
laberinto

an electronic journal of early modern hispanic literatures and culture



Special Issue: Early Modern Globalism

vOIUmE 9, 2016

LABERINTO JOURNAL 9 (2016)

EDITORS

Juan Pablo Gil-Osle
Arizona State University

Sharonah Frederick
Arizona State University

EDITOR ASSISTANT

Daniel Holcombe
Arizona State University

EDITORIAL BOARD

Frederick de Armas

Barbara Simerka

Christopher Weimer

Bruce R. Burningham

Marina Brownlee

Enrique García Santo-Tomás

Steven Wagschal

Julio Vélez-Sainz

Lisa Voigt

Table of Contents

Articles

- The Chinese Problem in the Early Modern
Missionary Project of the Spanish Philippines..... 5
Christina H. Lee, Princeton University
- Diego de Molina en Jamestown, 1611-1616:
espía, prisionero, oráculo del fin del imperio..... 33
Kimberly Borchard, Randolph-Macon College
- "Me cago en el gran Colón:"
Criticizing Global Projects in 19th-century Santo Domingo..... 55
Heather Allen, University of Mississippi
- Mariología en defensa del Islam:
Cervantes, Zoraida y los libros plúmbeos.....73
Jesus Botello, University of Delaware
- Enrique Garcés y la continuidad de la
literatura política en los Andes, Iberia e Italia.....94
Tatiana Alvarado Teodorika, IUT--Université de Bordeaux Montaigne
- The 'Mother of Missions:' The Duchess of Aveiro's Global
Correspondence on China and Japan, 1674-1694.....128
Jeanne Gillespie, The University of Southern Mississippi

Book Reviews

- Maria José Domínguez. Julio Vélez Sainz, *La defensa de la mujer en la literatura hispánica*. Madrid: Cátedra, 2015. 424 pp. ISBN: 978843472.....135

- Veronika Ryjik. Vélez de Guevara, Luis. *El cerco de Roma por el rey Desiderio*.
Eds. William R. Manson y C. George Peale. Hispanic Monographs:
Ediciones críticas, 85. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2015. 181 pp.
..... 139
- Ana Rodríguez Rodríguez. Vélez de Guevara, Luis. *La niña de Gómez Arias*.
Edición crítica y anotada de William R. Manson y C. George Peale.
Estudio introductorio de María M. Carrión. Newark, Delaware:
Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2016. 229 pp. ISBN:
ISBN: 9781588712684 142

Mariología en defensa del Islam:
Cervantes, Zoraida y los libros plúmbeos

Jesús Botello
University of Delaware

Desde hace tiempo la crítica cervantina ha relacionado aspectos más o menos concretos del *Quijote* con los libros plúmbeos del Sacromonte, un conjunto de textos y objetos espurios que constituyen el último gran testimonio de la cultura morisca y de la lengua árabe en España, y que tuvieron una repercusión extraordinaria en la sociedad española y europea de finales del siglo XVI (García Arenal *The Orient in Spain* 13).¹ Américo Castro pensó que capítulos como el hallazgo del manuscrito árabe en el Alcaná de Toledo, el encuentro por un médico de la caja de plomo con el resto de las aventuras de Don Quijote o el episodio de Clavileño guardaban paralelismos con los contenidos de varios de los libros plúmbeos, en concreto con el *Libro del coloquio de Santa María Virgen* (“El *Quijote*, taller de existencialidad” 22-27). El erudito español llega incluso a afirmar que cuando al final de la Primera Parte Cervantes critica las novelas de caballerías, en realidad estaba aludiendo a las falsificaciones de Granada.² Michel Moner retomó las hipótesis de Castro para afirmar —advirtiendo primero que las coincidencias temáticas entre el *Quijote* y los plúmbeos podrían obedecer al hecho de proceder de materiales tradicionales— que motivos que no sólo el episodio del citado Clavileño, sino también el descenso a la cueva de Montesinos (relaciona el corazón “amojamado” de Durandarte con las reliquias encontradas en Granada) y la caída de Sancho en la cima tras marcharse de la ínsula Baratara, podrían relacionarse con pasajes concretos de los libros plúmbeos (29-30). Asimismo, Thomas Case ha conectado de manera brillante los temas de la autoridad narrativa y la traducción en el *Quijote* con las falsificaciones granadinas. En particular, cree que Cide Hamete Benengeli es una instancia narrativa que debe ser leída en el contexto de la problemática de dichos libros. Cervantes quería parodiar así no sólo los libros plúmbeos, sino “la autoridad de textos basados en fuentes falsas” (21). Por último, en un estudio reciente, Elizabeth Drayson se pregunta sobre la posibilidad de que Cervantes estuviese al tanto de las falsificaciones de Granada. Para dicha estudiosa, no puede haber duda en esto. Cita el mencionado pasaje de la caja de plomo (aunque reconoce que

el motivo del manuscrito encontrado es típico de las obras de caballerías, por ejemplo *Amadís de Gaula* o *Las Sergas de Esplandián*) como prueba del conocimiento de Cervantes de las creaciones de Miguel de Luna y Alonso del Castillo. Asimismo, menciona que Cervantes viajó por Andalucía entre 1587 y 1601, y que estuvo en Granada entre 1592 y 1594 (quizá como recaudador de impuestos), por tanto después de que hubiese aparecido el pergamino de la “Torre Turpiana,” pero antes de que se descubrieran los libros plúmbeos. En cuanto a su veracidad, Dryson conjetura que, puesto que Cervantes usa el topos del hallazgo del viejo manuscrito escrito en árabe (idea ya desarrollada por Case) en una obra supuestamente traducida al castellano, parece probable que “he [Cervantes] was perfectly aware of the status of Miguel de Luna’s false history” (207).

