia desde el instante mismo de producirse aquella ira morisca, y en fin, de la repercusión de estos hechos en la mentalidad colectiva de la sociedad alpujarreña —y por extensión a la del Reino de Granada todo—, analizando en sendos capítulos el martirio como espejo de vida, la herencia martirial y el ascenso social y las reliquias y devociones que se derivan de aquellos hechos...

Dicho de otra manera, lo que este libro propone no es en modo alguno la recreación de aquellas “Navidades de Sangre”, de que hablaron los apologistas de los martirios, sino el delbelamiento —mediante un estudio crítico y desmitificador— del montaje martirial que, merced al acceso al solio arzobispal granadino de don Pedro de Castro, va a presidir la vida religiosa durante su pontificado y los siglos inmediatos. Y es que este prelado, capacitado, enérgico y fanático, como hemos visto en su perfil biográfico, tuvo como verdadero *leit motiv* de su actuación la creación de un *paradigma católico* que, además de borrar los siglos de dominación musulmana en Granada, legitimara la alta progenie de la “Iglesia restaurada” y su primacía hispánica, por mucho que la espectacularidad de la anécdota de los libros plúmbeos y sus incontables secuelas pudieran velar las verdaderas intenciones. Por ello, no dudó en sumar a las invenciones sacromontanas, cuya historia hemos reflejado arriba, es decir, a los libros plúmbeos y a las reliquias anejas, cuantos elementos fueran necesarios en el fortalecimiento de su ideal, convertido en la razón de ser de su existencia.

Los recientes martirios de las Alpujarras, casi coetáneos con su presencia en la capital granadina —recuérdese que antes de acceder a la sede arzobispal, en 1590, Castro había

desempeñando funciones de visitador eclesiástico y de presidente de la Real Chancillería— actuarían de cordal idóneo con los de la Antigüedad granatense, por su proximidad y contundencia. No conviene olvidar que fue Castro quien en 1600 ordenó la investigación de los martirios alpujarreños.

La excepcionalidad de aquéllos sucesos, tan plenos de atractivos cuasi novelescos, atrajo la atención de los curiosos desde el momento mismo en que se estaba produciendo — tratadistas implicados o apologistas, memorialistas, cronistas, historiadores más o menos cercanos al suceso—, generando un corpus documental amplio y vario. La investigación moderna no ha sido menos sensible y cuenta con un notable haz de aportaciones, que comienza en el siglo pasado con el excepcional José Godoy Alcántara, y su *Historia crítica de los falsos cronicones*, y continúa con nombres como Thomas D. Kendrick, fray Darío Cabanelas, Ignacio Gómez de Liaño, el padre Carlos Alonso, Miguel José Hagerty, el padre Manuel Sotomayor y Julio Caro Baroja, todos ellos autores de obras de cierto fuste, pues son muchos más los que se han ocupado de estos sucesos.

Siendo todas ellas significativas, han tendido a cerrarse en las “invenciones” del Sacromonte o en sus coralaris más obvios, como los fraudes dieciochescos de la Alcazaba granadina, de Juan de Flores y Oddouz y sus instigadores intelectuales, entre los que la fundación sacromontana figuró de forma eminente, sobre todo, a través de Luis Francisco de Viana y Bustos. El brillo de los hallazgos (manifestado en el protagonismo del proceso calificador de láminas y reliquias, doblado por el empecinamiento de los apologistas, que inundaron el panorama de escritos de todo volumen y condición aun cuando la Santa Sede se había pronunciado) ha proyectado un resplandor absorbente, que seguramente ha impedido la valoración que el propio Castro hizo de los martirios de las Alpujarras y extraer las consecuencias profundas que se desprenden de unos y otros sucesos. No es que esas obras carezcan de intuiciones enormemente sugerentes, según corresponde a la lucidez de sus autores; es sencillamente que no se impusieron los que parecían pasos obligados, extraer las reales consecuencias de sus estudios, es decir, de:

- a) dar formalmente un paso hacia la definición del paradigma contrarreformista construido, en implacable paradoja, sobre el equívoco afán islamizador de quienes perpetraron el fraude plúmbeo;
- b) (mucho menos) rastrear su aplicación en la sociedad postislámica, esto es, en la sociedad nacida de la repoblación tras la guerra y expulsión de la comunidad morisca.

