

EL REINO DE GRANADA EN LA ÉPOCA DE FELIPE II A UNA NUEVA LUZ. DE LA CUESTIÓN MORISCA AL PARADIGMA CONTRARREFORMISTA

*Manuel Barrios Aguilera
(Universidad de Granada)*

I .- LOS HECHOS¹¹

El acceso al poder de Felipe II coincide prácticamente con el salto del escenario mediterráneo a problema prioritario en el decurso de la política internacional habsburguesa. El binomio turcos-berberiscos acecha en la primera mitad de los cincuenta el flanco occidental mediterráneo. Los moriscos aparecen ahora como una “quinta columna musulmana en el interior del territorio susceptible de facilitar y apoyar un ataque enemigo” (en apreciación de Domínguez Ortiz). Siendo así, se refuerza el “mito de la gran conspiración” (en expresión de F. Márquez Villanueva), que armó de razones a quienes estaban predispuestos a la represión y, lo que es peor, sirvió de argumento justificativo de las posturas de quienes abogaban por soluciones radicales. Si bien los contactos y complicidades de todos los elementos musulmanes mediterráneos son realidades cotidianas —ayuda de los moriscos más próximos al litoral a los piratas y corsarios magrebíes en sus asaltos y penetraciones en costas y en el interior de las tierras granadinas, almerienses y malagueñas; huidas más o menos masivas a África; enrolamiento de moriscos granadinos en embarcaciones de piratas berberiscos... propios de la frontera—, que no habían faltado en el período precedente, es ahora, al acceso del Rey Prudente al trono cuando adquieren un mayor protagonismo. Más de diez años antes de que se cumpla el aplazamiento de las medidas emanadas de la Congregación de la Capilla Real de 1526 —en ellas se había planteado la sentencia de muerte de la cultura morisca, pretendiendo borrar los aspectos más significativos de la vida individual, familiar y social de esta comunidad: el árabe hablado, árabe vulgar, llamado algarabía; el vestido, elemento peculiar y diferenciador, como la almalafa, suerte de túnica que cubría todo el cuerpo; toda clase de alhajas o símbolos personales que indicasen su adscripción islámica, como manos, patenas...; la circuncisión de los varones, comúnmente llamada retajación, fiestas y ritos presentes en las fechas señaladas, como nacimientos, boda funerales; danzas como las zambras y leilas; las formas rituales de sacrificio de anima-

les para el consumo; la posesión de esclavos y armas; el control religioso del matrimonio; la limitación de residencia, etc.; y la instauración de un tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Granada, que en efecto se produjo—, aplazamiento comprado al Emperador, se evidencia que el *modus vivendi* establecido, y que mal que bien caracterizó aquel reinado, había hecho crisis.

En un creciente clima de incompreensión, se impone la intolerancia, los poderes civil y religioso, en sus varias esferas, radicalizan sus acciones, instalados en la espiral de la represión, contra una comunidad que se reafirma, como respuesta, en su ley islámica, en su identidad. La Inquisición activa y orienta su maquinaria contra los moriscos —como dice el cronista Diego Hurtado de Mendoza, “comenzó a apretar más de lo ordinario”—, la Iglesia extrema sus controles, la Corona pone en marcha la comisión del doctor Santiago, infame expoliación de sus tierras a aquellos moriscos que no pudieran acreditar sus propiedades con títulos escritos, etc. Si a ello se une un hecho coyuntural económico como es la crisis de la sericultura, elemento básico de la economía morisca, presente en el comienzo mismo de la década de los cincuenta, se habrá completado un cuadro de deterioro en las relaciones de las comunidades morisca y viejo cristiana muy difícilmente subsanable, en el caso de que hubiera habido verdadera voluntad de hacerlo. El nuevo rey, expresión en fin de los nuevos tiempos, ha optado por una alternativa que muy gráficamente se puede resumir en la lapidaria expresión “más fe que farda”.

El Sínodo Provincial de Granada de 1565 “rompe deliberadamente con la línea seguida hasta entonces por los prelados” (Domínguez Ortiz), cambiando cualquier acción catequizadora o evangelizadora por una abierta represión. Así, el primero de enero de 1567 —al año siguiente de la prescripción del aplazamiento de las medidas de la Capilla Real— se publica la Pragmática que recogía los acuerdos de la Junta de teólogos, juristas y militares habida en Madrid en el año anterior, que había hecho suyos los acuerdos y sugerencias del Concilio de Granada de 1565. Era la quiebra definitiva del espíritu del Sínodo de Guadix de 1554, inspirado por el prelado Martín de Ayala, de los esfuerzos conciliadores de arzobispos granadinos como Gaspar de Ávalos (episcopado, 1528-1542) o Pedro Guerrero (episcopado, 1546-1576), mucho más abiertos a los métodos de asimilación racional y pacífica, dignos herederos de Fray Hernando de Talavera, y del intento educativo de la Compañía de Jesús, instalada en Granada el mismo año del Sínodo accitano, que animada por Guerrero, su mentor, había creado el Colegio del Albaicín (1559-1569), encomiable empresa por sus planteamientos serios, modernos y movidos por un aliento pedagógico humanístico, que bien podría personificarse en el jesuita morisco Juan de Albotodo.

El triunfo de los “bonetes”, burócratas eclesiásticos al servicio de la Corona e instrumentos fanáticos de sus designios, se imponen en toda la línea, frente a los que como el marqués de Mondéjar —familia que ostentó desde la conquista la Capitanía General del Reino de Granada— propugnaban el mantenimiento del *modus vivendi* carolino. El fracaso de una comisión de notables moriscos, acompañados por el prestigioso procurador cristiano viejo Juan Enríquez, ante el Cardenal Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, la intervención personal del propio marqués de Mondéjar en la Corte, y la comisión de don Francisco Núñez Muley —su célebre *Memorial* es un grito desgarrado,

sobrecogedor, por la justificación de la identidad cultural de su pueblo, so capa de una mera diferencia regional nada creíble— ante el presidente de la Real Chancillería granadina don Pedro de Deza, hechura de Espinosa, halcón entre halcones, acaban en el más absoluto fracaso: la aplicación de la Pragmática no se suspende.

Los moriscos, en expresión del puntual cronista Luis del Mármol Carvajal, “comenzaron a convocar rebelión”. No hay duda de que los moriscos se rebelan cuando ya han agotado su capacidad de aguante. Nicolás Cabrillana ha demostrado que entre la burguesía de las ciudades existían elementos provocadores que incitaron a la rebelión a los moriscos, buscando así pretexto para el robo y el saqueo, porque, en su autorizada opinión, “la rebelión significaba la legalización del pillaje y su generalización a nivel de grupo”, lo que sitúa la razón económica como una de las principales causas que la originaron. “Creo, apostilla Cabrillana, que la Religión fue más bien causa secundaria [...] sirvió como estimulante y sobre todo ciertos individuos del bajo clero actuaron como elementos de fanatización psicológica al servicio de los intereses económicos”.

Como consecuencia de la concurrencia del mar de causas expuestas, en las vísperas de la Navidad de 1568, los moriscos, en abierta rebelión, proclaman rey a don Hernando de Córdoba y Valor, con el nombre de Aben Humeya. Se sigue luego la sublevación de la amplia comarca de las Alpujarras en su casi integridad. Era el más denso y genuino reducto morisco. Farax aben Farax, uno de los cabecillas más radicales y activo, fracasa en su intento de levantamiento del Albaicín, tropiezo seguramente decisivo para la suerte final de la guerra, pues era con distancia el más prestigioso enclave morisco del Reino, tanto por su densidad demográfica y por el conjunto de su población como por su simbólico significado en el corazón mismo de la capitalidad del antiguo emirato nazarí.

