

**DISCURSOS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS  
EN TORNO AL CAUTIVERIO  
(PENÍNSULA IBÉRICA – NORTE DE ÁFRICA, SIGLOS XV Y XVI)**

Gerardo RODRÍGUEZ

(Universidad Nacional del Sur – Universidad Nacional de Mar del Plata)

El trabajo que presento propone lecturas posibles de los discursos y las prácticas religiosas generados en torno al fenómeno del cautiverio, propio de las zonas fronterizas entre la cristiandad y el islam, que tienen lugar en la Península Ibérica entre los siglos XV y XVI. A través de estas lecturas, intento “representar el pasado”<sup>1</sup>, de cautivos y esclavos, elches y renegados, piratas y corsarios, hombres y mujeres marginados, excéntricos a las vez que característicos de un mundo en constantes entrecruzamientos.

La cuenca del Mediterráneo occidental se constituye en un ámbito donde las herencias cristianas y musulmanas se ponen en contacto, se reafirman, generan dudas, se producen hibridaciones y posturas ambiguas<sup>2</sup>. Recorrer este mundo nos pone en contacto con los continuos enfrentamientos, convivencias y coexistencias entre cristianos y moros, cristianos y moriscos, cristianos y bereberes, cristianos y turcos....

La cuestión de la identidad —y de la alteridad—, de la reafirmación de un “nosotros” a partir de una determinada fe que, a su vez, permite la reestructuración de una determinada autoridad política, está presente en los textos seleccionados.

Las prácticas religiosas se encuentran definidas y conformadas a partir de ciertos discursos, que buscan estructurar un horizonte de vida cristiano, de acuerdo a las pautas de la época. Discursos y pautas monopolizadas por órdenes religiosas, por la Iglesia, por la Inquisición que con sus “dichos y hechos”, sus acciones, sus palabras y sus ejemplos conforman y determinan la ortodoxia en un campo religioso que, por momentos, aparece lábil, con contornos difusos<sup>3</sup>.

Discursos y prácticas religiosas que reconstruyo a partir del *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe conocido como *Los Milagros de Guadalupe*, en particular, los relatos referidos a la redención milagrosa de cautivos contenidos en los ocho primeros códigos de la colección. Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas de los siglos XV y XVI peninsulares y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época.

Interpretar la realidad a partir de estos relatos implica decodificarlos, dado que las prácticas culturales y culturales se presentan por medio de discursos complejos y profundos, elaborados por la comunidad de monjes jerónimos, responsables del Real Monasterio de Guadalupe.

Estos estudios son necesarios, ya que permiten, por un lado, vincular las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos; por otro,

---

<sup>1</sup> Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, 2008.

<sup>2</sup> Cfr. Bartolomé BENNASSAR y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989.

<sup>3</sup> Cfr. Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Literatura y cautiverio. El maestro Fray Pedro de Orellana en la Inquisición de Cuenca*, Cuenca, 2004.

restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones<sup>4</sup>.

Analizo *Los milagros de Guadalupe* en relación a otras producciones textuales, provenientes de predicadores, frailes, tribunales inquisitoriales, panegiristas, poesía, teatro y tratados de diversa índole. Subrayo y reconozco la importancia de *De Expugnacione Granatae* y el *Tratado de la redención de cautivos* para un tipo de estudios que permita la renovación del conocimiento relacionado con la historia de la vida religiosa, de la religiosidad y de la Iglesia.

*De Expugnacione Granatae* constituye un opúsculo del humanista florentino Ugolino Verino, dedicado a ensalzar la “gesta reconquistadora” de los Reyes Católicos. En sus páginas es posible observar cómo la figura del “otro” musulmán se perfila como negativa, tanto a partir de la experiencia del moro granadino como de la mirada que comienza a posarse sobre el turco. En este contexto, la frontera y los cautivos resultan verdaderos actores sociales de primer orden, dado que muchos de los hechos se encuentran encaminados a poner fin a una vida tan miserable.

El *Tratado de la redención de cautivos*, escrito por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, narra las vicisitudes de su presidio en tierras tunecinas. Jerónimo Gracián, hecho prisionero por los corsarios berberiscos cuando realizaba uno de sus viajes a Roma para solucionar problemas internos de su orden religiosa, reflexiona sobre la falta de libertad, desde una visión mística e interior, lo que convierte a esta pequeña obra en un texto muy original sobre el cautiverio cristiano de fines del siglo XVI.

En todos los casos, el cautivo aparece como una figura emblemática, que transforma su experiencia de vida en testimonio social y comunitario. De allí que considere posible abordar estos relatos teniendo en cuenta la relación entre “trauma-relato testimonial”, entre “literatura–historia”, “experiencia–identidad”, dentro de un marco ideológico-religioso, caracterizado por la “eficacia del discurso”, según Alain Boureau<sup>5</sup>.

Parto de la hipótesis siguiente: los códices guadalupanos, el panegírico de Verino y el *Tratado* de Gracián evidencian la elaboración doctrinal de la creencia cristiana de los siglos XV y XVI en general y de la devoción mariana en particular<sup>6</sup>. En tal sentido entiendo que monjes jerónimos o carmelitas o bien los escritores estrechamente vinculados con los círculos de poder eclesial, al redactar sus textos, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época<sup>7</sup>. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos, dado que los grados de saberes desarrollados equivalían a los grados de poderes ejercidos<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Muchos son los autores que pueden incluirse en esta línea de trabajo. A modo de síntesis consultar Ramiro FLÓREZ, “Contenido y objetivación de la vivencia religiosa”, en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial, 1 al 04 de septiembre de 1997*, Madrid, 1997, vol. 1, pp. 7-26.

<sup>5</sup> Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, 1993.

<sup>6</sup> Cfr. José María SÁNCHEZ HERRERO, “Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media”, *Clio y Crimen. Revista del Centro de historia del crimen de Durango*, 1 (2004), 301-335 donde analiza algunos temas teológicos y dogmáticos desde sus planteos teóricos y su difusión posterior.

<sup>7</sup> Cfr. Paolo PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994.

<sup>8</sup> Cfr. José BERMEJO BARRERA, *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*, Madrid, 2007. Analiza cómo los grupos dominantes –desde una perspectiva científica– en arte,

En otras palabras, los monjes jerónimos anónimos del Real Monasterio de Guadalupe, al igual que Ugolino Verino y Jerónimo Gracián pusieron sus conocimientos al servicio de la construcción de un “*habitus catholicus*”, es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI. Hacia fines de la década del sesenta y principios de la del setenta, Pierre Bourdieu definía el *habitus* como “disposición cultivada”, que “permite a cada agente engendrar, a partir de unos pocos principios implícitos, todas las conductas que se ajustan a las reglas de la lógica del desafío y de la réplica y a ellas únicamente”<sup>9</sup>.

Paso a referirme a las fuentes mencionadas, destacando las particularidades de cada una. De ello surgirán las coincidencias que me permitirán construir un panorama cierto, referido a los discursos y prácticas religiosas en relación al cautiverio.

## Los Milagros de Guadalupe

*Los Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, son nueve códices, que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII<sup>10</sup>. En base a los códices del *corpus* que abarcan desde principios del siglo XV a fines del siglo XVI, he seleccionado aquellos textos cuyos contenidos hacen referencia a cautivos cristianos en manos de musulmanes.

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana<sup>11</sup>, ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo. Así, Cristóbal de Brito invocaba a María en 1513, cuando las aguas turbulentas del Cabo de Buena Esperanza hicieran zozobrar la nave, que los llevaba a las Indias: “Oh Consolación de los tristes, socorro de los desamparados, medianera entre Dios y nos constituída. Madre suya muy escogida. A los pecadores dada por abogada. Gloriosa Virgen María, suplico a la vuestra piedad, de la cual creo yo muy bien vuestras entrañas estar llenas, plega acatarnos con ojos de misericordia e líbranos de esta fortuna e yo vos prometo de visitar la vuestra bendita Casa de Guadalupe”<sup>12</sup>.

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer “familias de milagros”: milagros relativos a cautiverio o esclavitud, milagros referidos a peligros y zozobras en el mar, milagros que atañen a sanaciones y curaciones de diversa índole, milagros concernientes a calamidades públicas, milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros.

Como se puede observar, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me

---

arqueología, memoria, patrimonio y psiquiatría sustentan su “pretensiones de dominio” en la elaboración de un discurso propio.

<sup>9</sup> Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, París, 1972, p. 31.