En esta limitación pudo tener su influencia el peso desproporcionado de la capital granadina, tan distinta en sus problemáticas de otras tierras del reino. Es verdad que algo se ha dicho de Granada como centro contrarreformista. Mas apenas si se ha superado el ejercicio formalista de contraponer el montaje artístico-ideológico de la pujante nueva Granada cristiana al de la brillante Granada islámica (Bonet Correa, Orozco Pardo, López Guzmán). Por atractivo que resulte, no es suficiente. La integración cultural e ideológica de la ciudad en el modelo castellano era cosa sencilla una vez deportados los moriscos después de 1570, radicalmente penetrada como estaba por las instituciones cristianas y de todos sus aparatos de dominio e inculturación desde 1492. Pero no era así en todo el reino,

más distante de esas posibilidades cuanto más alejado geográficamente del reducto capitalino.

En un primer acercamiento al conocimiento de la realidad de las Alpujarras, abismalmente diferencial respecto de la capital, pese a su relativa proximidad geográfica, se detecta un mundo bullente de contradicciones, con una dinámica privativa, construida sobre aspiraciones impropias de la urbe, un mundo acosado por las urgencias de la mera subsistencia, en su elemental dependencia de la naturaleza; un mundo acechado por los peligros de la frontera interior y de la marítima (monfíismo, corso y piratería, cautiverio...); un mundo, en fin, necesitado de referentes culturales y religiosos inequívocos. Esta es una realidad extrapolable a grandes zonas del reino, particularmente aquellas que en la jerga de la legislación repobladora se denominaron “Alpujarras, Sierras y Marinas”.

Se ha insistido hasta la saciedad en las invenciones sacromontanas, pero sigue sin conocerse en su verdadera dimensión el papel jugado por el Sacromonte en el desarrollo de la religiosidad granadina, o, más concretamente, temas tan significativos como el *inmaculismo* o las *misiones*, ambos indisolublemente unidos a las fundaciones de Castro.

Del inmaculismo poco se puede decir aquí: afortunadamente, ha sido objeto de estudios abundantes en sus ámbitos hispalense e ibérico, salvo subrayar que fue Castro desde Granada y Sevilla el que le confirió el definitivo impulso que lo convirtió en seña de identidad eminente del paradigma católico postridentino. Del inmaculismo granadino apenas si cabe aducir el acercamiento de F. J. Martínez Medina, interesante pero insuficiente.

De la empresa misional que Pedro de Castro puso en marcha, y que se convirtió con el paso de los siglos en una de las señas de identidad de la fundación sacromontana, cabe decir que permanece inédita. Lo que hemos entrevisto en un primer contacto con la documentación que se conserva en el archivo del Sacromonte es que puede ser fuente importante de conocimiento de esa sociedad rural repobladora, de sus parámetros mentales, de sus pautas de comportamiento..., como en buena medida se demostró con el testimonio impresionante del padre jesuita Pedro de León, recio misionero, esforzado y lúcido. Cabe preguntarse qué pesaba más en el ánimo de Pedro de Castro cuando establecía en las constituciones del Sacromonte el mandato indeclinable de las misiones: si el influjo siempre actuante de la Compañía de Jesús, con la que estuvo estrechamente fundido, o si el verdadero conocimiento de esa realidad de la sociedad repobladora, olvidada una y otra vez por la jerarquía y no pocas veces abandonada a su suerte. Castro, de cuya inteligencia y diligente laboriosidad no cabe dudar, pues su biografía lo avala, supo acercarse a la realidad alpujarreña, aunque fuera por la vía martirial: recuérdese que es él quien, en milagrosa intuición, rescata el martirologio alpujarreño del olvido y lo asociaba al antiguo —San Cecilio y sus compañeros—, convirtiendo ambos hechos martiriales en motor conjunto de su labor recristianizadora, esto es, en soporte y fundamento de su acción contrarreformista.