Se abre un período de guerra que en apenas dos años alcanza las más elevadas cotas de crueldad y ferocidad; enfrentamiento social, civil, religioso, brutal. De diciembre de 1568 a noviembre de 1570 menudean acciones inhumanas y salvajes, perpetradas por grandes y pequeños, en una guerra total que obligó a la Corona a emplearse a fondo, obligada a recurrir a los tercios más curtidos en las confrontaciones europeas capitaneados por el hermano del monarca don Juan de Austria.

Los martirios de las vísperas de la Navidad de 1568 son el primer episodio: unos cientos de cristianos viejos, predominantemente curas, sacristanes y pequeños oligarcas locales, son torturados y muertos por los moriscos lugareños, animados y ayudados por monfíes y cabecillas radicales. Templos, imágenes sagradas, símbolos y ornamentos son destruidos y profanados. Todos, personas y objetos, como concreción emblemática de su desgracia. Se siguen de incontables matanzas, saqueos y cautiverios, jalones sangrientos de una guerra en que todo vale, como acreditan los nombres del Peñón de Inox, de Güejar, de Galera..., a cuya furia no escapa ni el propio don Juan de Austria; mucho menos la soldadesca apenas controlada, las cuadrillas ávidas de sangre y botín, etc.

Los grandes cronistas de la guerra, nada proclives al cuestionamiento de los superiores designios de la Corona, reflejan sin embargo con encomiable fidelidad, situaciones y episodios de vívido color, en que, junto a la inevitable alabanza de los grandes jefes viejo cristianos, a cuya influencia y sometimiento no pueden hurtarse, anotan las

miserias de militares, burócratas y pueblo común, arrastrados por el logro del medro personal, pues la guerra fue entendida "como una solución económica para buena parte de las familias de cristianos viejos que convivían con los moriscos" (N. Cabriñana). Los Hurtado de Mendoza, Pérez de Hita y, sobre todo, Mármol Carvajal componen una impresionante "crónica" cuya lectura, de todo punto insustituible, conmueve y abruma.

El 15 de marzo de 1571, Aben Aboo, sucesor de Aben Humeya, es asesinado por Gonzalo el Seniz, antiguo partidario. Tras este hecho, la resistencia morisca se va extinguiendo lentamente. Ya antes de primeros de noviembre de 1570 se había ordenado el destierro de los moriscos granadinos, incluidos "los de paces" —es decir, aquellos que no se habían levantado en armas— y su dispersión por tierras de la Corona de Castilla. Se transfirieron un total de 80.000, que fueron asentados en suelo de las dos Castillas, Andalucía Occidental y Extremadura, si bien no faltaron los que consiguieron penetrar subrepticamente en el Reino de Murcia y aun en los de Valencia y Aragón.

Unos 20.000 más constituyen el total conjunto de los que murieron en la guerra o fueron cautivados y posteriormente reducidos a galeras o mercadeados en los diversos reinos de la Monarquía hispana. Así, pues, sumados a los que fueron al destierro, las pérdidas del Reino de Granada se elevaron a un 40 por ciento del total del Reino en ese momento, un auténtico cataclismo demográfico. Pero, por encima de todo, un abrumador etnocidio, fríamente decidido y ejecutado con singular diligencia por un aparato burocrático eficaz, que pasó sin remordimiento por encima de la tragedia de miles de seres humanos incapaces de entender en todas sus consecuencias los fines superiores de la Corona.

* * *

La idea de la expulsión de los moriscos del Reino de Granada no fue espontánea. Venía de atrás. La decisión fue afirmándose desde comienzos de 1569, no sin suscitar un arduo debate en que la permanencia de los moriscos tuvo un valedor cierto en el marqués de Mondéjar. Fueron, sin embargo, las dificultades de la guerra, la insospechada tenacidad de los sublevados, el precipitante. Entre junio de 1569, en que se sacan los moriscos del Albaicín, y 1571, en que se deporta a los que habían retornado u ocultado a las sacas precedentes, se vacía el Reino granadino. Acaso permanecieran unos 5.000, o pocos más, "con orden", es decir, con autorización de la Corona, por razones de muy varia índole, como la de su ejercicio de oficios de especial utilidad, relacionados con las aguas y el riego, la seda, conocimiento de términos, etc.

Se decidió con prontitud la sustitución de la población morisca por cristianos viejos de los diversos reinos de la Corona de Castilla, pues la necesidad de cultivo de las tierras y la atención y mantenimiento de los demás bienes (confiscados por Real Cédula de 24 de febrero de 1571) era prioritaria, si no se quería que a los enormes daños de la guerra misma se sumara el deterioro de un dilatado período de descontrol y abandono, que viniera a agravar la dificultad de recuperación. Un territorio como el granadino, cuyas potencialidades habían sido proverbiales aun en los peores tiempos, no podía convertirse en una carga más para la Corona, cuya Hacienda se debatía siempre al filo del desastre.

Por todo ello, el proceso de repoblación se abrió con diligencia singular, con la Instrucción de 22 de marzo de 1571. En su fase "oficial" comprendió hasta el Reglamento de 1595. En ese tiempo, apenas un cuarto de siglo, una cifra no inferior a las 35.000 personas se asentó en el antiguo Reino de Granada. No sin esfuerzo, estos nuevos pobladores, de origen muy diverso, devolvieron la vida a unos campos y lugares que habían quedado afectados por los estragos de la guerra y por la expulsión de sus anteriores propietarios. La adaptación de los colonos al modelo morisco fue una realidad: si bien los nuevos pobladores estaban, en su conjunto, lejos de poseer las virtudes de sus predecesores —las tan traídas y llevadas laboriosidad, frugalidad, ahorro, constancia..., elevadas a tópico—, no fueron impermeables a unas formas, a unas prácticas, que habían mostrado su bondad y su operatividad por siglos.

Por tanto, el supuesto "modelo de decadencia", tantas veces esgrimido, no parece que fuera cierto, salvo en comarcas o lugares especialmente sometidos a los mayores peligros del bandidaje, la piratería o el abuso y depredación de clero y burocracia de toda laya; y ello, naturalmente, en zonas marginales poco dotadas para la vida o demasiado alejadas de los centros de control y justicia. La Corona legisló y vigiló para que el "modelo morisco" permaneciera. Si bien la repoblación siguió su curso hasta las primeras décadas del siglo XVII, a veces hasta una tercera generación de pobladores, cabe aventurar que "la superioridad de una civilización —la morisca, léase la musulmana, ahora y aquí, sin que ello abra posibilidades de inconvenientes extrapolaciones a otros lugares y tiempos— se impuso en su propio solar a la de los conquistadores", permaneciendo en múltiples facetas de la vida material y cotidiana de los neopobladores, cuya heterogeneidad originaria y aun la calidad de muchos de ellos los convertía en abonado campo de conquista cultural. Se prologaba así, en el tiempo, aquel "país islámico" sin musulmanes forjado a lo largo de más de ocho siglos (M. Barrios).

Lo afirmado es válido exclusivamente para el ámbito de la cultura material. Porque en lo religioso, la suerte estaba echada: la voluntad cristianizadora del binomio Corona-Iglesia fue un imparable rodillo ante el que poco podía salvarse. Todo estaba sentenciado. La Inquisición, cancerbera de la más estricta ortodoxia, se aplicará a la persecución de las disidencias. Son abundantísimas las causas contra moriscos granadinos aun en los años posteriores a la guerra de la Alpujarra y a la expulsión, incluso con los que pretendían rehacer sus vidas fuera de sus tierras de origen. Moriscos esclavos y libres son obligados a rendir dramática cuenta de sus errores pasados y presentes.

