

## **AUTORÍAS EN EL SACRO IMAGINARIO: LOS MORISCOS ENTRE LA TORRE TURPIANA Y LAS SAGRADAS FORMAS DE ALCALÁ**

Mohamed Saadan Saadan  
Universidad de Alcalá

**Resumen:** A partir de la guerra Alpujarras, el morisco se instala en el imaginario popular cristiano viejo como un demonio a combatir. Una de las formas que adquiría dicho demonio era la de falsificador de historias sagradas, mancillador de templos cristianos, destructor de iglesias y ladrón de reliquias religiosas. Con el fin de manipular la devoción vulgar y granjear más entusiasmo, las autoridades religiosas utilizaron esta imagen a su servicio y acuñaron milagros eucarísticos frente al demonio morisco.

**Palabras clave:** Moriscos, judíos, conversos, imaginario religioso, Sacromonte, Sagradas Formas.

## **THE MORISCOS IN THE CHRISTIAN RELIGIOUS IMAGINARY: BETWEEN TORRE TURPIANA AND THE SAGRADAS FORMAS OF ALCALÁ**

**Abstract:** From the Rebellion of Alpujarras, the Morisco community is installed in the Christian popular imaginary as a demon to be removed. One of these demoniac ways was that of a falsifier of sacred history, a violator of religious temples, a destroyer of churches and a thief of relics. In order to manipulate the vulgar devotion and attract more enthusiasm, the religious authorities ships took advantage of this image and invented many Eucharistic miracles against the moorish demon.

**Key words:** Morisco, Jews, conversos, religious imaginary, Sacromonte, Sagradas Formas



## AUTORÍAS EN EL SACRO IMAGINARIO: LOS MORISCOS ENTRE LA TORRE TURPIANA Y LAS SAGRADAS FORMAS DE ALCALÁ

Mohamed Saadan Saadan  
Universidad de Alcalá

Toute perception, on le sait, est déjà une construction: non parce que le monde objectif n'existe pas, mais parce qu'il est nécessaire de choisir parmi ses innombrables propriétés, en fonction de schèmes préétablis, pour identifier objets et événements qui se présentent *sous nos yeux*.

Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares*<sup>1</sup>.

No sería de recibo sembrar dudas sobre la legitimidad de la percepción según el sentido que le da Todorov, es decir, como respuesta necesariamente selectiva frente a todo aquello que se asoma desde fuera. Desde siempre, y eso es evidente, la providencia del “*sous nos yeux*” y los esquemas del imaginario han venido rigiendo toda interacción con lo que nos es ajeno. A menudo, la esencia real de este elemento ajeno desaparece en sí, dejando lugar a una mera construcción hecha a semejanza del dios/demonio que nos posee, es decir, una imagen nacida e interpretada al son de *nuestras* emociones, *nuestras* distorsiones mentales, *nuestros* quererres o el *nuestro* sublime interés de cada momento. Podría afirmar incluso, asumiendo ínfimas equivocaciones, que el legado y la historia de cada cultura carecerían de atractivo si no se nutrieran de ese tejido de estampas circunstanciales, de esas imágenes codificadas inicialmente en percepciones legítimas y desglosadas después en textos eruditos (de todo tipo y modo) que tampoco se escapan a la presión de las circunstancias por más análisis y trilla de datos que manejen.

En su origen, muchas de esas imágenes son accidentales, en el sentido biológico de la palabra, puesto que proceden directa e involuntariamente de la actividad mental. Otras, las que aquí no interesan por su dimensión tan sofisticada, suelen nacer previa deliberación. Orquestadas por instituciones y personajes concretos, su la finalidad es dar un vuelco al orden natural de las cosas o canalizar la predisposición de los “fieles” en un cauce rentable y hacia un objetivo premeditado. Para alcanzar los fines pretendidos, los agentes de tales deliberaciones recurren a los medios más sobrenaturales por su entronque con la mentalidad y la fe primitiva del vulgo. De ahí el éxito de los sucesos donde casi siempre interviene la

---

**Correo electrónico de contacto:** mohsaadan@gmail.com.

1 TODOROV, T., *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, París, 2008, pp. 105-106.

omnipotencia divina a favor del pueblo al que se quiere manipular, las apariciones milagrosas que resuelven enigmas fabricados de antemano y para la ocasión, las invenciones donde el otro –ya sospechoso y temido en los sueños populares– se perfila aún más atroz y bárbaro que en el imaginario disperso..., y un etcétera de guiones acordes a las ambiciones de cada momento y a la capacidad inventiva de cada agente.

Hasta hoy, y de modo general, los especialistas han venido denominando *falsificaciones* al tipo de imágenes que se han revelado como deliberadas –o, mejor expresado, las que se ha querido que fuesen reveladas como tales– y, por ende, *falsarios* a sus ideólogos. Insisto en el carácter voluntario de la revelación porque muchas de las invenciones siguen resistiendo todavía y regatean para evitar el desmantelamiento: algunas, por carecer de importancia a ojos del especialista; otras, por tener paladines y admiradores en el ámbito actual, que defienden su veracidad a capa y espada, tejiendo argumentos similares en astucia a los de aquellos ideólogos originales. El único cariz distintivo es la adaptación de las narraciones y los argumentos al pensamiento circunstancial del tiempo de la escritura. Con bastante razón afirmaba Julio Caro Baroja que “la diferencia mayor entre el erudito escrupuloso y el falsario no está en el intento tanto como en el modo de probar. Este modo, que es más o menos conjetural en el uno, resulta categórico en el otro. Pero con frecuencia el carácter tajante en la prueba es el que la hace sospechosa. Lo que el texto falso afirma categóricamente, entra dentro de un orden de ideas que corrieron mucho antes y que excitaron la imaginación de eruditos concienzudos”<sup>2</sup>. Es así como la falacia perdura en el tiempo y se agarra incuestionable a la historia. Pero el factor que la mantiene viva a pesar del avance de las mentalidades no es el irracional argumento de los orígenes, ya sea construcción categórica o conjeturas relacionadas a menudo con la fe ciega. Lo que la sostiene en el tiempo es, por encima de todo, la predisposición del imaginario en relación con los personajes o grupos supuestamente malignos que el falsario incrustó entonces como protagonistas de la trama. A ello hay que sumar la escasa alterabilidad de dicho imaginario en el transcurso de los tiempos<sup>3</sup>. Tales protagonistas fueron en su momento gente indeseada y recelada por la sociedad mayoritaria, individuos marginados en la vida tangible, pero siempre activos y confabuladores en el mundo soñado.

En la España moderna, el mejor ejemplo de estos personajes y grupos lo encarna la minoría morisca. A finales del siglo XVI y principios del XVII, intervalo en el que los anhelos de grandeza patria invadían la cultura popular y se hacían con las plumas eruditas, el miedo a los *agentes de Satán*<sup>4</sup> era el elemento dirigista por excelencia: no servía únicamente para cohesionar al pueblo en torno al ideal de grandeza y disimular los conatos de decadencia, sino, sobre todo, para borrar de su memoria –histórica y religiosa– un pasado impreciso, un pasado cuya limpia y heroica cristiandad quedaba en entredicho. Siguiendo este afán dirigista, los restos del moro peninsular cumplían con todos los requisitos de chivo expiatorio, de ahí que se convirtieron en el fermento ideal para una serie de invenciones historiadas tanto a nivel mundano (literatura popular anti-morisca) como en los púlpitos de la predicación eclesiástica (falsificaciones sacras). Para hacer de ellos unos auténticos anticristos, había que aunar los ánimos del vencedor pueblo veterocristiano contra la minoría, unos ánimos caldeados sobre todo desde la guerra de Alpujarras y a los que sólo había que añadir el genio de espíritus oportunistas capaces de urdir las ficciones más convincentes del momento.

2 CARO BAROJA, J., *Las falsificaciones de la Historia*, Barcelona, 1991, pp. 68-69.

3 Sobre la función del imaginario en la historia, véase ESCOBAR VILLEGAS, J. C., *Lo imaginario: entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín, 2000 (“Los historiadores: de la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios”, pp. 70 y ss).

4 Tales agentes eran representados generalmente por los idólatras, los musulmanes, los judíos y, sobre todo, los conversos del siglo XVI. Véase DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989, pp. 393-470.

## 1. El pergamino de la Torre Turpiana en busca de autoría

Ya en otro lugar, con la extensión y el análisis típicos de una tesis doctoral, me he aproximado al dirigismo de la época y sus invenciones en relación con la minoría vilipendiada<sup>5</sup>. El proceder ha sido analizar la imagen del morisco dentro de la concepción de la sociedad cristiano-vieja en vísperas de la expulsión de 1609-1614. En el mencionado trabajo, con miras a explicar la *Razón de Estado* argüida en el momento de la extirpación definitiva de la minoría, mi interés se volcó primordialmente en las versiones pregonadas y oficiosas de la cultura popular, a saber, las fuentes de expresión masiva y los discursos populistas del poder. Sin embargo, nunca dejé de lado la sutil contribución eclesiástica al fenómeno de la percepción: una contribución menos voluminosa que la literatura propiamente dicha, pero con bastante más cálculo y sofisticación, mucho más poder de convicción y, por consiguiente, mucha más penetración tanto en la mentalidad de la época como en el pensamiento posterior.

Sin duda, la deliberación eclesiástica más significativa –por haber captado el interés del especialista actual y, sobre todo, por haber sido ya desmantelada en la cúspide de la Iglesia– fue la de los Plomos del Sacromonte, desmenuzada últimamente gracias a grandes conocedores de la época morisca, entre cuyos enfoques destacan las últimas síntesis y aportaciones de Manuel Barrios Aguilera, Mercedes García-Arenal (junto con Fernando Rodríguez Mediano) y la investigadora Katie Harris<sup>6</sup>. Sus abordajes han conseguido echar luz a un enigma que todavía se nos presenta retorcido a pesar de su olor a fraude desde el momento mismo en que se gestó y su oficial declaración como tal por el papa Inocencio XI en 1682. No ha de extrañarnos tal complejidad: a su consecución suelen dirigir los falsificadores gran parte del esfuerzo. Ahora bien, no es menos cierto que la desmesura en el tratamiento posterior de la falsificación puede enredarla aún más y convertir las pequeñas artimañas en una conspiración de dimensiones universales. Quedé claro que no me considero altamente cualificado para glosar a fondo sobre el asunto del Sacromonte, pues mis conocimientos del tema se restringen a lo aportado por los autores arriba mencionados y a la lectura personal de alguna que otra vindicación/reprobación coetánea a la época de gestación. Ahora bien, confieso que me invaden anomalías respecto a la naturaleza de la falsificación y su corpus real: ¿por qué se amalgaman los Plomos y el pergamino de la Torre Turpiana en un mismo hecho? ¿Por qué se pretende arrastrar el fenómeno hasta finales del siglo XVIII haciendo de los fraudes de la Alcazaba de Albaicín el sello final de todo un *ciclo*? Soy consciente de la apariencia desaliñada de estas interrogaciones, ya que siempre podemos encontrar nexos para unir todos los acontecimientos de la historia. No obstante, me atrevo a juzgar desmarcados el uno del otro los componentes de la trama sacromontana en su versión actual, y a limitar el lazo entre ellos a una mínima relación causa-efecto.

He aquí una hipótesis que encuentra su justificación en las mismas circunstancias del contexto: en una época que reclamaba grandezas cristiano-godas, había que anular por todos los medios la identidad islamo-mora de Granada. Para ello, era necesario “*ballar*”

5 SAADAN SAADAN, M. (2015), *El morisco en vísperas de su expulsión: imagen e imaginario* (Tesis doctoral inédita), Universidad de Alcalá.

