

LA MISIÓN GRANADINA DE MARYAM: LA CONSTRUCCIÓN
DE UNA IMAGINERÍA MARIANA PARA LOS MORISCOS GRANADINOS
Y LA VERSIÓN TALAVERIANA DE LA *VITA CHRISTI*
DE FRANCESC EIXIMENIS*

*THE GRANADAN MISSION OF MARYAM: THE CONSTRUCTION
OF A FORM OF MARIAN IMAGERY FOR THE MORISCOS OF GRANADA
AND HERNANDO DE TALAVERA'S VERSION OF THE VITA CHRISTI
BY FRANCESC EIXIMENIS*

AMANDA VALDÉS SÁNCHEZ
Universitat Pompeu Fabra
<https://orcid.org/0000-0001-9914-2479>

Resumen: En este artículo presento una nueva interpretación de las imágenes de molde de la Virgen encargadas al escultor Huberto Alemán por parte de Isabel la Católica y el arzobispo Fray Hernando de Talavera para las parroquias responsables de la instrucción religiosa de los moriscos recién convertidos en la Granada de 1500; explorando cómo la visión “islamizada” de la Virgen presente en la *Vita Christi* de Eiximenis, traducida al castellano e impresa años antes por Talavera como parte de su proyecto misional, pudo ser utilizada por el arzobispo para promover una interpretación de estas imágenes marianas como elementos clave en la educación espiritual de los moriscos granadinos del Albaicín.

Palabras claves: proselitismo; acomodación; misión; Virgen; Granada.

Abstract: This paper presents a new interpretation of the cast sculptures of the Virgin commissioned from the sculptor Huberto Alemán by Queen Isabella the Catholic and Archbishop Hernando de Talavera for the parishes responsible for the religious instruction of recently converted Moriscos in early sixteenth-century Granada. I will explore how the “islamicate” vision of the Virgin of Eiximenis’ *Vita Christi*, previously translated and printed by Talavera as part of his missionary project, could have been used by the archbishop in order to disseminate an interpretation of these Marian images as a key element in the spiritual education of the Moriscos of the Albaicín quarter in Granada.

Key words: proselytism; accommodation; mission; Virgin; Granada.

SUMARIO

1. Introducción.– 2. La versión talaveriana de la *Vita Christi* de Eiximenis.– 3. La versión talaveriana de la *Vita Christi* y las vírgenes de molde para los moriscos del Albaicín.– 4. Conclusiones.– 5. Bibliografía citada.

* El proyecto que ha dado lugar a estos resultados ha contado con el apoyo de una beca de la Fundación Bancaria “la Caixa” (ID 100010434), cuyo código es LCF/BQ/DE17/11600020.

Citation / Cómo citar este artículo: Valdés Sánchez, Amanda (2020), *La misión granadina de Maryam: la construcción de una imagerie mariana para los moriscos granadinos y la versión talaveriana de la Vita Christi de Francesc Eiximenis*, “Anuario de Estudios Medievales” 50/1, pp. 473-503. <https://doi.org/10.3989/aem.2020.50.1.17>

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

El 2 de marzo de 1503 dos mancebos se presentaron ante Juan Bautista Siruela, el prior del recién fundado monasterio jerónimo de La Luz de Lucena del Puerto. Los muchachos, que después resultarían ser el arcángel Gabriel y el arcángel Rafael, entregaron al prior una imagen de la Virgen como respuesta a las oraciones del prior, que había rogado a los cielos una imagen bajo cuya protección poner el monasterio¹. Esa misma noche los arcángeles se dirigieron a un curtidor llamado Pedro de la Cruz, a quien hicieron entrega de una segunda imagen de la Virgen, haciéndole saber que habían depositado otra igual en manos de los jerónimos. Ambas, afirmaban los príncipes celestiales, habían sido realizadas por Simeón el Estilita. La segunda imagen, que pasaría a nombrarse con la denominación de la Virgen de los Remedios, daría lugar a la fundación de la iglesia y hospital homónimos de la villa de Villarrasa, una localidad cercana. La historia de la aparición milagrosa de las imágenes encubría unos orígenes mucho más terrenales derivados de las disputas por la ocupación de sus tierras entre el duque de Medina Sidonia y el nuevo monasterio jerónimo, cuyo prior había visitado recientemente la corte en busca del favor real². La nueva fundación jerónima había sido finalmente apoyada por los monarcas mediante la donación de estas imágenes marianas, probablemente encargadas al imaginero Huberto Alemán³, a quien se había encomendado ya la producción de imágenes para las iglesias del Albaicín en Granada entre 1500 y 1501 y cuyo método de producción seriado permitía suplir, tras el edicto de 1502, la creciente demanda debida a la rápida expansión del número de iglesias, parroquias y fundaciones monásticas que debían atender las necesidades espirituales de una emergente feligresía morisca⁴.

El origen de las relaciones comerciales entre este imaginero centroeuropeo y la casa de la reina fue la necesidad de dotar de ornamentos, instrumentos litúrgicos e imágenes para el culto a la nueva red parroquial granadina tras la conquista castellana de 1492; necesidad que se acrecentaría tras las conversiones forzosas de 1499-1501 y la emergencia de un número significativo de iglesias dedicadas a la atención espiritual de los nuevos

¹ Fray Felipe de Santiago, *Libro en que se trata de la antigüedad del convento de Nuestra Señora de la Rávida y de las maravillas y prodigios de la Virgen de los Milagros*, 1714, Archivo Provincial de la Provincia Bética Franciscana, Códice 30, ff. 96v-97v.

² José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. Campos, pp. 65-68.

³ Sobre la trayectoria de este artista en la Corona de Castilla véase Crespo Guijaro, Crespo Muñoz 2015, pp. 403-408.

⁴ Pereda 2007, p. 332.

conversos. La propia reina estableció los encargos y contratos con Huberto Alemán y fue su casa la responsable de la repartición de buena parte de estas producciones. No obstante, aunque la reina Isabel fue responsable de ordenar los encargos e incluso de supervisarlos personalmente, visitando el taller del imaginero y discutiendo con él “procedimientos, modelos y tarifas”, la intervención de Fray Hernando de Talavera en el proyecto como intermediario fue fundamental, tanto como encargado de la distribución de la mayor parte de estas imágenes y ornamentos entre las iglesias del reino, así como, tal y como ha señalado Felipe Pereda, en la decisión de ciertas características particulares de los encargos, en especial de aquellos destinados a las iglesias para los nuevos fieles moriscos⁵.

Debido a la amplia demanda que provocaron las conversiones masivas, que exigía la dotación de imágenes y ornamentos de las iglesias del reino de Granada, desde el barrio del Albaicín hasta la sierra del Alpujarra, la producción de estas imágenes se vio ligada a la introducción de técnicas de reproducción mecánica mediante moldes de proveniencia centroeuropea, traídos a Castilla por este imaginero, que permitían su fabricación en serie. Una serie de esculturas de molde fue encargada por la reina católica al imaginero alemán para ser colocadas en las parroquias erigidas para el adoctrinamiento religioso de los nuevos conversos moriscos en el Albaicín. La iconografía de esta serie estaba formada en su mayoría por imágenes de la Virgen, a la que seguían algunos santos particulares, de los que en su mayor parte se encargó solo un ejemplar: San Sebastián, Santa Catalina, Santa Elena, San Pedro, San Juan Evangelista, San Juan Bautista y tres crucifijos destinados a conventos locales. En la documentación relativa a estas imágenes salen a relucir las parroquias del Salvador, antigua mezquita mayor del Albaicín, la de San José, la de San Cristóbal, la de San Juan, que ocupaba el lugar de la antigua Mezquita *Ateibín* o de los “Conversos” y la ermita de Santa Elena. Salvo esta última, situada en los arrabales del barrio morisco del Albaicín, todas estas iglesias tenían una feligresía fundamentalmente morisca⁶. Dos de estas parroquias, la del Salvador y la de San Juan, que constituían las principales mezquitas del Albaicín antes de las conversiones forzosas, recibieron, según certifica la documentación, imágenes de la Virgen de las producidas por Huberto Alemán⁷.

Está claro, por tanto, que estas imágenes estaban destinadas en su mayoría a una audiencia morisca, lo cual debía condicionar decisivamente su iconografía. La elección de los santos y santas pudo verse condicionada por

⁵ Pereda 2007, p. 235.

⁶ López 1985-1986, pp. 247-261.

⁷ AGS, RGS, Céd. 5, ff. 88-91

la disponibilidad de moldes para su fabricación, coincidiendo algunos de ellos con aquellos que se producían de forma seriada en Utrecht, como las imágenes de Santa Bárbara y Santa Catalina, que gozaban de un culto significativo en los Países Bajos. Asimismo, algunas de estas advocaciones pudieron ser elegidas para despertar las simpatías de la nueva feligresía morisca del Albaicín. En su descripción de las prácticas y creencias religiosas de los moriscos granadinos, el viajero Jerónimo Münzer señalaba cómo estos tenían *mucha veneración a la Virgen María, a Santa Catalina, [y] a San Juan*⁸, tres de las advocaciones que pretendían introducirse, a través de sus imágenes, para el culto en las parroquias moriscas. Entre estas destacaba especialmente la figura de la Virgen María, a quienes los moriscos, también narraba Münzer, guardaban especial reverencia: *Un anciano me mostró un rosario hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas, conforme él lo había experimentado*⁹. El papel de esta historia, recogida en la sura 19 del Corán, que situaba, al igual que la tradición apócrifa cristiana¹⁰, la escena del parto de María bajo los pies de una palmera de dátiles, en el imaginario religioso de los moriscos granadinos, evidenciaba la fuerza que el culto a *Maryam* poseía entre los pobladores del Albaicín, los cuales con toda probabilidad, como sus correligionarios de otras regiones de Andalucía, la incluían en sus oraciones cotidianas:

[Pídote] por las buenas peticiones que éste te hizo en la Casa Santa cuando criaba a María; y por la gracia que otorgaste a Juan, a quien diste la sabiduría siendo niño, y haciendo que muriera sin pecado; y por la gracia que concediste a María, a quien nombraste, escogiste y honraste sobre todas las mujeres, y por las buenas oraciones que te hizo en su oratorio y en la casa santa y debajo de la palmera [datilera, según el texto aljamiado] donde le vino el parto¹¹.