Estas aportaciones críticas permiten sugerir que Cervantes tenía conocimiento de los libros plúmbeos. En este contexto investigativo, resulta por tanto sorprendente que la crítica haya dedicado escasos estudios que examinen las intersecciones temáticas entre el *Quijote* y aquéllos, a pesar de que en varios capítulos de la obra Cervantes parece estar parodiando aspectos concretos de los libros de plomo. Una influencia significativa de los libros apócrifos –aunque soslayada por la crítica– puede hallarse en el personaje de Zoraida, la bella mora que ayuda a escapar al Cautivo Ruy Pérez de Viedma (de manera cuasi milagrosa), movida principalmente por su incondicional fe en la Virgen María (I, 39-42). Este artículo propone una relectura del personaje de Zoraida a través de los libros plúmbeos, ya que en éstos, al igual que en la historia intercalada cervantina, la Virgen María tiene un papel protagonista definitorio en el desarrollo de la acción. Primero, resume la historia del descubrimiento y la polémica recepción de dichos textos apócrifos. Segundo, propone que Cervantes parodia y cuestiona la autenticidad de la fe de Zoraida. Al igual que los creadores de los libros plúmbeos usaron con profusión la figura de la Virgen María para obtener la aceptación de las autoridades, Zoraida utiliza esta figura religiosa con el fin de legitimar su deseo de conversión al cristianismo.

Aunque se suele hablar de los libros plúmbeos como de un fenómeno coherente y unificado, lo cierto es que se trata de un conjunto de sucesos complejos que acaecen a lo largo de un extenso período de tiempo, y en el que se vieron implicados un gran número de personas con dispares motivaciones y responsabilidades (García-Arenal *The Orient in Spain* 13). Mas puede concretarse la fecha del comienzo en el día 18 de marzo de 1588,

día de San Gabriel, cuando unos obreros moriscos que estaban derrumbando el antiguo minarete de la mezquita mayor nazarí de Granada (llamado “Torre Vieja,” “Torre Turpiana” después del hallazgo), con el fin de ampliar la obra de la nueva catedral, “descubrieron” entre los escombros de la calle una caja de plomo cubierta de betún por dentro y por fuera, que no logró abrirse hasta el día siguiente, festividad de San José.³ La caja contenía varios objetos: un hueso, que después se supo que pertenecía al protomártir Esteban; una tabla en la que aparecía dibujada la Virgen María en traje egipcio;⁴ un paño, que según se supo tras descifrar el pergamino, había servido para que la Virgen secara las lágrimas durante la Pasión de su hijo Jesucristo (Martínez Medina 88);⁵ y un pergamino enrollado escrito en árabe, latín y castellano. Desde un primer momento el pergamino llamó la atención de la gente en Granada, y fue considerado el elemento clave para la interpretación del resto de los objetos.

Al conocer la noticia del hallazgo, el entonces Arzobispo de Granada, don Juan Méndez de Salvaterra, informó al Papa Sixto V y a Felipe II, pidiendo permiso para comenzar con el proceso de autenticación de los contenidos de la caja, de acuerdo con los códigos tridentinos vigentes (Dryson 10). Se convocó una Junta Mayor a la que asistió, entre otros, San Juan de la Cruz, (como prior del Convento de los Mártires granadinos en ese momento). A pesar de no poseer una idea exacta de lo que se decía en el pergamino, el Consejo decidió unánimemente a favor de la antigüedad de los contenidos de la caja (Dryson 10). Desde Roma, se recomendó que se prosiguiese con las pesquisas. El Cabildo catedralicio comisionó a tres prestigiosos traductores para que descifrasen el texto en árabe: Luis Fajardo, antiguo catedrático de árabe de la Universidad de Salamanca (quien afirmó que no tenía suficiente conocimiento de árabe para llevar a cabo la traducción), Miguel de Luna, intérprete morisco y traductor de árabe para Felipe II.⁶ Francisco López Tamarid, racionero mayor de la catedral, fue el tercero. Con el fin de asegurar la objetividad de los resultados, se contrataron los servicios de otro intérprete, Alonso del Castillo, quien, al igual que Miguel de Luna, era morisco y también trabajaba como traductor de textos árabes para el Rey Prudente. Los dos primeros fueron señalados desde los primeros momentos como los principales artífices de las falsificaciones por motivaciones que se comentarán más adelante.

El pergamino, como se ha dicho, contenía textos en tres lenguas: castellano, latín y árabe. La parte en latín, redactada por un sacerdote de

nombre Patricio, explicaba la creación del pergamino. El texto castellano era supuestamente una traducción del hebreo de San Juan Evangelista, traducida al castellano por el obispo Cecilio.⁷ Con tono apocalíptico, en ella se cuentan hechos que pueden identificarse con la historia de Mahoma y Lutero, con la llegada del Anticristo y con el próximo fin del mundo. Mas la verdadera dificultad la constituye el texto en árabe. Fue traducido inicialmente por Miguel de Luna y Alonso del Castillo, pero su oscuridad y ambigüedad hicieron que el trabajo quedara incompleto y la interpretación del texto estuviera abierta a todo tipo de ambigüedades.

A partir de febrero de 1595, empezaron a encontrarse los denominados libros de plomo y varios restos humanos en las cuevas de la colina de Valparaíso, que en lo sucesivo se llamará Sacromonte (Hagerty 69). Se llegaron a encontrar un total de 19 libros, más tres que son mencionados pero que no se conservaron. De forma circular, estaban escritos en árabe, con caracteres salomónicos, que consistía en el uso de caracteres árabes poco corrientes, con pocos puntos diacríticos y rodeados de extraños símbolos con forma estrellada (García Arenal *The Orient in Spain* 24). Los libros ofrecen en conjunto una visión muy benévola del islam. Inciden en la presencia árabe en Granada desde un momento muy temprano de su evangelización cristiana, y se pone especial énfasis en legitimar la lengua árabe como vehículo de transmisión del pensamiento cristiano. Por ejemplo, en el *Libro de la historia de la verdad del evangelio*, la Virgen María (protagonista de la mayoría de los libros) le dice a San Pedro que los árabes son el pueblo elegido por Dios para acabar con la injusticia reinante entre las naciones del mundo:

[L]os árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos. Y darles Dios para aquel efecto poder y juicio y sabiduría, porque Dios elige con su misericordia al que quiere de sus siervos. Como me dijo Jesús que ya habrá precedido sobre los hijos de Israel los que de ellos fueren infieles la palabra del tormento y destrucción de su reino que no se les levantará cetro jamás. Más los árabes y su lengua volverán por Dios y por su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero. (Cit. en Hagerty 124)

La defensa de los árabes y en particular de su lengua se enfatiza en el *Libro de los dones de galardón que se ha de dar a los que creyeren la verdad del Evangelio*. La Virgen María le declara a San Pedro que los árabes son el pueblo encargado de defender el Evangelio, reafirma el valor de la lengua árabe, y augura desgracias para los que desprecien al pueblo árabe/morisco, en un estilo que recuerda lejanamente a los *jófores*, un tipo de profecías típico de los moriscos:

Los árabes han de ser los defensores de la ley en el tiempo venidero. Y la excelencia de su lengua sobre las lenguas es como la excelencia del sol sobre las estrellas del cielo. Eligiólos Dios para este efecto y confirmólos en victoria. [...] Y quien le deseara mal maldecirle ha Dios y sus ángeles mil veces cada día y estará en su desgracia si no volviere de todo esto con verdad de conversión a Dios. (133)⁸

El descubrimiento de los libros y las reliquias de estos supuestos primeros mártires de Granada produjo una gran conmoción en Granada y en el resto de España, aunque desde el principio hubo serias dudas acerca de su autenticidad. El lenguaje de los libros, lo que se contaba en ellos y las sospechosas circunstancias de los sucesivos hallazgos despertaron las dudas de los especialistas. En concreto, la idea de que hubiese árabes en España antes del 711, o que se hablase español y no latín, por ejemplo, hicieron que personajes de la talla del humanista Arias Montano, el arzobispo Juan Bautista Pérez y Juan de Mariana, entre otros, expresaran sus reticencias. Estas dudas no fueron compartidas por el Arzobispo de Pedro de Castro, ferviente defensor de la autenticidad de los libros plúmbeos, ni por los granadinos. Como afirma Hagerty, “los falsificadores contaban con esta reacción popular ante los descubrimientos” (34). Todo apunta a que los falsificadores principales fueron Alonso del Castillo y Miguel de Luna, aunque seguramente contaron con la colaboración de otros moriscos, o incluso algunos cristianos viejos. Pretendían ante todo ensalzar la lengua y cultura moriscas, tan denigradas en España sobre todo a partir de la pragmática sanción de 1567, promulgada por Felipe II. Los libros plúmbeos, en definitiva, encarnaban para los moriscos “[e]l último esfuerzo, casi patético, de integrarse en la sociedad creada por los Reyes Católicos, empresa inútil por definición” (Hagerty 14).

Una característica de las falsificaciones que puede relacionarse con el personaje de Zoraida es la presencia activa de la Virgen María. Hay que recordar que entre los objetos encontrados en la “Torre Turpiana” había una tabla en la que aparecía dibujada la Virgen María y un paño, que de acuerdo con lo expresado en el pergamino, habría servido para que la Virgen secara las lágrimas durante la Pasión de su hijo Jesucristo. En cuanto a los libros, todos ellos, excepto *El libro de la Esencia de Dios* y *El llanto de San Pedro* (los más breves) contienen numerosas referencias a este personaje, y seis de ellos (*Libro de los galardones de los creyentes*, *Libro del coloquio de María*, *Libro de las sentencias*, *Libro de la historia del sello de Salomón*, *Libro del don del lugar* y el *Libro de la naturaleza del Ángel*) tienen a María como personaje principal. Como afirma Martínez Medina: “Sin duda ninguna, puede afirmarse que el personaje principal de los libros plúmbeos es la Virgen María, que aparece en ellos como la depositaria del mensaje de Dios, la que lo revela y enseña, la gran maestra de la Nueva Iglesia” (88). No se trata de un testigo de su fundación, sino la encargada de desvelar la verdad del Evangelio a los apóstoles, tal y como lo expresa Santiago:

Juntó la comunidad nuestra de los doce apóstoles Santa María Virgen en su casa después de la venida del Espíritu Santo, y de haber brotado las lenguas en nosotros y dijo: “Hame sido mandado por revelación de Dios por el ángel Gabriel que os diga esto, y que os muestre la Verdad del Evangelio que hizo que bajase a mí después que le hablé espiritualmente. (Hagerty 119)

El *Libro del coloquio de Santa María Virgen* muestra con claridad la importancia de este personaje. En un imaginativo diálogo mantenido con el ángel Gabriel y con Jacobo, María se declara receptora y transmisora de la palabra de Dios, en un papel análogo al de Mahoma: “Oíd mi plática en lo que os refiero de lo que me mostró Dios de sus misterios grandes, alegorizados debajo de estas alegorías, significados debajo de estas metáforas en la noche del coloquio que tuve con él por su gracia” (Hagerty 148). En definitiva, Martínez Medina sostiene que María no sólo es el personaje principal, sino el eje sobre el que se articula el mensaje de los libros plúmbeos: “[L]os libros no sólo se centran en la obra de María, en su misión en relación a la Iglesia. Estos textos contienen lo que podríamos llamar toda una mariología o, lo que es lo mismo, un tratado sobre la

Virgen, su persona y su obra, la esencia misma de su ser.” Esto no es extraño si se piensa que desde la Edad Media las leyendas en torno a María y en general el culto mariano había crecido de una manera exponencial, conducta por cierto no siempre aprobada por la Iglesia (Gascón 126).