\* \* \*

Hoy nadie duda de que las invenciones del Sacromonte fueron una compleja falsificación que seguramente respondió en su origen a la angustia de una minoría étnico-reli-

giosa, la morisca vencida en reciente guerra, 1568-1570, amenazada por el ascenso de la intolerancia contrarreformista. En autorizada opinión de fray Darío Cabanelas, se pretendía una especie de “sincretismo” de doctrinas cristianas e islámicas, “un pretendido credo común que resultase igualmente aceptable para los seguidores de ambas religiones, incluyendo en él algunas de las doctrinas musulmanas que menos pudiesen chocar a los cristianos y viceversa”. Junto al sincretismo, actuaría la idea de “preferencia”: “los árabes volverían a encontrar su hegemonía y ellos serían justamente los protagonistas de una nueva revelación de la Ley”, “tras la crucifixión de Jesús, Dios habría preferido a los árabes y rechazado a los judíos, habiendo elegido también la lengua árabe como vehículo para la revelación final de su divina voluntad”. Esas serían las claves profundas, el gran mensaje de los hallazgos de Valparaíso.

Fray Darío Cabanelas ha explicado convincentemente la imputación de los fraudes en los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna, los mejor situados para ello, pues aparte disfrutar de la confianza oficial por ser traductores “se mostraban exentos de todo fanatismo”, y, viéndolo todo perdido, quisieron infundir nuevas doctrinas que hicieran superable la barrera divisoria entre vencedores y vencidos. Ellos, que con toda probabilidad no actuaron solos, se nos aparecen de alguna manera como albaceas —si no como instrumentos— de un depósito doctrinal heredado de sus mayores —Castillo el Viejo y el Meriní— y, curiosamente, y pese a su fracaso, lo lograron transmitir a una nueva generación. Se desprende del hecho de que un Alonso de Luna, presumiblemente hijo de Miguel de Luna y nieto de Alonso del Castillo, ya en manos de la Inquisición, tras la definitiva expulsión de los moriscos por Felipe III, se empeñara en mantener viva la antorcha entregada por sus antepasados, o del no menos significativo del Evangelio apócrifo de San Bernabé (*vid.* Rubiera Mata, Vincent, Bernabé Pons).

En cualquier caso, los esfuerzos fueron vanos. Aquí la *paradoja*: el laborioso montaje de aquellos moriscos angustiados dio frutos contrarios a los perseguidos; sirvió para fortalecer ciertas creencias católicas muy arraigadas, como la del inmaculismo, pero fue, sobre todo, palanca del contrarreformismo en curso. El empeño del arzobispo Castro impulsó una empresa capaz de marcar una nueva impronta en la ciudad de Granada, la antigua capital del emirato nazarí, recrearla en su Sacromonte como “santuario de los orígenes de la fe en Andalucía”, un renovado foco de luz de Trento, a la vez que brillante referente cultural del Barroco.

\* \* \*

Pero en el estudio de la religiosidad posbélica no todo ciertamente se encierra en Castro y el Sacromonte, por más que se subraye que son pieza nodal del conocimiento del paradigma contrarreformista granadino, sobre todo si nos adscribimos al barroco como estructura y y concepto de época siguiendo la línea marcada de forma magistral por J. A. Maravall y tan inteligentemente secundada y matizada por E. Orozco. La dinámica investigadora apunta a otros campos inexplorados, o inconvenientemente tratados, del sistema de valores y de los comportamientos sociales de los habitantes del reino —los nuevos, los

advenidos con la repoblación, y los antiguos, los llamados “originarios”, llegados apenas un siglo antes, en la primera repoblación—. La diversificación de fuentes —en que cabe la máxima: más protocolos notariales y menos procesos inquisitoriales—, la solidez de los planteamientos y el buen instrumental metodológico empeñados en el trabajo hacen abrigar esperanzas de rellenar vacío tan sensible en un tiempo razonable.