Resulta evidente que los encargos de la reina católica buscaban explotar el culto compartido a María entre cristianos y musulmanes, privilegiando la fabricación de imágenes marianas para las iglesias destinadas a la población morisca, convirtiéndolas así en un instrumento efectivo de un nuevo proyecto misionero pensado, en este caso para “completar” las conversiones de los vecinos del Albaicín. Las imágenes se vieron complementadas por las producciones

⁸ Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, ed. Alba, pp. 126-127.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ El Evangelio de San Mateo sitúa el episodio en la Huida a Egipto. Véase Santos Otero 1988, pp. 212-214.

¹¹ Citado en Longás, Cabanelas 1990, p. 105.

del proyecto misional de Fray Hernando de Talavera, como las oraciones marianas en árabe que el catecismo de Pedro de Alcalá ofrecía a los nuevos fieles, las cuales el arzobispo de Granada compelia en sus *Instrucciones* a rezar en la iglesia¹². Pero las particularidades del programa iconográfico de las imágenes destinadas al culto morisco no se entienden en toda su magnitud sin tener en cuenta algunas ausencias significativas, como la elusión sistemática de imágenes de Cristo crucificado o de escenas pasionarias, cuya visión aludía a creencias fundamentales cristianas que la doctrina islámica rechazaba radicalmente. Por el contrario, las imágenes de Cristo ofrecidas a los moriscos del Albaicín poseían un carácter distinto. Entre ellas destaca la imagen a escala natural de Cristo que, colocada en el interior de un nicho en la fachada, presidía la entrada de la parroquia del Salvador, la antigua mezquita mayor del Albaicín. La imagen presentaba al “salvador” como un hombre barbado de rasgos semíticos, vestido con una larga túnica, que bendecía con su mano derecha, dando la bienvenida cada día a una feligresía recién bautizada, como una profeta triunfante y benefactor en concordancia con la tradición cristológica islámica.



Fig. 1. Huberto Alemán, El Salvador, Parroquia del Salvador, Granada, ca. 1500-1501

¹² “Que los que sabeys leer tengays todo libros en aravigo de las oraciones y salmos que vos serán dados y de aqueste memorial y rezeys por ellos en la iglesia” (Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, libro 8, f. 114.)



Fig. 2. Patio de los Naranjos de la Parroquia del Salvador, Granada, ca. 1500-1501

Estas particularidades de las imágenes pensadas para el culto morisco señalan cómo la política de encargos llevada a cabo por la reina Isabel, con la más que probable guía del arzobispo de Granada, Fray Hernando de Talavera, estuvo marcada por una voluntad de buscar los puntos de encuentro que unían la tradición religiosa de los antiguos mudéjares granadinos y de los colonizadores castellanos. Las imágenes de la Virgen concebidas para las parroquias del Albaicín, al igual que la imagen de Cristo destinada al Salvador, pudieron ser igualmente amoldadas para funcionar como vehículos del mensaje catequético que Talavera deseaba inculcar en los recién convertidos. Si bien su naturaleza prefabricada mediante moldes de ascendencia centroeuropea no permitió influir en sus formas, la percepción de estas por parte de los fieles moriscos pudo verse mediada en su empleo cotidiano en la liturgia o durante las principales festividades cristianas, mediante textos devocionales que sirvieran como base a los sermones y lecturas edificantes. Entre estos destaca especialmente la traducción talaveriana de la *Vita Christi* de Eiximenis, que Fray Hernando de Talavera había mandado imprimir en 1496 en el seno de su creación de una política misional granadina y de la que sospechamos se imprimieron suficientes ejemplares para dotar a las distintas parroquias del Albaicín, como sugieren los numerosos ejemplares conservados¹³.

¹³ Véase Hauf 2001, pp. 203-250.

2. LA VERSIÓN TALAVERIANA DE LA *VITA CHRISTI* DE EIXIMENIS

Como parte de su política misional, Talavera procuró la instalación de tipografías en la ciudad de Granada que le permitieran la difusión de obras destinadas a la formación del clero de su diócesis en los principios de la religión islámica y a su vez la impresión de sus propias obras destinadas a orientar a los religiosos encargados de la evangelización de los mudéjares granadinos en su labor catequética y en su guía espiritual de los nuevos conversos. Con este propósito propició en 1496 la instalación en la ciudad, durante cuatro meses, de Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer y más adelante de Juan de Perras en torno a 1501¹⁴. Talavera poseía dos ediciones diferentes del Corán en su biblioteca¹⁵, que le permitieron apreciar la importancia de saber reconocer los lugares comunes entre el Islam y el Cristianismo en el desarrollo de una política misional efectiva entre los mudéjares granadinos. Con este fin, Talavera pudo haber participado en 1501 en la publicación en Sevilla de una traducción de la *Improbatio Alcorani* de Riccoldo de Monte Croce¹⁶, una obra que permitía a los clérigos encargados de la educación espiritual de los mudéjares granadinos conocer los principios básicos del Islam y adquirir argumentos para su refutación. Talavera patrocinó, además, la impresión de una traducción castellana, comentada por él mismo, de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis impresa en Granada, en 1496 y un *Psalterio en letra castellana* (Sevilla, c. 1500)¹⁷. Mediante estas obras procuraba ofrecer a los religiosos de su diócesis una versión del mensaje cristiano, y en especial, como veremos más adelante, de la imagen de la Virgen que resultase atractiva para los nuevos fieles granadinos y los posibles conversos. El prólogo de la primera edición de la versión talaveriana de la obra de Eiximenis explicaba las razones por las que el arzobispo de Granada había decidido reeditar esta obra:

E por que este libro tan provechoso a todo christiano pudiese ser havido y leydo de todos los castellanos: se movio alguno a lo trasladar y poner en lengua castellana. (...) movido por solo

¹⁴ Véase Peregrín 1997.

¹⁵ Aldea 1976, p. 536.

¹⁶ Riccoldus Florentinus, *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, Juan Pegnitzer y Magno Herbst, 1501, BNE R/4037. Sobre la vinculación de Talavera con esta edición véase Ferrero Hernández 2015, pp. 540-542; Pereda 2007, p. 266; Bataillon 1991, p. 58.

¹⁷ Debido a incongruencias y falta de información en la biografía del arzobispo de Granada no sabemos si este libro es de su autoría o si este simplemente quiso patrocinar su impresión. Véase al respecto Deyrmond 1999, pp. 365-374. La escritura o promoción por parte de Talavera de este tipo de obra pensada para la meditación y contemplación es especialmente relevante debido a las particularidades de la representación de la Virgen que Cynthia Robinson ha advertido en los salterios castellanos contemporáneos. Véase al respecto Robinson 2013, pp. 193-211.

desseo que este libro tan devoto y tan provechoso pudiese ligeramente ser avido de todos los castellanos (...) lo hizo impremir con mucho trabajo y con mucho estudio: y aun con muchas expensas. Y corrijo y enmendo en el: todo aquello que le parecio que avia menester lima cosreccion y enmienda. E añadió algo que le parescio que se devia añadir¹⁸.

A la necesidad de una nueva traducción revisada del texto de Eiximenis el prólogo añadía la de su carácter “provechoso” para todo *fiel christiano*, que en sus páginas encontraría no sólo el relato de la vida del redentor sino, además, el de *la vida muy sancta y muy limpia de todo peccado de nuestra señora la virgen Maria madre de Dios y abogada de los pecadores*. Por ello sentencia finalmente este prefacio:

Debe todo fiel christiano que puidere aprovecharse del leyendole o oyendole leer. En el qual hallara... muchas cosas dulces y muy devotas y muy provechosas a gloria y loor de Ihesu Christo nuestro señor y de su bendita madre: la gloriosa virgen Maria... Las cuales cosas no hallara asi en otros libros¹⁹.

Ciertamente la obra de Eiximenis, a pesar de tratarse de una vida de Cristo, concedía un espacio extraordinario a narrar una vida de la Virgen plagada de experiencias místicas, revelaciones e iluminaciones que le concedían un papel privilegiado en el desarrollo de la misión salvífica de su hijo y una autoridad religiosa independiente de su rol como madre del salvador. En su relato de la vida de María, a través de una larga exposición de las diez dignidades de la Virgen, Eiximenis afirmaba cómo la Virgen había sido receptora del favor divino incluso antes del origen de los tiempos y cómo su llegada había sido anunciada por los profetas del Antiguo Testamento:

La primera dignidad dela gloriosa es que ha seyda por dies muy altamente predestinada. E esta alteza de su predestinacion paresçe por que despues del fijo es sobre todos los electos angeles et ombres en parayso collocada et coronada... La segunda dignidad suya es que del comienço del mundo fue figurada. Ca como dize Theofilo, el huerto de paraiso, la escalera de Jacob, la urna llena de manna que estava enel area de dios... et muchas otras figuras de que faze mencion la sancta escriptura: todas figuravan las noblezas y virtudes de la gloriosa madre de dios. La tercera dignidad

¹⁸ Francesc Eiximenis, *Libro de la vida de Ihesu Christo añadido por Fr. Hernando de Talavera*, editado y comentado por Fray Hernando de Talavera, impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496 (BNE INC/1126), Prólogo, f. 2v-r.