Relacionado con esto, dicha presencia de la Virgen María como protagonista de los libros plúmbeos podría conectarse con el papel destacado que esta figura juega en el episodio del cautivo. La crítica ha señalado cómo la llegada del Cautivo y de Zoraida a la venta de Juan Palomeque —y en especial el motivo del asno y el atuendo oriental de la muchacha— recuerda a la llegada de José y María a Belén con motivo del nacimiento de Jesús (Eric Graf 41). Como afirma Michael Gerli al respecto, estos personajes parecen “transparent avatars of Mary and Joseph on the eve of Christian redemption” (42). Cuando don Fernando pregunta al Cautivo el nombre de la muchacha, éste responde que Zoraida, lo que provoca la rápida reacción de la muchacha, quien “llena de congoja y donaire” responde que “¡No, no Zoraida: María, María! —dando a entender que se llamaba María y no Zoraida” (441). La importancia de la Virgen María también se aprecia en la misiva en árabe que Zoraida le envía al Cautivo, en la que explica el origen de su amor por la Virgen María y su deseo de convertirse al cristianismo:

Quando yo era niña, tenía mi padre una esclava, la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca, y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque después la vi dos veces, y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién, que me quería mucho. No sé yo cómo vaya: muchos cristianos he visto por esta ventana, y ninguno me ha parecido caballero sino tú. Yo soy muy hermosa y muchacha, y tengo muchos dineros que llevar conmigo: mira tú si puedes hacer cómo nos vamos, y serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case. Yo escribí esto; mira a quién lo das a leer: no te fíes de ningún moro, porque son todos marfuces. Desto tengo mucha pena: que quisiera que no te descubrieras a nadie, porque si mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo, y me cubrirá de piedras. En la caña pondré un hilo: ata allí la respuesta; y si no tienes quien te escriba árabe, dímelo por señas, que Lela Marién hará que te

entienda. Ella y Alá te guarden, y esa cruz que yo beso muchas veces; que así me lo mandó la cautiva.” (467) ⁹

En segundo lugar, la carta muestra la pobre fundación de los conocimientos religiosos de Zoraida y de la indiscriminada mezcla de elementos cristianos y musulmanes, típica también de los libros plúmbeos. El nombre de María se antepone con el vocablo árabe “lela” (Nuestra Señora); cuando la sirvienta cristiana muere, Zoraida dice que “no fue al fuego, sino con Alá” (469); finalmente, cuando se despide del Cautivo, le dice que “ella [la Virgen María] y Alá te guarde”(469) perfecto ejemplo de sincretismo cristiano y musulmán.¹⁰ Aunque hasta cierto punto el habla de Zoraida representa un intento de verosimilitud por captar la complejidad semántica del texto traducido por el renegado (y de una zona lingüística caracterizada sin duda por el uso de la *lingua franca* y la poliglosia) la hibridez lingüística y religiosa que despliega la muchacha resulta tan poco convincente como el intento de sincretismo realizado con los plomos del Sacromonte. William Childers en su reciente *Transnational Cervantes* ha propuesto que la historia del Cautivo y Zoraida debe enmarcarse en el tipo de relatos que tienen como protagonista la zona multicultural y multilingüística del mediterráneo, en la que diferentes pueblos (turcos, españoles, judíos, moros y moriscos) coexistían en una permanente paz armada. Para Childers, la característica que define este espacio es el constante intercambio lingüístico, cultural y religioso entre las diferentes pueblos que lo habitan. Por esa razón, “[C]haracters such as the renegade and Zoraida” explica el crítico, “convert back and forth between Christianity and Islam” (42). En opinión de Childers, lo crucial es que el intento del escritor por capturar la imaginación de sus lectores (o sus espectadores, en el caso del teatro) y obligarles a “cruzar” la frontera cultural y lingüística del Estrecho de Gibraltar apunta a que Cervantes entendió la costa del Norte de África como un lugar simbólico desde el cual poder reflexionar sobre la identidad española (42).

Siguiendo la línea argumental del estudioso norteamericano, el habitar una zona cosmopolita de constante intercambio cultural y lingüístico (y al mismo tiempo lugar militar estratégico de perenne conflicto) explicaría que personajes como Zoraida y hasta cierto punto el Cautivo estén representados en el *Quijote* de una manera sincrética, tanto a nivel lingüístico como ideológico. No obstante, el sincretismo religioso de Zoraida (en

particular su obsesión con la Virgen María o “Lela Marién”) está teñido de una marcada artificialidad. Su conocimiento del cristianismo es básico y ha sido idealizado a través de su contacto cuando niña con una esclava cristiana que le enseñó los rudimentos del castellano y le habló “muchas cosas” de la Virgen María (467). No solo mezcla de manera indiscriminada elementos árabes y cristianos, sino que su insistencia en parecer cristiana hace que su condición de mora resalte aún más (al no haber sido bautizada, no ha alcanzado la condición de cristiana nueva). Por otra parte, algunos de sus comportamientos no son demasiado “cristianos.” Esto se discutirá más adelante, pero baste decir ahora que además de robar a su padre y abandonarlo, amenaza al Cautivo con el castigo divino en caso de no casarse con ella: “Mira que has de ser mi marido, porque, si no, yo pediré a Marién que te castigue” (470). Lo cierto es que, examinado con atención, el fervor religioso de Zoraida está basado en realidad en unos fundamentos religiosos muy superficiales. Este énfasis en la artificialidad y el marcado sincretismo entre lo árabe y lo castellano del personaje podría conectarse con la forzada hibridez lingüística y religiosa desplegada en los plomos del Sacromonte.

Otro elemento que llama la atención es la utilización en ambos textos del motivo de la traducción. Al igual que el *Quijote* es un texto supuestamente escrito en árabe por el historiador Cide Hamete Benengeli, la primera misiva que Zoraida le escribe al Cautivo debe traducirse al castellano del árabe por un amigo renegado. Leído al pie de la letra, se trata por tanto de un texto en árabe (la carta de Zoraida) traducido al castellano (por el cristiano renegado) contado a través de la narración del Cautivo, dentro de otro texto asimismo en árabe (el *Quijote*) traducido al castellano (por el morisco aljamiado que el autor encuentra en el Alcaná de Toledo) mediado a su vez por la voz del narrador. La problemática de acceder a un significado final se acentúa si se piensa que desde 1566 el árabe fue lengua prohibida en España, lo que convierte al *Quijote* (y por extensión la carta de Zoraida) en un texto clandestino (Alcalá-Galán 115). Estos juguetes con la traducción podrían asociarse a la problemática suscitada por los libros plúmbeos. Hay que recordar que el proceso de la traducción y la interpretación de los textos granadinos constituyó un problema filológico de primera magnitud para las autoridades, un verdadero quebradero de cabeza para las autoridades locales. Pedro de Castro dedicó los últimos treinta años de su vida y gran parte de su fortuna personal a reivindicar la