<sup>10</sup> El C1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el C9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino (el C4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel. En su mayor parte, se trata de una documentación inédita. En adelante se cita A(archivo) M(onasterio) G(uadalupe), *L(os) M(ilagros) de G(uadalupe)*, C(ódice).

<sup>11</sup> Frédéric MUNIER, “Miracle”, en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002.

<sup>12</sup> AMG, LMG, C 6, fº 75 vto.

interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquellos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen cerca de una cuarta parte del total de relatos contenidos. Los otros textos, desde lugares diferentes, nos proporcionan elementos complementarios.

### ***De Expugnatione Granatae* de Ugolino Verino**

El panegírico a los Reyes Católicos de Ugolino Verino, *Sobre la conquista de Granada* (1492)<sup>13</sup>, evidencia el estado del mundo hacia fines del siglo XV y la influencia española en la cuenca mediterránea. Así, por ejemplo, la caída de Granada fue celebrada en casi toda Italia; Roma lo festejó con actos festivos que acabaron con la recitación del drama *Historia Baetica* de Carlos Verardi ordenada por el cardenal Riario. En Nápoles se recitaron dos dramas alegóricos de Sannazaro y en Florencia, en las fiestas de carnaval, se entonaban los conocidos versos del canto del Moro de Granada<sup>14</sup>.

Según Hans Baron, la Florencia del siglo XV es el producto de un Renacimiento temprano, marcado fuertemente por el individualismo<sup>15</sup> que, ante el miedo a la pérdida de sus libertades —entre otras cosas, por la presión milanesa— forjó el concepto de buenos ciudadanos. Sin embargo, la ciudad terminará bajo el control tiránico de los Médici y la influencia francesa, lo que hace pensar a Anthony Grafton que la idea de humanismo cívico florentino ha sido exagerada<sup>16</sup>. Es en este contexto de tensión política y lucha de bando que se desarrolla el humanismo florentino, que recoge la tensión entre aristotelismo y neoplatonismo<sup>17</sup>.

En la época de Ugolino Verino muchas grandes figuras se pasean por Florencia: los Médici, los Papas y sus intrigas, los soberanos españoles, Carlos VIII, Matías Corvino, Landino, Ficino, Maquiavelo, Poliziano. Sin embargo, Ugolino no entró en el círculo directo de los elegidos<sup>18</sup>.

Según Alfonso Lazzari, la familia Vieri se establece en Florencia a principios del siglo XIII. En 1438 nace Ugolino<sup>19</sup>, en el seno de una familia de comerciantes de lanas

---

<sup>13</sup> Ugolino VERINO, *De expugnatione Granatae* (ed. de Inmaculada LÓPEZ CALAHORRO), Granada, 2002. En adelante, se cita VERINO.

<sup>14</sup> Vid. Benedetto CROCE, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, Madrid, 1925; Ángel GÓMEZ MORENO, *España y la Italia de los humanistas: primeros ecos*, Madrid, 1994. Cfr. VERINO, Primer Prefacio, pp. 98-99: “*Non facile dixerim, quanto gaudio Italia, praesertim nostra Florentia exultarit, communemque merito victoriam existimavit, nec publice solum sacris lustris deo sunt redditae gratiae, quod quidem magnifice factum est, sed et privatim non modo tui, qui apud nos peregrinantur, mercatores, verum cives nostri certatim diem solemnem celebrare mira utriusque sexus devotione*” (“No podría decir con facilidad con qué gran gozo Italia, sobre todo nuestra Florencia, saltó de alegría y, de hecho, consideró razonablemente común la victoria. No sólo públicamente a Dios le han sido dadas las gracias con sacrificios, lo que por cierto se ha hecho magníficamente, sino que también privadamente tanto tus comerciantes, que junto a nosotros peregrinan, como nuestros ciudadanos, a porfía han celebrado ese día solemne con admirable devoción hacia uno y otro sexo”).

<sup>15</sup> Hans BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, México, 1993.

<sup>16</sup> Anthony GRAFTON, “Humanism and political theory”, en James BURNS (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, 1994, pp. 9-30.

<sup>17</sup> Una síntesis de las diversas posturas ideológicas y culturales puede verse en Elisabeth CROUZET-PAVAN, *Renaissances italiennes 1380-1500*, París, 2007.

<sup>18</sup> Para la vida de Ugolino vid. Alfonso LAZZARI, *Ugolino e Michele Verino. Studi biografici e crittici. Contributo alla storia dell'umanesimo in Firenze*, Turín, 1897.

<sup>19</sup> Según Bover, Ugolino, diminutivo de Hugo, nació en Menorca y pertenecía a la ilustre familia de Verí, que se trasladaron a Florencia a fin de educar mejor a sus hijos. Cfr. Joaquín BOVER de ROSELLÓ, *Biblioteca de escritores baleares*, Las Palmas de Gran Canaria, 1866, II, pp. 503-504.

y desde muy joven desarrollará una poesía humanística cristiana, junto con Battista Spagnoli y Jacobo Sannazaro<sup>20</sup>.

En su infancia, su madre lo formó de manera rígida, moral y cristianamente; luego sus maestros fueron Marsilio Ficino, Cristoforo Landino y Argyropulos. Estos maestros lo pusieron en contacto con Horacio y Virgilio pero también con Dante y Petrarca. Su primera obra, *Flametta* (escrita entre 1458 y 1460) está dedicada a Lorenzo el Magnífico. Ante la muerte de Cosme de Médici y para granjearse el favor de esta casa, escribe *Paradisus* (1464). En 1467 comienza su gran proyecto literario, tanto por extensión como por intenciones: la obra *Carlias*, que concluyó hacia 1480, dedicada a Carlos VIII.

Entre 1467 y 1480 abandona Florencia, enviado a Pisa como cónsul del Mar. En 1481 regresa, elegido como notario de los Otto di Balía. De esta época datan sus *Epigramas*. En 1484 es elegido notario mayor de las actas de la Cámara de Florencia. Para vivir, recurre al dictado de clases y busca diferentes mecenas. Hacia mediados de la década del ochenta se vincula con la corte de Matías Corvino de Hungría, considerado el paladín de la cristiandad en la lucha contra el turco, el campeón de la cristiandad como antes lo fuera Carlomagno, a él dedica su obra *Gratulatio*.

En 1487 entra en contacto con los Reyes Católicos, a través de Antonio Geraldino. Es la época en que muere su hijo y su poesía gira, definitivamente, hacia los temas religiosos: *Della vera felicità cristiana* y *De Christiane Religionis ac Vita Monasticae felicitate* así lo demuestran. En 1492 compone un poema en honor a Lorenzo y *De expugnatione Granatae*, que dedica a Isabel la Católica<sup>21</sup>. Para entonces, Ugolino mantenía fluidas relaciones con la corte española<sup>22</sup>. Hasta su muerte, en 1516, siguió escribiendo prosa, poesía, epístolas, alguna de las cuales se encuentran hoy perdidas.

*De expugnatione Granatae* es un panegírico referido a la conquista de Granada, una poesía heroica<sup>23</sup>. Sólo el manuscrito de Madrid contiene dos prefacios, uno dirigido a la reina y otro al rey. El prefacio a la reina está excluido del manuscrito de Florencia, que debe considerarse el primero, dado que guarda las correcciones y tachaduras de una primera revisión. En ambos prefacios concentra todos los temas esenciales, poniéndose bajo la *auctoritas* de Cicerón<sup>24</sup>.

El poema se compone progresivamente, es decir que avanza en la historia que canta, subrayando la importancia que los Reyes Católicos tienen en la lucha contra los enemigos de la fe, musulmanes y turcos. Se encuentra dividido en dos libros. El Libro primero está dedicado a la guerra a partir de la toma de Alhama, con la secuencia Alhama, Málaga, Baza, Guadix. El libro segundo retoma desde las bodas reales a la conquista de Granada, que incluye la expulsión de los judíos. El libro y la obra concluyen con una evocación a la cristiandad que debe alegrarse por lo acontecido y en la que el rito litúrgico y el poeta tienen la misión de celebrar la hazaña.

---

<sup>20</sup> Francesco BAUSI, "Umanesimo e agiografia. Il Carme de Ugolino Verino in lode di Antonio Plerozzi", en *Memoria Domenicane*, XXIX (1998) "Frate Girolamo Savonarola e il suo movimento. V Centenario della morte di Girolamo Savonarola", 99-158.