¹⁹ BNE INC/1126, Prólogo, f. 2v-r.

es que fue por los prophetas prophetizada y tan larga mente que sería cosa lengua de contar²⁰.

Luego Eiximenis inicia una larga defensa de la concepción inmaculada de la Virgen, que otorgaba a esta una naturaleza libre de pecado similar a la que muchos musulmanes concedían a *Maryam*²¹, y que por lo tanto sería uno de los planteamientos de la doctrina cristiana que más fácilmente aceptarían los moriscos granadinos²²: *En que manera fue la gloriosa preservada del pecado original. La quinta dignidad dela gloriosa es que ella fue santamente concebida et formada... et dan aquesta dignidad ala madre de Dios, que ella aya seydo concebida sin pecado original*²³.

Para Eiximenis la Virgen no solo había sido favorecida con la gracia divina incluso antes de su propia concepción, sino que, además, se había convertido en un ejemplo devocional y contemplativo incluso antes de su nacimiento, alcanzando el estado místico en el interior del útero de su madre:

Que contemplava la gloriosa dentro en el vientre de su madre. La sexta dignidad es que dentro en el vientre de su madre ha seydo muy altamente dotada. E aquesto declara el doctor de liconia en su libro que fizo dela alabança dela Virgen. Donde dize que la santa anima dela gloriosa luego que fue criada et en su precioso cuerpo infusa, sin ningun medio de tiempo le fue dado don de intelligencia et de sapiencia, mayor que jamas fue dado a otra persona humanal. Fue esso mesmo en ella infuso don de gracia con copiosas virtudes necesarias ala salvacion. E todos apuestos grandes dones ella exercitava con todo su poder, estando cerrada en el vientre de su madre [...]. Aqueste ejercicio era todo contemplacion: segund el qual su santa anima siempre era levada en alto, a contemplar et despues dela contemplación loar a su criador et magnificarlo, segund la condición et manera dela contemplacion que avia avido²⁴.

²⁰ BNE INC/1126, f. 11v.

²¹ Esta concepción de Maryam como libre del pecado que según la teología islámica Satán infligía a cada niño nacido, se extendió en el imaginario religioso islámico principalmente mediante dos hadices: “Each person, when his mother gives birth to him, has an innate disposition to the Truth and it is only his parents who later made him a Jew or a Chrsitian or a Zoroastrian; and if his parentes are Muslims, the he will be a Muslim. Each person when his mother giver birth to him is struck by Satan in his sides, except Mary and her son” y “There is no child who is born without the prod of Satan from which he begins to cry, except the son of Mary and his mother”. Citado en Schleifer 1998, p. 78. Sobre el conocimiento y uso con fines polémicos de estos hadices por parte de tratadistas cristianos contemporáneos para probar la Inmaculada Concepción de la Virgen véase García-Arenal, Starczewska, Szpiech, 2018, pp. 52-57, 59, 66.

²² Sobre el desarrollo de la devoción a la Inmaculada Concepción entre la comunidad morisca posterior véase García 2002, vol. 2, pp. 729-731.

²³ BNE INC/1126, f. 11r.

²⁴ BNE INC/1126, ff. 12r-13v.

Las meditaciones practicadas por la Virgen en el vientre materno no sólo se ajustaban al modelo contemplativo ofrecido por Eiximenis a los fieles castellanos en las traducciones castellanas de su *Carro de las Donas*, cuyas similitudes con las prácticas devocionales de la escuela sufí Shadhiliyya ha establecido Cynthia Robinson²⁵, sino que, además, ofrecía una visión de María como mística privilegiada, dotada de cualidades excepcionales para la meditación e iluminación espiritual incluso antes de su nacimiento, que poblaba igualmente el imaginario religioso de los mudéjares castellanos. Desde el siglo XII la creencia en la condición profética privilegiada de María se consolidó progresivamente en el Islam andalusí mediante la obra de teólogos como Ibn Hazm (1064)²⁶ o al-Qurtubi (1272)²⁷, gracias al influjo de la religiosidad almohade, el sufismo y el saarismo²⁸. Esta tendencia se vio alimentada por la popularización de la concepción de las mujeres como vía de la experiencia divina que proliferó en los escritos de los maestros sufíes andalusíes, como el famoso Ibn-Arabi, estimulada por las disputas entorno a la posesión femenina de la capacidad de la *nabuwat* (profecía), en las que destacaba las cualidades proféticas de *Maryam*²⁹. En su obra *al-Fisal*, Ibn Hazm defendía la posesión femenina de la capacidad profética como medio para afirmar la identidad de *Maryam* como profetisa, mientras que al-Qurtubi afirmaba que *Maryam* era una profetisa, pues como estos había recibido una revelación mediante un ángel (3:45). En sus escritos Ibn Arabi reflexionaba, a partir del pasaje 19:21 del Corán, sobre el carácter excepcional del don espiritual de *Maryam*, a quien había sido otorgada la tarea de establecer la conexión entre el conocimiento de la Esencia de la Unicidad (*ahadiyyat al-dhatiyya*) y el conocimiento de la naturaleza divina de Dios. “Thus”, afirmaba, *she is among those who attained the state of perfection [kamal]*³⁰. Uno de sus contemporáneos, el maestro sufí persa Ruzbihan Baqli³¹, ofrecía en sus escritos una descripción de los logros espirituales de *Maryam* “la perfecta”, que, de forma similar al relato de Eiximenis, concedía a esta una cualidad excepcional para la comunicación con Dios:

The true indication here is that the essence of Mary is the essence of the holy *fitra* (primordial human nature). And her

²⁵ Robinson 2013, pp. 140-154.

²⁶ Véase Turki 1978, pp. 25-82.

²⁷ Véase al-Qurtubī, *Compendio del Tafsir del Corán Al-Qurtubi*, ed. Mubarak, vol. 2, p. 213; vol. 6, pp. 79-90.

²⁸ Véase al respecto Fierro 1992, pp. 236-249; McAuliffle 1981, pp. 19-28.

²⁹ Véase Fierro 2002, pp. 183-198.

³⁰ Ibn Arabi, *Tafsir Ibn'Arabi*, ed. Al-Ghurab, vol. III, p. 45.

³¹ Sobre la influencia de la obra de Ruzbihan Baqli en la Península véase López-Baralt 2009, p. 302.

essence was trained by “the Real,” by the light of intimacy. And in all of her respirations (in every breath), she was *majdhūba* by the attribute of the closeness and intimacy to the Source of Divine Illumination. She became constantly in a state of spiritual vigilance (*murāqaba*) for the manifestation of the illumination of the World of Sovereignty (*jabarūt*), from the point of the rising place of spiritual orientation (*mashriq*), in the realm of the Kingdom (*malakūt*). And she withdrew from the world via spiritual resolve (*himma*) of the highest category, characterized by the light of the Unseen. And she approached the rising-places (*mashāriq*) of the Illumination of the Essence (*dhāt*), and she inhaled the Attributes –fragrances from the Eternal World without beginning (*‘ālam al-azal*). And the gift reached her– the communion with the Pre-Eternal (*azaliyya*). And the Illumination of the “witnessing of the Eternal” (*mushāhadat al-qidamiyya*) shone upon her. And when she experienced the vision of the Illumination of the Manifestation of Eternity, Its Lights flashed, and Its Secrets reached her spirit (*rūhz*), and her spirit became impregnated with the Divine Secret, and she became the bearer of the glorious word and the light of the spirit of the Most High³².

Ruzbihan Baqli continuaba su reflexión afirmando que el desarrollo espiritual de Maryam era anterior a la concepción milagrosa de Isa’ y que había sido, en cambio, su disposición natural a ser la esencia de la *fitra* y de ser imbuida con los secretos de lo Eterno, la cualidad que había condicionado su elección para ser el medio, puro y limpio, por el que este debía venir al mundo. Como ha señalado Schleifer, *this is a description of Mary who is not revered solely as the mother of a prophet and a Messenger, but who is chosen to be a spiritual luminary in her own right, through Divine guidance, spiritual exercise, the awareness of blessings of her Lord, and the ability to act on such perception*³³. Un propósito similar cumplía la concesión por parte de Eiximenis de similares dones a tan temprana edad a la Virgen en su versión de la vida de Cristo. Eiximenis presenta a la Virgen como una profetisa con autoridad espiritual propia, inspirada por la revelación divina, que, al igual que la *Maryam* coránica, gozaba de la gracia de Dios mucho antes del nacimiento de su hijo, *puesto que fuesse altamente levantado en las grandes altezas divinales antes que concibiese* y había sido *elevada por lumbre tan excelente que sobrepuja toda angelical inteligencia*. Esta autoridad religiosa de María, para Eiximenis, se basa en primer lugar en su acceso privilegiado al conocimiento divino y a las revelaciones celestiales del mismo. En este sentido afirmaba que esta es *madre y fuente y abismo del*

³² Rūzbihan al-Baqli, *‘Arā’ is al-Bayān*, vol. 2, f. 7. Citado en Schleifer 1998, pp. 91-92.

³³ Schleifer 1998, p. 92.

soberano conocimiento despues de dios y reflejo de todas las virtudes de Dios *por el espejo y lumbre de la fe*³⁴.