autenticidad de los libros plúmbeos y sobre todo a traducirlos. Hubo un larguísimo proceso (desde 1588 hasta 1655) en el que estuvieron involucrados al menos diecinueve traductores, sin contar los enviados por el papa ni los que rechazaron implicarse en el proyecto, como el erudito Benito Arias Montano y el holandés experto en lenguas orientales Thomas Erpenius, entre otros (Heather L. Ecker 343).¹¹ Como afirma García-Arenal, no se trata por tanto sólo de un proceso de traducción de textos entre dos lenguas, sino de la creación de un corpus textual ingente y autónomo: “Estamos ante una producción inmensa de transcripciones, transliteraciones, interpretaciones más o menos tentativas, traducciones más o menos fieles, copias y recopias de los mismos textos, y discusiones teológicas sobre palabras o expresiones árabes —a cargo de personas muy diferentes, de diversos orígenes geográficos o sociales, con distintas trayectorias intelectuales o religiosas, con competencias lingüísticas muy variadas” (*The Orient in Spain* 15).

Sin embargo, debe apuntarse que el tema de la traducción de manuscritos, tan relevante en la polémica de los plúmbeos, es típico también de los libros de caballerías auriseculares. En estos textos se suele aducir que la obra es producto de una traducción al castellano de un manuscrito en lengua exótica o clásica.¹² Así, en el prólogo de *Amadís de Gaula*, Rodríguez de Montalvo afirma que al faltarle la inventiva requerida para acometer obras de más enjundia se dedicó a la tarea editorial de corregir y hasta cierto punto traducir (“emendar”) los tres libros del *Amadís* primitivo, al que añadió un cuarto libro y finalmente un quinto, conocido como las *Sergas de Esplandián*. En el prólogo del *Amadís* Montalvo menciona que el texto original de las *Sergas* “por gran dicha pareció en una tumba de piedra, que debajo de la tierra, en una ermita, cerca de Constantinopla, fue hallada, y traído por un húngaro mercadero a estas partes de España, en letra y pergamino tan antiguo que con mucho trabajo se pudo leer por aquellos que la lengua sabían” (224-25). En el frontispicio de la obra Montalvo indica además que se trata de la traducción de un original griego redactado “por la mano de aquel gran maestro Helisabad, que muchos de sus grandes fechos vio e oyó” (115).¹³ A partir de la obra de Montalvo, el motivo del manuscrito encontrado en lengua extranjera y en extrañas circunstancias reaparecerá con frecuencia en los libros de caballerías auriseculares, y posteriormente en el *Quijote*.¹⁴ La lengua del manuscrito encontrado suele ser griego o latín, lo que evidencia que se intenta dotar a la

obra del prestigio y autoridad de los que el castellano (“rudo romance”) carecía en la época. Sin embargo, la influencia del árabe, tan notable en el *Quijote* (y en los libros plúmbeos) había sido soslayada hasta hace poco por la crítica. En su artículo “Lepolemo, Félix Magno y la pre-historia de Don Quijote” Carroll Johnson estudia el tema de la metaficción en el *Quijote* desde la perspectiva de los dos únicos libros de caballerías supuestamente escritos por cronistas árabes: *Lepolemo, el caballero de la cruz* (1521) y *Félix Magno* (1531). El autor ficticio del *Lepolemo* es un moro del norte de África llamado Xartón, mientras que una princesa mahometana de nombre infanta Califa representa el papel análogo en el anónimo *Félix Magno*. En cuanto al personaje de Califa, afirma que existe una narración de analogía con Cide Hamete Benengeli, pues ambos son autores de textos escritos (*Félix Magno* y el *Quijote*) en los que sin embargo no aparecen y que solo están presentes al lector a través de la voz de un Segundo Autor (745). En lo que respecta al *Lepolemo*, señala que no solo su autor es moro y escribe en árabe, sino que su argumento trata el conflicto de cristianismo e Islam en el norte de África, lo que podría relacionarse con la problemática coyuntura política y religiosa de la España de Cervantes y sus contemporáneos. El erudito norteamericano concluye su ensayo con estas palabras: “No creo demasiado aventurado sugerir que Cervantes conoció y aprovechó tanto a *Félix Magno* como a *Lepolemo*, dos historias de moros y cristianos en situaciones de conflictos religiosos e ideológicos, lingüísticos y narratológicos” (753). Aunque es probable que las alusiones al manuscrito encontrado y a la falsa traducción en árabe en el *Quijote* puedan con los libros de caballerías analizados por Johnson esta explicación es plausible, debe tenerse en cuenta que desde un punto de vista cronológico, el comienzo del escándalo de los plúmbeos (1588) coincide más con la publicación de la primera parte del *Quijote* (1605), y menos con la del *Lepolemo* (1521) y *Félix Magno* (1531). Se trata además de dos obras menores dentro del género, sobre todo si las comparamos con obras tan significativas como *Amadís de Gaula*, *Belianís de Grecia* o *Tirant lo Blanch*, escritas todas supuestamente en griego.