<sup>21</sup> Ugolino Verino veía en Isabel, como muchos otros escritores italianos, una mezcla de Diana y de Virgen María. Cfr. Miguel Ángel LADERO QUESADA, "Isabel la Católica vista por sus contemporáneos", en *la España medieval*, 29 (2006), 239-240.

<sup>22</sup> Así lo expresa, por ejemplo, Alfonso de PALENCIA, *Guerra de Granada* (ed. de Antonio PAZ y MELIÁ y Rafael PEINADO SANTAELLA), Granada, 1998, pp. 216-217, 258 y 260-261.

<sup>23</sup> Ángel GÓMEZ MORENO, "El reflejo literario", en José Manuel NIETO SORIA (dir), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, p. 328.

<sup>24</sup> No solamente Cicerón es un referente de Ugolino. También recurre a Virgilio, Silvio Itálico, Horacio, Juvenal, Lucano, Marcial, Pomponio Porphyrio, Maurus Servius Honoratus, Ovidio, Tito Livio, Marcial, Estacio, Claudiano, Isócrates.

La obra, según Inmaculada López, debe incluirse dentro de la tradición literaria contra el turco, materia muy abundante en Italia a partir del siglo XIV. En este contexto el mensaje de Ugolino es claro: mantener la paz dentro de los Estados cristianos y llevar la guerra al exterior, contra el turco o los musulmanes. Desde esta perspectiva, el panegírico pertenece al conjunto de creaciones literarias cuyo fin es realizar no sólo la propaganda de soberanos y príncipes sino también una propaganda religiosa que tiene asimismo unas claras intenciones económicas y comerciales. Los turcos suponían un claro peligro para Italia y, por ello, los italianos veían en los Reyes Católicos un ejemplo a seguir en la lucha contra quienes eran una amenaza para la religión cristiana además de obstruir las rutas comerciales con Oriente.

Abordaré, finalmente, el tratado del monje carmelita Jerónimo Gracián Dantisco.

### ***Tratado de la redención... de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios***

Jerónimo Gracián Dantisco nació el 6 de junio de 1545. Cuarto de veinte hijos del matrimonio entre Juana Dantisco y Diego Gracián de Alderete. Su padre era hijo de Diego Gracián, armero principal de los Reyes Católicos y su madre, hija del embajador de Polonia en la corte de Felipe II. Su familia demostró una gran devoción religiosa, a tal punto que él y cinco de sus hermanos (Adriana, Pedro, Isabel, Juliana y Lorenzo) seguirán una vida consagrada.

En el seno familiar encontró Jerónimo su camino a la Iglesia y a la oración, así como el aprendizaje de las primeras letras, que completó en Valladolid. En esta época vive sus primeras experiencias y siente una especie de llamado, que le llega por medio de una visión. En Toledo —estando su familia al servicio de la corte imperial de Carlos V— prosiguió sus estudios de gramática, humanidades y artes. Luego se trasladó a Alcalá de Henares y estudió en la Universidad Complutense<sup>25</sup>, uno de los centros más importantes de la vida intelectual europea y base de la expansión cultural española. Fundada en 1499 por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, tenía tres grandes fines. El primero era religioso: la Universidad debía ser una institución de enseñanza para formar eclesiásticos que permitieran recuperar los valores de una espiritualidad antigua, abandonados en su época. El segundo objetivo se relacionaba con la reforma de la Iglesia en España, tanto en lo referido a las órdenes regulares como al clero. Era necesario renovar intelectualmente ambos y prepararlos para las tareas de gobierno. El tercero de estos fines se vinculaba con la necesidad de una revisión profunda de los textos doctrinarios de la Iglesia, en particular de las libres interpretaciones y errores que se habían producido.

En esta Universidad<sup>26</sup>, Gracián consiguió el título de “Bachiller en Artes”, para luego anotarse en el Doctorado en Teología. En 1572, a punto de graduarse, abandonó sus estudios y se consagró a la vida religiosa<sup>27</sup>. Vida religiosa cercana a santa Teresa y a la orden de los Carmelitas, durante la cual gozó de puestos de privilegio pero también de procesos que lo llevaron a ser condenado por un tribunal inquisitorial y a ser expulsado de la Orden, hasta que finalmente el Papa le levantó la pena y lo liberó de los cargos<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Esta Universidad fue trasladada luego a Madrid.

<sup>26</sup> Enrique LLAMAS-MARTÍNEZ, “Jerónimo Gracián Dantisco (de la Madre de Dios) en la Universidad de Alcalá (1560-1572)”, *Ephemerides Carmeliticae*, 26 (1975), 176-212.

<sup>27</sup> Cfr. Silvero de SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo*, Burgos, 1937, t. IV, p. 28.

<sup>28</sup> Cfr. Alberto de la VIRGEN DEL CARMEN, *Historia de la Reforma Teresiana (1562-1962)*, Madrid, 1968.

Ingresa luego a la Orden de los carmelitas descalzos y participa fuertemente de la renovación de la misma, llegando a ser visitador y reformador, en 1574<sup>29</sup>, y Primer Provincial entre 1581 y 1585. En este cargo se ocupa de los monasterios tanto de hombres como de mujeres, en España, Portugal y fomenta fundaciones nuevas en América y África<sup>30</sup>.

En 1585 el Capítulo de la Orden elige como Segundo Provincial y Primer General de la Orden al genovés Nicolás Doria<sup>31</sup>, determinante en “la desfiguración paulatina de la herencia espiritual teresiana”<sup>32</sup>, quien tras varios intentos y procesos logra expulsar de la Orden a Jerónimo Gracián en 1592<sup>33</sup>. Esto es resultado de la mentalidad de la época; los años finales del siglo XVI están marcados “por el signo del rigorismo, la intolerancia y el recelo hacia cualquier valor humanístico”<sup>34</sup>, que era visto como una influencia erasmista. Y estas influencias como poco ortodoxas<sup>35</sup>.

Tras ser expulsado, marcha a Roma a pedir la intervención papal y en uno de sus viajes por el Mediterráneo es tomado prisionero por los turcos. El cautiverio en Túnez y la necesidad de redención de los cautivos marcan esta etapa de su vida, entre los años 1593 y 1595<sup>36</sup>. Tras su liberación, predica en Génova por la libertad de los cautivos en el norte de África<sup>37</sup>.

---

<sup>29</sup> Nombrado por fray Francisco de Vargas, General de los dominicanos y visitador apostólico de los carmelitas descalzos de Andalucía por breve expedido por Pío V. La patente de Vargas, nombrando a Gracián para el cargo tiene fecha de 13-06-1574. Cfr. Instituto histórico teresiano, *Monumenta histórica carmeli teresiani*, 1, doc. 71.

<sup>30</sup> Las patentes dadas por Gracián a los primeros misioneros con destino a Guinea y Etiopía datan del 19-03-1582; Jerónimo GRACIÁN, *Historia de las fundaciones*, Roma, 1977, doc. 260, nota 10. Con posterioridad, hay misioneros enviados al Congo y a Santísimo Sacramento (1584), cfr. *ibidem*, doc. 423.

<sup>31</sup> Cfr. Ildelfonso MORIONES, *El Padre Doria y el carisma teresiano*, Roma, 1994.

<sup>32</sup> María del Pilar MANERO SOROLLA, “Diálogos de carmelitas: *Libro de Recreaciones* de María José de Salazar”, en Antonio VILANOVA (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 21-26 de agosto 1989*, Barcelona, 1992, vol. 1, p.501.

<sup>33</sup> La privación del hábito era una de las penas más graves que podía imponerse a un religioso, según Teófanos EGIDO LÓPEZ, “Mentalidad colectiva del clero regular masculino”, en Enrique MARTÍNEZ RUIZ y Vicente SUÁREZ GRIMÓN (eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión científica de la Asociación española de historia moderna*, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 555-571.

<sup>34</sup> María del Pilar MANERO SOROLLA, “Exilios y destierros en la vida y en las obra de María de Salazar”, *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 6-7 (1988), p. 58. Cfr. Ildelfonso MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana: humanismos cristiano o rigor primitivo*, Roma, 1968. Esta disputa atraviesa todo el movimiento de reforma en España, por un lado, los observantes —antiintelectuales, practicantes del ascetismo, la humildad y la obediencia—; por otro, los conventuales —que hacían énfasis en la formación cultural e intelectual—. La monarquía castellana apoyó, por lo general, a los movimientos reformistas. Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, Madrid, 1977 y Tarciso de AZCONA, *Isabel I de Castilla*, Madrid, 1967.