Se empieza a incidir en múltiples temas hasta ahora preteridos por la investigación académica y, acaso por ello, en manos nada convenientes. Por ejemplo, en el campo de la religiosidad popular, el de las devociones locales y la asunción de las tradiciones martiriales por los colonos de la segunda repoblación, postergado en beneficio de la erudición localista. En el bullente mundo de las cofradía y hermandades, apenas entrevisto en ese mundo rural, pues se ha primado una vez más el capitalino y los aspectos institucionales. En el del imaginario colectivo en relación con los tesoros moriscos, supuestos o reales, que quedaron escondidos en tierras granadinas tras el extrañamiento de la comunidad morisca —en otras regiones de España, muy alejadas del peso objetivo del Reino de Granada, como Galicia, se le ha prestado mucha atención, bien que desde perspectivas literarias o antropológicas—. En el de las fiestas y los ritos, juegos de cañas, corridas de toros, representaciones de moros y cristianos..., tan incardinados en el sentir barroco, devenido en preocupante pasto de “folclorización”, quizás como venganza del olvido por el historiador, etc. Cuando todo este universo de cuestiones, y otras concomitantes, esté convenientemente explorado (*vid.* el apartado e) de la bibliografía), se podrá decir que hemos entrado en el verdadero conocimiento de la sociedad de ese Reino de Granada sobre la que se ensayó un paradigma socio-religioso construido básicamente sobre el mito martirial sacromontano, bien que determinado por el potente brazo tridentino e incardinado en el referente cultural barroco. Y ello, al amparo de una doble realidad determinadora de sendos objetivos:

- a) borrar las innumerables presencias de una Granada que se percibía “demasiado islámica”;
- b) cohesionar social y espiritualmente una comunidad repobladora rota y desvertebrada por causa de la diversa procedencia de sus componentes y la traumática peripecia de su reciente asentamiento.

El esfuerzo de Pedro de Castro fue grande, como la pasión con que afrontó su obra sacromontana —no dudó en gastar su fortuna personal hasta el último real ni las rentas de la mitra hispalense; y se volcó en la empresa arquitectónica—. Empero, el balance final de sus logros, desde una perspectiva general hispana, está lleno de luces y sombras. Si el conjunto arquitectónico que logró concretarse en el tiempo quedó lejos de las previsiones del fundador, su pretensión de irradiación espiritual universal quedó frustrada, pues nunca pudo competir con los grandes santuarios hispánicos que le antecedían en el tiempo, Santiago de Compostela, el Pilar de Zaragoza, Guadalupe o Montserrat; de hecho, apenas superó el ámbito del antiguo reino granadino. Con todo, no es fácil hallar las causas, aunque sí aventurar alguna: además del hecho incontrovertible de sus dudosos orígenes, tan prontamente cuestionados aunque defendidos épicamente desde Granada, debió actuar como lastre haberse planteado como un foco más ideológico que devocional, que sin duda determinó una tipología peculiar —muy distinta de los sacromontes tradicionales, los italia-

nos— incapaz de unir “la iconografía tardomedieval con la nueva contrarreformista” (Martínez Medina).

Circunscribiéndonos al Reino de Granada, el nivel actual de los estudios histórico-antropológicos no permite ser tan categóricos sobre los logros o fracasos. Nuestro libro antes aludido, pese a su fragmentariedad testimonial y a su carácter de avance en un campo de investigación difícil, creemos que demuestra, para bien o para mal, la eficacia de la utilización del hecho martirial. Hombre decidido y enérgico, supo convertir su fundación sacromontana en agente y soporte de su paradigma, mostrándose como uno de esos obispos “políticos” postridentinos, capaz de usar sin ambages el poder de la Iglesia como elemento de dominación social y política, utilizando sin inhibiciones, como diría J. A. Maravall, todos los resortes culturales o extraculturales para atraer a las masas, aprovechando el ambiente fideísta barroco, que no desdeñaba los aspectos extrarracionales (en este caso, apariciones, milagros, reliquias..., martirios), etcétera.