Los juegos con la traducción son bastante más complejos en los libros plúmbeos que en las obras mencionadas, y sus consecuencias y hermenéuticas y ontológicas son de importancia no solo para la lectura del personaje de Zoraida, sino del *Quijote* en general. En primer lugar, existe un contraste significativo entre la dificultad para traducir las partes en árabe de los plomos de Granada con la extraña facilidad con la que el narrador-

Cervantes (y el amigo renegado en el episodio del Cautivo) encuentra el manuscrito de Cide Hamete en el Alcaná de Toledo y un traductor apropiado para verter en castellano los cartapacios en árabe aljamiado (es decir, el *Quijote*), “sin quitarles ni añadirles nada” (108-09). Asimismo, es de notar que empresa tan complicada como la traducción de una obra tan extensa como el *Quijote* pueda ser acometida por un único traductor en “poco más de mes y medio” (109). Esto se aleja diametralmente del largo y complicado proceso que las autoridades religiosas y políticas de la Monarquía hispana pusieron en marcha con el fin de encontrar traductores cualificados que pudieran traducir los segmentos en árabe de los apócrifos.¹⁵ Cervantes describe el Toledo de finales del siglo XVI de manera anacrónica, como una ciudad plurilingüística y multicultural en la que sería corriente encontrar hablantes de árabe. Lo cierto es que para esa época el conocimiento del árabe había dejado de ser corriente, sobre todo a partir de la pragmática de Felipe II de 1567 que prohibía el uso de la escritura, vestimenta y tradiciones árabes (Terpstra 109). Por esa razón Luís Murillo comenta en su edición del texto sobre la escena del hallazgo del traductor morisco: “Dar de esta manera en Toledo con un morisco que leyera árabe (y se supone castellano) no habría sido fácil a principios del siglo XVII. Imagina Cervantes una circunstancia que habría sido mucho más probable unos años antes” (142, n.16). En realidad, esta situación es casi tan inverosímil como que el narrador decida alojar a un morisco aljamiado en su casa para que realice la traducción más rápidamente. Aquí el fenómeno de la traducción ha permitido que ocurra, según William Childers, una “radical infiltration” de la lengua y la cultura árabes (representadas por el morisco aljamiado y el manuscrito) en la identidad cristiana (71). El fenómeno inverso descrito por Childers ocurre precisamente en el episodio del cautivo. En primer lugar, el hallazgo de la carta de Zoraida por el Cautivo recuerda al “casual” encuentro del manuscrito de Cide Hamete en el Alcaná de Toledo. Saavedra relata que: “[U]n día, estando en un terrado de nuestra prisión [...] alcé acaso los ojos y vi que por aquellas cerradas ventanillas [...] parecía una caña, y al remate della puesto un lienzo atado, y la caña se estaba blandiendo y moviéndose, casi como si hiciera señas que llegásemos a tomarla” (464). Si el manuscrito de Cide Hamete facilita la entrada del morisco en la casa del narrador, la carta de Zoraida permite establecer un diálogo (siempre mediado por traductores) entre el Cautivo y Zoraida que culminará con la entrada del cristiano en la casa del moro Agi

Morato. En ambos casos el énfasis en la traducción entre el árabe y el castellano y la implausibilidad del argumento podrían leerse como un comentario irónico sobre la falsedad de los libros plúmbeos, y más en general sobre las limitaciones que tienen los lectores para acceder a una verdad definitiva en el texto.¹⁶

Aunque sea difícil demostrar de manera concluyente una influencia directa definitiva entre los libros de plomo y personaje de Zoraida, su comparación permite explorar la importancia de las apariencias, enfatizar la naturaleza ficticia de ambos y revelar contradicciones internas en la historia intercalada. Así, Zoraida le explica al Cautivo que no se fíe de los moros, porque todos son “marfuces” (mentirosos), a pesar de que ella misma lo es, pues todavía no ha sido bautizada. También afirma que deben tener cuidado con su padre Agi Morato, pues es tan cruel que la arrojaría en un pozo y la cubriría con piedras. Más tarde descubrimos con sorpresa que el padre demuestra una actitud tierna y cristiana con la hija, muy alejada de la descripción hecha por ella. Asimismo, aunque la crítica tiende a ver esta novela intercalada como un perfecto ejemplo de historia de amor con moral tridentina, lo cierto es que no hay evidencia alguna que permita corroborar dicha afirmación. Para Zoraida, el Cautivo, hombre mucho mayor que ella (en ese sentido su relación es tan dispareja como la de Don Quijote y Dulcinea) es un “pasaporte” para marcharse a España, pero como marido es absolutamente prescindible (“serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case”). Por último, como han puesto de relieve Márquez Villanueva y Percas de Ponseti, la conducta de Zoraida para con su padre es cruel e inhumana (*ergo* anticristiana), sorprendente en alguien que dice actuar auspiciado por la Virgen María.

Además del episodio de Zoraida, habría que reflexionar si otros aspectos clave de la novela cervantina guardan paralelismos con los libros plúmbeos que no han sido explorados. Así, algunas de las bromas de Cervantes sobre la mala calidad del lenguaje de muchos libros de caballerías quizá estuvieran inspiradas por la enorme problemática para descifrar el contenido de las secciones en árabe de dichos textos. De hecho, en el *Quijote* existe una asociación evidente entre locura y oscuridad lingüística. El

mejor ejemplo a este respecto son los infructuosos intentos de Alonso Quijano por desentrañar los intrincados disparates de Feliciano de Silva: “La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura [...] Los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas os fortifican y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza...” (38). En cuanto a los textos granadinos, un estudio lingüístico reciente del pergamino llevado a cabo por Weigers y Van Koningsveld, ha demostrado que contiene numerosos elementos híbridos, imaginativos e incluso inventados, y postulan que esto fue parte de un proceso de mistificación consciente por parte de sus creadores, con el fin de otorgar al documento un aire de exotismo y antigüedad, y por tanto legitimidad. Añaden por fin que, excepto algunas palabras y frases sueltas, el texto en árabe carece por completo de sentido, es decir, es casi todo una invención (132). De la misma manera que Don Quijote se vuelve loco intentando comprender textos carentes de sentido, los traductores comisionados por Felipe II pugnaron por hacer inteligible lo que no lo era. En este sentido, el contenido del pergamino es tan inexistente, utópico e imaginativo como el proyecto anacrónico de Don Quijote de reactivar el mundo de las caballerías medievales.

En conclusión, existen significativos paralelismos entre la historia de Zoraida y los plomos del Sacromonte. La noción del árabe como la lengua del origen, la fantasía mesiánica de creerse haber sido elegida por la divinidad (la Virgen María/Lela Marién), el papel relevante de la traducción entre el árabe y el español como medio de acercarse a la verdad y la preeminencia de la Virgen María, como figura intercesora y depositaria de la verdad del Evangelio, permiten postular una posible inspiración de Cervantes en el que fue sin duda el más formidable fraude de la España de Felipe II. Cervantes reflexiona (y se burla) sobre asuntos como el papel de los árabes en los orígenes de España, la validez y la falsificación de la historia, y sobre todo la capacidad hermenéutica de la ficción para revelar la naturaleza ficticia de la realidad.