* * *

Todavía quedaba el último gran acto de la tragedia, la expulsión definitiva de las tierras de la Corona de España, que llevaría a cabo el tercer Felipe. Miles de moriscos granadinos, fieles a su tradición cultural, muy fuertemente cohesionados por la adversidad del destierro, a partir de 1609 hubieron de tomar penosa ruta hacia las tierras de allende, hacia el Magreb. También allí, como lo habían hecho en otras de Castilla, mostraron los brillos de su peculiar civilización granadina, guardando celosamente su identidad incluso por siglos, que sus herederos aún exhiben con orgullo (M. de Epalza).

Entre tanto, en Granada, aquella fabulosa capital del Reino que había albergado a sus cada vez más venerados ancestros, acrecidos por la distancia, se imponía, en curio-

sa paradoja, el paradigma contrarreformista del arzobispo Pedro de Castro, décimo de los que rigieron la diócesis granadina tras la conquista por los Reyes Católicos.

La actuación de Castro en Granada ha dejado huellas imperecederas, pues en ella gastó sus mejores talentos y energías, en una vida longeva —alcanzó los 89 años— de trabajo intenso en el servicio de la Corona y de la Iglesia: sus mayores cargos, en un *cur-sus honorum* verdaderamente formidable, fueron los de presidente de las Chancillerías de Granada y Valladolid y arzobispo de Granada (1590-1610) y Sevilla (1610-1623), y la relación de colaboración estrecha con el monarca Felipe II, que lo distinguió con el mayor aprecio y consideración. Con todo, lo que le ha señalado como destacado objeto de estudio, por haber impregnado de trascendencia futura su empeño, es la cuestión de los hallazgos o "invenciones" del Sacromonte, los "Libros plúmbeos" y las reliquias, y la fundación del complejo abacial, corolario de aquellos, origen y *leitmotiv* de ese paradigma contrarreformista.

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 moris-

co 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 Iliberis, 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 Iliberis, 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 instaura 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 autentificar 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 autentificación 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 Libano, 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 extraña, dada la estrecha imbricación de unas y otros, que pasaba por flagrantes contradicciones. Las reliquias podían venerarse como auténticas, el acuerdo de la Junta de Calificación de 1600 se mantenía intacto.

Sin embargo, el decreto pontificio, tan claro y concluyente, no desarmó a los defensores de los plomos: 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, unos impresos y otros no, pero todos caracterizadores inequívocos de una militancia indeclinable.

Serán otros "hallazgos" —fraudes verdaderamente burdos, perpetrados por el clérigo Juan de Flores y Oddouz a partir de 1754—, los de la Alcazaba del Albaicín, los que aviven las "guerras granatenses". Los canónigos sacromontanos Joseph Miguel Moreno y Andrés de Mendiola disputan acaloradamente en insospechada batalla intestina; los conocidos clérigos eruditos Cristóbal de Medina Conde y Juan Velázquez de Echeverría refuerzan el partido con su irresistible proclividad a las mixtificaciones. La célebre *Gazetilla curiosa*, del padre Antonio de Lachica, refleja, por su parte, la permanencia de las invenciones del Sacromonte como realidad aceptada por el pueblo granadino. Aunque la condena de 1682 había asestado un duro golpe a los defensores de las láminas, y en definitiva a Granada toda, sostenedora fervorosa, hubo en todas las capas sociales, intuituales o no, una negativa de hecho a aceptar las implicaciones ulteriores de aquella condena: por ejemplo, los letreros alusivos del pedestal del monumento del Triunfo de la Inmaculada, erigido en 1621, siguieron en su sitio hasta 1777. Ni siquiera el pésimo efecto de la condena y persecución por las autoridades civiles y eclesiásticas de fraudes de Juan de Flores, publicada ese mismo año, tras sonado juicio —nadie ignoraba la implicación sacromontana y la relación con las invenciones de 1595—, ni el abierto desprecio de la historiografía y la erucción seria —Nicolás Antonio, Pérez Bayer, Mayáns—, pudieron lograr que el reducto sacromontano abdicara de sus convicciones, de su defensa a ultranza de la "realidad del mito sacromontano" (J. Martín Palma).

II.- UNAS CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS

En ningún otro tiempo de la Edad Moderna, salvo acaso el de la conquista de los Reyes Católicos y la repoblación consiguiente, primer acto al fin y al cabo de un mismo

proceso, el Reino de Granada tuvo tanto protagonismo en la gran historia patria como en el denso y dilatado reinado de Felipe II. Ni siquiera la historia de Europa registra una conmoción poblacional tan brutal como fue la expulsión del Reino de Granada y su repartición en otros de la Corona de Castilla de ochenta mil almas, la práctica totalidad de la comunidad morisca, tras una guerra civil sin parangón en la Península, no ya en el siglo XVI, sino en todos los de la Modernidad; fenómenos seguidos de un proceso de repoblación, que en sentido inverso desplazó más de doce mil quinientas familias de cristianos viejos de otras tierras de Castilla para rellenar el vacío producido por aquella deportación masiva.

Cuando hace más de un año el profesor Martínez Millán me invitó a participar en este Congreso dedicado a Felipe II, y todavía sin saber su concreta orientación, me apresuré a dar mi conformidad, ilusionado en explicar a una audiencia versada en los temas filipinos el papel del Reino de Granada en esa decisiva etapa de la Historia de España. Y ello por dos razones: de una parte, el convencimiento de que el avance de las investigaciones en la última década ha sido muy grande, cuantitativa y cualitativamente; de otra, la sospecha de que los esfuerzos realizados en divulgar estos progresos no han obtenido el fruto perseguido, lo que anima a aprovechar todos los foros posibles, tanto más, cuanto mayor sea el eco que proyecten. Las circunstancias de la ocasión me dicen que la tarea es imposible dada la extensión global de la propuesta. Por ello, he acotado la parte más novedosa, en la que me encuentro ahora trabajando, el que denomino paradigma contrarreformista, nucleado en torno a los hallazgos del Sacromonte y aglutinador de temáticas apenas insinuadas, como las referidas a ideologías, mentalidades, religiosidad..., que se abren hueco decididamente, pero con retraso respecto de otras ya consolidadas. Este apartado II de la exposición es, entre otras cosas, el testimonio cierto de mi implicación en la investigación primaria de temas hasta ahora preteridos y de la decidida incursión en territorios todavía apenas explorados.

Desde el ya lejano 1986 hemos reiterado con una cierta cadencia, y siempre empujados 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 de la repoblación. El conjunto de estas salidas constituye una guía cierta de la que se han servido, en primera instancia, quienes forman parte de esa empresa investigadora⁽²⁾; también, aquellos que trabajando otros campos necesitaban referentes básicos seguros.