Al margen de la valoración de los logros de carácter hispano o universal (sobresalientes en el tema del concepcionismo), el Sacromonte se convirtió en un garante acérrimo de los ideales castrianos. El poder de sugestión del fundador captó, pese a lo dudoso de su punto de partida, voluntades y adhesiones que ni los siglos pudieron separar. Primero, y entre sus contemporáneos, la del deán Justino Antolínez de Burgos, su primer hagiógrafo, luego un auténtico ejército de papelistas más o menos capacitados, que a partir de las sugerencias y mandatos de Castro fueron anudando el “espíritu sacromontano”, que el claustro de la abadía y otros adláteres defendieron con uñas y dientes contra todo y contra todos. La condenación inocentiana de 1682 de los libros plúmbeos no aflojó la virtualidad de ese espíritu; antes al contrario, le insufló la razón de la injusticia, generando una serie de *defensorios* que jalonan las tres cuartas partes del siglo XVIII.

Ahí están las obras de Diego de la Serna Cantoral, de Vicente Pastor de los Cobos, de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo y de Luis Francisco de Viana y Bustos y Juan Josef de Laboraría, y alguna otra menor (Barrios Aguilera, *Demófilo*, 35, 2000). Y el apoyo más que demostrado de Viana y del Sacromonte en pleno —con la excepción de don Andrés de Mendiola— a los fraudes de la Alcazaba. Pero también está ahí, la connivencia y complicidad de las autoridades granadinas con los epígonos de Castro, que contribuyeron —y perdón por la autocita— “a recluir a Granada en una suerte de atmósfera barroca, espesa y contumaz, y naturalmente anacrónica, al socaire de un añejo montaje divinal”, de la que penosamente se libera. Eso sí, contra la opinión interesada de sus recientes mentores, que no sólo pretenden mantener la “realidad del mito sacromontano”, es decir, que aunque se parta de un fraude, los beneficios espirituales que se han seguido disculpan el dislate originario (Martín Palma), sino que en un bucle verdaderamente impresentable, pretenden que estos grandes bienes espirituales legitiman aquellos fraudes (Sánchez Ocaña) (*Vid.* Barrios Aguilera, *Fundamentos de Antropología*, [2000]).

## BIBLIOGRAFÍA

### a) Repertorios bibliográficos, síntesis e interpretaciones generales sobre los moriscos:

- CARDAILLAC, L.: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R.: “Estudio preliminar” de H. Ch. Lea, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, Alicante, 1990, pp. 7-66.
- BUNES, M. Á.: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, 1983.
- CANDAU CHACÓN, M.<sup>a</sup> L.: *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, 1997.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B.: *Historia de lo moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978.
- EPALZA, M. de: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.
- GARCÍA ARENAL, M.: *Los moriscos*, Granada, 1996 (es reproducción de la ed. de 1975, en Colección *Archivum*, con introducción de Miguel Ángel de Bunes).
- GARCÍA CÁRCCEL, R.: “La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión”, *Estudis*, 6 (1977), pp. 71-99.
- LONGÁS, P.: *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, 1990 (es facsímil de la ed. de 1915, en Colección *Archivum*, con un estudio preliminar de fray Darío Cabanelas Rodríguez).
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991.
- PERCEVAL, J. M.: *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.

### b) Estudios sobre los moriscos del Reino de Granada y la segunda repoblación:

- BARRIOS AGUILERA, M.: *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, 1993 (Contiene: “Una aproximación bibliohistoriográfica a los moriscos granadinos”, pp. 23-41).
- , *Granada morisca, la convivencia negada. La historia en sus textos*, en preparación.
- , *La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, tomo II de *Historia del Reino de Granada*, Granada, 2000.
- BARRIOS AGUILERA, M. y ANDÚJAR CASTILLO, F.: eds., *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*, Almería, 1995.
- BARRIOS AGUILERA, M. y BIRRIEL SALCEDO, M. M.<sup>a</sup>: *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*, Granada, 1986.
- CABRILLANA CIÉZAR, N.: *Almería morisca*, Granada, <sup>2</sup>1989 (<sup>1</sup>1981).
- CARO BAROJA, J.: *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid, <sup>2</sup>1976 (<sup>1</sup>1957).

