

Mística compartida y arquitectura: Al-Andalus y Castilla en los inicios de la Edad Moderna (SS.XIV-XVI)¹

Juan Carlos Ruiz Souza
(Universidad Complutense de Madrid)

1. Al-Andalus y la incompreensión de las claves propias del arte islámico

El arte islámico, y por lo tanto también el andalusí, cuenta con sus propias claves culturales de análisis, y por ello no debemos estudiarlo con las mismas coordenadas que utilizamos al abordar el arte de los reinos cristianos, y de hecho, salvo que se trate de un público especializado, no es habitual que se comprenda el significado exacto de instituciones y funciones netamente islámicas como la *madrasa*, *zawiya*, *janqa*, *rábita*, *maristán*, *caravanserrallo*, *maylis*, *morabito*, etc., y sus múltiples variantes según las zonas geográficas y los periodos cronológicos. Resumiendo, mucho, y errando más, un lugar en el que se desarrollan actividades docentes (*madrasa*), puede también estar vinculado con hombres místicos de gran reputación religiosa y social (*zawiya*, *janqa*), y en donde se pueden hacer prácticas médicas -docentes y asistenciales- (*maristán*), etc. No nos olvidamos de los otros términos mencionados. *Maylis* puede hacer las veces de salón de aparato o incluso de reunión o tertulia intelectual; *caravanserrallo* alude a un edificio donde hacen parada los comerciantes con sus mercancías y de cuyo cuidado puede estar al frente una especie de cofradía, por lo que su significado puede verse relacionado con los de *ribat* o *janqa*, es decir, lugares de retiro de hombres religiosos que hacen una vida en comunidad. *Morabito* alude a un lugar vinculado con un santón de gran prestigio, que puede convertirse en lugar de peregrinación. La polifuncionalidad de los espacios hace posible que un mismo lugar pueda indistintamente definirse de maneras diversas dependiendo de las funciones que en su interior pueden desarrollarse, lo que a la postre dificulta su real comprensión (Lozano 2012). Ello complica la interpretación de las fuentes escritas y su directa vinculación con restos arquitectónicos y arqueológicos, tal como llamó la atención hace ya mucho tiempo George Marçais (1935-1945).

Las diferencias también se hacen extensibles respecto a lo decorativo. Difícilmente podríamos vincular un ámbito cristiano medieval, vinculado con un sentir religioso de máxima austeridad, con una arquitectura decorativa desbordante, lo cual sí puede suceder en un marco místico musulmán como después veremos y, por ello, ámbitos religiosos islámicos los hemos confundido con espacios palatinos civiles al estudiarlos desde un sentir cultural muy diferente al que los produjo. Proceso que ha dificultado la verdadera interpretación de muchos espacios de al-Andalus, desde *Madinat al-Zahara* (Calvo Capilla 2014) y la Aljafería de Zaragoza (Robinson 2002) al propio Palacio de los Leones (Ruiz Souza 2001), al haber sido siempre analizados desde su reutilización cristiana o como artefactos culturales pertenecientes a una memoria colectiva ajena a la de los responsables de su construcción, tal como sucede en la Sala de las Batallas respecto a La Alhambra.

¹Proyecto I+D+I: HAR2013-45578-R El presente trabajo es una versión reformada de nuestro artículo "De la Alhambra de Granada al Monasterio de El Escorial. Ribat y Castillo interior. Arquitectura y mística ante el desafío historiográfico de 1500", *Reales Sitios*, n.º 195, (2013), pp. 4-27.

2. *Ribat* y frontera mística en La Alhambra. Torres de las Infantas y de la Cautiva

Murallas, torres y castillos caracterizaban el paisaje monumental del mundo medieval y moderno, y por ello constituyen un recurso mental continuo en la memoria cultural de aquellas épocas en muchas ocasiones dichas arquitecturas no llegaron a tener nunca una función militar, pero sí ideológica y, por supuesto, espiritual. Ideario que comparten de igual manera las tres religiones, sin necesidad de influencias mutuas.

En el mundo islámico y por supuesto también en el andalusí asistimos a lo que se ha denominado la práctica del *ribat*. Aunque es muy compleja y escurridiza su definición, tal como han evidenciado los especialistas, podemos decir que durante la etapa de expansión del mundo islámico se trataba de una defensa de la frontera en la que un grupo de hombres se organizaban con un claro carácter militar en el que no faltaba su convencimiento religioso de defensa de la fe. Con el tiempo su funcionamiento se fue volviendo más complejo y fue primando el carácter religioso frente a su origen militar. Su ubicación ya no se hallaba necesariamente en la frontera (costera o de interior), y podían encontrarse en fortalezas, ciudades, etc. Finalmente se podía considerar un movimiento místico-religioso de personas, o mejor dicho santones, que se retiran del mundanal ruido a lugares aislados en los que se dedican a la oración y a la práctica de una vida ascética (Martínez Salvador 1994). Por lo tanto, asistimos a la evolución de la fortaleza-militar a la fortaleza-espiritual. El sufismo y la fama de reconocidos ascetas de la entidad de Ibn Arabí de Murcia entre otros, hizo que el misticismo se fuera acentuando con el paso de los años. En la Granada nazarí (ss. XIII-XV) las prácticas sufíes, y sus excesos, ocasionaron una situación ambivalente: el recelo de las autoridades religiosas, y la comprensión, e incluso el apoyo, por parte de las familias dominantes y de los emires (Arcas Campoy 2006, Franco Sánchez 2009, Delgado Pérez 2009).