Cabe desear que las expectativas despertadas por tanta reunión científica no sean decepcionadas. Poco proclives a los grandes congresos, casi siempre más aparentes que operativos, adelantándonos deliberadamente a la eclosión del 98, abríamos en Granada, en septiembre de 1997, el curso de las conmemoraciones con un Coloquio sobre *Población y territorio. El Reino de Granada en la España de Felipe II*, que en su planteamiento, concreta y precisamente delimitado, y en la selección de los participantes, todos ellos especialistas acreditados y comprometidos, hallaba la prenda máxima de éxito: ser vehículo de intensa reflexión, marcada por un debate profundo y animado, desde el primero al último minuto. Lo que aquí se dice está en cierto modo influido por aquel debate, todavía tan próximo⁽³⁾. El hecho de que nos centráramos en la repoblación y la propia estructura del monográfico que recoge sus contenidos, en cuyo apartado

introdutorio se incluye la inevitable reseña de los estudios acerca de la segunda repoblación en los años noventa, determina que su tratamiento aquí sea mínimo. Eso y el convencimiento de que la etapa morisca ha sido por tradición mucho más estudiada, me ha llevado a circunscribir la reflexión a lo que vengo llamando paradigma contrarreformista granadino, más novedoso y necesitado de orientación, que pasa por la evaluación e incardinación de lo realizado en la nueva dinámica investigadora. Sobre todo, a poner énfasis en la aplicación de ese paradigma en la sociedad repobladora.

* * *

En la síntesis de los hechos que antecede he eludido, por razones de espacio, la de la época mudéjar, sin cuyo conocimiento es poco comprensible lo que sigue. Existe sobre ella una bibliografía excepcional, casi siempre servida por el bajomedievalismo, que la ha tratado desde los más diversos ángulos (el mudejarismo, las capitulaciones, el papel de la Iglesia y su empresa evangelizadora, la repoblación y los repartimientos, la economía, la frontera, etc.), a la que sólo cabe remitir⁴⁾.

La cuestión morisca hispana 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. Para cualquier mediano conocedor basta aducir los nombres de Miguel Ángel de Bunes, Ricardo García Cárcel, Mercedes García Arenal, Francisco Márquez Villanueva o Rafael Benítez Sánchez-Blanco⁵⁾, que son guías seguras. 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 (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 siglos⁶⁾.

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. Circunstancias de gestión universitaria me han otorgado el privilegio de participar en la recuperación de estos "clásicos" con las máximas garantías editoriales, científicas y técnicas. Son nombres tan evocadores para el estudioso del mundo granadino como Alonso Fernández de Madrid, Martín de Ayala, Luis de la Cueva, Ginés Pérez de Hita, Justino Antolínez de Burgos, Francisco Henríquez de Jorquera, Francisco Bermúdez de Pedraza, Diego Nicolás de Heredia Barnuevo..., asociados ahora a especialistas cualificados⁷⁾.

En el apartado de las grandes síntesis, siguen proporcionando un marco referencial muy válido las de Domínguez Ortiz-Vincent, Epalza, García Arenal y Cardaillac⁸⁾. Sobre los moriscos granadinos no las hay recientes; mantienen en gran medida su vigencia las aportaciones, mercedamente prestigiosas, de Julio Caro Baroja, Antonio Gallego Burín-Alfonso Gámir Sandoval, Nicolás Cabrillana, Miguel Ángel Ladero Quesada y María Soledad Carrasco Urgoiti, referentes inexcusables⁹⁾.

También el capítulo de la segunda repoblación está bien servido por la historiogra-

ffa moderna⁽¹⁰⁾, aunque sigue faltando la gran síntesis que incorpore los cuantiosos conocimientos generados en los últimos quince años⁽¹¹⁾. Ni uno solo de los problemas considerados como fundamentales en nuestros primeros acercamientos han dejado de ser tratados en este período, aunque no todos con pareja intensidad y acierto⁽¹²⁾.

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. Mucho menos, el de otros aspectos cruciales del reinado de Felipe II apenas insinuados: Iglesia, religiosidad, conformación de un sistema de valores, cultura..., en el crucial período que se abre con la repoblación, en el comienzo de la década de los setenta del XVI. Se avanza con retraso.

El complejo mundo de la religiosidad morisca, indispensable para conocer la argumentación que nuclea esta aportación, también 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 (*vid. infra*)–. 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⁽¹³⁾–, concretado en un radical criptoislamismo general –fue sin duda abrumadoramente dominante–, confundiendo las obligaciones preceptivas, precisamente codificadas⁽¹⁴⁾, con una realidad cotidiana que habla de muy diversos grados de islamización e incluso de sincera adscripción de muchos moriscos a la fe cristiana (contra lo que se deduce de las fuentes inquisitoriales, las habitualmente oídas⁽¹⁵⁾).

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”⁽¹⁶⁾. En todo caso, hará falta mucha más casuística que la que tenemos ahora para sacar conclusiones firmes en esta otra dirección⁽¹⁷⁾.

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 hilo del análisis de los martirios alpujarreños de las vísperas de Navidad de 1568, que fueron el primer acto cruento, detonante irreversible de la guerra⁽¹⁸⁾. 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 y casi de forma incidental en el conjunto de una obra mayor⁽¹⁹⁾.

Además de desvelar la instrumentalización 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⁽²⁰⁾.

Yo mismo he tenido luego la oportunidad profundizar en alguna de aquellas intuiciones iniciales. Primero, junto con Valeriano Sánchez Ramos, en una serie de colaboraciones en que se explayan los puntos anteriormente anotados, conjugando planteamientos 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 Ugijar*, documento mayor del hecho martirial⁽²¹⁾. Y todo ello, pasando, por un recurso metodológico que José Antonio González Alcántud ha llamado, muy gráficamente, "antropologización" de la investigación histórica⁽²²⁾, 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⁽²³⁾.

El papel del arzobispo Pedro de Castro en la recuperación del hecho martirial de 1568 —fue arzobispo de Granada desde 1590 hasta 1610, en que se trasladó a la sede hispalense—, llamó nuestra atención sobre la necesidad de profundizar las motivaciones del prelado. Se entreabrieron así las puertas del conocimiento, no ya de su grandísima personalidad, básicamente conocida, sino de la trascendencia de su obra, la fundación del Sacromonte, en tanto que palanca de creación del paradigma contrarreformista granadino.

El origen de la actuación de Castro está en los hallazgos sacromontanos, que con cierto detalle se han relatado *supra*. Constituyen un hecho tan excepcional, tan pleno de atractivos de toda índole, que 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*⁽²⁴⁾, 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 Soto-

mayor y Julio Caro Baroja²⁵¹, todos ellos autores de obras de cierto fuste, pues son muchos más los que se han ocupado de estos sucesos²⁶⁹.

Siendo todas ellas significativas, han tendido a cerrarse en las "invenciones" del Sacromonte o en sus corolarios 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 Bustos²⁷¹. 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 extraer las consecuencias profundas que se desprenden de sucesos tan llamativos. No es que esas obras carezcan de intuiciones enormemente sugerentes, según corresponde a la lucidez de sus autores; es sencillamente que no se impusieron dar formalmente un paso hacia la definición del paradigma contrarreformista construido, en implacable paradoja, sobre el equívoco afán islamizador de quienes perpetraron el fraude, y mucho menos a rastrear su aplicación en la sociedad postislámica que es nuestro mayor empeño.

En ello pudo tener su influencia el peso desproporcionado de la capital granadina, tan distinta en sus problemáticas de otras tierras del Reino. 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 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 especial, construida sobre aspiraciones impropias de la urbe, un mundo acosado por las urgencias de la mera subsistencia, en su elemental dependencia de la naturaleza; acechado por los peligros de la frontera²⁸⁹ (monfiísmo, corso y piratería, cautiverio...); necesitado de referentes culturales y religiosos. Realidad extrapolable a grandes zonas del Reino, particularmente aquellas que en la jerga de la legislación repobladora se denominaron "Alpujarras, Sierras y Marinas".