- CARRASCO URGOITI, M. S.: *El moro de Granada en la Literatura. (Del siglo XV al XX)*, Granada, 1989 (es reproducción facsímil de la ed. de 1956, en Colección *Archivum*, con un estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz).
- GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada, según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1996 (es reproducción facsímil de la ed. de 1968, en Colección *Archivum*, con un estudio preliminar de Bernard Vincent).
- LADERO QUESADA, M. Á.: *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, <sup>3</sup>1989.
- MUÑOZ BUENDÍA, A.: *La ciudad de Almería y su tierra en la época de Felipe II. Moriscos y repoblación*, tesis doctoral inédita, defendida en la Universidad de Granada, en septiembre de 1997.
- Población y territorio. El Reino de Granada en la España de Felipe II*. Número monográfico de *Chronica Nova*, 25 (1998).
- VINCENT, B.: *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985.
- , *Minoría y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987.

### c) Cronistas e historiadores antiguos:

- ANTOLÍNEZ DE BURGOS, Justino: *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1996 (introducción, edición, notas e índices por Manuel Sotomayor; ilustrada con los grabados de Francisco Heylan, preparados para la nunca producida edición de 1611).
- AYALA, Martín de: *Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza*, Granada, 1994 (es facsímil de la ed. de 1556, Alcalá de Henares, en la Colección *Archivum*, con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano).
- BERNABÉ PONS, L. F.: *El texto morisco de San Bernabé*, Granada, 1998.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco: *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1989 (es facsímil de la ed. original de 1638, en la Colección *Archivum*, con prólogo de Ignacio Henares).
- CUEVA, Luis de la: *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*, Granada, 1993 (es facsímil de la ed. original de 1603, en Colección *Archivum*, con estudio preliminar de José Mondéjar).
- ESCOLANO LEDESMA, Diego: *Memorial de los Mártires de la Alpujarra, 1568*, Almería, 1999 (es reproducción facsímil del *Memorial a la Reyna N.ª S.ª...* de 1571, con estudio preliminar de A. Puertas García).
- FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso: *Vida de fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Granada, 1992 (es facsímil de la ed. de 1931, del P. Félix G. Olmedo, en la Colección *Archivum*, con estudio preliminar e iconografía inédita de Francisco Javier Martínez Medina. Es un extracto de la *Silva Palentina*).
- HENRÍQUEZ DE JORQUERA, Francisco: *Anales de Granada. Descripción del Reino y Ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*, Granada, 1987 (es reproducción facsímil de la ed. de 1934 — hasta este año permaneció inédita—, de Antonio Marín Ocete, en Colección

- Archivum*, con estudio preliminar de Pedro Gan Giménez y nuevos índices por Luis Moreno Garzón).
- HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás de: *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1998 (es facsímil, en Colección *Archivum*, de la reedición de 1863 —1741—, con estudio preliminar y álbum iconográfico de Manuel Barrios Aguilera).
- LEÓN, Pedro de: *Grandeza y miseria de Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Intoducción, edición y notas de P. Herrera Puga, Granada, 1981.
- LUNA, Miguel de: *Historia verdadera del rey Rodrigo*, Granada, 2001 (es reproducción facsímil de la edición de < >, en la Colección *Archivum*, con estudio preliminar de L. F. Bernabé Pons).
- PÉREZ DE HITTA, Ginés: *Guerra de los moriscos (Segunda parte de las Guerras civiles de Granada)*, Universidad de Granada, Granada, 1998 (es reproducción facsímil de la edición de Paula Blanchard-Demouge, 1915, con estudio preliminar e índices de Joaquín Gil Sanjuán).