6 Si bien se han multiplicado los estudios y enfoques en torno a los Plomos del Sacromonte, sobre todo desde su devolución a la Abadía en el año 2000, las aportaciones que han destacado en la última década, por su capacidad sintética y su apertura a nuevas reflexiones, han sido las de BARRIOS AGUILERA, M., *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia e mito*, Granada, 2011, y GARCÍA-ARENAL, M. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F., *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, 2010. Súmense a ello los trabajos de HARRIS, K. sobre el papel de los Plomos en la Granada moderna, encabezados por su obra *From Muslim to Christian Granada*, Baltimore, 2007, así como la labor interpretativa del pergamino turpiano por parte de VAN KONINGSVELD, P. y WIEGERS, G.

unas láminas de plomo (las de a partir de 1595) que remontaran los orígenes a un pasado netamente cristiano (la cuna oriental del mismo). Tal hallazgo pudo ser una respuesta a otro anterior, es decir, al pergamino descubierto a principios de 1588 en los escombros de la recién derruida antigua mezquita; pero este último, es decir, el pergamino, no era ninguna falsificación premeditada, sino un mero vestigio de la sincrética religiosidad morisca, la huella de un culto que intentaba conciliar entre la memoria y la presión asimiladora del momento<sup>7</sup>. El contenido de dicho pergamino lo evidencia todo: rituales y ambigüedades salomónicas existentes hasta hoy en la cultura popular del norte de África, utilizados principalmente por los *tolba* (alfaquíes populares) en la elaboración de amuletos, hechizos, sanaciones, búsqueda de tesoros, etc. Con sólo desdoblar un amuleto actual o cualquier receta milagrosa de un alfaquí, y adaptarlos a los conocimientos coyunturales de un curandero morisco, nos damos cuenta de la nimiedad del asunto y su pertenencia sincera al ámbito del sincretismo y la heterodoxia vulgar de la época. Lo contrario sucede con las láminas plúmbeas de casi una década después: un dolo delatado por la propia forma en que se manifiesta, tan perfecto y limado que no se retrasa ni dos años en completarse. Un dolo detrás del cual subyace, como sentenció Pedro de Valencia en su momento, la “astucia antigua” de “persuadir al bulgo ignorante de vn culto como que sea religioso”; y ello porque “persuadido éste, lleva tras sí (o lo que sigue quando preceden), a los poderosos cuyo consejo de estado es agradar a lo más, a la turba bulgar cuya condición, y de todos los descuydados de la virtud y verdadero culto de Dios, suele ser lisongearle y quererle satisfacer con exterioridades y culto de labios”<sup>8</sup>.

De ahí que tampoco los autores de 1588 tenían que ser forzosamente gente de la élite como los médicos Alonso del Castillo y Miguel de Luna, ambos estigmatizados por la historiografía como posibles mixtificadores. El perfilador del pergamino podría ser cualquiera, y la autoría del contenido se nos antoja colectiva e inocua, fruto del pensamiento de la minoría en general, de ese “medio cultural y mental morisco” del que nos hablan Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano en el *Oriente español*, “ese peculiar mundo morisco en el que la magia está entretejida en las profecías, la medicina, la previsión del futuro, la búsqueda de tesoros escondidos...”<sup>9</sup>. Es una autoría imprecisable en su propio origen y no solamente por la distancia que nos separa hoy del hecho. Alguien tan sagaz como el *ingenioso* Miguel de Cervantes, testigo de la época y, evidentemente, conocedor directo de los hechos<sup>10</sup>, la intentó explicar del modo más sutil posible, emparentando con ella los distintos narradores de su “loco entreverado”. Así resume Américo Castro el juego de imprecisiones cervantinas en el *Quijote* y la identidad de los creadores ficticios:

“Los varios autores del primer capítulo se reducen a uno al final del octavo: En este punto y término deja pendiente el *autor* desta historia esta batalla.... Bien es verdad que el *segundo autor* desta obra (¿el que había estado siguiendo lo escrito por alguno de “los autores que deste caso escriben”, mencionados en el primer capítulo?) no quiso creer que tan curiosa historia estuviese entregada a las leyes del olvido”. El cual *segundo autor* halla al *tercero* en un cartapacio escrito en árabe por Cide Hamete Benengeli, y que un muchacho llevaba a vender en el Alcaná

7 Me baso en la interpretación y los fotogramas de VAN KONINGSVELD, P. y WIEGERS, G., “El Pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes”, en BARRIOS AGULERA, M. y GARCÍA-ARENAL, M. (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, 2006, pp. 113-140.

8 VALENCIA, P. de: *Sobre el pergamino y las láminas de Granada*, edición y estudio preliminar de MAGNIER, G., Bern, 2006, pp. 8-9.

9 GARCÍA-ARENAL, M. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F., op. cit., p. 108.

10 En 1594 a Cervantes se le sitúa en Granada. Véase FITZMUARICE-KELLY, J., *Miguel de Cervantes Saavedra*, Oxford, 1913, pp. 89 y ss.

de Toledo. Aquel cartapacio fue, a la postre, vertido al castellano por un morisco aljamiado mediante entrega de “dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo”. El traductor de Cide Hamete hizo más que traducir, pues llegando al capítulo 24 de la segunda parte, “el que tradujo esta grande historia del original de la que escribió su *primer autor* Cide Hamete Benengeli”, dice haber encontrado ciertas razones “de mano del mismo Hamete”, puestas al margen del “capítulo de la aventura de la cueva de Montesinos”. De suerte que el morisco traductor de Cide Hamete surge ahí como *otra voz*, como un *cuarto* autor que también da su plumada”<sup>11</sup>.

Una concatenación de autores que ratifican la dimensión colectiva e impersonal de ambos pergaminos: el ficticio del *Quijote* y el real de la Torre Turpiana. Cide Hamete Benengeli, ese narrador inicial de nombre todavía muy arábigo –tal vez de doble nombre como solía pasar con los forzosamente convertidos al cristianismo–, es el moro español o el morisco genérico anterior a la más dura de las *Premáticas* prohibitivas de usos y nombres arábigos: aquélla de 1567, que desembocó en la guerra de Alpujarras<sup>12</sup>. Los autores de segunda mano (*segundo, tercero, cuarto...*, emparentados en el mundo real con Alonso del Castillo, Miguel de Luna... y otros tantos sospechosos por haber tenido contacto con el pergamino después de su hallazgo)<sup>13</sup> ni tienen nombre ni deben haber existido más allá de los rumores populares, muy entroncados éstos con cualquier ficción novelable. Nótese que la *caballería* de Cervantes no cabalga detrás de un mundo absolutamente irreal o en busca de ideales literarios al estilo de gran parte de los libros de caballería, sino que se asienta en una España vivida en persona, la España del seiscientos, con su conflicto interior y su búsqueda de grandezas a costa de un diablo imaginario: el morisco o cualquier vilipendiado de sangre y cristiandad sospechosas.

Y no estamos recurriendo aquí a *Don Quijote* por mera similitud de sus narradores con los supuestos autores del pergamino de la Torre Turpiana, sino por contener la verdadera historia –no historiada, eso sí– de las conjeturas surgidas alrededor del hallazgo de 1588. Al final de la primera parte, justo antes de los sonetos y epitafio de “*Los académicos de Argamasilla*”, “el autor desta historia [...] no ha podido hallar noticia de ellas, a lo menos por escrituras auténticas”. Aún más claro, puesto que va a insertar, sin tapujos esta vez, los elementos de lo sucedido en Granada:

“Ni de su fin y acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara ni supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que, según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos

11 CASTRO, A., *Hacia Cervantes*, Madrid, 1967, pp. 416-417.

12 Fíjese en la carta de Luis del Mármol y Carvajal a Pedro de Castro en 1595 (en CABANELAS RODRÍGUEZ, D., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1991): atacando la autenticidad del pergamino hallado en la Torre Turpiana, Mármol insiste en que el hallazgo fue mencionado cuatro o cinco años antes de la rebelión alpujarreña, por una gran autoridad morisca llamada El Merini, el cual falleció en 1568. Un primer impacto nos lleva a pensar directamente en el “merini” Francisco Núñez Muley, paje de Talavera en la infancia y gran defensor de las costumbres moriscas a través de su Memorial en contra de la Pragmática Sanción. Su muerte tuvo lugar justo el año indicado por Mármol: 1568. Pero, desde una lectura disidente, esta fecha se nos antoja más bien simbólica: indica el fin de una etapa en la que ni los pergaminos del estilo turpiano eran una anomalía entre los granadinos, ni los autores de los mismos revestían la importancia de Alonso del Castillo o Miguel de Luna.

13 Véase GARCÍA-ARENAL, M. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F., op.cit., Capítulos 4 y 5, dedicados a Alonso del Castillo, Miguel de Luna y el entorno de ambos.

pergaminos escritos con letras góticas, pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas...”<sup>14</sup>.

Aguda es la ironía de Cervantes sobre el origen y la autenticidad *desta historia*, sobre el papel insignificante en la misma del *antiguo médico* por cuyas manos pasaron los *pergaminos* (Alonso del Castillo, Miguel de Luna o cualquier *antiguo* médico, sinónimo de mahometano o judío en la época), sobre la igual de *antigua* ermita (mezquita, más bien) que quería renovarse a base de parir hazañas gótico-castellanas en una caja de plomo granadina. Francisco José Aranda Pérez, en un estudio reciente, ha analizado esa misma ironía cervantina de Cide Hamete, aunque en un sentido más amplio, proyectado como “reflexión” del manchego (autor, narrador y héroe a la vez) acerca de la invención de relatos en el historiar de la época. “Y es que –señala Aranda Pérez en relación con la época de Cervantes– se empezaba a ver con suspicacia aquello de torcer la verdad llevado por intereses en mayor o en menor medida personales, o, en todo caso, alejándose del bien común”<sup>15</sup>. Exactamente. Se empezaba a ver, pero por una minoría censurada, acallada y mal leída en su momento.

En fin, los distintos y hasta hoy especulados autores del pergamino no tenían que haber ocupado tanto espacio en la exégesis del hallazgo turpiano. De hecho, les vemos esfumarse al final de la ficción cervantina. Sí, desaparecen porque nunca han desempeñado esa autoría que les va a ser atribuida por convención erudita; y lo ficticio del *Quijote* al respecto no es más que un recurso utilizado por Cervantes para proclamar lo indecible en el plano real, es decir, lo arriesgado en el mundo censurado. Rematando la segunda parte de la obra, Cide Hamete, el “prudentísimo” morisco genérico de quien se alimenta la fabulación, se queda solo y a solas con su pluma, a la que dirige estas palabras de despedida: “Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, ni sé si bien cortada o mal tajada péñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte”. Y, pocas líneas más tarde, concluye: “pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías”<sup>16</sup>. Fabulaciones sacras e invenciones caballerescas. Si bien las unas son más falsas que las otras, ambas manejan los mismos métodos: la percepción disparatada y el disparate del imaginario en torno a lo intangible.

Volvemos a insistir en que el análisis puramente historiográfico es asunto de los especialistas que ya han explorado –y los que irán explorando– a fondo la cuestión y el entorno plúmbeos. Tal vez la de aquí sea una visión herética que sigue en distorsiones al “*sous nous yeux*” todoroviano. Pero lo cierto es que ni Miguel de Luna ni Alonso del Castillo fueron en su momento tan señalados como hoy, y eso que el Santo Oficio hacía de las meras conjeturas una prueba fehaciente cuando de moriscos y mahometismo se trataba. No sucedía de igual modo cuando la falsificación o las anomalías procedían de la propia institución eclesiástica, a menos que fueran de sumo escándalo o atentaran claramente contra el poder en sus distintas vertientes. Un ejemplo de ese rasero inquisitorial, relacionado también con los fraudes granadinos y útil para entender el otro negocio eclesiástico que ocupará el grueso de las próximas páginas (las Sagradas Formas de Alcalá), es el de Jerónimo Román de la Higuera, el agudo jesuita toledano, autor de los falsos *Cronicones* iniciados en 1594. A los pocos meses de celebrarse la V Congregación General de la Compañía ignaciana (1593), y en la que se

14 *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, Capítulo LII (las dos citas).

15 ARANDA PÉREZ, F.J., “Cide Hamete Benengeli, inventor inventado del Quijote”, y otros historiadores arábigos más o menos invencioneros”, *eHumanista/Conversos*, 3 (2015), pp. 9-44, cita en p. 15.

16 *Ibidem*, segunda parte, Capítulo LXXIV.

instauraron los estatutos de limpieza de sangre por vez primera en esta orden<sup>17</sup>, Higuera emprende la tarea de incubar una historia antigua para España, atribuida a Dextro y Máximo e ideada con una finalidad idéntica a la de las láminas del Sacromonte: alimentar el fervor religioso-patriótico popular en una sociedad decaída a causa de la pérdida de hegemonía y de la miseria social.

Si bien ambas “historias” pretenden demostrar la antigüedad del cristianismo peninsular y la predicación de Santiago en España, una predicación cuestionada por Roma, la diferencia es la que delata sus invenciones. En Román de la Higuera, es Toledo, y no Granada, la sede primacial elegida para representar los orígenes y los martirios; por su parte, los árabes sacromontanos ceden a favor de los antiguos judíos españoles y, en otro escándalo del jesuita (su invención de 1595 entorno a San Tirso)<sup>18</sup>, la grandeza religiosa de España es debida a los mozárabes de origen godo, aquellos toledanos que mantuvieron su fe cristiana a pesar de la dominación musulmana. Al revés que en los Plomos granadinos, se trata aquí de *dirigir* la memoria popular hacia un sentimiento de heroicidad enraizado en los linajes del antiguo Toledo, defendiendo al mismo tiempo la existencia de judíos en la ciudad desde antes de la muerte de Cristo, lo que les exime del crimen de “deicidio”. En términos de Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, la falsificación de Higuera “iba encaminada a ‘lavar’ y ennoblecer la genealogía de las familias de conversos toledanos de origen judío en el momento de la imposición, en la ciudad, de los estatutos de limpieza de sangre”<sup>19</sup>.