De igual forma, Eiximenis hablaba de ella como un modelo de devoción digno de ser emulado, que se asemejaba a la piadosa joven *Maryam* que retrata el Corán (sura 19):

Et dize este doctor que no embargante su niñez: siempre alas oras de maytines et de vísperas que son oras en que se fazia el sacrificio en el templo de Dios, aun que nazareth era lexos de Ierusalem donde se fazian los dichos sacrificios, empero ella enformada por el angel su guarda, en aquellas horas se tornava toda a Dios, et dentro de su anima se sacrificava asi mesma, offrescendole su coraçon en muy grande et alta devocion et se alterava en si mesma, dela qual alteración dava de fuera grandes senales, que provocavan a aquellos que la veyan a muy grand devocion et amor de dios³⁵.

Asimismo, el franciscano relataba cómo, a la edad de doce años, la Virgen había asombrado a los sacerdotes del templo y los laicos por igual con su sabiduría. Privilegiada con la visita constante de los ángeles y la visión de Dios, la pequeña María, había sido dotada, según Eiximenis, de tal *exaltacion de entendimiento en las cosas altas. Raptos celestiales que no podía esconder. Palabras de grand dulçor y penetrantes fasta las entrañas*³⁶. Como ha señalado Cynthia Robinson, aunque otros autores europeos también narraban historias similares sobre la vida piadosa de la pequeña María en el templo, las experiencias místicas atribuidas a esta por Eiximenis, mediante expresiones como *se alteraba en si mesma*, remitían simultáneamente al tipo de experiencia espiritual que este autor había descrito en su tratado sobre la contemplación, *Carro de las Donas* y a las prácticas devocionales que los maestros sufíes andalusíes contemporáneos promulgaban entre sus seguidores³⁷. Por ejemplo, el empleo de determinadas expresiones para describir las cualidades espirituales de la Virgen, como *muy maravillosamente iluminada et enflamada en nuestro senor Dios*, permitía, a través del simbolismo de la luz, aludir al tipo de *arreatamiento* o experiencia mística que el modelo contemplativo de la orden sufí Shadhiliyya había difundido entre los musulmanes andalusíes y que el propio Eiximenis había popularizado en su tratado sobre la contemplación entre los cristianos castellanos.

³⁴ BNE INC/1126, ff. 73v-74r.

³⁵ BNE INC/1126, f. 19v.

³⁶ BNE INC/1126, f. 24r.

³⁷ Robinson 2013, pp. 177-178.

La traducción, comentario e impresión de la obra de Eiximenis por parte de Fray Hernando de Talavera en el seno de su misión entre los mudéjares granadinos, sugiere no sólo que este compartía esta concepción particular de la figura de la Virgen, sino que además esta tenía un importante propósito en su labor pastoral como un instrumento efectivo para la conversión de la población nativa de Granada. Al igual que la obra del franciscano catalán, la iniciativa de Talavera era heredera de una tradición medieval previa basada en el uso de la Virgen como intercesora entre los fieles y la divinidad y conductora de los no cristianos a la fe de Cristo, que parece haberse desarrollado especialmente como medio para la conquista y cristianización de los territorios incorporados desde mediados de la Edad Media a los reinos de Castilla y Aragón³⁸. Las similitudes entre la visión de la Virgen presente en la obra de Eiximenis y la *Maryam* de la tradición islámica andalusí permitían presentar a los moriscos granadinos una figura devocional que les resultaba familiar, imbuida, además, de las cualidades que estos encontraban deseables en un líder espiritual. Una cualidad adicional caracterizaba a la visión de Eiximenis de la Virgen: para él, como para algunos comentadores andalusíes del Corán, como al-Qurtubi, la autoridad religiosa de María no sólo estaba motivada por sus cualidades proféticas o su condición de mística iluminada, sino además por su habilidad para funcionar como una “señal” que demostraba el poder de Dios y servía como vehículo para su mensaje³⁹. Por ello, Eiximenis exaltaba en su obra la capacidad de María para actuar como transmisora del mensaje divino, reflexionando sobre cómo su nombre señalaba que esta era una verdadera “alumbrada”, fuente de luz e iluminación⁴⁰ y sobre cómo esta, como los doctores de la iglesia, *sopiese tanto en la santa escriptura y sopiese tan bien leer y tan bien informar en las grandes obras de Dios y que jamas no oviese aprendido letras*⁴¹. Esta característica que Eiximenis atribuía a la Virgen en su obra pudo ser explotada por el arzobispo granadino, con el fin de convertir las imágenes de molde encargadas para las parroquias de los moriscos, mediadas por el relato de Eiximenis de la vida de María⁴², en una vía esencial para la revelación ante los nuevos fieles de verdades fundamentales del cristianismo que su antigua fe negaba⁴³.

³⁸ Véase Prado-Vilar 2005, Remensnyder 2013, Robinson 2013, Valdés Sánchez 2019.

³⁹ Schleifer 1998, pp. 81-86.

⁴⁰ BNE INC/1126, f. 22v-r.

⁴¹ BNE INC/1126, f. 38v.

⁴² Además de la obra de Eiximenis dos obras comisionadas por Talavera pudieron ser fundamentales para entender la recepción contemporánea de estas imágenes: un salterio mariano, hoy desaparecido, y la obra litúrgica de advocación mariana escrita por Talavera cuya incidencia analizaremos en futuras investigaciones. Véase Vega 2007, pp. 94-95.

⁴³ Este uso proselitista de la tradición religiosa islámica, en especial en torno a la figura de *Maryam*, es similar al que se ha observado en el empleo de la autoridad textual

3. LA VERSIÓN TALAVERIANA DE LA *VITA CHRISTI* Y LAS VÍRGENES DE MOLDE PARA LOS MORISCOS DEL ALBAICÍN

De las imágenes de la Virgen fabricadas por Huberto Alemán para las parroquias del Albaicín sólo conservamos tres ejemplares situados en otras localidades, para cuya fabricación, según ha propuesto Felipe Pereda, el imaginero alemán empleó el mismo molde del que salieron las del Albaicín: la Virgen del Socorro de la Iglesia del Carmen en Antequera, la Virgen de la Luz de Lucena del Puerto y la Virgen de los Remedios de Villarasa en Huelva⁴⁴. Estas imágenes, como las destinadas a las parroquias del Albaicín, consistían en una representación de la Virgen de pie que sostenía al Niño en su mano derecha. La Virgen y el pequeño Jesús no mantienen contacto visual, en cambio esta mantiene un gesto grave en el rostro, en actitud contemplativa, mientras el pequeño Jesús, que no mira a su madre, solo se conecta con esta mediante una de sus manos con la que toca el pecho de la misma. Esta representación de la Virgen del Niño, en la que se encuentra ausente la típica ternura que inundaba las representaciones de María y el pequeño Jesús, y en la que, por el contrario, la Virgen parece ofrecer al pequeño como una ofrenda al espectador, pudo favorecer una interpretación particular de la relación de la Virgen con el pequeño Jesús y del papel que María había tenido en la vida del Salvador y en el éxito de su misión salvífica, pensada para desvelar ante los nuevos fieles moriscos algunas de las verdades fundamentales del cristianismo.

del Corán y otros textos sagrados islámicos como medio para demostrar las creencias cristianas en el desarrollo del género de los *antialcoranes* y en los sermones del obispo Martín García, igualmente vinculados a la tarea de evangelización de la población morisca de Valencia y Granada. Véase al respecto García-Arenal, Starczewska, Szpiech 2018, pp. 51-80.

⁴⁴ Pereda 2007, p. 235.



Fig. 3. ¿Huberto Alemán? Imagen de la Virgen del Socorro, Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, Antequera, ca. 1500



Fig. 4. ¿Huberto Alemán? Imagen de la Virgen de la Luz, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca. 1500



Fig. 5. ¿Huberto Alemán? Imagen de la Virgen de los Remedios, Ermita de la Virgen de los Remedios, Villarasa, Huelva, ca. 1500

La visión de la Virgen de pie mostrando a los fieles al pequeño Jesús evocaba a la representación particular que la versión talaveriana de la *Vita Christi* de Eiximenis ofrecía de la Epifanía. En su obra, el franciscano catalán presentaba a la Virgen como mediadora en la revelación de la divinidad de Cristo a los Reyes Magos y su consecuente conversión. De forma contraria a la convención establecida, en su relato la Virgen no esperaba pacientemente sentada la llegada de los reyes de Oriente, por el contrario, se situaba parada, en actitud regia, en el umbral de la puerta, con el fin de causar un mayor efecto en los viajeros que sabía por una revelación divina se aproximaban al lugar:

Capítulo CLXXVII: Como los tres reyes vinieron a Bethlem y como la Virgen gloriosa les enseñó su bendicho hijo (...) E en esta material nota Cirillo los apuntes siguientes. El primero es que viniendo estos reyes a betleem, la virgen gloriosa no estava en el diversorio a portal donde pario ni cerca del pesebre... El tercero punto es que la virgen gloriosa aquella hora tomo el niño en braços e puso se en tal lugar de la casa que los reyes podiessen mejor ver al señor. El quarto punto es que ella era ya por especial

revelacion de dios informada de su venida et de todo lo que avia alli de fazer et dezir⁴⁵.