**d) Estudios sobre el Sacromonte y el arzobispo Pedro de Castro y el paradigma sacromontano:**

- Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significado y orígenes*, La, Granada, 1974 (con trabajos de Hagerty, Cabanelas, Martín Palma y otros).
- ALONSO, C., OSA: *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, 1979.
- BARRIOS AGUILERA, M.: “Don Pedro de Castro y el Sacromonte de Granada en el *Mystico ramillete* de Heredia Barnuevo, 1741”, en Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, *Místico ramillete...*, pp. VII-LXXIV (que se sigue de un álbum iconográfico).
- , “Granada en escorzo. Luis Francisco de Viana y la historiografía del Sacromonte”, *Demófilo*, 35 (2000), pp. 45-80.
- , “El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos de Granada, realidad histórica y mito”, *Fundamentos de Antropología*, 10, en prensa.
- BONET CORREA, A.: “Entre la superchería y la fe: el Sacromonte de Granada”, en *Andalucía monumental. Arquitectura y ciudad del Renacimiento al Barroco*, Barcelona, 1986, pp. 33-52 (publicado anteriormente, 1981).
- CABANELAS RODRÍGUEZ, D. OFM: “Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX-2 (1981), pp. 334-358.
- , *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, <sup>2</sup>1991 (reproduce sin modificaciones la de 1965, con un estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz).
- , “El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Cristiandad”, en *La Abadía del Sacromonte...*, *op. cit.*, pp. 34-40.

- CARO BAROJA, J.: *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, 1992.
- Constituciones que an de guardar el abad y canónigos de la Iglesia Colegial que fundamos en el Sacro Monte*, datadas en Sevilla, a 25 de marzo de 1616 (manuscrito conservado en el Archivo del Sacro Monte, firmado de la mano del propio Castro), las “constituciones” 13<sup>a</sup>. y 14<sup>a</sup>. se ocupan de las misiones de Granada y Sevilla, respectivamente.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I.: *Los juegos del Sacromonte*, Madrid, 1975.
- GÓMEZ-MORENO CALERA, J. M.: *El arquitecto granadino Ambrosio de Vico*, Granada, 1992.
- , *La arquitectura religiosa granadina en la crisis del Renacimiento (1560-1650)*, Granada, 1989.
- HAGERTY FOX, M. J.: *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980.
- KENDRICK, T. D.: *Saint James in Spain*, London, 1960.
- LOPEZ GUZMÁN, R.: *Tradición y clasicismo en la Granada del siglo XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Granada, 1987.
- MARÍAS, F.: “El verdadero Sacro Monte, de Granada a La Salceda: Don Pedro González de Mendoza, Obispo de Sigüenza, y el Monte Celia”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* (U. A. M.), IV (1992), pp. 133-144.
- MARTÍN PALMA, J.: *La última crisis de la Abadía del Sacromonte. Veinticinco años de historia (1950-1975)*, Granada, 1995.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: “El Sacromonte granadino y los discursos immaculistas postridentinos”, *Archivo Teológico Granadino*, 59 (1996), pp. 5-57.
- OROZCO PARDO, J. L.: *Christianópolis: Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Granada, 1985.
- RUBIERA MATA, M.<sup>a</sup> J.: “La familia morisca de Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada”, *Sharq al-Andalus*, 13 (1996), pp. 159-167.
- SOTOMAYOR MURO, M., S. J.: *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. D. Juan de Flores y Oddouz*, Granada, 1988.
- , “Introducción” a la *Historia eclesiástica de Granada*, de Justino Antolínez de Burgos, pp. IX-LXII.
- VINCENT, B.: “Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal”, *Sharq al Andalus*, 12 (1995), pp. 131-145.