<sup>35</sup> Para este tipo de disputas entre los carmelitas cfr. Joachim SMET (dir.), *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, Madrid, 1987–1995, 5 vols. (en particular, volúmenes 3 y 4). Para el caso de los jerónimos vid. A. de LUGO, “El monacato ‘sui generis’ de los Jerónimos. Desde los orígenes hasta la Desamortización”, *Cistercium*, XXII, nº 120 (1970).

<sup>36</sup> Cfr. Robert RICARD, “Ibero-Africana: Le Père Jérôme Gratien de la Mère de Dieu et sa captivité à Tunis (1593-1595)”, *Revue Africaine*, 89 (1945), 190-200.

<sup>37</sup> Berbería es el nombre con el que se designa en el siglo XVI al actual Magreb, de Trípoli por el este a la costa atlántica marroquí por el oeste, tierras de la actual Libia, Túnez, Argelia y Marruecos. Las expresiones “pasar allende” y “pasar a Berbería” eran utilizadas tanto para referirse a los musulmanes españoles que abandonaban Andalucía como para los cautivos cristianos. Pero la Berbería por excelencia será la Berbería central argelina, las tierras controladas desde la ciudad de Argel. Al actual Marruecos se le designará con el nombre específico de reino de Fez y luego de Marruecos —ciudad de Marrakech— y a Túnez como reino de Túnez y como África. Trípoli será Tripol de Berbería. Cfr. Emilio SOLA y José de la PEÑA, *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, México, 1996, p. 11. Según Milouda CHAROUI HASNAOUI, “Nuevas aportaciones

En 1596, el padre Gracián comienza a ver los resultados de su peregrinación a favor de los prisioneros cristianos y de sus pedidos de ayuda. El papa Clemente VIII, el mismo que firmara la Bula de su expulsión de la Orden, en *Ex Omnibus*, exhorta a todos los fieles y eclesiásticos que ayuden a Jerónimo con sus limosnas, a pagar la deuda contraída por su rescate y a costear la libertad de otros cristianos<sup>38</sup>. El Papa lo autorizaba a pedir limosnas por tres años para estos fines al mismo tiempo que lo rehabilitaba y reconocía como falsas las acusaciones contra él, ordenando fueran restituidos sus gracias, privilegios, prerrogativas, favores, indultos como si nunca hubiera sido expulsado<sup>39</sup>.

El año 1600 es proclamado Año Santo por Clemente VIII. La experiencia y conocimiento de Gracián del mundo musulmán, tenidos en cuenta en la curia pontificia, le valen el honor de ser nombrado embajador en Marruecos. Para él, era una ocasión especial de llevar la palabra de Dios a los cristianos retenidos en cautiverio y de tratar de establecer relaciones que permitieran la liberación de alguno de ellos. De Roma pasó a Génova y de allí a Argel. Luego acordó con los capuchinos el reparto de las zonas de influencia<sup>40</sup>, reservándose para sí el área del estrecho de Gibraltar, Ceuta y Marruecos. En 1602 concluyó su misión en el norte de África. Regresa a España, desde donde partió, en 1607, rumbo a Francia y Bélgica. Murió en Bruselas el 21 de septiembre de 1614.

Su importancia como monje descalzo y como hombre devoto de la Virgen María —que dedica gran parte de su vida a la redención de cautivos— queda atestiguada por las biografías que escriben de él, en el transcurso del siglo XVII, Andrés del Mármol<sup>41</sup> y José Boneta y La Plana<sup>42</sup>.

De sus múltiples obras<sup>43</sup>, he seleccionado el *Tratado de la redención de cautivos*, complementándolo con las informaciones contenidas en la *Peregrinación de Anastasio*, para abordar las cuestiones de cautividad, redención y religiosidad.

---

sobre los moriscos establecidos en Marruecos tras la caída de Granada en el anónimo de la Gran Mezquita de Meknâs”, en Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red catastral fronteriza. Homenaje a Don Juan Torres Fontes (Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003)*, Jaén, 2004, p. 102, la duración del viaje allende durante entre medio día (Algeciras–Tánger) y quince días (costas granadinas–costas argelinas y tunecinas).

<sup>38</sup> José Miguel OSTIZ URRIZA, “Fundación de Padres Carmelitas Descalzos en Pamplona y los cien años siguientes (1587-1687)”, *Príncipe de Viana*, 164 (1981), p. 733 afirma que de la limosna y de las misas viven frailes y monjas de la Orden.

<sup>39</sup> Jerónimo (de la Madre de Dios) GRACIÁN DANTISCO, *Tratado de la redención de cautivos* (ed. de Miguel Ángel de BUNES IBARRA y Beatriz ALONSO ACERO), Madrid, 2006 (en adelante se cita GRACIÁN), p. 76: “Llegamos a Génova padeciendo los trabajos de la pobreza que tienen los que salen de cautivos, vine a Roma, écheme a los pies de Su Santidad en aquel hábito de cautivo. Mandóme vestir este que ahora traigo de Carmelita calzado, que fue la primera vez que me lo puse”.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 77: “...mandó Su Santidad que un padre capuchino llamado fray Ambrosio Soncino, que cuando seglar fue marqués de Soncino en los estados de Milán, y yo, fuésemos a tierra de infieles con título de llevar el Jubileo del Año santo para ayudar a las almas de los cristianos cautivos que en ellos hay. Él vino a Argel, yo en las otras partes de África”.

<sup>41</sup> Andrés del MÁRMOL, *Excelencias, vida y trabajos del padre fray Gerónimo Gracián de la Madre de Dios Carmelita*, Valladolid, 1619.

<sup>42</sup> José BONETA y LA PLANA, *Vida de Santos y venerables varones de la religión de Nuestra Señora del Carmen, de la Antigua Observancia, que son las siguientes*, Zaragoza, 1680, pp. 161-351.

<sup>43</sup> “Todo lo que vive termina plasmándolo en un papel” afirma Fray Eulogio PACHO, “Vida y obra de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”, *Monte Carmelo*, 91 (1983), p. 300. Además del *Tratado para la redención de cautivos* y la *Peregrinación de Anastasio* escribió, con carácter histórico o biográfico *Autobiografía del P. Jerónimo Gracián. Primeros años, historia de las fundaciones de descalzos, Escolias y adiciones al libro de la Vida de la Madre Teresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera, hechas por Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, carmelita descalzo*.



La importancia del *Tratado de la redención de cautivos en que se cuentan las grandes miserias que padecen los cristianos que están en poder de infieles, y cuán santa obra sea la de su rescate* (1603) deriva del hecho de ser un relato sobre el cautiverio cristiano en Túnez, en tanto que la gran mayoría de los textos se refieren al reino de Marruecos y a la ciudad de Argel. Jerónimo Gracián ofrece, según Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero, una vertiente mística del cautiverio, una *Imitatio Christi* novedosa para el siglo XVI<sup>44</sup>. Las penalidades sufridas durante el cautiverio son entendidas como una verdadera prueba divina, semejante a la que Dios le impuso a Jesucristo.

En los presidios, baños<sup>45</sup> y galeotes<sup>46</sup>, los cautivos son sometidos a tratos inhumanos y crueles, que llevan a muchos de ellos a preferir la muerte o bien a abandonar la fe cristiana, convirtiéndose al islamismo. Por ello, la redención se impone como una necesidad y una obligación: no solamente hay que evitar estas miserias y las desviaciones doctrinales producidas por la falta de consejo sino que además hay que recuperar a los renegados, de allí la necesidad de una acción misional en el Mediterráneo<sup>47</sup>.

Esta labor de redención y de conversión de infieles llevó, incluso, al martirio y la muerte, dado que el misionero debe difundir la fe entre los cautivos puesto que, con ello, se mantiene la identidad individual a la vez que se logra la cohesión grupal.

Jerónimo, a pesar de ser un cautivo de rescate y de encontrarse confinado al encierro perenne en las oquedades del baño, con los pies herrados con pesadas cadenas que le impiden moverse, cumple con dicha labor, ya que estando cautivo celebra misas y fiestas cristianas, representa obras teatrales y mantiene pequeños altares. Así, señala que “se vive durante un tiempo en los límites, tanto temporales como espirituales, y su reflejo en la literatura tiene estos mismos caracteres”<sup>48</sup>.

Analizaré, a continuación, las posibilidades y limitaciones propias de este tipo de documentación.