En suma, pergamino turpiano, Plomos sacromontanos y *Cronicones* toledanos aparecen en un mismo contexto, con repercusiones e interpretaciones ligadas a un objetivo común: levantar la autoestima y el orgullo locales, buscando el entusiasmo popular mediante la reinvencción religiosa de España. Las autorías, desconocidas en el caso de los dos primeros hallazgos, encuentran su explicación en el agitado ambiente de la época, en esas ganas de aniquilar todo elemento perturbador y recuperar el donaire cuestionado de un pueblo que se veía sin el pasado que se imaginaba ni el futuro al que aspiraba. De hecho, si las láminas granadinas tuvieron una inmensa aceptación por parte del pueblo, los *Cronicones* de Toledo empezaron a circular en copias manuscritas a partir de 1608<sup>20</sup>, captando el interés de religiosos y seglares en toda la geografía peninsular, hasta su impresión definitiva en 1619.

Curiosamente, esta fecha en la que fueron publicados los *Cronicones* nos es muy significativa para otra de las invenciones: la de las Sagradas Formas de Alcalá, dolo pio engendrado en la misma orden ignaciana a la que pertenecía Higuera, pero esta vez criminalizando directamente a moriscos y judeoconversos en una villa con más remembranzas cisnerianas que bíblicas. ¿Casualidades o implícito intento de inhabilitar las manifestaciones pro-árabes de los Plomos y pro-judías de Higuera? Cobra más sentido la segunda acepción por varias razones. Primero, por su entronque con el deseo mayoritario de la época, ese deseo anti-minorías que hizo que unas hostias consagradas permanecieran incorruptibles hasta hoy, sin que nadie pudiera incluirlas en el ámbito de las falsificaciones de finales del siglo

17 La V Congregación de la Compañía de Jesús fue celebrada en Alcalá de Henares el 23 de diciembre de 1593. En ella se instauró la limpieza de sangre para el acceso a una orden que todavía tenía en sus filas a conversos como el morisco Ignacio de las Casas o el mismo Jerónimo Román de la Higuera, de sospechoso linaje judío.

18 Véase la invención detallada en GARCÍA-ARENAL, M. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F., op. cit., pp. 207 y ss.

19 *Ibidem*, p. 204.

20 Es en esta fecha cuando Román de la Higuera, queriendo alcanzar tal vez el éxito de los plomos del Sacromonte, entrega el manuscrito final de su obra al canónigo y cronista zaragozano Bartolomé Llorente para su difusión. Véase ECKER, H.L., “Rodrigo Caro y su Traducción de las inscripciones árabes” en BARRIOS AGUILERA, M. y GARCÍA-ARENAL, M. (eds), *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, 2006, p. 355.

XVI y principios del XVII. En segundo lugar, por la tirantez que existía entre Román de la Higuera y sus superiores en la Compañía, una tirantez que se palpa tensa en un documento del Archivo Histórico Nacional, sacado a la luz por Ignacio Olavide en 1903<sup>21</sup>. Se trata del fragmento de una causa inquisitorial, cuyo contenido es una denuncia hecha en 1604 por el jesuita contra sus jefes ante el tribunal de Toledo. Sus acusaciones son vagas y generales, pero las motivaciones se pueden “maliciar” a través de los disgustos que Higuera “venía teniendo de tiempo atrás con sus superiores, sin excluir al P. General, que lo era por entonces el M.R.P. Claudio Acquaviva”<sup>22</sup>. Ignacio Olavide sospecha que tal contrariedad “obedeció en gran parte a las dificultades con que tropezaba [Higuera] para lanzar a la publicidad sus escritos, ninguno de los cuales vio la luz durante su vida”<sup>23</sup>.

Los *Cronicones* y las Sagradas Formas, al margen de su tinte de localismos religiosos nacidos al calor de aquella rivalidad en hacerse con los milagros, se nos antojan dos inventos enfrentados entre sí. No sería ninguna ligereza afirmar que el enfrentamiento tuvo su origen en la V Congregación General de la Compañía, celebrada –¿casualmente?– en Alcalá de Henares e inductora de un cambio radical en los estatutos: la limpieza de sangre para el acceso a la orden. Tal vez de la reunión salió un pequeño cisma entre los componentes de la orden, una tensión entre defensores y detractores del cambio inyectado. A la espera de algún trabajo detallado sobre los pormenores de la Congregación y los que en ella participaron<sup>24</sup>, veamos ahora cómo se gestó el “milagro” sacramental alcalaíno y en qué circunstancias tuvo su cimentación. La perspectiva con la que pretendemos abordarlo se inspira en un proceder de Américo Castro: “acercarnos más a ciertos herejes que a algunos mártires”<sup>25</sup>. Tales herejes, moriscos y judeoconversos, fueron la materia prima en la que se sustentó la incorrupción milagrosa, antes de iniciar su periplo en el tiempo, adoptando diferentes protagonistas y detalles –según el interés de cada momento– hasta instaurarse definitivamente a partir de la canonización de las mismas, llegando a nuestros días como producto de las profanaciones moriscas.

## 2. Las Sagradas Formas de Alcalá. Entre moriscos y judíos

En 1755, Norberto Caimo, fraile jerónimo en Lombardía, redactó las *Lettere d'un vago italiano ad un suo amico* donde describía uno de sus viajes por España, Portugal, Iglaterra, Bélgica y Francia. Hablando de su paso por Alcalá, dice:

“En la iglesia de los Jesuitas, que está muy adornada, me gusta el bello Crucifijo que está puesto sobre el altar mayor, escultura del jesuita Domingo Beltrán. En la misma iglesia vi una capilla llamada *de las Santas Formas*, es decir, de las hostias consagradas, que se conservan intactas por milagro desde hacia mucho tiempo, como me aseguraron los “complutenses”. Me hicieron también sobre ese mismo asunto un largo relato que no os entretendré con él para ahorraros el aburrimiento”<sup>26</sup>.

21 OLÁVIDE, I., “La Inquisición, la Compañía de Jesús y el P. Jerónimo Román de la Higuera”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 42 (1903), pp. 107-119.

22 *Ibidem*, p. 108.

23 *Ibidem*, p. 110.

24 Actualmente, el historiador J. Ignacio Pulido está investigando acerca de la V Congregación y sus componentes.

25 CASTRO, A., op. cit., p. 231.

26 BALLESTEROS TORRES, P. L., *Alcalá de Henares vista por los viajeros extranjeros (Siglos XVI-XIX)*, Alcalá

Interpretemos con benevolencia el *aburrimiento* de Caimo y atribuyámoslo a la agonía relatora, de estilo prerromántico, de la gente del siglo XVIII. No obstante, no podemos evitar sensaciones similares volviendo al hecho en sí y no solamente a la manera tardía de contarlo al visitante. Un milagro cargante, inestable y que recurre al trasplante de personajes entre su versión oficial y las glosas literarias. Sin cambiar de contexto, los hechos que originan el prodigio son tergiversados en cuanto a protagonistas, siendo los personajes iniciales sustituidos por otros según la conveniencia del momento y obedeciendo a las exigencias de la mentalidad popular, la cual prefiere seleccionar para cada tipo de anomalías y sacrilegios un diablo determinado. Así, se fragua una nueva concepción de la historia, trasplantando un imaginario inicial (en caso de haberlo) por otro susceptible de perdurar en el tiempo hasta llegar a nuestros días como dato indiscutible. En eso consisten, a bulto, las santificadas Formas de Alcalá: un atentado cometido por los moriscos, grey a la que su época le atribuía todos los actos cometidos contra los símbolos eclesiásticos (destrucción y robo de imágenes virginales, de reliquias cristianas, de iglesias enteras...). La “prodigiosa” resistencia a estos estragos tenía que obrar en algún momento, pero para ello tenemos que esperar hasta el lustro posterior a la expulsión de la minoría, es decir, hasta 1619, fecha en la que salen a la luz las Santas Formas y se instauran de manera oficial mediante su canonización y la aprobación de su culto.

Si porfiamos en 1619 como punto de arranque del supuesto milagro, no es para forzar coincidencias con la publicación de las falsificaciones de Román de la Higuera, hecho que, sin duda, llegó a oídos de los superiores jesuitas y alteró sus ánimos. Si insistimos en esa fecha es porque, con anterioridad, no hay nada fehaciente ni documentado; ni siquiera unos mínimos datos que relacionen a los moriscos con el sacrilegio. Como más adelante se verá, hubo cierta manifestación literaria de carácter alegórico a principios del siglo XVII (el auto de *El Colmenar*), inspirada tal vez en rumores populares, pero con atribuciones a otra minoría: la de los judíos. Sin embargo, el primer testimonio escrito a modo de crónica oficial parte del momento de la canonización y emprende una suerte de reminiscencia hacia más de dos décadas atrás, situando el germen del prodigio en una profanación morisca de 1597. Fíjese en esta última fecha también, pues armoniza con el fin de los hallazgos laminarios del Sacromonte granadino. Tanta casualidad nos resulta bastante sospechosa, sobre todo cuando su rememoración se produce muchos años después, eso es, en plena contienda entre los apologistas de los Plomos y los detractores de su autenticidad.

El testimonio inicial al que nos hemos referido es de uno de los cronistas de la Compañía, el P. Alonso Ezquerro, autor de la segunda parte de la *Historia del Colegio de Alcalá*, que contiene los sucesos ocurridos entre 1600 y 1633<sup>27</sup>. Ezquerro, en su narración gradual de los hechos comprendidos en este intervalo de tiempo, no hace ni la mínima mención al origen del milagro, su entorno o al menos algún que otro rumor antes de llegar al “Capítulo 13”, donde se relatan los acontecimientos del año 1620. Algo que, como mínimo, llama la atención puesto que el cronista formaba parte de la élite de la Compañía, conocía muy bien los entresijos del Colegio de Alcalá y podría haberse enterado de primera mano si realmente hubiera tenido lugar el sacrilegio morisco de 1597 y la posterior incorrupción de las Formas. Se puede pensar también que él se limitó a reflejar únicamente los sucesos que le incumbían,

---

de Henares, 1989, p. 75. El subrayado es nuestro.

27 EZQUERRA, A., *Historia del colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá Henares (Segunda parte. 1600-1633)*, manuscrito conservado en el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, localizable actualmente en el Colegio de San Ignacio de Alcalá de Henares. La primera parte, titulada *Historia del colegio complutense de la Compañía de Jesús*, y comprendiendo desde la fundación hasta el año 1600, había sido redactada por el P. Cristóbal de Castro y se encuentra conservada en el mismo lugar. Agradecemos al archivero Javier Martínez y al Hno. Amancio Arnáiz, responsables del archivo del Colegio de San Ignacio, el habernos facilitado acceder a una copia de ambos manuscritos.

a saber, los de entre 1600 y 1633; pero tampoco su antecesor en la elaboración de la *Historia*, el P. Cristóbal Castro, había llegado a mencionar nada al respecto en la primera parte, la narración de los hechos acaecidos hasta el año 1600. Los dos eran miembros de la Compañía y, en palabras de Rafael M. Sanz de Diego, “si Castro conoció de primera mano los orígenes del Colegio complutense, Ezquerro conoció y trató al jesuita que, con el P. Juárez, se ocupó más del prodigio: el P. Luis de la Palma, que fue su confesor y le dirigió a la Compañía cuando Ezquerro estaba electo como obispo de Viserta”<sup>28</sup>.

¿Se trata de un olvido involuntario, de un descarte por fatuidad del asunto o acaso ninguno de los dos sabía del tema? Viendo que, en sus escritos, ambos cronistas se detienen a pormenorizar eventos de mucha menor importancia, no nos queda más remedio que sentenciar lo siguiente: el milagro de las Sagradas Formas de Alcalá y su pretendido origen sacrílego morisco se perfilan como una invención gestada en secreto durante la segunda década del siglo XVII, para contribuir probablemente en la oleada de apologías y autojustificaciones surgidas a raíz de la expulsión de la minoría. El pequeño lapso que separa su concepción de la fastuosa oficialización del culto (1619) es el típico tiempo de tanteo y fermentación, el tiempo en que los esbozos reposan para coger forma. Adentrémonos ahora en el impulso de la leyenda y sus distintas versiones.

### 2.1. *La versión oficial: una profanación más de los moriscos*

La versión común de los supuestos hechos, mantenida hasta hoy en los planos oficial y divulgativo, es la narrada por Alonso Ezquerro en la segunda parte de la *Historia del colegio de la Compañía...*<sup>29</sup>. Tal como hemos puntualizado anteriormente, se trata de una reminiscencia cuyo autor dejó transcurrir más de tres décadas antes de transcribir el imaginario en líneas eruditas. Así empieza la narración, coincidiendo con la aprobación del culto público a las Formas:

“Sucedió que por el año 1597 y algunos antes los Moriscos que vivían en España, arrogantes con su multiplicación, por no gastarse en las guerras ni religiones, insolentes con la abundancia de bienes temporales, adquiridos más con las fértiles minas del poco gasto que con sus humildes tratos y granjerías, y sobre todo con el aborrecimiento cordial que tenían al dulcísimo nombre de Jesús, se atrevían a graves y enormes delitos y pecados en grande daño a estos reinos y de la religión cristiana. Y uno de ellos fue el atreverse a poner sus sacrílegas manos en los sagrarios de las iglesias, profanando el santísimo sacramento, hurtando las custodias de oro y plata en las que con la decencia conveniente se guardaba...”<sup>30</sup>.