Eiximenis describe seguidamente cómo cuando los Reyes Magos llegaron al lugar donde se hallaba la Virgen, la vieron parada ante ellos sosteniendo el niño en brazos, de forma similar a como lo hacían las imágenes de molde granadinas. Tal visión desencadenó una “iluminación divina” inmediata en los viajeros, permitiéndoles reconocer en aquel niño a su salvador:

Pues entrando ellos por la dicha casa: fallaron a la Virgen gloriosa en pie con el niño en los brazos y por especial lumbre y gracia de Dios conocieron que aquel era el rey rezien nascido que ellos buscaban. E adeshora escalentados par grand caridad et amor, firmaron los ojos en el, pensando aquel ser verdadero dios et verdadero onbre que los avia assi fecho venir... Et luego con soberana reverencia fincaron los ynojos en tierra et con grand fervor adoraron lo diciendo assi. Dios et senior eternal et rey general de todo el mundo que por tu grand magnificencia nos has criado et a tu conocimiento llamado a ty solo adoramos et confessamos por verdadero dios et nuestro rey et senior al qual humilmente suplicamos que nos salves por tu merced⁴⁶.

Arrodillados en actitud de adoración, los Reyes Magos suplicaron a la Virgen besar sus manos y que les hablase sobre el milagroso nacimiento del que ahora eran testigos. La Virgen imparte entonces a los reyes de Oriente un sermón divinamente inspirado, mediante el cual, esta opera la revelación final de la divinidad de Cristo y la conversión al cristianismo de los reyes paganos:

E... les dixo nuestra señora. Amigos bien seaes venidos: vedes a qui el rey de gloria, criador vuestro et mio... de grandes tinieblas et el delas escuridades de oriente vos ha llamado... et librado de grandes peligros et mayormente delos males del infierno. Cadad que yo vos digo de su parte que el vos ha perdonado de todos vuestros pecados et vos rescibe en su especial amistad. Publicad en vuestros reynos esto que aves visto... ca este es vuestro dios et vuestro padre et vuestro salvador et verdadero señor. E dize este doctor que ellos oyendo estas palabras cayeron en tierra con muy grand devocion et lloraron muy fuertemente... E despues ella les dixo que se levantassen, et ellos fizieron muchas gracias al salvador por la merced que les avia fecho enesto que la virgen gloriosa les dixo... E ella assi como patrona despues de Dios dela santa fe christiana enformo los largamente enlos articulos dela fe que to-

⁴⁵ BNE INC/1126, f. 114r.

⁴⁶ BNE INC/1126, f. 115v.

cavan al señor, los cuales despues fueron ordenados et publicados par los santos apostoles⁴⁷.

Este sermón de la Virgen, que presentaba a Cristo como Dios y salvador ante los Reyes Magos en la versión talaveriana de la obra de Eiximenis, mostraba una visión de María como evangelizadora y propiciadora de la conversión religiosa, que ejercía su papel como reveladora del mensaje cristiano ante los reyes de Oriente de forma similar a cómo se esperaba lo hiciera ante los nuevos conversos moriscos del Albaicín. La significación de la Epifanía como un momento trascendental de la revelación de la verdad cristiana y las conversiones de los no cristianos ante dicha revelación, pudo haberse acrecentado gracias a su relación con unos de los hitos fundamentales de la historia reciente de la ciudad granadina: la entrada triunfal de los Reyes Católicos en la ciudad conquistada en 1492. Aunque la conquista militar de Granada se selló el 2 de enero de 1492, no sería hasta el cinco de enero, la víspera de la fiesta de la Epifanía, cuando los Reyes entraron triunfantes en la ciudad de Granada. En la crónica del siglo XVII, *Historia Eclesiástica de Granada*, su autor explica cómo los monarcas esperaron tres días en su campamento para que su entrada en Granada coincidiera con la fiesta de los Reyes *acompañando a los de Oriente para adorar a Cristo en Granada el día de su manifestación en ella*⁴⁸. De esta forma la interpretación de estas imágenes marianas, mediada por la obra de Eiximenis, permitía revivir el evento bíblico de la revelación de la divinidad de Cristo ante los moriscos del Albaicín, vinculándolo al tiempo con el hecho histórico de la entrada en la ciudad granadina de los Reyes Católicos, entendidos como mediadores de la revelación del mensaje cristiano de forma similar a como lo era la Virgen en el relato de la Epifanía del escritor catalán.

La visión de estas imágenes marianas de molde como representaciones de la visión de María con el niño, que, como a los Reyes Magos, debían conducir a los moriscos granadinos a la iluminación y conversión, pudo verse potenciada además por algunas de las indicaciones establecidas por Talavera en su *Devoto tratado de lo que representan a nos entender las ceremonias de la missa* sobre cómo debían los fieles ofrecerse ante Dios en el desarrollo de la misa:

E nos debemos allí ofrescer alguna cosa humillandonos ante el señor y redemptor nuestro presentandole algo como a nuestro rey y señor, y esto con alegría de coraçon. Ca por ello cantan entre tanto cantico alegre. E devemonos acordar entonces de la devocion y reverencia con que los tres sanctos reyes magos de

⁴⁷ BNE INC/1126, ff. 115r-116v.

⁴⁸ Citado en Martínez, Biersack 2011, p. 136.

tan remotas partes venidos ofrecieron sus dones (...) Luego el sacerdote enciensa el altar (...) representando la mirra y enciense que los dichos reyes ofrecieron y enciensen a cada fiel por que alse su coraçon al señor como aquel fumo sube arriba y alli dizen y han de decir los que reciben el enciense: aquel verso. Sea señor endereçada mi oraçion a ti como lo es el fumo deste enciense⁴⁹.

Asimismo, el empleo de estas imágenes marianas en el contexto de la liturgia, como medios para la revelación de una de las verdades fundamentales del cristianismo, la divinidad de Cristo, pudo verse potenciado por algunos de los cantos devocionales intercalados en el desarrollo de la misa. En la edición talaveriana de la obra de Eiximenis, el jerónimo añadió tras la narración del nacimiento de Cristo tres himnos que, en teoría, recreaban los cantos de los ángeles en el momento del nacimiento del hijo de Dios. Algunas de las referencias que acompañan esta adición al texto de Eiximenis sugieren que estos himnos habrían sido pensados por Talavera para ser entonados en la celebración litúrgica, en especial en las festividades de la Natividad de Cristo: *E aun es de creer que cantasen alli algunas canciones, deziendo unos y respondendo los otros, como se cantan el inuitatorio a los maitines, y que en esta manera cantarían esta canción y otras semejantes*⁵⁰. Los estribillos de estos himnos [“Maravillese natura ver hecho a Dios criatura” (f. 91), “Adorad pueblos cristianos, adorad al vuestro Dios” (f. 98), “Venid, adoremos luego a Dios hecho onbre nuevo” (f. 98)], compellían a los nuevos cristianos a reconocer el misterio de la Encarnación de Cristo y, en especial, a alabar su divinidad. Así la posible interpretación de estos himnos durante la liturgia, al pretender recrear los cantos angelicales que certificaban el nacimiento del salvador, invitaban a los nuevos fieles a revivir uno de los momentos claves de la revelación del mensaje cristiano y a reconocer la divinidad del recién nacido y el hecho maravilloso de la encarnación de Dios:

Maravillese natura
ver hecho a Dios criatura.
Y es cosa razonable
de se assi maravilllar,
viendo lo que no es asmable [imaginable]
a juicio natural;
ser lo eterno, temporal⁵¹.

⁴⁹ Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana Confesional. Del restituir daños ymales. Del comulgar. Contra el murmurar y el maldecir. De las ceremonias de la misa. Del vestir y calzar. De cómo ordenar y ocupar el tiempo*, 1496, Granada (BNE INC/2489), ff. 145r-146v.

⁵⁰ BNE INC/1126, f. 91r.

⁵¹ BNE INC/1126, f. 91r.

La versión talaveriana de la obra de Eiximenis añadía un nuevo himno después de la descripción de la revelación divina recibida por la Virgen sobre cómo el escenario del pesebre de Belén, donde debía nacer el Mesías, debía ser humilde *por dar ejemplo de humildad al mundo*. Este himno, simulaba, según Talavera, *como los santos angeles cantaron a loor del Señor nuevo onbre nascido*⁵², ofreciéndolo para la edificación de los fieles, a los que invita a regocijarse en el feliz evento:

Adorad pueblos christianos,
adorad a vuestro Dios,
hecho oy niño por vos.
(...)
Adoradle con las almas
y de coraçon entero.
Adoradle dando palmas,
tañendo harpa y pandero
y trompetas de metal,
en Behleem, so un portal,
rezien nascido por vos⁵³.

Un invitatorio adicional compelia nuevamente a reconocer la encarnación de Dios en Cristo:

Venid, adoremos luego,
a Dios hecho onbre nuevo.
Sepan los que no lo saben,
como quiere ser servido:
Quiere que todos le alaben
Dios del cielo descendido.
Y quiere que nunca acaben,
pues que es bien infinito⁵⁴.

Unos versos finales unían el gozo de la celebración del nacimiento del hijo de Dios con el conocimiento amargo del futuro sacrificial del redentor:

Venid y ante El saltemos
con alegre coraçon,
y de alma nos gozemos.
A Dios nuestro Salvador,
su cara preocupemos
con devota confession⁵⁵.

⁵² BNE INC/1126, f. 98r.

⁵³ BNE INC/1126, f. 98r.

⁵⁴ BNE INC/1126, ff. 98r-99v.

⁵⁵ BNE INC/1126, f. 99v.