Nota

¹ El 18 de marzo de 1588, día de San Gabriel, unos obreros moriscos que estaban derrumbando el antiguo minarete de la mezquita mayor nazarí de Granada (llamado “Torre Vieja,” “Torre Turpiana” después del hallazgo), con el fin de ampliar la obra de la nueva catedral, “descubrieron” entre los escombros de la calle una caja de plomo cubierta de betún por dentro y por fuera, que no logró abrirse hasta el día siguiente, festividad de San José.

² “Cervantes se sirvió de los pergaminos y escrituras en láminas de plomo, forjados por dos moriscos, lo mismo que antes había utilizado los libros de caballerías como material constructivo” (24). En “Cómo veo ahora el *Quijote*,” Castro relaciona el epitafio de Dulcinea con la caja de plomo en la que fueron encontrados: “Se pregunta uno,” apunta, “cómo fue posible no darse cuenta en Granada de la clara y maligna referencia a “la caja de plomo” tan presente en Granada, en la Corte y en Roma—, blanco principal del sarcasmo cervantino” (33).

³ Las fechas revelan la planificación del asunto, pues 1588 fue un año significativo desde el punto de vista astrológico, y además Gabriel es una figura fundamental en el Islam, que aparece con frecuencia en los libros plúmbeos (Hagerty 17).

⁴ Como recuerda Case, esta era vestimenta prohibida a los moriscos (10). Por otra parte, de la tablita con el dibujo de la Virgen María se conoce su existencia por subsiguientes informes, pues desapareció misteriosamente, quizá robada por algún oportunista (Dryson 10).

⁵ El lienzo se dividió en dos mitades. Una se envió por mandato expreso a Felipe II, gran coleccionista de reliquias (reunió más de 7000 piezas en El Escorial) quien la colocó en uno de los relicarios de El Escorial. La otra se guardó en la Catedral de Granada, donde recibió culto hasta hoy día (Martínez Medina 88).

⁶ De Luna fue autor de la *Historia verdadera del Rey don Rodrigo* (1592), que se comentará posteriormente, y que solía presentarse a sí mismo como “cristiano árábigo.”

⁷ Los que perpetraron la falsificación pensarían sin duda en Cecilio, uno de los siete varones apostólicos de Andalucía que según la leyenda había predicado en aquella tierra desde el siglo I. Esto apoyaría una presencia cristiana desde antiguo en tierras andaluzas.

⁸ Como afirma García-Arenal, en los textos granadinos “la lengua árabe es la lengua del origen, de la verdad, de la salvación. Independientemente de su contenido dogmático, los libros plúmbeos escriben en árabe los orígenes cristianos de Granada” (“El entorno de los plomos” 67).

⁹ Debe apuntarse de que el hecho de que María sea al mismo tiempo un personaje central en la historia de Zoraida y en los libros plúmbeos no establece una conexión necesaria entre ambos textos. De hecho la devoción a la Virgen María fue especialmente marcada en el Siglo de Oro, en particular a partir de la Contrarreforma. Henry Kamen comenta: “Un efecto de la piedad tridentina fue que provocó un notable aumento de la devoción a la Virgen María, que surgió por todas partes como patrona e intercesora universal” (136). Por eso hay que andar con cautela y afirmar que la coincidencia mariana constituye un paralelo temático parte de un conjunto mayor de vínculos significativos (la traducción, el sincretismo, etc.) entre ambas figuras.

¹⁰ Una vez llegados a España, en una iglesia de Vélez Málaga, la muchacha comenta que había rostros que se parecían a los de Lela Marién” (491). El mismo cautivo usa un lenguaje similar al de Zoraida. Saavedra dice a la muchacha en el comienzo de su carta: “[E]l verdadero Dios te guarde, señora mía, y aquella bendita Marién, que es la verdadera madre de Dios” (468).

¹¹ Arias Montano llevó a cabo una traducción del pergamino de la torre Turpiana y concluyó que se trataba de una falsificación. En cuanto al traductor holandés, parece que estaba dispuesto a traducir los libros, pero solo si podía trabajar desde su casa en Leiden (Ecker 343).

¹² En general, el motivo del manuscrito hallado que debe ser traducido se suele adscribir a los relatos sobre la guerra de Troya que circularon con profusión durante la Edad Media (en particular, *Dictys Cretensis Ephemeris bello troiani* del siglo IV), de donde posiblemente se transmitió a los relatos artúricos y de la historia del Grial y de ahí a los libros de caballerías españoles del siglo XVI. El motivo del manuscrito encontrado en extrañas circunstancias no fue desconocido en la Antigüedad clásica. Tito Livio, Plutarco y Plinio mencionan el hallazgo de textos pitagóricos en la tumba del rey Numa. A. Diógenes afirma haber hallado el manuscrito de su obra, *Las maravillas allende*, en una tumba fenicia durante el tiempo de Alejandro

Magno. Finalmente, el evangelio de San Mateo se dice haber sido encontrado en la tumba de Barnabás (Lozano Renieblas 89, n. 43).

¹³ Marín Pina explica que la explicación aducida por Montalvo sobre la redacción del *Amadís* responde al motivo de la reelaboración y edición estilística de la versión primitiva de una obra, mientras que la cita de las *Sergas* remite al tema de la falsa traducción de un texto antiguo, generalmente hallado en extrañas circunstancias. Aunque Montalvo contribuyó a popularizar ambos motivos en los libros de caballerías españoles posteriores, no fue su creador. Afirma la estudiosa, “[L]os materiales manejados en la confección de esta invención no son [...] originales y han sido [...] identificados, pues responden a viejos recursos empleados ya en antiguas ficciones medievales y en las más tempranas muestras del género” (542).