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 islámica²⁹¹. Por atractivo que resulte, no es suficiente. No deja de ser curioso que tenga que ser una exploratoria aproximación al arzobispo Pedro de Castro y su obra sacromontana la que provoque la llamada³⁰¹. Es tal el cúmulo de cuestiones que suscita esta figura, que el contacto con su vida, es decir, con su energía creadora, con su proteiforme personalidad —las contradicciones son flagrantes—, abre nuevas perspectivas de estudio, más allá de la obvia de la biografía moderna, todavía pendiente, acaso porque, mal que bien, se conoce merced a los datos proporcionados por historiadores coetáneos y apologistas tempranos o tardíos³¹¹.

Se ha insistido hasta la saciedad en las invenciones sacromontanas, pero siguen sin

conocerse en sus matices temas como el inmaculismo³²⁾, el segundo gran amor de en la vida de Castro, y, sobre todo, el primero, suma y compendio de sus amores, el Sacromonte, su gran fundación, la que verdaderamente puede explicar el paradigma contrarreformista granadino. Es evidente que su estudio desvelará bastantes claves de ese paradigma apenas entrevisto³³⁾.

Es también significativa 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 sacromontana³⁴⁾; también permanece inédita³⁵⁾, siendo como es 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 lúcido³⁶⁾. 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, al igual que cuando, en mirífica intuición, rescataba el martirologio alpujarreño del olvido y lo asociaba al antiguo –San Cecilio y sus compañeros–, convirtiendo uno y otro en motores de su labor recristianizadora, esto es, en soportes de su acción contrarreformista, en la ciudad y en el campo.

* * *

Llegados a este punto de reflexión general, procede conectar con el final de la síntesis, para introducirnos en algunas interpretaciones de la obra de Pedro de Castro y de la gran aventura sacromontana.

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-religiosa, 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, la "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 Valparaíso³⁷⁾.

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 vencidos³⁸⁾. 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—⁽³⁹⁾; 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⁽⁴⁰⁾, o del no menos significativo del Evangelio apócrifo de San Bernabé⁽⁴¹⁾.

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⁽⁴²⁾.

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⁽⁴³⁾.

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—. El balance final de sus logros está, sin embargo, lleno de luces y sombras. Si el conjunto arquitectónico que logró concretarse en el tiempo quedó lejos de las previsiones del fundador⁽⁴⁴⁾, 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 italianos– incapaz de unir "la iconografía tardomedieval con la nueva contrarreformista"⁽⁴⁵⁾.

Es en este punto donde habrá que poner el mayor énfasis de los estudios, para que las explicaciones corran al menos parejas con el buen nivel informativo que se va obteniendo en tan copiosa temática. Ello está en la esencia misma de la elucidación del paradigma –implica su aplicación–, que he planteado como eje de esta aportación.

* * *

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. 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 –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⁽⁴⁶⁾. En el bullente mundo de las cofradía y hermandades, apenas entrevisto en ese mundo rural, pues se ha primado una vez más el capitalino⁽⁴⁷⁾. 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⁽⁴⁸⁾–. 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⁽⁴⁹⁾, etc. Cuando todo este universo de cuestiones, y otras concomitantes, esté convenientemente explorado, 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: borrar las innumerables presencias de una Granada que se percibía "demasiado islámica" y cohesionar social y espiritualmente una comunidad repobladora rota y desvertebrada por causa de la diversa procedencia de sus componentes y la traumática peripécia de su reciente asentamiento.

NOTAS

- ¹¹ Bajo este epígrafe se presenta una síntesis de la materia acotada en el reinado de Felipe II. Es una síntesis breve y lineal, rigurosamente atenta al criterio cronológico, que pueda servir de asidero a los menos familiarizados con la compleja temática del Reino de Granada y de recordatorio a los demás. He evitado las notas a lo largo de toda la síntesis, para no enturbiar la aludida linealidad, si bien no será difícil asociar las aportaciones más específicas con el autor respectivo, cuya bibliografía aparece relacionada en el apartado II.
- ¹² En general los que nos agrupamos en torno al seminario "Moriscos y repoblación en el Reino de Granada".
- ¹³ Se publica en la revista *Chronica Nova*, 24, en prensa. Contiene las ponencias, comunicaciones por invitación y los debates del Coloquio *Población y territorio. El Reino de Granada en la España de Felipe II*, celebrado en la Corrala de Santiago, los días 17, 18 y 19 de septiembre de 1997, dirigido y coordinado por M. Barrios Aguilera y M. M. Birriel Salcedo, con algunas adiciones y adaptaciones funcionales. He aquí el sumario de la publicación: *Introducción*. "La repoblación a examen" (M. Barrios Aguilera).- *Estudios*. "Teoría o praxis de la conflictividad político-social en la monarquía de Felipe II" (E. Belenguer Cebriá); "Más allá de los repartimientos: género, familia y patrimonio" (M. M. Birriel Salcedo); "Población, riqueza y poder: el Reino de Granada, los moriscos y la repoblación" (J. L. Castellano); "Repoblación, espacios y tiempo en la segunda repoblación" (B. Vincent); "Señores y Estado en la repoblación de Felipe II. El caso del Marquesado de los Vélez" (F. Andújar Castillo); "Frontera y repoblación: una coyuntura crítica tras la guerra de las Alpujarras" (J. J. Bravo Caro); "Incidencia de la fiscalidad en la segunda repoblación, 1570-1600" (J. Castillo Fernández); "La ganadería, un gran tema olvidado. El caso del norte del Reino" (J. P. Díaz López); "La seda del Reino de Granada durante el segundo proceso repoblador, 1570-1630" (F. García Gámez); "La agricultura almeriense antes y después de la expulsión de los moriscos. Una aproximación cuantitativa" (J. García Latorre); "Pobladores y religiosidad. Una mirada retrospectiva, una oportunidad de renovación metodológica" (A. García Pedraza); "La intervención de la Chancillería de Granada en el Consejo de Población y en la administración de la Renta de Población" (I. Gómez González); "Caracterización de la esclavitud en el Reino de Granada" (A. Martín Casares); "El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión" (F. J. Martínez Medina); "Desamortización-confiscación en el Reino de Granada después del extrañamiento morisco" (A. Muñoz Buendía); "La crisis de las finanzas señoriales. El ejemplo del Marquesado del Cenete" (R. Ruiz Pérez); "Espacios y recursos: la reordenación territorial en el proceso repoblador" (V. Sánchez Ramos); "Los nuevos poderosos. La segunda repoblación y el nacimiento de las oligarquías locales. Algunas hipótesis de trabajo" (E. Soria Mesa).- *Debate*. "El debate (transcripción y elaboración de textos)" (F. Tristán García).- *Documentos*. "Las suertes de población de beneficiados y sacristanes. Documentos de estudio" (M. A. López Rodríguez).
- ¹⁴ GALÁN SÁNCHEZ, Á., *Los mudéjares del Reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1991; GARCÍA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993 (2 vols.); GARRIDO ARANDA, A., *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1979; GARRIDO ATIENZA, M., *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1992 (es facsímil de la ed. de 1910, en la Colección *Archivum*, con estudio preliminar de José Enrique López de Coca); LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Universidad de Granada, Granada, 1989 (compilación de artículos de interés, alguno nuevo, fruto de la refun-