Semejante combinación parecía estar igualmente presente en las imágenes de la Virgen encargadas para las parroquias del Albaicín. La Virgen sujeta al niño de forma inusual con sus dos brazos. Esta sostiene en posición casi horizontal el cuerpo del niño que se apoya sobre el brazo derecho de María. La cabeza del niño cae hacia tras y la Virgen mira hacia un punto indefinido en actitud contemplativa. Esta composición un tanto atípica parece evocar la imagen de la Virgen sosteniendo el cuerpo muerto de su hijo, la *Pietà*, prefigurando así la muerte futura del pequeño Jesús. Esta imagen de María pudo haber sido reforzada por las lecturas litúrgicas inspiradas en la obra de Eiximenis, en la que, tal y como había sido difundida entre los devotos castellanos, la Virgen aparece constantemente como receptora privilegiada de la iluminación mística desde la Encarnación⁵⁶ y posterior nacimiento del hijo de Dios⁵⁷, durante su infancia⁵⁸ y hasta el momento crucial de la muerte de Cristo en la cruz. Especialmente relevante es la revelación que la Virgen recibe con ocasión del nacimiento de Jesús. En la versión granadina de la obra de Eiximenis, justo antes de los cantos celebratorios del milagro que, según Fray Hernando de Talavera, habían sido entonados por los ángeles, la Virgen recibe una iluminación mística sobre la salvación de la humanidad mediante el sacrificio redentor de su hijo:

Allegandose la hora del santo parto la gloriosa se puso de rodillas en tierra alsando las manos y los ojos al cielo. E entonces su santa anima entro por el abismo de las consolaciones celestiales y vio en spiritu el fruto de su parto qe era inefable y se estendia abundantamente a todos los escogidos. E vio que el dicho fruto seria muy grande en los gentiles y muy pequeño en el pueblo de los judios ca era por sus pecados repovados por nuestro señor Dios⁵⁹.

⁵⁶ Según Eiximenis la Virgen había sido guiada por los ángeles durante su embarazo, siendo liberada de dolores y molestias, y por el contrario continuamente iluminada por experiencia estáticas. Véase Fragmento de la *Vita Christi* de Eiximenis en Jacobo de Vorágine, *Legenda aurea*, 1401-1500 (BNE MS 12688), ff. 75v-76r.

⁵⁷ En su obra Eiximenis afirmaba que la Virgen experimentó una experiencia mística durante el parto de su hijo, describiendo “la oración que hizo la virgen a rodillas durante cinco horas, inmediatamente antes del parto, en la que ‘alço las manos [y] los ojos al cielo [y] subio con el coraçon a los secretos [y] consolaciones celestiales [y] vido en sp[iri]tu el fructo non asimable del su parto deseable” (BNE Mss. 12688, f. 78r-v).

⁵⁸ “E el nino abria sus ojos et ponialos en ella con grand dulçor. Et asy era alçada la alma de la santa Virgen ala alteza de las consolaciones de aq[ue]lla cibdat soberana q[ue] le paresçia q[ue] ya era bien aventurada et agena de todo dolor et pena. Et dize aqui Theofilo que como q[ui]er q[ue] la alma santa del Salvador oviese muchas fablas con la alma dela su madre santa antes que saliese del vientre emp[er]o muchas mas altas fablas et especiales ovo con ella despu[e]s q[ue] nascio estando ella de rrodillas delante su pesebre” (Fragmento de la *Vita Christi* de Eiximenis en Gonzalo de Ocaña, *Flos Sanctorum*, 1401-1500, BNE Mss. 780, f. 78v).

⁵⁹ BNE INC/1126, f. 89r.



Fig. 6. ¿Huberto Alemán? Imagen de la Virgen de la Luz, Monasterio de Nuestra Señora de la Luz, Lucena del Puerto, Huelva, ca. 1500

Fig. 7. *Pietà* de Don Sancho de Rojas, principios del siglo XV, Museo Nacional de Escultura, Valladolid

Esta iconografía en torno a la prefiguración mariana del sacrificio de su hijo divino explotaba una concepción de María como profetisa, receptora privilegiada de la verdad trascendental divina, que, como hemos mencionado, era compartida por cristianos y musulmanes castellanos⁶⁰ y que, por lo tanto, se presentaba como un medio ideal para la “revelación” a los nuevos cristianos granadinos de verdades fundamentales cristianas negadas por el Islam, como la naturaleza divina de Cristo y la función redentora de su sacrificio. Esta visión de María, como una privilegiada receptora del conocimiento divino, le otorgaba un papel especialmente relevante en el desarrollo de la misión salvífica de su hijo y está estrechamente vinculada con una concepción crecientemente popular en Castilla de la Pasión a través de los ojos de María, por la cual la Virgen no sólo sufre su pasión personal al lado de su hijo, sino que consigue sobrepasar el dolor de estos eventos, extrayendo de ellos éxtasis e iluminación⁶¹. La obra de Eiximenis representa un ejemplo paradigmático de esta tradición. La *Vita Christi* relata la experiencia mariana de la Pasión como una caracterizada por visiones y revelaciones divinas que permitían a

⁶⁰ Véase Schleifer 1998, pp. 73-94.

⁶¹ Robinson 2013, p. 242.

María trascender el dolor de los sufrimientos de su hijo, ofreciendo a sus lectores un ejemplo devocional de cómo estos debían experimentar la Pasión de Cristo, recordando una y otra vez su divinidad antes que su humanidad, y la capacidad de su madre para trascender los eventos físicos de la Pasión en lugar de regodearse en los sufrimientos derivados de estos. Según el relato de los hechos que realiza el escritor franciscano, después del prendimiento de Cristo en el huerto de Getsemaní, la Virgen recibe, mientras oraba en una capilla de la casa de Lázaro, una revelación clave sobre el significado del sacrificio próximo de su hijo:

Dize aqui una santa contemplaçion que la gloriosa luego que fue en casa de Lazaro que se aparto de todas las otras santas mugeres (...) Et estando sola finco los ynojos en terra teniendo las manos alçados y los ojos [en] el cielo y luego en un punto fue arrobada en espiritu y ella vio muy alçadamente todo el proçeso de la preçiosa muerte de Ihu Xpo, començando en la çena. Et despues vido por [espejo] todos los actos que fazian y todos aquellos que le fueron fechos fasta la su rresurreçion. Estonces començaron en ella los muy grandes dolores que avia profetisado Simeon (Lucas, ii cap.). Que assycomo cuchillo le devia atravesar la su sancta anima⁶².

A diferencia de las versiones europeas de este evento, como la contenida en el popular *Meditationes vitae Christi*⁶³, la Virgen no se muestra simplemente como una madre afligida por los males que esperan a su hijo, sino que Eiximenis la dota de un entendimiento superior de la trascendencia de la Pasión de su hijo. Para Eiximenis los dolores de María *proçedian de entendimiento altamente y luminado y de conçiencia perfecta y de muy grant sabiduria, et de amor et de zelo de rreverencia y muy alto acatamiento de nuestro senor Dios*. La Virgen sufre porque su hijo ha de pasar por tales humillaciones para salvar el mundo, pero es consciente de que esto debe ser así, por ello *los sus cordiales dolores eran mas justos y santos y las sus palabras muy virtuosas y santas. Eran templadas y muy perfectas et de grant enxemplo a todos aquellos que la oyan*⁶⁴. De esta forma, Eiximenis ofrecía las prácticas devocionales de la Virgen como ejemplo de la clase de meditaciones sobre la Pasión que debía permitir a los lectores u oyentes ir mas allá de los detalles dolorosos de la misma, alcanzando una comprensión superior de su significado.

Más adelante la Virgen se encuentra con su hijo en su tortuoso camino hacia el monte del Calvario, el cual consuela a su madre y le recuerda lo

⁶² Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo*, 1409, (BNE Mss.18772), ff. 121r-v.

⁶³ Pseudo-Buenaventura, *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*, s. XV (BNE Mss. 9560), f. 108r-v.

⁶⁴ BNE Mss.18772, ff. 145v-146r.

que ambos ya saben, el significado trascendental que tenía para la humanidad su inminente sacrificio:

mucha amada y muy dulce y cara madre ruego te que por amor de mi non te quieras asi atormentar. Ca tu sabes bien que todo lo que tu vees en nuestro presente yo avia diversas vezes informado y certificado. Et sabes que esto... quiere mi padre que se faga de todo en todo por la rredencion dela naturaleza humanal perdida. Pues madre amada piensa que pasada la ora de nona todo esto sera pasado y tu avras sentimiento de la gloria y estado glorioso⁶⁵.

Finalmente, mientras la Virgen contempla la agonía de Cristo en la cruz, recibe un rayo de iluminación tan poderoso que muda en su totalidad su naturaleza⁶⁶:

despues del dicho pasamiento del salvador fue et esto mesmo dize que pone Sant Agostin en su sermon, conviene a saber que la gloriosa fue arrobada en spiritu et le fue mostrada la gloria de la santa anima desu preçioso fijo. Por lo qual vista luego fue en ese punto purgada et rrevelada de todo dolor expuesta en grande rreposito et consolacion et fortificada en el corayon et toda mudada como en otra por espeçial graçia y virtud de Dios. Por lo qual ella entonyes aguardo al fijo en la cruz y conosiendo los grandes misterios dela cruz mas altamente que antes⁶⁷.

En la versión talaveriana de la obra de Eiximenis este éxtasis permite a la Virgen ampliar igualmente su conocimiento de los misterios divinos, renovando su ser en una transformación excepcional similar a la que se esperaba llevase a los nuevos fieles moriscos la revelación de las verdades de la Pasión:

Fue aliviada de todo dolor [y] llena de grand consolacion... fue toda mudada en otra... E acatando al su fijo en la cruz y conosciendo los grandes secretos... finco las rodillas [y] adrola [la cruz] con toda reverencia...; abraçando a la cruz; dijo con toda

⁶⁵ BNE Mss.18772, f. 155r-v.