## **Alcances y límites de este tipo de textos como fuentes históricas**

### ***Los milagros como fuente histórica***

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

---

<sup>44</sup> GRACIÁN, p. 12.

<sup>45</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 2001, vol. 1, p. 284, col. 2. La décima acepción de “baño” dice: “(Por alusión a una antigua casa de baños de Constantinopla, que los turcos empleaban como prisión de los cristianos cautivos). Especie de corral grande o patio con aposentos o chozas alrededor, en el cual los moros tenían encerrados a los cautivos”.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 1106, col. 2: “hombre que remaba forzado en las galeras”.

<sup>47</sup> Para esta época, la presión musulmana representa un peligro menor. El peligro mayor son los renegados que, con su actitud, ejemplifican la ruptura del universo creencial y la traición política al mundo cristiano. Esta disputa hacia el interior del mundo cristiano puede verse en Cipriano de VALERA, *Tratado para confirmar los pobres cautivos de Berbería en la católica y antigua fe y religión cristiana, y para los consolar, con la palabra de Dios, en las aflcciones que padecen por el Evangelio de Juescristo* (ed. de Miguel Ángel de BUNES IBARRA y Beatriz ALONSO ACERO), 2004. La obra, publicada en 1594, representa una síntesis de las ideas de los reformados europeos, que están en lucha constante contra las desviaciones cristianas romanas, primero; luego con el islam.

<sup>48</sup> GRACIÁN, p. 24.

espirituales—<sup>49</sup>. Desde el siglo XIII, las obras de Gonzalo de Berceo<sup>50</sup> así como *Los Miráculos romançados* de Pero Marín<sup>51</sup> atestiguan la intercesión mariana en la redención de cautivos, constituyendo una “hagiografía de frontera”<sup>52</sup>, que Patrick Henriet considera que comporta una “pedagogía de la fe”<sup>53</sup>.

El relato milagroso es, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad<sup>54</sup>, que implica una compleja relación entre sucesos históricos y plasmación escrita de los mismos. Esto le permite hablar a algunos autores de los milagros como “relación de milagros”<sup>55</sup>.

En este contexto lo que importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí; se trata, pues, de una propuesta simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los

---

<sup>49</sup> Cfr. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona-Sevilla, 1989, pp. 175-176 y José MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, pp. 69-70. Vid. Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, París, 2002.

<sup>50</sup> La *Vida de Santo Domingo de Silos* y, principalmente, los *Milagros de Nuestra Señora* atestiguan la presencia del hecho milagroso en la redención de cautivos. José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ, “Iglesia y vida religiosa”, en AA.VV., *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 al 18 e julio de 1998)*, Pamplona, 1999, p. 442 encuentra en las obras de Berceo un canal de difusión de las creencias y ritos por medio de textos literarios, cuya finalidad es estimular a los fieles en el cumplimiento de obligaciones de índole religiosa, como el rezo diario. En tal sentido, su análisis coincide con el aquí propuesto para el abordaje de los relatos guadalupanos.

<sup>51</sup> Hay varias ediciones críticas. La más reciente es la de Karl ANTÓN —Pero MARÍN, *Los miráculos romançados*, Silos, 1988—. Vid. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)”, en Giulio CIPOLLONE (dir.), *La liberazione dei ‘captivi’ tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998*, Ciudad del Vaticano, 2000, pp. 539-548; María MARTÍNEZ CARRILLO, “Historicidad de los ‘Miráculos Romançados’ de Pedro Marín (1232-1293): el territorio y la esclavitud granadinos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 69-97. Considero importante subrayar las pautas de piedad que se expresan en estos milagros: los rezos realizados por los cautivos —generalmente por la noche—, las postraciones en el suelo y la profunda fe en la omnipotencia divina.

<sup>52</sup> Esta hagiografía de frontera está en función de la lucha contra el Islam y del rescate de cautivos. Cfr. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, en Outi MERISALO y Päivi PAHTA (dds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Lovaina la Nueva, 2006, pp. 675-691. Estas hagiografías se remontan al siglo XI, con el traslado de las reliquias de san Isidoro a León, dado que este santo es “*civitas defensionem, regio fecunditatem et serpentium expulsionem*” (p. 679).

<sup>53</sup> Patrick HENRIET, “Hagiographie léonaise et pédagogia de la foi: les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XIe–XIIIe siècles)”, en Daniel BALOUP (ed.), *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe–Xve siècle). Colloque tenu à la Casa de Velásquez (17-18 février 1997)*, Madrid, 2003, pp. 1-28. Esta pedagogía se basa, por lo general, en los milagros, aunque existen textos sustentados exclusivamente en el martirio.

<sup>54</sup> Cfr. Françoise CRÉMOUX, “La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe”, en María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y Alicia CORDÓN MESA (eds.), *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO) (Alcalá de Henares, 22 al 27 julio 1996)*, Alcalá de Henares, 1998, pp. 477-484; Françoise CRÉMOUX, “La relación de milagro como narración autobiográfica (España siglo XVI)”, en Isaías LERNER, Roberto NIVAL y Alejandro ALONSO (coords.), *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Nueva York, 16 al 21 de julio de 2001)*, Nueva York, 2004, vol. 2, pp. 127-136.

<sup>55</sup> Denise AIGLE y Catherine MAYEUR-JAOUEN, “Miracle et karâma. Une approche comparatiste”, en Denise AIGLE (dir.), *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, pp. 23-24.

extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis probable<sup>56</sup>. Como discurso de realidad remite a las prácticas discursivas. Por ello, resulta esencial prestar atención tanto a las relaciones planteadas entre tradición oral y narración escrita como a las existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. En ambos casos pueden plantearse coincidencias pero también ciertos matices y disociaciones, dada la funcionalidad de los *miracula*<sup>57</sup>.

En cuanto a precisiones históricas, el *corpus* nos brinda información específica referida a la identidad de los peregrinos, las relaciones entre cristianos y musulmanes en las áreas de frontera y al fenómeno de la peregrinación en sí.

Didier Lett sostiene que los *miracula* permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción<sup>58</sup>. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa F. Crémoux<sup>59</sup>. En otras palabras, considera el milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular<sup>60</sup>. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria<sup>61</sup>.

Los relatos milagrosos, las acciones milagrosas de la Virgend e Guadalupe se difundieron con rapidez. Ya esta difusión se asocia con el crecimiento y expansión del monasterio. Enrique Llopis Agelán, al analizar la primera y larga fase de desarrollo económico del monasterio de Guadalupe —probablemente el más rico de España a comienzos de la Edad Moderna—, se pregunta por las razones de tal éxito. Sostiene que el suceso económico se basó, ante todo, en la inteligente explotación que sus rectores efectuaron del santuario mariano de las Villuercas. Los dirigentes jerónimos consiguieron incrementar el prestigio y la fama de aquél mediante un eficaz sistema propagandístico cuyo principal objetivo consistía en la máxima difusión de los “milagros” de Nuestra Señora por parte de miles de peregrinos que eran atraídos a Guadalupe mediante diversos incentivos. Simultáneamente, los gestores económicos de la “casa” lograron ampliar y consolidar una eficaz y tupida red de demandaderos por

---

<sup>56</sup> Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, “Hagiografía y marginación: Una propuesta de prudencias de uso”, en Ángel VACA LORENZO (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998, p. 131.

<sup>57</sup> Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988, p. 91. Cfr. Raphael CARRASCO, “Milagrero siglo XVII”, *Estudios de Historia Social*, 36-37 (1986), 401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.

<sup>58</sup> Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997, p. 14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe católica. MIURA ANDRADES, *op. cit.*, p. 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

<sup>59</sup> Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Madrid, 2001, p. 37.

<sup>60</sup> Refiriéndose a santo Domingo de Silos, GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo...”, p. 546 sostiene que “la presencia de ex cautivos en el monasterio era la ocasión perfecta para lograr una de las finalidades del texto: la propaganda al cenobio silense”.

<sup>61</sup> Cfr. Jesús MONTROYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981. En esta obra, Jesús Montoya expone los alcances de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita. Considera este autor que, si bien hagiografía y colecciones de milagros son géneros afines por su intención didáctica, por su contenido piadoso, por la intervención divina, el milagro literario mariano debe considerarse independiente respecto del género hagiográfico. En esta misma línea se expresó hace tiempo Uda EBEL, *Das altromanische mirakel: Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung*, Heidelberg, 1965.

toda la Corona de Castilla que recolectaba anualmente una elevadísima suma de dinero. Por tanto, el monasterio de Guadalupe fue durante más de siglo y medio una próspera “empresa” de servicios espirituales<sup>62</sup>. F. Crémoux se refiere a esta relación entre religiosidad y prosperidad como “una economía de lo espiritual”<sup>63</sup>.