- dición de otros anteriores), y *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, 2ª. ed. (recopilación de artículos fundamentales); LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio y frontera*, Universidad de Granada, Granada, 1989 (2 vols.; compilación de artículos de gran importancia); SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J., *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516)*, Caja General de Ahorros de Granada, Granada, 1985; SZMOLKA CLARES, J., *El Conde de Tendilla. Primer Capitán General de Granada*, Ayuntamiento de Granada, Granada, 1985. Sobre la etapa mudéjar contamos con un completo estado de la cuestión: PEINADO SANTAELLA, R. G., "La repoblación del Reino de Granada. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación", en *Actas del Coloquio de la V Asamblea General de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1991, pp. 273-334.
- ¹⁵⁾ BUNES, M. Á. de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Cátedra, Madrid, 1983; GARCÍA CÁRCCEL, R., "La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión", *Estudios*, 6 (1977), pp. 71-99, y "Estudio preliminar" de la edición facsímil de BORONAT Y BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*, Universidad de Granada (Colección Archivum), Granada, 1992, I, pp. VII-XLII; GARCÍA ARENAL, M., "El problema morisco: propuestas de discusión", *Al-Qantara*, XIII, fasc. 2 (1992), pp. 491-503; MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., "El problema historiográfico de los moriscos", *Bulletin Hispanique*, LXXXVI (1984), pp. 61-135, recogido luego en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1991, pp. 98-195; BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., "Estudio introductorio" a LEA, H. Ch., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Instituto Juan Gil Albert, Alicante, 1990, pp. 7-63.
- ¹⁶⁾ BARRIOS AGUILERA, M., "Una aproximación bibliohistoriográfica a los moriscos granadinos", en *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, 1993, pp. 23-41.
- ¹⁷⁾ He aquí los más importantes: ANTOLÍNEZ DE BURGOS, Justino, *Historia eclesiástica de Granada*, Universidad 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*, Universidad de Granada, Granada, 1994 (es facsímil de la ed. de 1556, Alcalá de Henares, en la Colección Archivum, con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano); BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *Historia eclesiástica de Granada*, Universidad de Granada y Editorial Don Quijote, 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*, Universidad de Granada, Granada, 1993 (es facsímil de la ed. original de 1603, en Colección Archivum, con estudio preliminar de José Mondéjar); FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso, *Vida de fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Universidad 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*, Universidad de Granada, Granada, 1987 (es reproducción 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, *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacro-*

- monte de Granada, Universidad de Granada, Granada, 1998 (es facsímil, en Colección *Archivum*, de la reedición de 1863 –1ª. ed., 1741–, con estudio preliminar y álbum iconográfico de Manuel Barrios Aguilera; PÉREZ DE HITA, Ginés, *Guerra de los moriscos (Segunda parte de las Guerras civiles de Granada)*, Universidad de Granada, Granada, 1998 (es reproducción de la edición de Paula Blanchard-Demouge, 1915, con estudio preliminar e índices de Joaquín Gil Sanjuán), etc. Como se ve, un repertorio singularmente rico, que junto a obras específicas, de temática no morisca, y otras más tardías, componen un rubro de difícil parangón.
- ⁸¹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1978 (reediciones, Alianza, Madrid, 1985, 1989, 1993), que se complementa con la más reciente: EPALZA, M. de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992, y con la colección de textos, GARCÍA ARENAL, M., *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1996 (es reproducción de la ed. de 1975, en Colección *Archivum*, con introducción de Miguel Ángel de Bunes); y, por supuesto, con CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, que supera con mucho su primitivo carácter sectorial. Debe añadirse a esta ilustre nómina, PÉRCEVAL, J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, obra enormemente sugerente, pese a su subjetividad y desbordada exuberancia.
- ⁸² CARO BAROJA, J., *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Istmo, Madrid, 1976, 2ª. ed. (1ª. ed., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957; 3ª. ed., Istmo, 1985), compendio excelente, un verdadero clásico, que se puede complementar con GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A., *Los moriscos del Reino de Granada, según el Sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada, 1996 (es reproducción de la ed. de 1968, en Colección *Archivum*, con un estudio preliminar de Bernard Vincent), que es mucho más de lo que su título indica. Tiene, asimismo, un interés excepcional CABRILLANA CIÉZAR, N., *Almería morisca*, Universidad de Granada, Granada, 1989, 2ª. ed. (1ª. ed., 1981), extrapolable en sus logros a todo el Reino de Granada, pese a no abarcarlo ni espacial ni casuísticamente, merced a la cualidad de su documentación. A ellos hay que unir el compendio cronológicamente más amplio, modelo de divulgación, LADERO QUESADA, M. Á., *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Gredos, Madrid, 1989, 3ª. ed. revisada y aumentada, y CARRASCO URGOITI, M. S., *El moro de Granada en la Literatura. (Del siglo XV al XX)*, Universidad de Granada, Granada, 1989 (es reproducción de la ed. de 1956, en Colección *Archivum*, con un estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz), preciosa síntesis que aporta una visión literaria, complementaria de la estrictamente histórica. Han de sumarse las dos compilaciones: VINCENT, B., *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1985, y *Minoría y marginados en la España del siglo XVI*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1987, que contienen, en su mayor parte, trabajos sobre los moriscos granadinos, algunos muy importantes (expulsión, Albaicín, corso, Inquisición, bandolerismo, etc.).
- ¹⁰ Vid. BARRIOS AGUILERA, M. y BIRRIEL SALCEDO, M. M., *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*, Universidad de Granada y Grupo de Autores Unidos, Granada, 1986. Actualizados luego, en una vertiente más crítica, en BARRIOS AGUILERA, M., "Balance y perspectivas de la investigación acerca de la repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos", en *Almería entre culturas. Siglos XIII al XVI*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1990, pp. 613-665 (incluido en versión renovada en *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Diputación Provincial de Granada,

Granada, 1993, pp. 43-90), y "El nuevo horizonte de las investigaciones sobre la segunda repoblación en el Reino de Granada (1570-1630)", en BARRIOS AGUILERA, M. y ANDÚJAR CASTILLO, F. (eds.), *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1995, pp. 9-28.

- ¹¹¹ No se ha realizado la síntesis que el progreso de las investigaciones parecía demandar. Ahora es llegado el tiempo, cuando la cantidad y calidad de los trabajos aparecidos o en fase de elaboración garantizan un banco factual suficiente, pues la nitidez de los perfiles conceptuales venía servida por el trabajo coordinado y participativo. En todo caso, en esos balances y valoraciones biblio-historiográficos que hemos reseñado menudean los elementos informativos en cuantía bastante como para impedir que la espera sea inconveniente, y en modo alguno podría ser razón para justificar la relativa desatención del Reino de Granada en las obras generales, que seguramente habrá de explicarse en inercias. Algunas de las investigaciones que, cada una a su manera, están destinadas a fundamentar capítulos decisivos de esa necesaria síntesis no han visto todavía la letra impresa, otras se han manifestado en avances significativos que hacen deseable su finalización (por ejemplo, la tesis doctoral de Antonio MUÑOZ BUENDÍA, *La ciudad de Almería y su tierra en la época de Felipe II. Moriscos y repoblación*, defendida en la Universidad de Granada, en septiembre de 1997, que marcará en estos estudios un hito en cuanto se publique). Por ello, quizás no sea vana cautela dejar pasar el año del centenario, este 98 de los cien congresos, para ver con más clara perspectiva.
- ¹¹² Ante la imposibilidad de dejar aquí una mínima referencia de temas y obras más importantes, remito a mi trabajo "La repoblación a examen", que sirve de introducción al monográfico citado de *Chronica Nova*, 24, en prensa.
- ¹¹³ Vid. CASTILLO FERNÁNDEZ, J., "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*, Universidad de Alicante, Alicante, 1997, pp. 347-361.
- ¹¹⁴ Mantiene toda su validez LONGÁS, P., *La vida religiosa de los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1990 (es facsímil de la ed. de 1915, en Colección Archivum, con un estudio preliminar de fray Darío Cabanelas Rodríguez), que se complementa casuísticamente, en el específico ámbito granadino, con GALLEGO BURÍN-GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos...*, *op. cit.*
- ¹¹⁵ El conocimiento de la relación Inquisición-moriscos del Reino de Granada no ha experimentado recientemente sustantivos avances respecto de lo conocido, pese a la aparición de alguna obra de cierto volumen, que ha redundado en lo conocido, sistematizándolo: GARCÍA IVARS, F., *La represión del Tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Akal, Madrid, 1991; este libro enlaza con trabajos anteriores, acreditados, de K. Garrad, B. Vincent, J. M. García Fuentes, J. Gil Sanjuán, M. I. Pérez de Colosía..., que junto con la gran producción sobre el ancho mundo hispano -J. Pérez Villanueva, H. Kamen, B. Bennassar, Á. Alcalá, R. García Cárcel, J. P. Dedieu, J. Martínez Millán, M. García Arenal...- conforman la base de un conocimiento poco menos que exhaustivo, y no sólo en relación con los moriscos.
- ¹¹⁶ Entre los diversos trabajos que ha publicado el más convincente, no sólo por su casuística, sino también por la reflexión que la precede, es "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. También, GARCÍA PEDRAZA, A. y LÓPEZ MUÑOZ, M. L., "Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI", en *Disidencias y exilios...*, *op. cit.*, pp. 377-392.
- ¹¹⁷ Que sin duda aportará A. García Pedraza en la tesis que prepara sobre el morisco ante la muerte, como vía para la aprehensión de su religiosidad.