Una introducción hábil, que prepara la imaginación del lector y la predispone para asumir la autenticidad del suceso. La descripción que hace de los moriscos no es otra que la que el pueblo mayoritario tenía en su mente, aumentada en aquella época por las Relaciones de sucesos que saltaban de un lugar a otro en toda la geografía española. Al adular el imaginario popular, tiene garantizada la credibilidad del prodigio que presentará líneas más tarde, aunque el fundamento sea de suma sobrenaturalidad. Pero éste no es el único recurso en el que se

28 SANZ de DIEGO, R. M., “Las Santas Formas de Alcalá de Henares: IV Centenario”, *XX Siglos*, Vol 8, 34 (1997), pp. 122-134. La cita es de la p. 127.

29 EZQUERRA, A., op. cit., fol. 388-398.

30 *Ibidem*, fol. 388-389.

apoya Ezquerria para reforzar la verosimilitud. Antes de explicar la trayectoria de las hostias de Alcalá, prelude con dos ejemplos de la misma naturaleza, ocurridos supuestamente por los mismos años y sólo en colegios jesuítos: el primero, hacia 1595 en el de Segovia, cuando unas Formas consagradas, producto de robos y profanaciones moriscas, fueron recuperadas y entregadas al rector del Colegio, el P. Diego de Morejón; en el segundo, dos años después en Murcia, otras Formas robadas fueron recibidas por el P. Juan de Tapia. En ambos casos, las obleas fueron colocadas con las demás en el sagrario o veladas en misa antes de ser consumidas por los fieles. Más allá del pequeño párrafo que Ezquerria dedica a estos dos casos, no existe ningún otro dato sobre su acaecimiento real. De hecho, cuando la literatura y la historiografía de los prodigios aludan a ellos a partir de este momento, será refiriéndolos únicamente y con dubitación al cronista jesuita.

Ahora bien, su relato acerca del prodigio de Alcalá y su origen se va a fijar como versión oficial hasta nuestros días, con ciertas variaciones e indeterminaciones sobre el penitente que las devolvió. En esto consisten los hechos, contados por Ezquerria como testimonio en primera persona del P. Juárez, confesor del Colegio de Alcalá:

“Un día de mayo de 1597, un penitente *crístiano antiguo* (directamente morisco en la versión actual)<sup>31</sup> acudió a confesarse ante el P. Juan Juárez y le entregó unas Formas consagradas que traía envueltas en papel y guardadas en el pecho (24 o 26 obleas). Su procedencia, según cuenta el penitente al confesor, era de las profanaciones de unos moriscos “con quienes él tenía comunicación”<sup>32</sup>, concretamente de unas custodias robadas por ellos en tres iglesias. Sospechando que la actuación podía ser una artimaña y que las Formas podían contener veneno con el fin de causar daño, Juan Juárez, previa consulta al catedrático de Teología Gabriel Vázquez, decide no consumirlas ni entregarlas a los fieles. Destruirlas supondría también un acto irreverente ya que están consagradas, por lo que decide guardarlas en una caja de plata “en la alacena de las reliquias del lado del Evangelio del altar”, hasta que el tiempo determine su corrupción y descomposición. No obstante, transcurrido un tiempo más que necesario (once años, según se dice) los jesuitas se percatan de que las formas permanecen intactas, conservando un estado incorruptible. Hacia 1608, siendo Provincial de Toledo el P. Luis de la Palma, éste resuelve bajarlas al sótano, junto con otras no consagradas, para someterlas al efecto de la humedad y comprobar así si realmente son incorruptibles. Pasados unos meses, su estado no se altera: se descomponen las no consagradas y se mantienen incólumes las consagradas, es decir, las entregadas en su momento por el penitente. En 1615, siendo de nuevo Provincial de Toledo Luis de la Palma, vuelve a comprobar su estado y las halla sin señal alguna de corrupción. A partir de este momento y hasta 1619, se desata la concurrencia de varias personalidades científicas y notariales al lugar donde están custodiadas para examinarlas y certificar su estado para la canonización.

31 Al contrario que en las versiones divulgativas modernas, donde se sostiene que el penitente que devolvió las Formas era un morisco, Ezquerria afirma que era “un mozo que dijo no era morisco”, igual que los otros dos que habían devuelto las Formas consagradas de Segovia y Murcia. Para aclararlo, añade que, en sus asaltos y robos, los moriscos llevaban consigo a “estos cristianos antiguos, no para que cuidasen de las formas consagradas, pues las arrojaban en el suelo y entre piedras, sino para que les sirviesen de lengua encubriendo la suya para no ser reconocidos en su mala pronunciación” (fol. 389-390).

32 Al principio del relato, se deja caer que el *crístiano antiguo* no participaba en el robo de las iglesias y que le habían sido entregadas por sus amigos moriscos. Sin embargo, pocas líneas más adelante, leemos al P. Juárez afirmar que “el dicho penitente me dijo las había hurtado de tres sagrarios de tres iglesias” (fol. 391).

Entre dichas personas, según relata Ezquerria, destaca la figura de Pedro García Cavero, médico de Felipe III”.

Tal es el relato, aunque resumido por nosotros, que hace Alonso Ezquerria del proceso de la Sagradas Formas de Alcalá antes de su declaración como culto público. Si algo podemos sacar en claro de una lectura íntegra de la historia, aparte de la respetable sobrenaturalidad de la incorrupción, es la ambigüedad y las contradicciones con las que se aborda la figura del penitente: un *cristiano antiguo* que, primero, afirma haber recibido las obleas consagradas de la mano de sus amigos moriscos; después, se dice que ha manifestado al confesor haberlas robado él mismo de tres iglesias diferentes. Si tomamos en consideración la segunda confesión, los moriscos no tienen cabida en la supuesta profanación ni deben contribuir a la solidez posterior del milagro. En caso de formar parte, como se vierte en la primera declaración, su autoría queda confusa y se asemeja más a una subrepción por parte de un penitente cristiano-viejo. Subrepción con garantías, ya que esgrime una alegación admisible en la percepción común: el sacrilegio contra los elementos cristianos es una especialidad morisca. Y aquí se ponen de acuerdo el penitente, el narrador con la introducción arriba descrita e incluso el confesor. Éste se cree la declaración tal cual, a pesar de la contradicción, sin pedirle más explicaciones a su confesado ni datos concretos sobre el hecho. Quizá los tres eran uno al ser movidos por un mismo imaginario. Seguramente ninguno, puesto que todo podía ser una ficción instigada por alguien que no formaba parte de la narración, alguien mucho más subreptico que el penitente y con más poder dentro de la Compañía que el confesor Juan Juárez. El tres veces Provincial de Toledo, Luis de la Palma, aparte de insistir con sus visitas al Colegio de Alcalá para controlar el progreso de la incorrupción, reunía los requisitos de ser ese agente en la sombra. Su carrera acelerada dentro de la Compañía, su poder de influencia sobre los Padres Generales Acquaviva y Vitelleschi, su adulación a las cortes de los tres Felipes hasta conseguir influir directamente sobre Felipe IV<sup>33</sup>... son las muestras patentes de ese poderío del que disfrutaba y del ansia que tenía para liderar todo tipo de acontecimientos. Si a ello añadimos la competencia que le hacía el culto a San Diego en Alcalá de Henares<sup>34</sup> y la que le quiso jugar su subordinado Jerónimo Román de la Higuera en Toledo, tal vez se nos despejen las dudas sobre su relación con la idea de las Sagradas Formas.

Volviendo al itinerario del prodigio, en 1619 se reúne el cabildo de la Catedral Primada (Toledo), donde el Vicario General de Alcalá, Cristóbal Cámara y Murga, informa del milagro de la incorrupción y propone la exposición de las formas para su veneración por los fieles. Así ocurre: como resultado de esta reunión, Cristóbal Cámara proclama públicamente el milagro a su vuelta a Alcalá, y las Hostias pasan a ser Sagradas Formas, siéndoles construida una nueva capilla en 1620. Dos años más tarde, llega la confirmación por parte del Cardenal-Infante. Es a partir de esta canonización cuando empiezan a multiplicarse los relatos en forma de evocaciones: cronologías, Relaciones de sucesos, “cartas”, sermones..., donde el hipotético cristiano-viejo que acudió a confesarse en 1597 irá poco a poco transformándose en morisco coautor con otros de su nación, sobre todo en el ámbito divulgativo actual. En la percepción popular debe fundarse todo milagro para tener eco y credibilidad, y el sumario de las Sagradas Formas no puede ser distinto a esa norma que singulariza la época: para convencer al pueblo de algo tan etéreo como lo son normalmente los prodigios, hay que partir de su propia visión

33 Una biografía resumida de Luis de la Palma se encuentra en E. O’NEIL, Ch. E. y DOMÍNGUEZ, J. M. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Tomo III, Madrid, 2001, pp. 2960-2961.

34 Según relata Alonso Ezquerria en varios lugares de la *Historia del colegio...* (op. cit., fol. 224), los reyes Felipe III y Margarita de Austria, devotos de San Diego, siempre que iban a Alcalá para cumplir con el voto, dedicaban la mitad del tiempo a visitar y favorecer el Colegio jesuítico.

de las cosas, de su imaginario y sus apetencias, de lo que realmente es adhesivo y cohesivo. En términos más concretos, hay que hacer verosímil el milagro recurriendo a sacrílegos y profanadores ya residentes en la mentalidad popular como tales: los cristianos nuevos, de moro sean o de judío. Atribuir el robo a un cristiano viejo, amén de que no afectaría sustancialmente al milagro, podría suponer una recepción del hecho como auto-atentado y, consecuentemente, se perdería esa capacidad cohesiva que buscan las autoridades religiosas. Estamos hablando de realimentar al pueblo con sus propias imágenes, aquellas que él tiene ancladas en la memoria y a las que desea encontrar una salida en el mercado de los ejemplos y personificaciones.

¿Bajo qué parámetros se produce esta atribución a los moriscos del robo de las Hostias? Como acabamos de señalar, la perspicacia del poder se inspira en la idea vulgar<sup>35</sup>, consigue moldearla en hecho milagroso y devolverla a su cuna como dato acotado en todas sus facetas. Ahora bien, para difundir este dato a gran escala y hacer que llegue por doquier y perdure en el tiempo, no es suficiente la oralidad local, es decir, aquella que se produce entre el cura y los fieles dentro de la iglesia. Una difusión mucho más expandida debe servirse de medios propagadores como suele ocurrir en general. Aparte de las narraciones codificadas en crónicas<sup>36</sup>, el más eficiente de estos medios es la Relación, volátil por su forma tan ligera y el modo en que transmite los acontecimientos. Así se procede una vez proclamado el milagro e instaurado su culto. Inmediatamente después, asistimos a la publicación de varias Relaciones:

1. En 1619, se divulga la “*Relación de vn milagro del Santísimo Sacramento, que ha sucedido en el Colegio de la Compañía de IESVS de Alcalá de Henares, sacado del processo original, en que se ha prouado el dicho milagro*”<sup>37</sup>, impresa a raíz de la proclamación del culto.

2. En 1624, se reimprime de nuevo la misma Relación<sup>38</sup>, lo que evidencia el éxito alcanzado por la noticia en su primera tirada, así como el afán de los promotores de milagro de mantener encendida la chispa dada la ausencia de los moriscos que la alimentaban antes.

3. En 1634, aparece la “*Relación breve, y verdadera, del milagro de las Sagradas Formas, que están y se ven en el Colegio de la Compañía de IESVS de Alcalá de Henares; y testimonio que del dio el Ilustrissimo señor D. Francisco de Mendoza, Obispo, y Governador del Arçobispado de Toledo*”<sup>39</sup>. Ahora la Relación es distinta en cuanto a forma, más breve que las anteriores y encargada directamente por el nuevo gobernador, el obispo Francisco de Mendoza, a su secretario Gerónimo de Montalbán.

4. En 1646, reaparece el mismo contenido de 1624, aunque, en esta ocasión, bajo otro título: “*Noticia de las Sagradas Formas, que en el Colegio de la Compañía de Iesus de la*

35 Al referirnos a la “idea vulgar” o “percepción popular”, entendemos por ello el conjunto de imágenes que la sociedad tiene de la minoría morisca: percibidas in situ, acumuladas en la memoria, imaginadas por analogía o asociación, puramente inventadas por intereses y motivos determinados.