Los milagros conforman textos únicos, dado que se encuentran entre la vida social y la experiencia religiosa<sup>64</sup>: “Entraron en su templo, y donde pensaron hallar por sus paredes, pendientes por adorno, las púrpuras de Tiro, los damascos de Siria, los brocados de Milán, hallaron en lugar suyo muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas que se desnudaron los muertos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, gracias a la larga misericordia de la Madre de las misericordias, que en aquel pequeño lugar hace camppear a su benditísimo Hijo con el escuadrón de sus misericordias”<sup>65</sup>.

### *Los panegíricos como fuente histórica*

Junto a lo propiamente histórico, Ugolino Verino despliega una amplia gama de recursos que remiten a las mentalidades y el imaginario<sup>66</sup>, recursos que se encuentran asociados a la tradición clásica. El panegírico de Verino, entendido como texto de alabanza contemporáneo a los sucesos que narra, tiene referentes concretos. Por un lado, la tradición romana, en particular la fórmula de Claudiano, que llega a convertirse en una *formula laudis*. Por el otro, la tradición retórica griega, en especial Isócrates, que subraya la importancia de la *paideia*. Al estereotipar e idealizar, el poeta cumple la función de consejero que, en este caso, tiene como receptor no sólo a los otros soberanos o representantes políticos sino a la ciudadanía en general, a todos aquéllos a los que conmina a actuar en forma semejante a lo realizado por los Reyes Católicos. Así lo expresa en el libro II, versos 605-608: “*Depulsis tandem tenebris culpaque fugata/*

---

<sup>62</sup> Enrique LLOPIS AGELÁN, “El éxito económico del monasterio jerónimo de Guadalupe (1389-1565)”, *Frontera*, 6 (1989), 32-38; Enrique LLOPIS AGELÁN, “Milagros, demandas y prosperidad: el Monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1571”, *Revista de Historia Económica–Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 2 (1998), 419-451. Esta idea de empresa próspera le pertenece, *vid.* Enrique LLOPIS AGELÁN, *Una gran “empresa” agraria y de servicios espirituales: el Monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1835*, Madrid, 1995. Entre el 8 y el 10 de noviembre de 2007 tuvo lugar en Baajoz el congreso titulado “Guadalupe y la orden jerónima: una empresa innovadora”, dedicado al debate y análisis de determinados aspectos económicos del monasterio de Guadalupe durante la gestión de la Orden jerónima y su influencia, desde 1389 hasta 1835. En el congreso se presentó la transcripción y reproducción del manuscrito del *Libro de los Oficios*, de finales del siglo XV, restaurado por el Instituto de patrimonio histórico-artístico del Ministerio de Cultura y coeditado por este organismo, “Guadalupe 2007. Año Jubilar” y el monasterio de Guadalupe.

<sup>63</sup> CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, pp. 33-36.

<sup>64</sup> André VAUCHEZ, “Le miracle dans la chrétienté occidentale aun Moyen Age entre vie sociale et expérience religieuse”, en AIGLE (dir.), *op. cit.*, pp. 37-50.

<sup>65</sup> Miguel de CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (ed. de Bautista AVALLE-ARCE), Madrid, 1987, p. 305.

<sup>66</sup> Rafael PEINADO SANTAELLA, “*Christo pelea por sus castellanos*: el imaginario de la guerra de Granada”, en José GONZÁLEZ ALCANTUD y Manuel BARRIOS AGUILERA (eds.), *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Granada, 2000, pp. 453-524; José GONZÁLEZ ALCANTUD, “Guerra de conquista y toma imaginaria: trazos genealógicos de una pulsión política”, en *ibidem*, pp. 661-679.

*Iustitiae exortum iubar est, duo lumina fulgent./ Discite, mortales, utriusque hic gloria sexos/ Norma que vivendi est Ferrandus et aurea coniunx*<sup>67</sup>.

En este contexto, el panegírico es utilizado de forma propagandística y maniquea; los bandos, opuestos, se dividen siempre en dos: la luz frente a la sombra, la limpieza y purificación frente a la suciedad y la mancha. La alabanza de los reyes por sus virtudes frente a la condena de los musulmanes, entre cuyos calificativos está el ser “*mahomethem infestissimus*” o “*christiani nominis hostem*”<sup>68</sup>, transformado por Verino en “*Saracenis nominis horror*”<sup>69</sup>. De este modo, se demonizaba al enemigo tanto en los cronistas reales como en los focos de alabanza italianos.

La idea de guerra santa justifica esta postura maniquea<sup>70</sup>, que llevaba a la identificación, en cinco oportunidades, de Granada con Babilonia<sup>71</sup> y en una como reino bárbaro<sup>72</sup> aunque, en una ocasión, aparece como Troya<sup>73</sup>, con lo cual sus habitantes adquieren valor positivo, de acuerdo a la tradición homérica<sup>74</sup>. Sin dejar de lado la negatividad, esta lucha épica otorga a Boabdil y a los últimos habitantes de Granada un progresivo ennoblecimiento.

### ***Los Tratados como fuente histórica***

Los tratados deben ser entendidos como libros en que se estudian extensamente determinadas materias. En este sentido, dan cuenta de situaciones y personajes con detenimiento, recurriendo principalmente a la trama narrativa.

Por lo general, estos textos son testimoniales, dado que los autores son contemporáneos de los hechos que describen y narran, cuando no partícipes de los mismos. Al ser textos testimoniales, los tratados funden lo personal con lo colectivo<sup>75</sup>, dando lugar a obras de carácter auto-justificatorio. De allí que los autores de este tipo de memorialismo sean considerados “interesados creadores de opinión”<sup>76</sup>. Fernando Andrés Robres entiende que Jerónimo Gracián debe incluirse entre estos personajes<sup>77</sup>. Incluso la *Peregrinación de Anastasio*, escrita en 1609, “debe ser considerada una

---

<sup>67</sup> VERINO, pp. 240-241: “Cuando por fin fueron expulsadas las tinieblas y la culpa fue ahuyentada, el brillo de la justicia nació: dos luces fulguran. Sabed mortales, aquí la gloria es de uno y otro sexo, y la norma de vivir es Fernando y su áurea mujer”.

<sup>68</sup> Bernardino LÓPEZ DE CARVAJAL, *La conquista de Baza* (ed. de Carlos de MIGUEL MORA), Granada, 1995, pp. 78-79.

<sup>69</sup> VERINO, libro I, verso 45, pp. 114-115: “horror del nombre sarraceno”.

<sup>70</sup> Cfr. Ron BARKAÏ, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991; PEINADO SANTAELLA, “*Christo pelea por sus castellanos*”; VERINO, pp. 59-67.

<sup>71</sup> VERINO, libro I, versos 350, 625, 724 y libro II, versos 121 y 321.

<sup>72</sup> *Ibidem*, libro I, verso 523, p. 162: “*Oppida barbarici*”.

<sup>73</sup> *Ibidem*, libro II, versos 229-231.

<sup>74</sup> María Dolores RINCÓN GONZÁLEZ, “Granada y los humanistas italianos”, en José GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Manuel LÓPEZ MUÑOZ y Juan VALVERDE ABRIL (coords.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Granada, 1996, pp. 141-155. Cfr. Domingo YNDURÀIN, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994.

<sup>75</sup> John BEVERLY y Marc ZIMMERMAN, *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, 1989, p. 174.

<sup>76</sup> Si bien se refiere a la modernidad y a un conjunto más amplio de obras, cfr. Fernando ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores de opinión: trazas y piezas de *memorialismo justificativo* en la temprana producción autobiográfica española (siglos XVI y XVII). Notas para su estudio”, *Manuscripts*, 23 (2005), 59-76.

<sup>77</sup> Fernando ANDRÉS ROBRES, “La *Peregrinación de Anastasio* de Fray Jerónimo Gracián: misticismo... y memorialismo autojustificativo”, en Alfredo ALVAR EZQUERRA, Jaime CONTRERAS CONTRERAS y José Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ (eds.), *Política y cultura en la Europa moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, 2004, pp. 645-662.

memoria autojustificativa (o, si se quiere, una *autoapología*), probablemente una de las primeras que conociera el idioma español”<sup>78</sup>.