- ¹¹⁸ "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, S. I., *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, Granada, Universidad de Granada, 1993 (es facsímil de la ed. de 1935, en la Colección *Archivum*), pp. VII- LXV. Se ha presentado una versión aligerada de aparato erudito en BARRIOS AGUILERA, M. y VINCENT, B. (eds.), *Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, Granada, 1995, pp. 183-206.
- ¹¹⁹ *Los moriscos del Reino de Granada...*, *op. cit.*, pp. 175 ss. Se trata también el episodio de forma significativa, aunque circunscrito al nivel informativo y vindicativo, BURÓN, C., O. S. A., "Los mártires agustinos de Huéccija", *Archivo Agustino*, LXIV-182 (1980), pp. 327-406.
- ¹²⁰ "Un ensayo de revisión historiográfica...", *op. cit.*, *passim*.
- ¹²¹ BARRIOS AGUILERA, M. y SÁNCHEZ RAMOS, V., "La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el Reino de Granada después de la guerra de las Alpujarras", *Hispania*, en prensa; "El legado martirial en la estructuración de la sociedad repobladora de las Alpujarras", en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, en prensa, y *Mentalidad religiosa y comportamiento social tras la expulsión de los moriscos. Las Alpujarras en las 'Actas martiriales de Ugíjar'*, en preparación.
- ¹²² Lo afirma en el estudio preliminar a la obra de M. GARRIDO ATIENZA, *Las fiestas de la Toma*, Universidad de Granada (Colección *Archivum*), en prensa; si bien es una preocupación que este antropólogo, de gran formación teórica e historiográfica, ha reflejado en estudios anteriores, como, por ejemplo: "En la frontera imaginaria: fascinación y repulsión de lo musulmán para la Granada real", que es el capítulo IV de su *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*, Universidad de Granada, Granada, 1993, pp. 85-130.
- ¹²³ *Vid.* GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (ed.), *Pensar la Alpujarra*, Diputación Provincial de Granada (Biblioteca de Etnología), Granada, 1996. Aunque todos los trabajos reunidos en este colectivo son interesantes, inciden especialmente en nuestro propósito, por lo que tienen de reflexión globalizadora, el de quien esto firma, "Historia, leyenda y mito en la Alpujarra: de la guerra de los moriscos a la repoblación viejo-cristiana", pp. 13-35, y el del compilador, "Olvidar las Alpujarras". pp. 277-291, inicio y cierre del volumen, respectivamente, que se pueden complementar con BAUMANN, R., "La invención de la Alpujarra" (pp. 89-104), consideración histórico-antropológica muy sugestiva. También, por lo que tiene de intento de clarificación conceptual de lo que entiendo conquista cultural de los vencedores por los vencidos, mi pequeña reflexión, "El fin de la Granada islámica: una propuesta", *XX Siglos*, año III, 10, 1992, pp. 70-84.
- ¹²⁴ Real Academia de la Historia, Madrid, 1868 (hay ed. facsímil, Tres Catorce Diecisiete, Madrid, 1981).
- ¹²⁵ ALONSO, C., O. S. A., *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Ed. Estudio Agustino, Valladolid, 1979, relato exhaustivo del proceso, definitivo; CABANELAS RODRÍGUEZ, D., O. F. M., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 1991, 2ª. ed. (reproduce sin modificaciones la de 1965, con un estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz), e "Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los primeros plúmbeos de Granada", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX-2 (1981), pp. 334-358; CARO BAROJA, J., *Las falsificaciones de la Historia (en relación*

con la de España), Seix Barral, Barcelona, 1992; GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Los juegos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1975; HAGERTY FOX, M. J., *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1980; KENDRICK, T. D., *Saint James in Spain*, Methuen, London, 1960; SOTOMAYOR MURO, M., S. J., *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. D. Juan de Flores y Oddouz*, Universidad de Granada, Granada, 1988, e "Introducción" a la *Historia eclesiástica de Granada*, de Justino ANTOLÍNEZ DE BURGOS, *op. cit.*, pp. IX-LXII; VARIOS AUTORES, *La Abadía del Sacromonte. Exposición artística-documental. Estudios sobre su significado y orígenes*, Universidad de Granada, Granada, 1974 (con trabajos de Hagerty, Cabanelas, Martín Palma y otros).

- (26) Entre ellos, lo antiguos abades José de Ramos López y Zótico Royo Campos, incapaces de superar el "síndrome" sacromontano, que los sitúa junto a los falsarios de los siglos anteriores.
- (27) Tengo avanzado un trabajo sobre Viana y otros apologistas del XVIII: *Historiografía del Sacromonte de Granada en el Siglo de la Ilustración. La "Historia auténtica" de L. F. de Viana y J. J. Laboraría*, sobre documentación del Archivo del Sacromonte.
- (28) Sobre este tema, remito a mi trabajo "La nueva frontera. El Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI", en *Actas del Congreso "La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)"*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp. 583-610.
- (29) Vid. BONET CORREA, A., "Entre la superchería y la fe: el Sacromonte de Granada", en *Andalucía monumental. Arquitectura y ciudad del Renacimiento al Barroco*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Barcelona, 1986, pp. 33-52 (publicado anteriormente, 1981); OROZCO PARDO, J. L., *Christianópolis: Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1985; LOPEZ GUZMÁN, R., *Tradición y clasicismo en la Granada del siglo XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1987, pp. 39-57.
- (30) Así he concebido mi trabajo introductorio a la reproducción facsimilar (de la edición de 1863) del *Mystico ramillete*, de Diego Nicolás HEREDIA BARNUEVO, bajo el título de *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte de Granada*, Universidad de Granada (Colección *Archivum*), Granada, 1998, pp. VII-LXXIV (que se sigue de un álbum iconográfico). Lo que podía haber sido un estudio preliminar al uso, se ha convertido en un extenso trabajo que participa de la triple condición de investigación primaria, compilación erudita y síntesis divulgativa ("Don Pedro de Castro y el Sacromonte de Granada en el *Mystico ramillete* de Heredia Barnuevo, 1741"), que no ha obviado el tratamiento de ninguno de los muchos temas en que se vio implicado Castro a lo largo de sus 89 años de vida. El estudio contempla desde la semblanza del fundador hasta la biografía sumaria, pero sistemática, del autor, pasando por un análisis de la labor del arzobispo en el campo del gobierno eclesiástico, de la reforma social, de defensor celoso de la jurisdicción eclesiástica frente a las otras instancias del poder: retrato moral; los hallazgos de Valparaíso y las fundaciones sacromontanas y el proceso; la defensa del concepcionismo en Granada y Sevilla; el análisis y valoración historiográfica de la obra y de las partes de la edición príncipe de 1741... De entre los libros que se han ocupado de Castro, éste de Heredia Barnuevo, pese a su carácter apologetico no disimulado, es sin duda el mejor, cantera de datos explotada por todos los tratadistas posteriores y muy apreciada por los estudiosos modernos.
- (31) Recordemos a Antolínez de Burgos, Bermúdez de Pedraza, Henríquez de Jorquera, citados, que junto con Ortiz de Zuñiga, en Sevilla, y Heredia Barnuevo, ya en el XVIII, han contribuido a crear el perfil biográfico, no sólo factual, sino moral, que conocemos del arzobispo, ocultando las sombras y magnificando las luces hasta extremos inauditos.