36 El relato ocupará las páginas de los *Anales complutenses e historia de Alcalá de Henares*, 1652 (MSS/7899 de la BNE, fol. 1187-1193). Tres siglos más tarde, será objeto de todo un libro “hagiográfico” del sacerdote ARABIO-URRUTIA, F., *Monografía histórica de las incorruptas formas de Alcalá de Henares desde que fueron entregadas al R.P. Juan Juárez, en 1597, hasta nuestros días*, Madrid, Imprenta de los hijos de M.G. Hernández, 1897.

37 Alcalá, en casa de Iuan Gracian, 1619 (BNE. Signatura: VE/36/56).

38 Alcalá, en casa de Iuan de Orduña, 1624 (dos copias en la BNE. Signaturas VC/224/84 y VC/1014/95).

39 Alcalá, [s.n.], 1934 (BNE. Hay al menos 3 copias. Signaturas: VE/181/38, VE/185/72 y VE/60/110).

*Vniuersidad de Alcalá de Henares, la Magestad de Dios milagrosamente conserua desde el año 1597. Sacada del processo original, en que se aprobó este milagro*<sup>40</sup>.

5. En 1654, fecha de la nueva ratificación del milagro, se reimprime, en Sevilla, la Relación de 1634, llevando al final testimoniados las tres certificaciones de ratificación hechas hasta ahora por los sucesivos gobernadores del arzobispado de Toledo<sup>41</sup>: Álvaro Villegas (1622), Francisco de Mendoza (1634) y Baltasar de Moscoso y Sandoval (1654).

Todas estas relaciones centran el foco en explicar el carácter milagroso del suceso con detalles idénticos a los que hemos visto en el cronista Alonso Ezquerro. En la misma línea también, los moriscos no van a poder quedar en segundo plano ni ceder a favor de una neta argumentación apologética del prodigio. En todas las Relaciones, se dedica un extenso párrafo a los protagonismos sacrílegos de la minoría, no solamente en lo referente lo ocurrido en Alcalá, sino a nivel de todos los atentados y profanaciones habidos y por haber antes de la expulsión. Ese es el caso, sobre todo, de la Relación de 1619, la más exaltada por coincidir con la fecha de canonización de las Formas: su autor, un jesuita según se deduce de la lectura, abarca todos los delitos atribuidos a los moriscos en un mismo hecho global, llevado a cabo por los mismos protagonistas:

“El auer sido esta historia verdadera se haze más creyble, por otros casos semejantes que sucedieron, casi por el mismo tiempo en diferentes lugares a otros Padres de la Compañía: porque en Murcia, el mismo año poco más o menos, al padre Iuan de Tapia, religioso de la Compañía de IESVS, le traxo vn penitente vn bolsito con cierto número de Formas [...]. Y el Padre Diego de Morejón de la Compañía de IESVS, que oy es viuo en la Prouincia de Castilla, da testimonio que, casi por el mismo tiempo, siendo Rector de nuestro Colegio de Segouia, vino a él vn mancebo perdido que tenía trato con vnos Moriscos que, entre otras maldades, se ocupauan en hurtar muchachos y llevarlos a vender a Berbería (que por ventura eran los mismos que los que vamos tratando de Alcalá, porque también tenían la misma ocupación de hurtar muchachos Christianos y vendellos a los Moros)”.

Con toda probabilidad, el “surgimiento” del milagro en Alcalá viene a sellar esa supuesta concatenación de robos y profanaciones, cuyos protagonistas moriscos son casualmente los mismos en todos los lugares citados: parecen ser una banda organizada, compuesta por salteadores nómadas, y dedicada al saqueo de templos y robo de niños cristiano- viejos en todo el territorio español para su venta en Berbería. Tampoco es ésta una imagen novedosa: el bandolerismo morisco, a pesar de su práctica desaparición a partir de los 80 del siglo XVI, siguió vigente en el imaginario popular hasta el momento de la expulsión definitiva inclusive, intercambiando impresiones y personajes con la piratería o el apoyo a la misma en el Mediterráneo. De ahí que, hasta en la descripción del *modus operandi*, la autoridad religiosa recurre a las imágenes que pululan en la calle para confeccionar relatos y noticias “verdaderas”.

La divulgación oficial no se produce únicamente a través de las Relaciones de confirmación. Cuando surge algún escrito particular y sólido que se refiere a los hechos o se pronuncia algún discurso bien conseguido, la autoridad eclesiástica no duda en patrocinar su impresión para una difusión más allá de los fieles que lo han escuchado a la hora de su primera aparición. Tal es el caso del sermón predicado por el padre jesuita Pedro González Galindo,

40 Alcalá, María Fernández, Impresora de la Universidad, 1646 (BRAH. Signatura: 9/3578 (51)).

41 Sevilla, Iuan Gómez de Blas, 1654 (BNE. VE/60/15).

en el Colegio de Alcalá, con motivo de las fiestas dedicadas a la veneración de las Formas en 1634. Ampliado después mediante la introducción de una aprobación y una “*Succinta relación del milagro*”, dicho sermón es impreso en 1636 por encargo del Vicario General de Alcalá, Fernando de Ballesteros y Saavedra, al carmelita Lorenzo Díaz de Encinas<sup>42</sup>. El discurso en sí no menciona directamente a los moriscos: pues, por ese proceder alegórico y parabólico con que se tiñe gran parte de la oratoria sagrada, los ladrones de las iglesias aparecen difuminados en metáforas bíblicas y alusiones indirectas. No obstante, haciendo una lectura analítica, se puede deducir que el sacrilegio no es obra de cristianos viejos, sino de “*vnos brutos, esto es, de vnos pecadores, que auíéndole hurtado de sagrarios diferentes arrojados, le restituyen arrepentidos*”<sup>43</sup>. Estos brutos no pueden ser otros que los descendientes del antiguo moro español –o los judaizantes aún vigilados después de la expulsión del morisco–, representados en la homilía de Fernández Galindo mediante el símil de Pablo Saulo antes de su conversión. Así alude oblicuamente a ellos, en boca de Ananías al serle ordenada por Jesús la búsqueda del perseguidor y la cura de sus heridas: “*Señor, que en lo pasado ha sido cuchillo de vuestros Santos; Señor, que en lo presente dura en los mismos intentos; Señor, que para lo venidero respira amenazas, y centellea rayos*”<sup>44</sup>.

Un símil susceptible de ser aplicado a cualquiera de las dos minorías: los judíos, desde una perspectiva evangélica, y los moriscos, desde el punto de vista popular de los siglos XVI y XVII. Los autores del sacrilegio se envuelven así en un manto misterioso, cubriendo sus particularidades étnicas o de “nación” y convirtiéndose en enemigos genéricos de Cristo, es decir, todos los no cristianos que proliferan dentro de España en los años de profanaciones y robos. Gente baja y ruin, ignorante y apóstata, que,

“condenados en el tribunal de su cortedad, apelan para el agrauio. Y, passando sus ingenios las fuerças de las manos a la boca, y de la pluma a la lengua, escriben poco, y malo, y afrentan mucho, y bueno: pretendientes de cobrar de la calumnia el crédito, que les pierde su negligencia: maridos de la ignorancia; adúlteros de la soberbia; idólatras de lo que fueron; y apóstatas de lo que son, tan prendados del juicio propio, que les parece que, lo que dozientos y trezientos años ha, dixeron no Dios, ni Ángeles, ni Prophetas, ni Concilios ni Pontífices Summos; sino particulares personas”<sup>45</sup>.

La idea del enemigo genérico queda más que patente en estas últimas líneas. El predicador señala a unos herejes universales, sin precisar su identidad. Al referirse a los tiempos de hace “*dozientos y trezientos*” años, la mente se nos escapa directamente a un grupo que floreció durante los siglos XIV y XV en la península: los llamados *Herejes de Durango*, considerados como precursores de la Reforma. Al igual que los moriscos de la época del robo, ellos también combatían la veneración de los símbolos religiosos, especialmente la Cruz y los sacramentos (matrimonio, eucaristía...). Pero la confusión, normal dentro de lo que es el mundo de los discursos alegóricos, no se limita a estas divagaciones alusivas, sino que surge también a la hora de referirse casi expresamente a los profanadores y ladrones de las Hostias:

42 *Sermón que predicó el Padre P. González Galindo, de la Compañía de Iesvs, calificador del Santo Officio, y letor de Teología en el Collegio de Alcalá, en la fiesta y publica veneración con que celebra el mismo Collegio la admirable y misteriosa conseruación de las sagradas Formas que en su Templo se reuerencian*, Alcalá, en la Imprenta de Antonio Vázquez, 1636. Hay tres ejemplares de la misma impresión, conservados en la BHRG bajo las signaturas A-031-210(5), A-031-233(27) y A-031-236(5).

43 *Ibidem*, p. 6.

44 *Ibidem*, p. 7.

45 *Ibidem*, pp. 10-11.

el penitente del que hablan las Relaciones anteriores, distinguiéndole como cristiano viejo, no se diferencia aquí en nada de los salteadores; forma parte de ellos en todo el entramado, de modo que el oyente o lector del sermón puede llegar a pensar que él también era un morisco o que todos eran cristianos viejos como él. Además, las formas consagradas son devueltas por el grupo de *pecadores* en su conjunto, y no solamente por un penitente arrepentido:

“Pecadores, que, quando más apostados a los gustos de su acuerdo, quando más lisonjeadores de su desacordada determinación, quando más ciegos a sus perjuicios, abren los ojos y dan oídos la voz de Iesu Christo y toques de Dios, y saben enfrenar sus ímpetus y restituir el bien que con otros acuerdos auían hurtado, brutos eran, insensibles eran; mas ya poco es, que en virtud de la gracia y amor, que en la contrición se encierra, sean eleuados a estado de hijos adoptiuos; el arrepentimiento les da humos de Dios, que dan nueuo ser a aquel Sacramento”<sup>46</sup>.

No alcanzaría el sermón, en su estado inicial (el pronunciado en del Colegio), a aclarar ni aportar datos a la historia y los antecedentes del milagro de las Sagradas Formas si no fuera por el acto de la impresión posterior y los suplementos exegéticos añadidos. El predicador se dirige a un colectivo puntual y delimitado, el de los fieles asistentes a la homilía, y parte de la idea –acertada quizás– de que todos conocen la historia y sólo hace falta cimentarla en bases bíblicas para fortalecer su dimensión divina. En cambio, la autoridad que encarga la publicación y divulgación proyecta sus objetivos más allá de los confines del Colegio de Alcalá y del año 1634: el discurso debe perdurar en el tiempo, llegar a un mayor número de fieles y no tan fieles en diversos puntos de la geografía cristiana. Pero, para ello, sabe que es necesario aclarar las parábolas sermónicas y puntualizar los hechos en términos más mundanos. Es por eso que el sermón de Pedro Fernández Galindo, a la hora de ser impreso en 1636, va encabezado con una especie de prólogo donde se insiste en la bondad, rectitud y veracidad del autor, así como la *Succinta relación* donde se explican las circunstancias del prodigio con el fin de situar –mejor dicho, predisponer– al lector antes de emprender la lectura del discurso metafórico.

De esta manera, la autoridad recurre a sustentos casi bíblicos para apoyar la idea general, esto es, la noticia común, y realimentar así mejor al público ya “fidelizado” y a nuevos públicos buscados en otras zonas. La noticia común expuesta a modo de exégesis introductoria por el encargado de la impresión del sermón no es otra que la que hemos venido viendo en el resto de Relaciones oficiales: la autoría morisca en cuanto a los robos de las formas, su devolución por un arrepentido cristiano viejo, etc. Para acentuar la dimensión religiosa del saqueo y recalcar la imagen maliciosa de la minoría, se subrayan intencionadamente algunos matices como que los salteadores eran “*moriscos de Nación, y de Seta mahometanos*” y el cristiano viejo que les acompañaba lo hacía sólo “*en el robo, pero no en el desprecio*”<sup>47</sup>.

En fin, la versión oficializada del origen de las Sagradas Formas es la de la autoría morisca, supuestamente confesada por el penitente veterocristiano, pero en ningún momento mencionada directamente por el confesor inicial, el sacerdote jesuita Juan Juárez, ni ratificada por el mismo arrepentido o a través de otras fuentes. Como hemos venido señalando desde el principio, los milagros –y cualquier otra noticia que pretenda, desde arriba, captar la atención y participación de la sociedad– requieren, más que nada, de elementos e imágenes sociales (entiéndase populares) sin importar su grado de veracidad ni el contraste de la noticia

46 *Ibidem*, p. 19.

47 *Ibidem*, p. 4 (*Succinta relación del milagro...*).

mediante la averiguación pertinente. Sólo así se consigue una realimentación a gran escala, llegando ambos polos de la comunicación a coincidir en una percepción única, adherente y cohesiva. Gracias a esta interacción, la concepción de los hechos se expande y perdura en el tiempo, llegando incluso a nuestros días en una versión que parece inalterable.