En cuanto al estilo, estas narraciones suelen ser precisas y directas, despejadas de todo artificio e incluso desaliñadas. El estilo de Gracián “frecuentemente coloquial, es sencillo, popular, directo, a veces caído y desmañado, pero siempre encendido, polémico, de lúcida y humilde inteligencia. Su estilo literario también es acción, como lo fue todo en su vida, y su lenguaje es abundante, sencillo, casi oral, lleno de términos expresivos y familiares”<sup>79</sup>.

Al tratarse de textos autobiográficos o bien que ofrecen vivencias directas, las relaciones entre memoria individual, práctica escrituraria y veracidad histórica deben tenerse siempre presentes<sup>80</sup>. Esta literatura testimonial deja de ser un mero relato individual para alcanzar el *status* de testigo de valor social. Como sostiene Enrique Fernández, la “creación de un discurso testimonial coherente le es permitida por la autoridad que le confiere haber sido testigo presencial y, al mismo tiempo, le es exigida para que su testimonio sea autorizado”<sup>81</sup>. De esta manera, se convierten en artefactos literarios, que transforman un trauma personal en un referente válido para la comunidad en su conjunto<sup>82</sup>.

El cautivo se erige en héroe colectivo, dejando de ser una persona histórica para llegar a ser un personaje literario<sup>83</sup>. Esto ocurre, por ejemplo, con el sacerdote valenciano fray Miguel de Aranda. Su tortura y muerte en la hoguera, en el norte de África, forma parte de la obra de Diego de Haedo<sup>84</sup> y fue narrada por Miguel de Cervantes<sup>85</sup> conforme a la tradición de los martirologios, tradición asociada a las narraciones bíblicas de la cautividad en Egipto y Babilonia<sup>86</sup>. En este modelo se encuentran presentes los elementos típicos del martirologio: la crueldad de los torturadores y del público, la indiferencia al dolor por parte del torturado, la afirmación en la fe del mártir. Con estos mecanismos se “literaturiza el cautiverio”<sup>87</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 645-646.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>80</sup> Cfr. las interesantes reflexiones de Marcus BILLSON, “The memoir: New perspectives on a forgotten genre”, *Genre*, 10 (1977), 259-282; Fernando DURÁN LÓPEZ, “La autobiografía como fuente histórica”, *Memoria y Civilización*, 5 (2002), 153-187.

<sup>81</sup> Enrique FERNÁNDEZ, “*Los Tratos de Argel*: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 20, nº1 (2000), p.0. Fundamenta su postura en los análisis de James YOUNG, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequence of Interpretation*, Bloomington, 1988. Cfr. María Antonia GARCÉS, *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*, Madrid, 2005.

<sup>82</sup> Juan Ballester de Caraval se encuentra cautivo en Granada y vive angustiado y llorando ante el temor que sentía de ser llevado allende y por ello implora a la Virgen de Guadalupe que acuda en su socorro, AMG, LMG, C 1, fº 26 vto. (fechado en 1438).

<sup>83</sup> Emilio SOLA, “El compromiso en la historiografía clásica sobre el Magreb”, *Revue des langues*, 5 (1985), 125-135.

<sup>84</sup> Diego de HAEDO, *Topographia e historia general de Argel*, Madrid, 1927-1929, vol. III, p. 140. Si bien la obra fue publicada en 1612, su contenido se refiere básicamente a los siglos XV y XVI. Algunos afirman que es obra de un fraile cautivo en Argel, entre 1579-1582; otros, en cambio, sostienen que Diego de Haedo no estuvo nunca en África y que recopila la información de otros testigos o bien que ni siquiera existe un tal Diego de Haedo.

<sup>85</sup> Miguel de CERVANTES, *Los Tratos de Argel*, en *Teatro Completo* (ed. de Florencia SEVILLA ARROYO y Antonio REY HAZAS), Barcelona, 1987. Esta obra es de 1580. Reelaboraciones posteriores de la misma: *Los baños de Argel* y la “Historia del cautivo” incluida dentro de *Don Quijote de la Mancha*.

<sup>86</sup> Ernest CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1973, t. 1, pp. 423-489.

<sup>87</sup> FERNÁNDEZ, *Los Tratos...*, p. 18; George CAMAMIS, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, 1977, p. 50; Miguel Ángel TEIJEIRO FUENTES, *Moros y turcos en la narrativa áurea*, Cáceres, 1987.

Otro ejemplo de esta forma literaria de cautiverio es la pequeña obra de Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*<sup>88</sup>, incluida dentro del relato de Haedo<sup>89</sup>.

El martirio del fuego se encuentra en la narración de Jerónimo Gracián: “Pasé en esta vida hasta la Navidad del mismo año de 93, en cuya víspera me dio por nueva un cristiano cautivo que los jenízaros se habían juntado en su aduana y pedido al bajá me les diese para quemarme vivo, porque sabían que era inquisidor y que había hecho quemar renegados en tierra de católicos”<sup>90</sup>.

Las huidas se desarrollaban siempre por tierras desoladas: desiertos calurosos, viento y arena que dificultan caminar y ver, arbustos que pinchan y laceran las carnes, falta de agua. Al llegar a los enclaves cristianos (Orán, La Goleta), esos prófugos son bien recibidos. A modo de ejemplo, el relato cervantino de la evasión de dos cautivos hacia la ciudad de Orán<sup>91</sup> presenta este peregrinaje a la tierra prometida, con lo que la huida por las tierras desérticas que rodean Argel se convierte en la travesía del desierto del pueblo de Israel y adquiere resonancias de la peregrinación mística del alma hacia la salvación<sup>92</sup>.

Esta peregrinación compromete especialmente a aquéllos que han elegido el camino de Dios y, como en el caso del carmelita descalzo, su relato adquiere un carácter único y universal, por ser el testimonio de un personaje público y reconocido<sup>93</sup>.

La salvación de los cautivos, en cuerpo y alma<sup>94</sup>, es una obligación pastoral. El mismo fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios dice: “Hice con mucho cuidado averiguación que en Trípoli, Susa, Túnez, Bicerta, Bona y Argel se hallan hoy día más de veinte mil cristianos cautivos, sin los que hay en Constantinopla, y toda Turquía y en los reinos de Fez, Marruecos y Tetuán”<sup>95</sup>.

---

<sup>88</sup> Antonio de SOSA, *Diálogo de los mártires de Argel* (ed. de Emilio SOLA y José María PARREÑO), Madrid, 1990.

<sup>89</sup> Sobre la relación Sosa-Haedo, ver Emilio SOLA, “Miguel de Cervantes, Antonio de Sosa y África”, en *Actas del I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares, 1988, pp. 617-623; Emilio SOLA, “Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (historia y literatura)”, en *Actas del Primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, 29/30 nov -1/2 dic. 1988, Barcelona, 1990, pp. 409-412. También están los estudios publicados en la edición de *Diálogo de los mártires de Argel*: José María PARREÑO, “Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 7-23 y Emilio SOLA, “Renacimiento, contrarreforma y problema morisco en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 25-52.

<sup>90</sup> GRACIÁN, p. 71.

<sup>91</sup> CERVANTES, *Los Tratos...*, 888 I, 1578 dice “Orán, la deseada tierra”.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 889 II, 1588-1593.

<sup>93</sup> María del Pilar MANERA SOROLLA, “La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)”, *Revista de Literatura*, 125 (2001), 21-38. ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, p. 72 sostiene que en la *Peregrinación de Anastasio* es “autojustificatoria sin recato, pura apología del único ser cuerdo y capaz en un mundo de desvariados e inútiles”.

<sup>94</sup> GRACIÁN, p. 36, se refiere de esta manera a la redención de cautivos: “¿Cuál premio, pues, alcanzará tal obra que no sólo favorece el cuerpo sino el alma, no libra de una sola miseria sino de todas y no ejercita una sola piedad sino todas ellas juntas?”.

<sup>95</sup> GRACIÁN, p. 38. Cfr. Mercedes GARCÍA ARENAL y Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992, p. 212 afirman que Argel llegó a contar con 25.000 cautivos hacia mediados del siglo XVI. José MARTÍNEZ TORRES, *Prisionero de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en la Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, 2004, p. 23 considera que la quinta parte de los habitantes de Argel a principios del siglo XVII estaba compuesta de cautivos españoles, lo que da cuenta de las dimensiones humanas y sociales del cautiverio. Otros autores estiman que el número fue mucho menor, no así su importancia, relacionada directamente con el tema de los renegados y la actuación de la Inquisición. Esta es la tesis defendida por Jarbel RODRÍGUEZ, *Captives and Their Saviors in the Medieval Crown of Aragon*, Washington D.C., 2007.