⁶⁶ “Lo nono fue especialmente alumbrada, segund dize sant augustin en un sermón: luego que el Salvador desta vida passo enla cruz. Ca dize este doctor que por amansar el cuchillo del dolor que entonces travesava su sancta anima. Segund que ya avia profetisado Symeon y por que pareciesse suerte y con ardiente coraçon quando todos estaban desmayados y quasi dudando en la fee y en la resurrecion del Salvador. Segund que dize Leon papa en el semon de pascua: por ello le fue dado lumbre celestial en su sancta anima: revelandole la gloria dada a la anima de Ihesu Cristo. La qual lumbre le quito el exceso del dolor y la alegre y conforto en tanto que a todos los otros reformo proponiéndoles cierta esperança de la resurrecion del fijo de Dios” (BNE INC/1126, f. 22r).

⁶⁷ BNE Mss. 18772, f. 169r.

entregueda de coraçon ‘O arbol de vida regado de la fuente de paraíso⁶⁸.

El relato de la Pasión de Eiximenis culminaba con el momento en que la Virgen sostenía en su regazo el cuerpo sin vida de su hijo, al tiempo que esta, liberada de todo dolor por las revelaciones divinas⁶⁹, ofrecía consuelo a aquellos que la rodeaban, desbordados por el sufrimiento ante la muerte de Cristo. En la narración de este evento por Eiximenis, como en las imágenes de la *Pietà* popularizadas en Castilla en esta época, la Virgen, favorecida por una comprensión trascendente de la Pasión, muestra una expresión grave y calmada que contrasta con el sufrimiento y llantos del resto de los presentes. Es este el momento preciso que, como ha sugerido Cynthia Robinson, se popularizó en el imaginario castellano como representación paradigmática de la imagen visionaria de María, condicionando no sólo una temprana popularidad de las imágenes de la *Pietà*, sino además su comprensión como trasuntos de la vivencia mariana de la Pasión que recorría la literatura devocional contemporánea⁷⁰. En Castilla, como en el resto de Europa, el culto a la imagen de la *Pietà* estaba asociado con las meditaciones y oraciones en torno a los Cinco Dolores de la Virgen⁷¹: la circuncisión de Cristo, la ausencia de Cristo durante tres días mientras discutía con los doctores judíos en el templo⁷², el prendimiento y humillaciones de Cristo, el éxtasis doloroso de la Virgen a los pies de la cruz y la despedida de la Virgen del cuerpo inerte de su hijo antes de ser sepultado⁷³. La versión castellana de estas oraciones meditativas añadía un sexto momento de dolor, la soledad de María:

Ave eterne pacis privilegium. Maria gratia plena dominus tecum beata tu in mulieribus et beatus fructus ventris tuis Ihs Xps per illum doloris gladium qui tuam felicissimam animam pertransivit dum cum omni tristicia et dolore plena separate fuisti a sepulcro dilectissimi filii tui ihu xpi dni nd ipso sepulcro et per illum doloris gladium qui an imam tuam pertransivit quadraginta oris quibus dilectissimus filius tuus dominus nr iacuit in sepulcro... Ave Maria⁷⁴.

⁶⁸ BNE Mss. 12688, f. 408r.

⁶⁹ BNE Mss. 18772, ff. 181v-182r.

⁷⁰ Como ha señalado Cynthia Robinson: “If these devotions were ever practiced in the presence of an image, this would almost certainly have been a Pieta, for the Pieta was, in effect, the only image among a group of types traditionally interpreted by scholarship as devotional to attain a wide distribution throughout the Iberian Peninsula and to do so at a relatively early date” (Robinson 2013, p. 256).

⁷¹ Robinson 2013, p. 265.

⁷² *Tratados religiosos*, s. XV (BNE Mss. 8744), f. 390r.

⁷³ BNE Mss. 8744, f. 391v.

⁷⁴ BNE Mss. 8744, f. 392r-v.

Esta adición evidencia que para los fieles castellanos el éxtasis doloroso recibido por María, a raíz de la separación del cuerpo de su hijo y la espera interminable de su resurrección, era un momento de gran valor devocional, en la medida en que, cómo las estoicas representaciones de la *Pietà* popularizadas en Castilla o las imágenes de la Virgen destinadas al culto de los nuevos fieles moriscos, representaba la resignación con la que la dolorosa madre aceptaba, una vez más, los designios divinos, consciente del destino trascendental de su hijo desde su más tierna infancia. De esta forma, como la obra de Eiximenis, las vírgenes de molde situadas en las parroquias del Albaicín otorgaban a la Virgen un rol en la salvación del género humano, que trascendía su papel como la amorosa madre humana del hijo de Dios, mostrándola, en cambio, como una profetisa o mística, visitada por visiones divinas y raptos luminosos, cuyo conocimiento privilegiado del destino redentor de su hijo la convertía en una figura clave en el desarrollo de su misión salvífica.

El gesto contemplativo de las imágenes de la Virgen que sostenían al pequeño Jesús emulando la composición de la *Pietà*, ofrecidas a los moriscos, aunaba así la tradición devocional que concebía a la Virgen como una mística privilegiada sabedora del destino redentor de su hijo y las interpretaciones místicas de la vivencia mariana de la Pasión, en las que María se transformaba en un profundo éxtasis que emanaba del dolor de su corazón. Esta asociación entre la maternidad trascendental de María y su experiencia mística de la Pasión pudo verse estimulada por un tipo de meditaciones devocionales que recorrían la literatura devocional islámica y cristiana contemporáneas, estableciendo una interpretación mística de la relación entre la Virgen María y su hijo. En un pasaje del manual sobre los efectos místicos de la oración titulado *Kitab Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah* (“Key to salvation and lamp of souls”), compuesto por el místico Shadhili, Ahmad ibn ‘Ata’ Allah de Alejandria (d. 1307), este identificaba a Yça, ibn Maryam, como el corazón:

Prayer is his Virgin mother’s milk, which nourishes the heart and makes it grow strong. With its renewed strength, the heart can then shout and moan loudly, sending its exclamations of need and desire on an ascending path toward God, expressing the devotee’s longing for prayer and his desire to remember God⁷⁵.

Una reflexión meditativa similar aparece en uno de los libros de la biblioteca del Arzobispo de Granada, el *Stimulus Amoris*, en la que el autor cristiano añade un matiz eucarístico que alude simultáneamente al sacrificio

⁷⁵ Citado en Palacios 1990, p. 222.

del redentor, cuya sangre se mezcla en la imaginación del fiel con la leche mariana, convertido este brebaje en un remedio para la iluminación:

Seguire las pissadas dela muy dulce madre cuya anima el cuchillo del dolor dela muerte del amado fijo traspaso... E non solamente me fallare con el su fijo enclavado mas aun quando fuere a requerir el pesebre fallarme he con el niño ihu nino tornado et con la leche de la madre et la sangre del ninno fare yo un muy dulce brebaje del qual los santos angeles han grran desseo⁷⁶.

Este tipo de meditaciones pudieron haber llegado a los nuevos fieles moriscos a través de la celebración litúrgica. Durante la celebración del sacramento de la eucaristía, mediante el cual los neófitos moriscos podían participar de la Pasión del Redentor, *Yça ibn Maryam*, estos debían ser compelidos, tal y como recomendaba Talavera en su tratado, a imaginar la sagrada forma y el vino como resultado de un proceso similar de meditación:

Estos dicho toma el sacerdote vino y agua en el calice y hostia en la patena. Por el vino se entiende la sangre muy pura de que fue formado el santissimo cuerpo del redemptor en el vientre sagrado de la Virgen sin manzilla entendida entonces por el calice. Por la hostia sin levadura se entiende este mesmo cuerpo ya formado sin simiente de varon y sin algún pecado. E aun por las ampollas con que después ministran otra vez agua y vino al sacerdote: podemos contemplar aquellas bien aventuradas tetas que al fijo de Dios dieron leche. E por el agua que mezclan con el vino se entiende el agua junta con sangre que manó de su costado la qual tomo en el vientre bien aventurado... demandemos entonces al señor que nos otorgue siempre servir e honrar con toda devoción a su bendicta madre que tan sancto cuerpo y tan limpia sangre y agua en su sagrado vientre le administro⁷⁷.

La incidencia de este tipo de meditaciones en la práctica ritual cotidiana de la eucaristía de estos nuevos creyentes moriscos pudo verse condicionada, además, por las indicaciones que para la práctica de este sacramento incluían los tratados escritos por el arzobispo por estas fechas. En la *Cartilla y doctrina en romance para enseñar niños a leer*, el arzobispo aconseja la práctica de unas fórmulas recitativas durante el recibimiento de la comunión, destinadas a convertir este acto en una reafirmación constante de los mismos principios que buscaba exaltar la interpretación ofrecida de las imágenes de la Virgen que poblaban las iglesias moriscas, la divinidad de Cristo y el significado salvífico de la Pasión:

⁷⁶ Versión castellana del *Stimulus Amoris*, 1490-1500 (SLE b.IV.8), f. 5r.

⁷⁷ Fray Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*, impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496 (BNE INC/2489), f. 142v-r.

E puede decir quando alçan la hostia: heriendo tus pechos. Adoramos te señor Jesucristo que por tu sancta cruz redemiste el mundo. Yo creo que tu eres hijo de Dios y Dios mismo y señor mio. E quando alçan el calice puede decir. Adorete señor que por tu preciosa sangre redemiste y salvaste el humanal linaje⁷⁸.