Sin salir del siglo XVII, pues no nos atrae ni nos ocupa la historia de los prodigios en su estado actual, la noticia oficializada tenía como finalidad suprema invadir todos los espacios y tiempos. Las autoridades aprovechaban cualquier escrito que comulgara con la percepción común para sacarlo a la luz mediante la impresión con licencia. Si no era una Relación propiamente dicha, ahí estaba también la formalidad de supuesta “correspondencia” personal o “*carta*” entre amigos para tratar con cierta profundidad y extensión el tema y editarlo a modo de folleto divulgativo. Es el caso de un pliego de 1687, titulado:

“Carta de vn Cathedrático de la Uniuersidad de Alcalá a un Cavallero desta Corte amigo suyo, refiriéndole la Historia de las Santísimas Formas, que ha noventa años conserva Dios incorruptas en el Colegio de la Compañía de Iesvs desta Insigne Universidad; donde assimismo refiere las Fiestas que se han hecho para colocarlas en la nueva y sumptuosa Capilla, donde se han trasladado”<sup>48</sup>.

La “*carta*”, si bien se explaya en detallar la erección de la nueva capilla levantada en 1687 y destinada exclusivamente a albergar las Formas, reitera la misma historia *sacada puntualmente de los originales fidedignos del Archivo de Colegio de la Compañía*. Su finalidad, como relata el mismo “catedrático” a su amigo de Madrid, es primordialmente divulgativa: “... *me ha parecido, por la gran devoción que tengo a este prodigioso milagro, referir con la ocasión de sus fiestas, sucintamente, su historia [...], para que V.m. la participe a los amigos y comunique a sus correspondientes y tenga el mundo noticia de tan heroyca maravilla*”<sup>49</sup>. Sin embargo, hay un dato de suma importancia para lo que pretendemos analizar en las próximas líneas, relacionado con el momento puntual de la entrega de las formas por parte del penitente cristiano viejo al confesor: las “*avía recogido en vn papel, que luego sacó del pecho, y en él hasta veinte y seis Formas con otros fragmentos menores*”<sup>50</sup>. El hecho de sacar las Hostias del pecho aparece en una versión muy distinta a la oficializada y difundida a golpe de patrocinios de impresión. Nos referimos a la versión del auto sacramental de Juan Pérez Montalbán, *Las formas de Alcalá*, escrito entre 1623 y 1624 según se sostiene en la crítica literaria.

## 2.2. La versión difuminada: el sacrilegio es judío

Fuera del ámbito nítidamente oficial, y antes de abordar la versión de Pérez Montalbán, sería conveniente retroceder en el plano cronológico y buscar una huella lo más cercana posible al tiempo de los hechos. La encontramos en 1616, aunque es muy probable que se haya producido años antes, es decir, con menos distancia de la época del robo y devolución de las formas consagradas: el auto sacramental de *El Colmenar*, atribuido al canónigo valenciano Francisco Agustín de Tárrega<sup>51</sup>. De ser realmente obra suya, cabría la posibilidad de que el auto

48 Impresa en Madrid, [s.i], 1687. Un ejemplar está en la BNE, con la signatura VE/24/66.

49 *Ibidem*, fol. 1.

50 *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

51 Utilizamos la única versión que se conoce actualmente, conservado un ejemplar de ella en la BNE (signatura T/10892): *Auto sacramental del Colmenar. Compuesto por el Doctor Tárrega, Canónigo de la Santa Iglesia de Valencia. Impreso con licencia, en Salamanca, por Antonia Ramírez viuda. Y por su original en Seuilla, por Bartolomé Gómez, a la Cárcel Real. Año 1616.*

fuese escrito antes de 1602, fecha en la que murió el canónigo. Pero sobre este tema existen múltiples dudas que todavía no se han resuelto, desde la negación tajante de la autoría de Tárrega (tanto sobre *El Colmenar* como la ya descartada *Comedia de los moriscos de Hornachos*) hasta la atribución indiscutible, postergando la muerte del autor o situando la creación en fechas muy anteriores a la impresión de la que disponemos<sup>52</sup>. De todos modos, la autoría es lo menos relevante en lo que pretendemos analizar. Nos conformamos, para no sembrar más incertidumbre, con la fecha neutra y declarada de 1616, así como con la vinculación del auto al milagro de las Sagradas Formas de Alcalá, una vinculación que se puede palpar en el desarrollo de las secuencias y que ya fue fijada en su momento por el bibliógrafo Jenaro Alenda y Mira: “El insigne canónigo Tárrega puso en diálogo la anterior leyenda, sin sacar de ella el partido a que se prestaba por su interesante asunto. Guarda éste, en el fondo, íntimo enlace con el hecho a que se atribuye la restitución de las milagrosas y célebres Formas de Alcalá, que hoy todavía se veneran incorruptas”<sup>53</sup>.

Veamos *El Colmenar* de 1616 y su manejo de los hechos ligados oficialmente a los moriscos. Ante todo, no creemos que el auto hubiera alcanzado grandes audiencias en su época, pues su contenido no comulgaba con la idea imperante y patrocinada, sobre todo en cuanto a protagonistas del sacrilegio. Por otro lado, el año de la edición que ha podido conservarse hasta hoy es anterior a la proclamación oficial del milagro alcalaíno y, por ende, a la versión de los hechos tal como las autoridades querían que fuese divulgada. Y aquí surge una interrogación a la que, por ahora, sólo podemos contestar con suposiciones e hipótesis: ¿cómo llegó el autor a conocer el suceso si la historia y sus pormenores no fueron sacadas a la luz hasta 1619? Las tesis que apoyan la autoría de Tárrega aportan unos datos bastante significativos: el canónigo, con residencia habitual en Valencia, estuvo en Madrid desde el mes de mayo hasta el de diciembre de 1597 como comisionado enviado para tratar sobre los nuevos conversos. De ello, y del contacto tenido con los jesuitas en esa comisión, se colige que podía haberse enterado del sacrilegio a través de ellos. Así lo plantea Aurelio Valladares: “Tenemos, pues, que el autor valenciano llega a Madrid para tratar asuntos relacionados con los conversos justamente cuando los Jesuitas de Alcalá andaban preocupados por el hecho de las Formas rescatadas de los moriscos y entregadas por un penitente. ¿Es posible que Tárrega durante este tiempo llegara a tener noticia de los hechos anteriores a la entrega de las Formas? [...]. Pero, dado que el canónigo valenciano estaba trabajando en asuntos de conversos, ¿pudo tener conocimiento del robo sacrílego y del posterior milagro por otro conducto?”<sup>54</sup>.

Fuera de estas reflexiones que pretenden ligar la obra a Tárrega, y centrándonos en la fecha menos problemática del impreso (1616), nos encontramos ya con el milagro sobradamente servido a nivel popular. ¿Y si las autoridades eclesiásticas de 1619 no hicieron sino formalizar rumores arrastrados desde el año de la supuesta restitución? No es nada desorbitada esta

52 Sobre este tema versan unas reflexiones hechas hace más de tres décadas por VALLADARES DEL REGUERO, A., “*El Colmenar*, un problemático Auto Sacramental del canónigo Tárrega”, *Segismundo: revista hispánica de teatro*, vol. 16, 35-36 (1982), pp. 27-39. A través de él, hemos podido saber que Cayetano de la Barrera, en su *Catálogo bibliográfico y biográfico...*, alude a otro ejemplar de *El Colmenar*, “suelto, sin año; le precede una *Loa sacramental de las tres potencias del alma* [...], compuesta por Gil López de Armesto y Castro” (*Catálogo de la Barrera*, edición facsímil, Madrid, Támesis Book, 1968, p. 382). Tal ejemplar, sin duda alguna, es muy posterior a 1616, puesto que Gil López de Armesto es un autor teatral de la segunda mitad del XVII: “Con domicilio en la calle de la Cabeza, se casó en 28 de diciembre de 1645...” —señala Matías Fernández García en su *Parroquia madrileña de San Sebastián: algunos personajes de su archivo*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 45.

53 ALENDA Y MIRA, J., “Catálogo de autos sacramentales, historiales y alegóricos”, en *Boletín de la Real Academia Española*, III (1916), pp. 589, 590 y 669. Alenda alude también a esa otra edición del siglo XVII, “suelta y sin título”, que García de la Huerta tituló *Colmenar Divino* y atribuyó erróneamente a Gil de Armesto por ser éste el autor de la *Loa* que precede el auto.

54 VALLADARES DEL REGUERO, A., op. cit., p. 34.

idea, pero no deja de ser una hipótesis ante la falta de documentos que historien aparte los rumores o que –en el caso de los prodigios– separen las fantasías de las visiones, y éstas de lo que realmente ha ocurrido lejos de los trances y miedos de cada creyente. *El Colmenar*, fuese escrito por el Tárrega valenciano o por alguien escondido detrás de ese nombre años después de la muerte del canónigo, relata otra percepción de los hechos, tal vez la sostenida en un principio por el pueblo antes de ser moldeada y notificada en un soporte de *Relación verdadera*. Dicha percepción no tiene por qué ser la cierta, como tampoco tiene por qué serlo la oficializada y mantenida hasta la actualidad. En ella, si bien el penitente permanece siendo un pecador cristiano viejo, los que están detrás del sacrilegio, los verdaderos culpables, son otros, diferentes a los amigos de Mahoma, pero igual de minoritarios y vituperados que ellos: judaizantes o judíos directamente, errantes como siempre, hospedándose en la casa de algún que otro cristiano viejo “ingenuo” para engañarle luego e incitarle a cometer el pecado.

En eso consiste el auto de *El Colmenar*, cuyo contenido nos interesa resumir fuera de las alegorías y parábolas que acostumbran tener los escritos religiosos en general: de paso en su errancia por Alcalá de Henares, un judío llamado Semey (o Semeí)<sup>55</sup> es hospedado casualmente por un lugareño con nombre Donato, siendo éste el único cristiano viejo que osa acoger a un judío en toda la localidad, como se lamenta el propio Semey al principio del auto: “*Anoche en este lugar / ninguno quiso hospedarme. / Y para ser aldeanos / tienen dañada intención*”<sup>56</sup>. Al día siguiente, disponiéndose a seguir su camino, Donato le cuenta cierta desgracia que ha experimentado un colmenar que tiene en las afueras:

“Y al fin, de mi colmenar  
 que a todos aventajó  
 entre su almiuar nació  
 ponçoña para el lugar.  
 Y con embidiosas quexas,  
 y con pechos no senzillos,  
 echaron de sus castillos  
 mis exércitos de auejas.  
 Tomaron ciertas vías,  
 y tan solo le an dexado,  
 que apenas aurán quedado  
 en él quatro compañías.  
 Anme dado mil remedios,  
 y mil remedios e hecho,  
 pero todos sin prouecho,  
 y son escusados medios.  
 Y agora en resolución  
 me an dicho por maravilla  
 que ponga de vna Abubilla  
 enterrado el coraçón”<sup>57</sup>.

55 Fíjese en la intencionalidad del nombre. Aparte de reforzar el origen “*semítico*” del personaje, viene a recordarnos también la historia bíblica de la maldad de Semeí maldiciendo y apedreando a David (II Reyes 16, 5-13 en la *Vulgata* y II Samuel 16, 5-13 en las biblias modernas).

56 *El Colmenar*, Salamanca, Antonia Ramírez, 1616, fol. 1v.

57 *Ibidem*, fol. 2.

Fingidamente halagado por la hospitalidad, y a modo de agradecimiento por la confianza brindada, Semey le aconseja a Donato un remedio con altas dosis de malevolencia para que recupere la copiosidad de los panales y encabece a todos los colmeneros en la producción y cosecha de miel. Tal remedio consiste en robar alguna forma consagrada de la iglesia del lugar e incrustarla dentro de una de las colmenas. Para ello, es necesario mantener la hazaña en secreto –advierte el judío– ya que se trata de una profanación que puede desembocar en castigos y difamaciones irreparables. Desesperado, el cristiano Donato prima su preocupación terrenal ante los miedos del más allá. Sin barajarlo lo suficiente, accede a la propuesta de su huésped, roba varias formas y las coloca donde le ha sido dicho, sabiendo de antemano que “es entre los christianos / heregía y sacrilegio, / el mezclar con lo profano / lo sacro y lo perfeto”<sup>58</sup>. Y el judío, ¿lo hace realmente todo con esa buena intención de ayudar a un cristiano viejo? En absoluto. Su finalidad es “evidentemente” (entiéndase el adverbio desde los juicios y estereotipos dominantes de la época) pérfida y pervertidora: tiene planeado, cuando esté colocada la Hostia consagrada en el colmenar, hacerse con ella el mismo día del Corpus Christi y averiguar si verdaderamente contiene al cuerpo de Dios o es una mera estafa del catolicismo. Cuando se separa de Donato y ve logrado su espoleo, recita con alegría: “No hay contento para mí, / entre todos los encantos, / como engañar un christiano, / que es de lo que más me precio. / Y el día que no le engaño, / ni ceno, como, ni beuo, / porque sólo en engañarlos / desvelo mi pensamiento”<sup>59</sup>. Una imagen más que expresiva sobre la percepción del judío en la mentalidad de la época y que se repite a lo largo del auto: el engaño y maquinación que corre en sus venas, la traición, la pasión de Cristo, su odio eterno a la cristiandad, sus malas costumbres de no trabajar los sábados ni comer tocino.... Pocas son las variantes que le diferencian del morisco, y por eso da igual quien de los dos sea el portador del mal que vaya a generar el milagro. Lo importante es que haya un ejemplo comúnmente repudiado cuyas acciones –o, simplemente, imágenes convertidas en hechos ejecutados– puedan servir de justificante en esa incesante búsqueda de fenómenos cohesivos a nivel cultural, fenómenos aprovechados también por la autoridad político-religiosa para aunar obediencias y admiraciones.