- ¹³²⁾ Más frecuentada, especialmente desde la perspectiva artística, en su consideración general hispana y en sus sonados episodios sevillanos, la célebre "guerra mariana", ha suscitado algún trabajo reciente en el contexto granadino: MARTÍNEZ MEDINA, F. J., "El Sacromonte granadino y los discursos inmaculistas postridentinos", *Archivo Teológico Granadino*, 59 (1996), pp. 5-57.
- ¹³³⁾ F. J. Martínez Medina ultima su tesis de doctorado sobre Iglesia y religiosidad en la Granada moderna a través del Sacromonte. Cabe esperar que su aparición cambiará mucho el panorama descrito, sin agotarlo.
- ¹³⁴⁾ En las *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" 13ª. y 14ª. se ocupan de las misiones de Granada y Sevilla, respectivamente.
- ¹³⁵⁾ En comunicación que he comprometido para el Congreso Internacional "Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía" (octubre de 1998) presentaré un avance de un trabajo mayor en curso.
- ¹³⁶⁾ Vid. HERRERA PUGA, P. (edición, introducción y notas), *Grandeza y miseria de Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Biblioteca Teológica Granadina, Granada, 1981, pp. 96 ss., y *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, B. A. C., Madrid, 1974, pp. 363-376, escueta paráfrasis del texto de la misión del padre León.
- ¹³⁷⁾ "Intento de supervivencia...", *op. cit.*, citas, en p. 344.
- ¹³⁸⁾ "El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Cristiandad", en *La abadía del Sacromonte...*, *op. cit.*, pp. 34-40.
- ¹³⁹⁾ Vid. RUBIERA MATA, M. J., "La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada", *Sharq al-Andalus*, 13, en prensa.
- ¹⁴⁰⁾ Vid. VINCENT, B., "Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fátima Ratal", *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 131-145.
- ¹⁴¹⁾ Vid. EPALZA, M. de, "Le milieu hispano-moresque de l'Evangile islamisant de Bernabé (XVIe-XVIIe siècles)", *Islamochristiana*, 8 (1982), pp. 159-183; BERNABÉ PONS, L. F., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, Alicante, 1995, y *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Universidad de Granada e Instituto Gil Albert, Granada, 1998.
- ¹⁴²⁾ Vid. BONET CORREA, A., "Entre la superchería y la fe...", *op. cit.*
- ¹⁴³⁾ Sobre estas cuestiones véase nuestro estudio preliminar a la edición del *Místico ramillete* de D. N. DE HEREDIA BARNUEVO, *op. cit.*
- ¹⁴⁴⁾ Vid. GÓMEZ-MORENO CALERA, J. M., *La arquitectura religiosa granadina en la crisis del Renacimiento (1560-1650)*, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 250-265; *El arquitecto granadino Ambrosio de Vico*, Universidad de Granada, Granada, 1992, pp. 42-49, y "Pedro de Castro y el proyecto de Pedro Sánchez para el Sacromonte de Granada", en *Actas del VII Congreso del C. E. H. A.*, Murcia, 1992, pp. 293-298 (el congreso se celebró en 1988).
- ¹⁴⁵⁾ Vid. 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.
- ¹⁴⁶⁾ Salvo honrosas excepciones: vid. SANCHEZ RAMOS, V., *María Santísima de Gádor: 400 años de historia mariana*, Amat Montes Ed., Almería, 1994; "El control de lo divino: el patronato municipal en los santuarios de la Alpujarra almeriense". *Actas de las I Jornadas de*

Religiosidad popular, op. cit., en prensa, y "La religiosidad barroca granadina: el culto de San Tesifón en Berja (Almería)", en prensa; MARTÍNEZ MEDINA, F. J., *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1998.

- ⁴⁷⁾ Vid. LÓPEZ MUÑOZ, M. L., *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena en los siglos XVII y XVIII*, Universidad de Granada, Granada, 1992, y *La labor benéfico social de las cofradías en la Granada moderna*, Universidad de Granada, Granada, 1994. Son trabajos serios, monografías muy bien fundamentadas, pero tienen el inconveniente para nuestro propósito de centrarse exclusivamente en la capital y/o referirse cronológicamente a un tiempo posterior al de la repoblación filipina. Más nos interesa del mismo autor "La Congregación del Espíritu Santo y otras congregaciones jesuíticas de la Granada moderna", *Archivo Teológico Granadino*, 55 (1992), pp. 171-212, por la relación que se establece con Pedro de Castro y por la significación de la Compañía de Jesús en el tema que nos ocupa.
- ⁴⁸⁾ Vid. BARRIOS AGUILERA, M., "Tesoros moriscos y picaresca", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, 9 (1996), pp. 11-24; PERCEVAL, J. M., *Todos son uno...*, op. cit., pp. 265-278; MARTÍN QUIRANTES, A., "Moriscos, repobladores y tesoros: mentalidades y leyendas", en *Actas de las Jornadas sobre el Reino de Granada en el siglo XVII*, Almería, en prensa; y la visión exclusivamente antropológica, PROVANSAL, D., "Tesoros y apariciones: la prohibición de la riqueza", *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 15 (1995), pp. 37-61.
- ⁴⁹⁾ Vid. CASTILLO FERNÁNDEZ, J., "Análisis de los textos de las representaciones de moros y cristianos de Cúllar", *Demófilo*, 18 (1996), pp. 93-109, y "La tradición taurina en el Noreste de la provincia de Granada", en *Las fiestas populares de toros en Andalucía*, núm. monográfico coordinado por P. Romero de Solís de la revista *Demófilo*, Sevilla, 1997; 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; 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*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1990, pp. 453-470, y "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. Estos estudios histórico-antropológicos se complementan con la impagable visión literaria, firmemente consolidada, de CARRASCO URGOITI, M. S., *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*. Universidad de Granada, Granada, 1996, o genuinamente antropológica de GÓMEZ GARCÍA, P., "Moros y cristianos, indios y españoles" en *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*, Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. 141-169, y "Las funciones de moros y cristianos en la Alpujarra: antropología e historia", *Chronica Nova*, 22 (1995), pp. 141-163, estudios de un antropólogo, cuyo alto nivel de reflexión teórica e histórica elimina el riesgo de trivialización de otros exclusivamente sujetos al basto empirismo que tantas veces se oculta tras el denominado "trabajo de campo".