¹⁴ Así, el texto de *Amadís de Grecia* (1530) de Feliciano de Silva, fue aparentemente encontrado en una pared de una cueva llamada el Palacio de Hércules, en una caja de madera incorrupta ahí escondida por unos caballeros durante la invasión árabe de España en 711, “porque la memoria d’estos caballeros no se perdiese” (247). El manuscrito debe ser traducido del griego al latín, y de este al romance. Asimismo, en el prólogo de *Don Belianís de Grecia* (1547) Jerónimo Fernández declara a su mecenas don Pero Juárez de Figueroa y de Velasco que para mantener viva la memoria heroica de los antiguos caballeros se determinó “ha restituyr en nuestro español la Hystoria del valeroso príncipe don Belianís de Grecia, la cual el sabio Fristón, en lengua griega, dexó escrita” (ii). Aunque Fernández no es explícito sobre este punto, debe suponerse que se trata del mismo tópico del manuscrito encontrado que debe ser vertido al castellano de una lengua extranjera. Como apunta Marín Pina, la preocupación con el motivo de la traducción que se observa en estos textos puede relacionarse con la actividad intelectual de la traducción real, el creciente auge de la imprenta en Europa, y sobre todo los debates teóricos sobre la traducción, que tanto habían preocupado a los humanistas italianos y que durante el Siglo de Oro encontraron su eco en la literatura española, en particular en la ficción caballerescas: “En los prólogos y dedicatorias, los intérpretes españoles elaboran una sucinta teoría de la traducción con tópicos observaciones sobre su oficio (métodos de trabajo, lengua y estilo del romanceamiento) que dan cuenta de los pormenores de la noble tarea. Esta floreciente

actividad pudo contribuir a la actualización de un gastado y socorrido recurso que encontraba entonces su réplica en la realidad y alcanzaba con ello más visos de verdad” (542-43).

¹⁵ Podría especularse que la facilidad en traducir el manuscrito de Cide Hamete quizá podría ser leída como un comentario acerca del relativo pobre estado de los estudios árabes en la España del Siglo de Oro.

¹⁶ El *Quijote* es literalmente un texto producto de un historiador árabe que es a su vez traducido por un morisco aljamiado (la versión final llega al lector mediada por la versión del narrador). No hace falta recordar las frecuentes menciones que se hacen en el *Quijote* sobre la poca o ninguna credibilidad que tienen los moros. Close comenta sobre la lengua en la que está supuestamente escrito el *Quijote*: “Es interesante observar que Cide Hamete habrá dejado su texto en letra árabe, es decir, en aljamiado, que es lengua romance escrita con el alfabeto árabe, ya que entonces casi ningún morisco sabía escribir árabe. Cide Hamete y su traductor, además, debían practicar sus oficios en secreto para evitar la vigilancia de las autoridades y de la Inquisición” (18). Este cuidado de los autores árabes contrasta con la libertad con la que el narrador-Cervantes comenta el hallazgo del manuscrito y su proceso de traducción.

Bibliografía citada

- Alcalá-Galán Mercedes. *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2009.
- Case, Thomas. "Cide Hamete Benengeli y los *Libros plúmbeos*." *Cervantes* 22.2 (2002): 9-24.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Trad. Susanne K. Langer. New York: Harper & Bros, 1946.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. 2ª ed. 2 vols + CD. Barcelona: Crítica, 1998.
- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Luis A. Murillo. Madrid: Castalia, 1978.
- Childers, William. *Transnational Cervantes*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- De Armas, Frederick. "Don Quixote as World Emperor: Cervantes, Titian and Luca Cambiaso." *Macalester Journal* 17 (2006): 77-101.
- Drayson, Elizabeth. *The Lead Books of Granada*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Ecker, Heather L. "'Piedras árabes:' Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes (1634)." *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 297-334.
- Fernández, Jerónimo, and Lilia E. F. Orduna. *Hystoria Del Magnanimo, Valiente E Invencible Cavallero Don Belianís De Grecia*. Kassel: Edition Reichenberger, 1997.
- García-Arenal, Mercedes. "El entorno de los Plomos. Historiografía y linaje." *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 51-78.
- García-Arenal, Mercedes, and Mediano F. Rodríguez. *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*. Boston: Briell, 2013.
- Gascón, Christopher D. *The Woman Saint in Spanish Golden Age Drama*. Lewisburg: Bucknell UP, 2006.

- Gerli, Michael. *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes*. Lexington, KY: UP of Kentucky, 1995.
- Hagerty, Miguel José. *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Nacional, 1980.
- Johnson, Carroll. "Lepolemo, Félix Magno y la pre-historia de Don Quijote." *USA Cervantes: 39 cervantistas en Estados Unidos*. Ed. Georgina Dopico Black y Francisco Layna Ranz. Madrid: CSIC, 2009. 733-56.
- Kamen, Henry. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Lozano Renieblas, Isabel. *Novelas de aventuras medievales: género y traducción en la edad media hispánica*. Kassel: Edition Reichenberger, 2003.
- Marín Pina, María Carmen. "El tópico de la falsa traducción en los libros de caballerías españoles." *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (Salamanca, 3 al 6 octubre de 1989). Ed. María Isabel Toro Pascua. Salamanca: Universidad de Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994. I: 541-48.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975.
- Martínez Medina, Francisco José. "Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología Católica." *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 79-113.
- Moner, Michel. "Los libros plúmbeos de Granada y su influencia en el Quijote." *Ínsula* 538 (1991): 29-30
- Montalvo, Garci Rodríguez de. *Amadís de Gaula*. Ed. José Manuel Cacho Bleca. 2 vols. Madrid, Cátedra, 1987.
- . *Sergas de Esplandián*. Ed. Carlos Sáinz de la Maza. Madrid: Castalia, 2003.
- Silva, Feliciano de. *Amadís de Grecia*. Ed. Ana Carmen Bueno Serrano. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004.
- Tersptra, Nicholas. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*. Cambridge: Cambridge UP, 2015.
- Van Koningsveld, P.S., y G.A. Weigers. "El Pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes." *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y

Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
113-40.