La vida en la frontera planteaba estas situaciones y los discursos de cautiverio se encontraban asociados a las obras redentoristas y al rescate de prisioneros cristianos. El Mediterráneo del siglo XVI era un mundo de marginales y la piratería hacía que el cautiverio fuera una realidad cotidiana<sup>96</sup>.

Estas narraciones plantean la importancia de la limosna, entendida como obra de caridad por la sociedad de su tiempo: el rescate de cautivos era un ejercicio de *liberalitas* y *caritas*, de importante tradición en Occidente<sup>97</sup>. *Los Tratos de Argel* contiene una llamada explícita a que el público contribuya con sus donaciones a la redención de cautivos, semejante a otras obras redentoristas. Al ver al niño cautivo Francisco abrazar el Islam y hacerse garzón de su dueño, uno de los cautivos cervantinos exclama: “¡Oh cuán bien la limosna es empleada/ en rescatar muchachos, que en sus pechos/ no está la santa fe bien ar(r)aigada!/ ¡Oh, si de hoy más, en caridad deshechos/ se viesen los cristianos corazones/ y fues en el dar no tan estrechos!”<sup>98</sup>. Lo mismo ocurre en el libelo del carmelita: “Al cabo de los cuales el año santo de 1600, habiendo Su Santidad erigido una Congregación de Cardenales para tratar los negocios de Propaganda Fide, de que era presidente el cardenal Santa Severina, y habiéndose leído en ella este mi memorial de la Redención de Cautivos para ayudar a las almas que están en aquellas partes”<sup>99</sup>.

Con su ejemplo y su palabra, con su vida y testimonio estos personajes influyen en la sociedad, participando y creando una “esfera pública”, tanto laica como religiosa<sup>100</sup>. Y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, con su postura de perdedor, cautivo y expulso es uno de los exponentes más claros del temprano memorialismo político español<sup>101</sup>.

Por lo general, estas obras redactadas por testigos de vista, transportan con su lectura a los tiempos mismos en que ocurrieron los hechos, en los que la realidad aparece viva, penetrante, avasalladora. Y por ello mismo, resultan didácticas<sup>102</sup>. En el prólogo del *Tratado*, Gracián declara que lo escribió “a fin de que leyéndole los fieles se muevan a compasión y ayuden con sus limosnas para obra de tanta caridad”<sup>103</sup>. En la *Topographia e historia general de Argel*, D. de Haedo convierte su obra histórica en un documento propagandístico que dramatiza los eventos para conmover a sus lectores. En los “Diálogos de la cautividad”, la segunda parte de este texto, se nos presentan más de setenta casos de malos tratos, torturas y muertes sucedidos entre 1577 y 1580: “Desta suerte es el tormento tan terrible de enganchar un hombre vivo, de que usan muy a

---

<sup>96</sup> Peter EARLE, *Corsairs of Malta and Barbary*, Londres, 1970; Andrew HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the Seventeenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978.

<sup>97</sup> Cfr. William KLINGSHIRN, “Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of captives in Sub-Roman Gaul”, *Journal of Roman Studies*, 75 (1985), 183-203.

<sup>98</sup> CERVANTES, *Los Tratos...*, 896 II, 1865-70. Uno de los dos manuscritos conservados de la obra incluye al final una loa en doce redondillas que llama al «ilustre senado» a la generosidad. J. Canavaggio sugiere que al menos esa copia del manuscrito, estaba pensada para una representación con el fin de obtener limosnas, cfr. Jean CANAVAGGIO, “A propos de deux comedias de Cervantes: Quelques remarques sur un manuscrit récemment retrouvé”, *Bulletin Hispanique*, 63 (1966), 5-29 (especialmente pp. 20-22).

<sup>99</sup> GRACIÁN, p. 77.

<sup>100</sup> Asa BRIGGS y Peter BURKE, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*, Madrid, 2002, pp. 91-124 sostienen que puede encontrarse esta “esfera pública” en el siglo XVI. Esta misma opinión es compartida por Michele OLIVARI, *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 2004.

<sup>101</sup> ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, pp. 71-72.

<sup>102</sup> Enrique FERNÁNDEZ, “El cuerpo torturado en los testimonios de cautivos de los corsarios berberiscos (1500-1700)”, *Hispanic Review*, vol. 71 (2003), p. 51; ANDRÉS ROBRES, “Interesados creadores...”, p. 76.

<sup>103</sup> GRACIÁN, p. 27.



menudo, porque, como sabéis, plantan una horca en el campo, de tres palos, y del de arriba cuelgan una polea o garrucha con su soga, y abaxo deste palo atraviesan otro de los dos postes, diez o doce palmos distante del primero; en éste clavan un gran garabato o gancho de hierro muy agudo y muy firme, y alzando el pobre y mezquino cristiano con la soga de la polea con que atan por medio del cuerpo que toque en él queda traspasado y colgando, o de una pierna, o de un brazo, o de una espalda, o de un lado, o de otra parte, y algunas veces de la barba. Y desta manera, dando voces y lastimables gemidos, le dexan, hasta que al cabo de dos o tres días acaba, con terribles dolores, míseramente sus días”<sup>104</sup>.

El binomio cautividad–redención permite estudiar los discursos generados en torno a la liberación de cautivos, discursos que contienen elementos constitutivos de lo que se considera “religión oficial” de la época. Por ello, permiten analizar la conformación del discurso cristiano y la ordenación de una devoción popular, como es la devoción mariana de la baja Edad Media y de la temprana modernidad.

Los relatos guadalupanos se han revelado a la luz de este estudio como una documentación de primer orden para la investigación del complejo entramado histórico-cultural que supuso la convivencia-coexistencia fronteriza entre moros y cristianos, vistos a través del prisma del cautiverio y la redención.

Los *miracula* testimonian las vivencias de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. De esta manera, vivencia y prédica conforman una unidad compleja y polifónica, que se encuentra plasmada en los códigos analizados.

Del mismo modo, Ugolino Verino y Jerónimo Gracián se revelan como eficaces constructores de la ortodoxia religiosa, en estrecha vinculación con determinados ideales políticos —la cruzada norteafricana de los Reyes Católicos— o político-religiosos, íntimamente relacionados con los movimientos reformistas, que atraviesan las órdenes religiosas a partir del siglo XIV y hasta fines del XVI —lo que supone, a su vez, determinadas vinculaciones entre los monarcas y la Iglesia, entre la Órdenes y Roma, entre otras cuestiones—.

El enfoque dado al análisis de los textos me ha permitido entender cómo realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado —o mejor dicho, reelaborado— por monjes, clérigos, panegiristas, cronistas y tratadistas con una intencionalidad manifiesta: expresar y plasmar una “visión de mundo” o “clima de época”, que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano. De allí la expresión “construcción de un *habitus catholicus*”.

Esta construcción del “nosotros-cristianos” se realiza por medio de la construcción de un “otros-musulmanes” que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular de los siglos XV y XVI. De allí la operatividad de la noción del “enemigo en el espejo”, espejo que refleja a la vez que deforma la realidad<sup>105</sup>. Para verse, pues, es necesario pasar por otra experiencia, apreciarnos reflejados en un objeto-sujeto, dado que no podemos vernos a nosotros mismos sin al mismo tiempo percibir la distancia y la alteridad<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> D. de HAEDO, II, p.123.

<sup>105</sup> Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, 1994.

<sup>106</sup> Cfr. Françoise FRONTISI-DUCROUX y Jean-Pierre VERNANT, *En el ojo del espejo*, Buenos Aires, 1999.

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente<sup>107</sup>, en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da encarnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana.

En el complejo y problemático mundo de la frontera castellano-granadina del siglo XV, de allende entre los siglos XV y XVI, de la cuenca mediterránea en el siglo XVI se inserta dramáticamente la realidad del cautiverio. Cautiverio que se relaciona con el desarrollo e importancia de la devoción mariana en general, guadalupana en particular, dado que la redención milagrosa formaba parte “de la construcción social de dicha realidad”.

---

<sup>107</sup> Paul RICŒUR, *Sí mismo como otro*, México, 1996 sostiene que este tipo de reflexiones permite analizar la contracción dialéctica subyacente entre mismidad, identidad y alteridad, en cuanto a la construcción del sí mismo en cuanto a otro. Cfr. Pedro GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.