4. CONCLUSIONES

Las vírgenes de Huberto Alemán, acompañadas por sermones o lecturas de la obra de Eiximenis, ofrecían una visión de *Maryam* pensada para interactuar de forma íntima con los nuevos devotos moriscos, mostrándoles la vía hacia la revelación de verdades fundamentales de su nueva fe y colaborando en su temprana educación espiritual. En la versión talaveriana de la obra de Eiximenis, tras su conversión, los Reyes Magos pedían a la Virgen y al Niño que quisieran *alumbrar et salvar a todo el pueblo gentil el qual nos representamos*⁷⁹. Ante las imágenes de la Virgen y el niño los nuevos fieles moriscos podían adentrarse en su nueva fe y rogar por la salvación de los moriscos del Albaicín, como los reyes de oriente lo habían hecho por el pueblo gentil. Esta interpretación de las imágenes de Huberto Alemán, mediadas por la lectura de la obra de Eiximenis, no sólo servían como medio para la revelación de dos elementos básicos de la doctrina cristiana, la divinidad de Cristo y el papel redentor de su sacrificio, sino que además, como la obra de Eiximenis, ofrecían una visión del relato cristiano desde el punto de vista de María, una figura devocional que resultaba familiar a los nuevos cristianos granadinos y cuya devoción parecía estar extendida entre estos, incluso antes de su conversión forzada. De esta forma, a través de la obra de Eiximenis, Talavera pudo conferir a las genéricas imágenes de molde del escultor alemán un cariz especial, transformándolas en visiones de una Virgen iluminada y transmisora del mensaje divino, típica de la tradición religiosa islámica andalusí, cuyas cualidades espirituales le permitían desvelar ante los nuevos fieles los secretos que desconocían de la revelación divina. Después de 1502 la “aparición” de estas imágenes más allá de los confines del reino de Granada, recubiertas de un tono milagroso, reforzaba el valor evangelizador que estas debían tener y ofrecían, mediante la naturaleza milagrosa de su creación, los fundamentos que legitimaban su culto ante una feligresía morisca que tenía importantes reservas al respecto. El carácter milagroso de estas imágenes disipaba sus orígenes

⁷⁸ Fray Hernando de Talavera, *Cartilla y doctrina en roma[n]ce del Arzobispo de Granada para enseñar niños a leer*, Juan de Porras, Salamanca, 1505 (BNE bdh0000014523), f. 7r.

⁷⁹ BNE INC/1126, f. 115v.

terrenales y colaboraba en su percepción como signos de la revelación divina especialmente después de 1502 cuando era necesario educar en los principios del Cristianismo a un número aún mayor de moriscos. La distribución de nuevas copias de las imágenes de Huberto Alemán en las zonas periféricas del reino de Granada hacia 1502, culminaba así el proceso de resignificación de estas que el arzobispo granadino pudo haber iniciado mediante la difusión entre los moriscos del Albaicín de la obra de Eiximenis, “apareciendo” ante los nuevos fieles como manifestaciones físicas de la revelación divina, “encarnadas” en las imágenes de *Maryam*.

5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

DOCUMENTACIÓN DE ARCHIVO

Archivo General de Simancas, RGS, Céd. 5, ff. 88-91.

Archivo General de Simancas, *Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada*, Diversos de Castilla, libro 8, f. 114.

FUENTES PRIMARIAS

Al-Qurṭubī, *Compendio del Tafsir del Corán Al-Qurtubi*, ed. Zakaríya Maza Abu Mubarak, Granada, Madrasa Editorial, 2008.

Eiximenis, Francesc, *Libro de la vida de Ihesu Christo añadido por Fr. Hernando de Talavera*, editado y comentado por Fray Hernando de Talavera, impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496 (BNE INC/1126), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Eiximenis, Francesc, *Vida de Jesucristo*, 1409 (BNE Mss. 18772), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Ibn Arabi, *Tafsir Ibn'Arabi*, ed. Al-Ghurab, Damasco, Matba'at Nadr, 1989.

Jacobo de Vorágine, *Legenda aurea*, ca. 1455 (BNE Mss. 12688), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Jacobus Mediolanensis, *Estímulo del amor de Jesús*, ca. 1490-1500 (SLE b.IV.8), Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid.

Münzer, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, ed. Ramón Alba, Edición Polifemo, Madrid, 1991.

Ocaña, Gonzalo de, *Flos Sanctorum*, ca. 1450 (BNE Mss.780), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

- Pseudo-Buenaventura, *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*, s. XV (BNE Mss. 9560).
- Santiago, fray Felipe de, *Libro en que se trata de la antigüedad del convento de Nuestra Señora de la Rávida y de las maravillas y prodigios de la Virgen de los Milagros*, 1714, Códice 30, Archivo Provincial de la Provincia Bética Franciscana, Sevilla.
- Sigüenza, José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000.
- Talavera, fray Hernando de, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*, impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, Granada, 1496 (BNE INC/2489), Biblioteca Nacional de España, Madrid.
- Talavera, fray Hernando de, *Cartilla y doctrina en roma[n]ce del Arzobispo de Granada para enseñar niños a leer*, Juan de Porras, Salamanca, 1505 (BNE bdh0000014523), Biblioteca Nacional de España, Madrid.
- VV.AA, *Tratados religiosos, ca. 1476* (BNE Mss. 8744), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

FUENTES SECUNDARIAS

- Aldea, Quintín (1976), *Hernando de Talavera, su testamento y su biblioteca, en Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, Silos, Abadía de Santo Domingo, vol. 1, pp. 513-547.
- Bataillon, Marcel (1991), *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Crespo Guijarro, Ana Soledad; Crespo Muñoz, Francisco Javier (2015), *Nuevas noticias sobre Huberto Alemán, escultor al servicio de Isabel la Católica*, “Archivo Español de Arte” 88/352, pp. 403-408.
- Deyermond, Alan D. (1999), *Las obras perdidas de Fray Hernando de Talavera*, “Bulletin Hispanique” 101/2, pp. 365-374.
- Ferrero Hernández, Cándida (2015), *De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcoran, o la fortuna hispana de un texto apologético*, en Muñoz García de Iturrospe, María Teresa; Carrasco Reija, Leticia (eds.), *Miscellanea Latina*, Madrid, SELAT, Universidad Complutense de Madrid, pp. 537-543.
- Fierro Bello, Maribel (1992), *The Polemic about the “karāmāt al-awliyā” and the Development of Šūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 55/2, pp. 236-249.
- Fierro Bello, Maribel (2002), *Women as Prophets in Islam*, en Marín, Manuela; Deguilhem, Randi (ed.), *Writing the feminine. Women in Arab Sour-*

- ces, IB Tauris - European Science Foundation, Londres - Nueva York, pp. 183-198.
- García-Arenal, Mercedes; Starczewska, Katarzyna K.; Szpiech, Ryan (2018), *The Perennial Importance of Mary's Virginity and Jesus's Divinity: Qur'anic Quotations in Iberian Polemics after the Conquest of Granada (1492)*, "Journal of Qur'anic Studies" 20/3, pp. 51-80.
- García Pedraza, Amalia (2002), *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los Moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada.
- Hauf i Valls, Albert G. (2001), *Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la "Vita Christi" de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.*, en Martínez Romero, Tomás; Recio, Roxana (ed.), *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, pp. 203-250.
- Longás Bartibas, Pedro; Cabanelas Rodríguez, Darío (1990), *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, Universidad de Granada.
- López-Baralt, Luce (2009), *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Editorial Trotta.
- López Guzmán, Rafael (1986), *El Albayzín morisco*, "Cuadernos de Arte" 17, pp. 247-261.
- Martínez Medina, Francisco Javier; Biersack, Martin (2011), *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Granada, Universidad de Granada, Facultad de Teología.
- McAuliffe, Jane D. (1981), *Chosen of all women: Mary and Fatima in Qur'anic exegesis*, "Islamochristiana" 7, pp. 19-28.
- Palacios, Asín (1990), *Sadilies y alumbrados*, Madrid, Hiperión Ediciones.
- Pereda Espeso, Felipe (2007), *Las imágenes de la discordia política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons.
- Peregrín Pardo, Cristina (1997), *La imprenta en Granada*, Granada, Universidad de Granada, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- Prado-Vilar, Francisco (2005) *The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others*, en Robinson, Cynthia; Rouhi, Leyla (ed.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden y Boston, Brill, pp. 67-100.
- Riccoldus Florentinus, *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, Juan Pegnicer y Magno Herbst, 1501, BNE R/4037.
- Remensnyder, Amy G. (2014), *La Conquistadora: the Virgin Mary at war and peace in the Old and the New Worlds*, New York, Oxford University Press.

- Robinson, Cynthia (2013), *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Santos de Otero, Aurelio de (ed.) (1988), *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schleifer, Aliah (1998), *Mary the Blessed Virgin of Islam*, Louisville, Fons Vitae.
- Turki, Abdel Magid (1978), *Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm*, "Studia Islamica" 4/7, pp. 25-82.
- Valdés Sánchez, Amanda (2019), *A Desora Desperto y vio una Grand Claridad": The Role of Dreams and Light in the Construction of a Multi-Confessional Audience of the Miracles of the Virgin of Guadalupe*, "Religions" 10 (12) /652: <https://doi.org/10.3390/rel10120652>.
- Vega García-Ferrer, María Julieta (2007), *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Granada, Universidad de Granada.

Fecha de recepción del artículo: junio 2019

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2020