El enredo de las Hostias de *El Colmenar*, como es lógico en el desarrollo de las apologías, debe ser descubierto e inutilizado al final. Así ocurre: siendo cuerpo de Cristo, la Forma permanece custodiada por los ángeles y los santos allá donde esté. Cuando Tisbeo, otro labrador, comprueba que sus abejas se han trasladado al colmenar de su vecino, acude a quemárselas; pero ahí está un ángel para impedirlo. Algo similar les pasa a Donato y su criado Machín: yendo ambos a castrar las colmenas, las encuentran escoltadas por San Pedro y San Pablo, quienes les vedan el paso. En cuanto a Semey, su intento se ve frustrado por el propio Cristo, quien le impide la comisión del sacrilegio a través de su divina aparición en escena. Justo en este momento es cuando el milagro llega a su punto álgido, rindiéndose todos los participantes, terrenales y celestiales, ante la imagen luminosa de la deidad. Ambos personajes principales del auto experimentan la pertinente sensación de arrepentimiento por la mala fe con la que han obrado: Donato acude a confesar el delito en la iglesia, mientras que Semey se convierte inmediatamente al cristianismo, maldiciendo su antigua ley y queriendo compartir la culpa con su engañado. En plena procesión del Corpus, y al ser informado de lo ocurrido, el cura se desplaza con otras personas al colmenar, donde encuentran intacta la Hostia en una custodia, desembocando así las secuencias a un final típico, la fehaciencia del milagro y la consecuente exaltación eucarística:

---

58 *Ibidem*, fol. 3r.

59 *Ibidem*, fol. 3r.

“Por memoria a de quedar  
la Custodia en el Altar,  
pues Dios en su pecho cabe,  
y en la procesión acabe,  
el auto del Colmenar”<sup>60</sup>.

No es un tema nuevo. Prodigios similares de la tradición cristiana, como bien señala Aurelio Valladares, “ofrecen semejanza con la anécdota básica de nuestro auto sacramental”<sup>61</sup>. Ahora bien, el protagonismo judío es algo circunstancial y relacionado directamente con la percepción de la minoría por parte de la sociedad mayoritaria en la época del milagro de *El Colmenar*. Lo mismo pasa en cuanto a moriscos se refiere. Se produce esa realimentación necesaria entre las imágenes que se agitan en el pueblo y los deseos de control y satisfacción por parte del poder.

Diferente es el escenario de otro auto que, años más tarde, apartará el foco de los moriscos y lo fijará en los judíos: nos referimos al de *Las formas de Alcalá*, escrito después de la proclamación oficial del milagro, y cuyo autor debe de ser Juan Pérez Montalbán (1602-1638) si nos fiamos en la portada del manuscrito autógrafo<sup>62</sup>. La crítica literaria sitúa la obra entre 1623 y 1624; sin embargo, llama la atención esa alusión al *Doctor Juan Pérez*, pues éste no se doctoró hasta 1625, en la Universidad de Alcalá. Tal vez la obra fue escrita con posterioridad a la fecha barajada, tal vez el autor utilizaba el título de doctor sin serlo todavía. Esta última posibilidad la encontramos en la *Perinola* de Quevedo: “Al Doctor Juan Pérez Montalbán, graduado no se sabe dónde, en lo qué; ni se sabe, ni él lo sabe”; “mas esto le perdono porque lo merece el ingenio del Doctor, que también es dotor y creo que son deudos”<sup>63</sup>. Por otro lado, dentro del auto de Las Formas encontramos referencias a hechos ocurridos con posterioridad a 1623: la alusión, por ejemplo, del Demonio (personaje de la obra) al caso del hereje Benito Ferrer, el catalán de ascendencia judeoconversa que atentó contra la Hostia dentro de una iglesia madrileña. Ferrer fue ajusticiado y quemado en el Auto de Fe celebrado en la Plaza Mayor de Madrid el 21 de enero de 1624. A esto, hay que añadir también otras alusiones que ha advertido Juan Carlos Garrot dentro del texto y que le han llevado a juzgar necesario “enmarcar la creación de la obra en el convulso contexto de los años 1629-1634”<sup>64</sup>.

En esta ocasión, la escena es una cueva y los autores no alegóricos del delito son un cristiano viejo, Andrés Corbiño, y unos bandoleros “hebreos” compañeros suyos, liderados todos por un capitán de la misma minoría. Al principio, aparece Andrés dormido, guardando las Hostias que él mismo ha robado junto con los judíos. Su pretensión de protegerlas parece asustar hasta al propio Demonio, el primero en salir a escena como personaje alegórico aliado

60 *Ibidem*, fol. 13v.

61 VALLADARES DEL REGUERO, A., op. cit., p. 30. El especialista en teatro religioso alude a dos leyendas donde las colmenas se erigen como escenarios de la aparición del milagro. Una, en 1140, en la localidad francesa de Clermont: cayéndole a un campesino el Sacramento mientras lo lleva a sus colmenas, las abejas lo recogen y lo introducen dentro. Unos días después, se percata de que la forma se ha convertido en la imagen de un niño hermoso. La otra ocurre en una localidad de Polonia, en el siglo XIII: otro campesino repara en que de su colmena sale una suave melodía y grandes resplandores por la noche. Al avisar al obispo, se comprueba cómo dentro de la colmena hay una custodia de cera blanca, labrada con delicadeza (Cfr. TRAVAL Y ROSET, M., *Prodigios eucarísticos*, Barcelona, 1958, pp. 59-61).

62 *El famosísimo auto de las formas de Alcalá, de el Doctor Juan Pérez de Montalbán*. El único ejemplar conocido es un manuscrito sin fecha que se conserva en la BNE (VITR/7/8). Utilizamos el microfilm MSS.MICRO/15103).

63 *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, vol. II, Madrid, M. Rivadeneyra, 1859, pp. 463 y 467.

64 GARROT ZAMBRANA, J. C., “El Auto de las formas de Alcalá y el antijudaísmo de los años 1630”, *e-Humanista/Conversos*, 3 (2015), pp. 246-266; la cita es de la página 246.

de los salteadores e interesado en la destrucción de las formas. En estos versos introduce a los hechos:

“Pero que un Andrés Corbiño  
 que mata, adultera y roba  
 me ynquiete, tomad venganza,  
 ynfiernos, pues mis congojas  
 no son por ver en los santos  
 birtudes que los adornan  
 sino porque en pecadores  
 ay también culpas dichasas.  
 Guarda pues vn bandolero  
 en vna caja o custodia  
 vnas espezies desnudas  
 de pan cuyas blancas formas  
 que en todas son beynte y seys;  
 el cuerpo y alma atesoran  
 de Cristo beynte años a  
 sin que jamás se corrompan  
 sus cándidos aczidentes.  
 Milagro que me congoja  
 más que el mismo sacramento  
 que en sus espezies se adoran”<sup>65</sup>.

La finalidad del Demonio es impedir el acontecimiento del milagro, por lo que piensa matar a Andrés Corbiño, haciendo que tal asesinato sea efectuado a manos del capitán judío de los bandoleros. Y es aquí donde empieza una disputa entre el mal y el bien, entre el Demonio y el Ángel (personaje opuesto), con un objetivo bien claro por parte del segundo: salvar al cristiano viejo físicamente de la muerte a manos del infiel hebreo, y anímicamente del pecado mediante la devolución de las Hostias a su origen. En el aspecto anímico, se trasluce que la disputa alegórica va dirigida a que en el cristiano pese más la devoción que el pecado cometido –y susceptible de ser reiterado en la vida temporal–, para que haya salvación en la vida eterna. En eso consiste la función redentora del sacramento eucarístico: evitar la disfunción del alma ante los peligros del cuerpo, metaforizado el acto en esta controversia entre los dos ángeles opuestos acerca del pecador Andrés:

De[monio]: Yo le aré beber ponzoña.

Án[gel]: Yerbas ay contra el beneno.

De[monio]: Yo bestiré barías formas  
 para perseguirle.

Án[gel]: I yo le defenderé con otras.

De[monio]: Yo aré que su capitán,  
 que es ebreo y açe onra

<sup>65</sup> *Las formas de Alcalá* (manuscrito citado), fol. 2v-3r.

de negar el sacramento,  
sepa todas estas cosas  
porque le quite la vida  
y, de camino, esas formas  
despedaçe.

Án[gel]: Yo también  
aré que las reconozca  
y tienble delante dellas<sup>66</sup>.

La ponzoña, el veneno, el vestirse de varias formas (disimulo)..., además de ser símbolos físicos del pecado, son elementos cuyo uso está siempre asociado a moriscos y judaizantes en la visión popular: recurren a ellos para destruir la cristiandad o pasar desapercibidos en su crípticismo y maquinación. De ahí que el Demonio, en la disputa arriba citada, va abandonando poco a poco la alegoría y cediendo paso a la aparición de otro representante físico del pecado y, por extensión, del mal: se trata del capitán de los bandoleros, que irrumpe por primera vez en escena. Es –imprescindible mención dentro del auto– un judío, un “ebreo que açe onra de negar el sacramento”. En este momento de la controversia, Andrés se encuentra experimentando una pesadilla en su sueño, por lo que se levanta sobresaltado: ha “visto” que el capitán venía a arrebatarse las formas para hacerlas pedazos. Al contárselo a su criado Morón Gracioso, éste le tranquiliza, advirtiéndole al mismo tiempo de las probabilidades de que la pesadilla se haga realidad y refiriéndose en estos términos a los bandoleros: “porque a todos estos perros, / aquí para entre los dos, / son ebreos boto a Dios; / y como todos sus yerros / consisten en no creer / que Cristo al mando ha venido, / que a muerto i que a padezido, / no acauan de conoçer / que el Pan sacramentado / se quedó, y así blasfemos / hacen aquestos estremos<sup>67</sup>”.

Frente a esta imagen de urdimbre judía, se erige la del cristiano con un fondo lleno de bondades y devociones a pesar de haber participado igualmente en el robo de las iglesias y sus sagrarios. Éste es Andrés Corbiño: un hombre que, aunque tan malo es como de sus obras se ve, dice ahora nunca haber perdido la fe. Pues ha ocultado las formas y, a raíz del sueño, se dispone junto al criado Morón a devolverlas a Alcalá para que estén “seguras del capitán / desta canalla fiera<sup>68</sup>”. Es aquí cuando se ven asaltados por el Demonio, el Capitán y “más de millón y medio” de bandoleros, decididos todos a impedir la restitución de las veintiséis Hostias. La exagerada cantidad de enemigos de la cristiandad supera los límites del imaginario, de modo que, más que una banda ladrones de iglesias, parece ser una aleación de judaizantes, moriscos, luteranos, hechiceros..., aconsejados por su odio a Cristo y liderados por un descendiente de los primeros detractores: los judíos, esos que “siguen otra ley y niegan que Dios quepa en una oblea”, según declara el Capitán sobre sí mismo en las primeras amenazas al cristiano viejo.

Andrés Corbiño, apoyado únicamente por su criado y el Ángel, intenta convencerles de la inexistencia de alhajas en el lugar y del nulo valor mundano de la pequeña caja que contiene las formas consagradas. Pero de nada le sirve la persuasión, puesto que los agentes del mal no han acudido sólo en busca de lo material, sino también para satisfacer los deseos de su aliado Demonio, quemando todo cuanto a Dios se refiere. De esta manera, bajo las órdenes del Capitán, un bandolero se atreve a abrir la cajita de plata y, con ello, se da lugar a la iniciación del prodigio:

66 *Ibidem*, fol. 7v.

67 *Ibidem*, fol. 8v-9r.

68 *Ibidem*, fol. 9v.

“Aparécese un niño en el arca. Caen aturcidos en tierra, i toca Morón vna campanilla

Band[olero]: La luz me ha dejado ziego

M[orón]: A mí devoto el misterio

Á[ngel]: A mí el milagro goçoso

D[emonio]: Y a mí la presenzia muerto”<sup>69</sup>.