**e) Algunos nuevos estudios sobre religiosidad y vida cotidiana en el reino de Granada:**

- BARRIOS AGUILERA, M.: “El fin de la Granada islámica: una propuesta”, *XX Siglos*, año III, 10, 1992, pp. 70-84.
- , “Tesoros moriscos y picaresca”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, 9 (1996), pp. 11-24.
- , “Un ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568 (seguido de un apéndice documental, selección de las ‘Actas de Ugíjar’)”, que sirve de introducción al libro del padre Francisco A. Hitos, SI, *Mártires de la*

- Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, Granada, 1993 (es facsímil de la ed. de 1935, en la Colección *Archivum*), pp. VII- LXV.
- , “Los moriscos granadinos entre la evangelización pacífica y la represión”, en Castellano, J. L. y Sánchez-Montes, F., eds., *Carlos V. Europeísmo y Universalidad*, Madrid, 2001, IV, pp. 15-44.
- , “El Reino de Granada en la época de Felipe II a una nueva luz. De la cuestión morisca al paradigma contrarreformista”, en Martínez Millán, J., dir., *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, 1998, pp. 63-88.
- BARRIOS AGUILERA, M. y SÁNCHEZ RAMOS, V.: “El legado martirial en la estructuración de la sociedad repobladora de las Alpujarras”, en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería, 1998, pp. 122-144.
- , “La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el Reino de Granada después de la guerra de las Alpujarras”, *Hispania*, 198 (1996), pp. 129-156.
- , *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las “Actas de Ugíjar”*, Granada, 2001.
- CABRILLANA CIÉZAR, N.: *Santiago Matamoros, historia e imagen*, Málaga, 1999.
- CARRASCO URGOITI, M. S.: *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*, Granada, 1996.
- CASTILLO FERNÁNDEZ, J.: “Análisis de los textos de las representaciones de moros y cristianos de Cúllar”, *Demófilo*, 18 (1996), pp. 93-109
- , “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, en Mestre Sanchís, A. y Giménez López, E., eds., *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, 1997, pp. 347-361.
- , “La tradición taurina en el Noreste de la provincia de Granada”, *Demófilo*, 25 (1998), pp. 153-163.
- GARCÍA PEDRAZA, A.: “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de las fuentes notariales”, en *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 223-234.
- GARCÍA PEDRAZA, A. y LÓPEZ MUNOZ, M. L.: “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI”, en *Disidencias y exilios...*, pp. 377-392.
- GÓMEZ GARCÍA, P.: “Las funciones de moros y cristianos en la Alpujarra: antropología e historia”, *Chronica Nova*, 22 (1995), pp. 141-163.
- , “Moros y cristianos, indios y españoles” en *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*, Granada, 1991, pp. 141-169.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (ed.): *Pensar la Alpujarra*, Granada, 1996.
- GRIMA CERVANTES, J. A.: “Estudio preliminar” de Cala y López, R. de y Flores González-Grano de Oro, M.: *La fiesta de Moros y Cristianos en la villa de Carboneras*, Almería, 1993.
- LÓPEZ MUÑOZ, M. L.: “La Congregación del Espíritu Santo y otras congregaciones jesuíticas de la Granada moderna”, *Archivo Teológico Granadino*, 55 (1992), pp. 171-212.
- MARTÍN QUIRANTES, A.: “Moriscos, repobladores y tesoros: mentalidades y leyendas”, en *El Reino de Granada en el siglo XVII*, Almería, pp. 97-110.

- MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Granada, 1998.
- PROVANSAL, D.: “Tesoros y apariciones: la prohibición de la riqueza”, *Demófilo*, 15 (1995), pp. 37-61.
- SÁNCHEZ RAMOS, V.: “Fiestas de toros y cañas en Berja (primer cuarto del siglo XVII). Notas para el estudio de la fiesta barroca”, *Actas del III Congreso de Folclore Andaluz*, Almería, 1990, pp. 453-470.
- , “El culto de San Tesifón en Berja (Almería)”, en *Religión y cultura...*, pp. 621-636.
- , “Toros y fronteras en la costa del Reino de Granada a mediados del siglo XVII: el caso de Berja (Almería)”, en *Fêtes et divertissements, Iberica*, 8 (1997), pp. 57-71.
- , “El control de lo divino: el patronato municipal en los santuarios de la Alpujarra almeriense”, *Actas de las I Jornadas de Religiosidad popular*, Almería, 1998, pp. 91-106.
- , *María Santísima de Gádor: 400 años de historia mariana*, Almería, 1994.