Al contrario de lo que ocurre en el auto de *El Colmenar*, en esta ocasión el milagro no desemboca en el arrepentimiento y conversión de los hebreos. A pesar del aturdimiento inicial, el Demonio persiste en ellos y les incita a disparar a Andrés Corbiño cuando éste se hace con la formas y pretende protegerlas. Sin embargo, aunque alcanzado por el disparo, el cristiano viejo no se muere, pues se salva gracias a la intervención divina a través de la cajita que ahora tiene custodiada en el pecho. Hasta el plomo de los arcabuces parece paralizarse ante la presencia del cuerpo de Cristo, lo que reaviva la devoción de Andrés y su criado Morón. Ambos, acompañados desde el principio por el Ángel, se apresuran a llevar las Hostias a Alcalá de Henares, depositándolas en el Colegio de la Compañía de Jesús. Toda la ciudad se suma en fiestas por el acontecimiento milagroso, y a ello se suma también la Universidad con sus aportes a nivel científico en la averiguación posterior del carácter incorrupto de las formas. Dos personajes, dos sabidurías de dicha Universidad, intervienen hacia el final del auto: una, la Filosofía, acude a certificar el milagro de la incorrupción; otra, la Teología, aparece para confirmarlo.

Y entretanto, los judíos desaparecen del escenario, pero quedarán anclados en la memoria como traidores y sacrílegos, por enésima vez, contra Dios y sus fieles siervos. Siempre lo han sido en la percepción común, y *Las formas de Alcalá*, si bien su objetivo principal es la exaltación de la dimensión sagrada del sacramento, viene a realimentar también el estereotipo, actualizar el recuerdo y mantener viva la imagen de la conspiración. Qué mejor, para agrupar y cohesionar a los cristianos en torno a la forma cultural deseada por el poder, que el argumento de la amenaza de herejes y apóstatas, inventada en ocasiones, extrapolada y extremada en otras a partir de delitos particulares.

Como hemos venido señalado, lo más llamativo es ese intercambio de roles delictivos entre moriscos y judíos en un mismo acontecimiento, según los intereses de cada momento y los deseos e imaginaciones de cada uno de los dos polos de la realimentación vertical: el pueblo y sus autoridades. La versión que atribuye los hechos al elemento judío es la menos difundida y la que menos atractivo tiene hasta hoy. Si el auto de *El Colmenar* fue impreso en su momento y podía haber sido divulgado, aunque en bastante menor medida que cualquier Relación de sucesos, el de Juan Pérez Montalbán aún se mantiene en su estado manuscrito y se desconocen versiones editadas, capaces de saltar de un espacio a otro y ser leídas u oídas por un público mencionable.

Sin embargo, dentro de esta reducida atribución de los hechos a la minoría judía, no hay que descartar la existencia de algún que otro pliego de la época que se ha perdido por el camino o permanece oculto en las bibliotecas y archivos españoles y del extranjero. De momento, gracias a una labor anterior del profesor Ignacio Pulido Serrano, hemos podido dar con un impreso tardío que, aunque es de finales del XVII, nos sirve para corroborar la persistencia de al menos algunas huellas del judío en el pensamiento de las Sagradas Formas.

<sup>69</sup> *Ibidem*, fol. 11v.

Se trata de un pliego mencionado por Gallardo en el *Ensayo de una Biblioteca Española*<sup>70</sup> y hoy conservado entre las joyas literarias de la Hispanic Society:

“Breve descripción heroyca, a la hyguera, qve se secó, por aver enterrado al pie de ella las Sacratísimas Formas, que se veneran oy en la Ciudad de Alcalá, vn judío, que vituperándolas sacrílego, las ocultó con summa irreverencia de tan Sacra Magestad”<sup>71</sup>.

Fuera de la mención que se hace en el título, el judío no aparece por ninguna otra parte del contenido. Y aunque apareciera, es un *Romance* de arte mayor, es decir, con una estilística bastante culta como para alcanzar a un número alto de públicos en aquella época. Aún así, el autor insiste en que sea propagado: en la dedicatoria inicial al duque de Alba (por la fecha, debe ser Antonio Álvarez de Toledo y Enríquez de Ribera), le ruega patrocinio y adopción, esto es, en términos menos protocolarios, sello de veracidad para una mejor difusión del poema:

“...me valgo deste motivo para fiar al amparo de V.E. y su loable devoción al Santísimo Sacramento la protección de que necesita la breve iscripción heroyca de su milagro en las Sacratísimas Formas que hasta oy se venera la reverencia Cathólica en la Ciudad de Alcalá [...]; que patrocinándome su discreción la llaneza del ruego, halle la disculpa de ser mía la obra, y de V.E. el acierto en darle tan Ilustre Adopción con su acogimiento”.

Volviendo al contenido del *Romance* propiamente dicho, es decir, las quejas y reclamaciones a Dios por la situación de una higuera que se secó por haber alojado entre sus raíces las formas consagradas robadas por un sacrílego, no se hace, como acabamos de señalar, alusión a ninguna procedencia étnico-religiosa del ladrón. Sin embargo, del título queda evidente que es un judío, y lo que el poeta hace principalmente en los versos es lamentar el mal estado del árbol y la falta de castigo divino para el profanador. En estas palabras se dirige a Dios:

“[¿] La higuera castigáis, y el delincente  
Reserváis de las cóleras de vn rayo?  
[¿] Qué delitos avrá de que se abstenga,  
Quien llegó a cometer el de robaros?  
Porque os acoge fiel en sus raíces,  
[¿] Despojo inútil viene a ser el campo?  
Mas no han de ser comprehensiones mías  
Los que allá en vuestro juyzio son arcanos”<sup>72</sup>.

Recapitulando, la articulación y exposición de los elementos que gestan el milagro de las Sagradas Formas, sobre todo en lo que atañe a la prehistoria de la incorrupción, es

70 GALLARDO, B. J., *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*, tomo III, Madrid, 1888, cols. 372-373, nº 2675.

71 Impreso en Madrid, [s.i], 1689. Debido a que no hemos podido acceder al original del pliego, utilizamos una reproducción en tamaño original. El autor del romance es un José Nicolás de León y, según reza el primer folio, lo dedica al *Exclentísimo señor Dvque de Alva, y de Guescar, Marqués de la Ciudad de Cora [...], del Consejo de Estado de su Magestad, y de su Presidente en el Supremo de Italia...*

72 *Breve descripción heroyca, a la hyguera...*, Madrid, [s.i], 1689, fol. 1v.

un ejemplo esclarecedor de ese intercambio de imágenes entre el poder y el pueblo llano, basado evidentemente en la búsqueda, por parte de cada uno de los dos extremos de la sociedad del XVII, de realimentar las propias percepciones e intereses. Consecuentemente, y en diferentes grados, los moriscos y los hebreos intercambian a su vez el protagonismo negativo en un sacrilegio que les es atribuido con irremediable determinación: unos más que otros; los primeros de manera oficial y los segundos a modo de frustrados intentos de difusión; los moriscos seguirán sustentando el prodigio en los siglos ulteriores, mientras que los judíos caerán en un olvido que les librerá del estereotipo....

Lo que resulta anecdótico en esta historia es que, en ocasiones, incluso los relatos enfocados desde distintas perspectivas pueden fusionarse como de manera inesperada. Los detalles y espacios que pertenecen a una de las dos atribuciones del sacrilegio son susceptibles de saltar hacia la otra e incrustarse dentro de ella sin previa contemplación de lo que la versión oficial haya determinado a la hora de fijar el prodigio. Esto ocurre en la declaración hecha por un conocido platero de Madrid, llamado Onofre Espinosa, a petición de los padres de la Compañía de Jesús en 1625 para certificar el hecho:

“Digo yo, Onofre de Espinosa, platero y Mayordomo del Hospital Real de Madrid y vecino de ella, hago fe y verdadero testimonio, como en un día del mes de enero del año pasado de mil y seiscientos y diez, viniendo yo de la villa de Mondéjar [...] con un morisco, que se llamaba Luis [...] que yo llevaba por mi criado, tratando de los de su nación, se quejó de que no les diesen á los moriscos las preeminencias que se daban, después de algún tiempo, a los judíos, para se poder ordenar y ser sacerdotes. Yo le dije que siendo los moriscos gente de tan malos intentos, como se había visto en muchas ocasiones, y particularmente por unos de su nación que andaban robando iglesias y rompiendo los sagrarios, no se podía hacer confianza de moriscos [...] Y con esta ocasión, me contó que había tenido amistad con un cristiano viejo, el cual había andado en compañía de unos moriscos del reino de Murcia (entendiendo ellos y fiándose de él por parecerles morisco) y que éste le había contado, cómo él, con algunos moriscos, habían hurtado algunas custodias de iglesias, y que arrojaban las Formas por el suelo, y este cristiano las alzaba, y en un colmenar de un morisco (aquí en la Alcarria) se entraron a partir lo que hurtaron un día, y allí, habiéndose echado las Formas en tierra, uno de los moriscos pisó y quebró una Hostia grande y otras Formas consagradas, y el cristiano se bajó y las tomó del suelo, y les quitó el barro colorado, que de los pies se les había pegado a algunas, y las puso todas en un pañuelo que él traía, y se las metió en el pecho, y se fue, y desde este día se apartó de la compañía de los moriscos, y en un colmenar que él tenía arrendado las puso, detrás de una colmena que llamaba la madre, metidas entre unos cantos, adonde estuvieron más de cuatro años, sin atreverse este hombre a confesar en todo este tiempo; en el cual, un año de éstos, yendo a catar los colmenas, las halló copiosísimas de miel más que ningún año, y que, por debajo de la colmena madre, se iba la miel corriendo en arroyo (cosa que le causó espanto), y llegando a ella, vio que desde el pie de la colmena hasta lo alto que tenía la cantería de la pared, había un cerco hecho como una luna redonda, y unos rayos de panales como hojas de peral (que éstas son sus palabras), largas, que salían del cerco, dentro del cual estaban las SANTÍSIMAS FORMAS y el dicho cristiano, con unas varas secas de taray, barrió la pared, habiendo quitado el cerco y las como hojas y resplandores que estaban hechas de los panales. Y quitando de allí entonces las SANTÍSIMAS FORMAS, las puso al pie de una higuera, la cual, de allí a pocos

días, vio que se secó, y mirando y requiriendo el sitio de las SANTAS FORMAS, que dejó cubiertas con una teja, halló encima hecho otro cerco de panal con sus hojas, al modo de rayos y que corría miel de el panal abundantísimamente. En este somedio tuvo el cristiano una enfermedad grave, y mandáronle confesar, y él se fue deteniendo, y viéndose con mejoría, por no atreverse a confesar con su cura, acudió a un Padre dominico, que pedía el pan en las eras, y le dijo que había cuatro años que no se confesaba, y que le oyese en confesión, y el Padre le oyó y le amonestó y aconsejó que las quitase de allí y las llevase a Alcalá de Henares, a la casa de Jhs. (Jesús), y que allí las diese, para que las consumiesen, porque él no estaba en parte para lo poder hacer con el secreto que convenía, y que hecho esto le absolvería; que no supo el morisco en qué paró esto, mas de que después se dijo cómo en Alcalá se habían entregado aquellas Formas á los Padres de la Compañía de Jesús, y que hacían milagros, porque ponían otras con ellas por consagrar, y que éstas se corrompían y esotras no. Todo esto me contó [...]. Que también me dijo cómo á este cristiano viejo le quisieron matar los moriscos, por se haber apartado de ellos [...]. Fecho en Alcalá a nueve días del mes de febrero de mil y seiscientos y veinticinco años. Onofre de Espinosa<sup>73</sup>.

Fíjese en los datos subrayados de esta declaración. Los sacrílegos son moriscos y el arrepentido es un cristiano viejo, tal como sostiene la idea oficial. Ahora bien, los ingredientes pertenecen exclusivamente a la otra versión, es decir, aquella que atribuye el sacrilegio al elemento judío y que se refleja en las tres últimas obras literarias que hemos analizado (*El Colmenar*, *Las formas de Alcalá* y el tardío romance de la “higuera”, impreso en 1689): el cristiano viejo que salva las Hostias las guarda en su pecho, igual que en el auto de *Las formas de Alcalá*; las pone después en un colmenar que tiene arrendado, interpretación distinta a la que cuenta Pérez Montalbán, pero similar a la de *El Colmenar* que se barrunta de Tárrega; y, finalmente, las oculta al pie de una higuera, algo que sepamos aparecerá difundido sólo en el romance de 1689, donde el ladrón inicial (judío) se encargará él mismo de ocultar las formas consagradas en el suelo del árbol y no un cristiano.

---

73 Recogido por ARABIO-URRUTIA, F. M., op. cit, pp. 99-104.