No es fácil ubicar material y topográficamente los *ribats*, y tampoco su identificación, salvo casos evidentes como los conservados en el Magreb o de ejemplos tan sobresalientes como la rábida de Guardamar en Alicante (Azuar 1989).

La Alhambra de Granada, construida en lo principal entre los siglos XIII y XV, coincide con un movimiento místico-religioso de gran intensidad. Queremos detenernos ahora en la muralla norte de la ciudad palatina. En ella, vemos literalmente colgadas una serie de construcciones muy singulares. Llamen la atención las estructuras militares, cerradas y compactas, especialmente la torre de la Vela en el extremo occidental de la Alcazaba, y la gran Torre del Homenaje. Asimismo, destacan las construcciones palatinas. Entre las que sobresale la Torre de Comares, máxima expresión del poder político del sultán, abierta al exterior por nueve alcobas, el Palacio del Partal o la doméstica y delicada torre del Peinador de la Reina. Estructuras palatinas completamente abiertas y comunicadas visualmente con el exterior por múltiples vanos. Igualmente, en dicha muralla observamos la ubicación de varios oratorios: el del mexuar, el de Comares, no visible desde el exterior al encontrarse entre la Sala de la Barca y el Salón de Comares, y el oratorio del Partal.



Figura 1. Torre de la Cautiva. La Alhambra de Granada

Frente a las mencionadas construcciones queremos detenernos en tres torres, la de los Picos, la de las Infantas y la de la Cautiva. Torres claramente aisladas y cerradas en sí mismas y que no forman parte de otras estructuras palatinas. Torres cuyo acceso se realiza sobre el paso de ronda de la muralla o incluso salvando el propio adarve que puede contemplarse al entrar en ellas. Presentan una rica decoración interior, más acorde, a simple vista, con un ámbito palatino que con uno militar. A diferencia de las estructuras palatinas completamente abiertas, arriba comentadas, éstas presentan mínimos vanos abiertos al exterior. La Torre de los Picos conserva su carácter militar al formar parte de la estructura arquitectónica que protegería el paso entre La Alhambra y el Generalife, aunque su rica decoración pictórica interna resulta extraña. Junto a unos pequeños restos de yeserías, destacan sus ricas pinturas de lazo en la plementería de su bóveda, creada al cruzarse dos toscos nervios de piedra. Las torres de la Cautiva y de las

Infantas son dos estructuras muy complejas. Al exterior, su carácter fuerte y cerrado nada tiene que ver con la impresión de apertura hacia el exterior de las torres ya citadas de Comares, del Partal o del Peinador de la Reina. Su carácter militar y apartado, al quedar colgadas tras la muralla, se acentúa al no conectarse hacia el interior con otras arquitecturas palatinas de la ciudadela. El paso de ronda, que en esta zona de la ciudad es un gran foso visible enfatiza su aislamiento. En el caso de la Cautiva, incluso, debe atravesarse un puente para su acceso.

En la parte superior de sendos baluartes se encierran dos complejos palacios de dos pisos. Ambos, de carácter centralizado en su conjunto, presentan espacios internos diáfanos de iluminación cenital a los que abren los espacios que se desarrollan a su alrededor, salvando así el problema de la iluminación interior ante el reducido número de ventanas. El despliegue decorativo de poemas, yeserías y alicatados es de una gran espectacularidad. Llama la atención que a día de hoy no hayan conservado ambas torres letrina alguna (Orihuela Uzal 1996, 129-144), ni restos que indiquen su existencia en el pasado, a diferencia de otros ámbitos palatinos de La Alhambra que sí las han conservado.

Es decir, nos hallamos ante verdaderos “castillos interiores”. ¿Para qué sirvieron? Su función pudo ser claramente religiosa y relacionarse con las prácticas sufíes. Su carácter aislado en torres sobre la muralla no era algo desconocido en el mundo islámico. Vayámonos a Siria, a modo de sentido homenaje. El viajero valenciano del siglo XII Ibn Yubayr (2007, 389) nos habla de las torres de la ciudadela de Alepo con salones exuberantes y abovedados en sus partes altas, y que no confunde con los ámbitos palatinos del interior de la ciudadela utilizados por los príncipes. El mismo viajero al llegar a Damasco es más explícito. Nos habla de la existencia de *ribats* concebidos como ricos palacios, donde los sufíes se reúnen para sus recitaciones y cantos, llegando en ocasiones al éxtasis. Es lo que comúnmente se conoce como la celebración del *dikr*. Dice que los místicos se alojan “en palacios que les recuerden los palacios del paraíso”, “dado que Dios les ha evitado las cargas de este mundo y sus vanidades, y ha librado sus espíritus de la preocupación de los medios de existencia, reservándoles para la devoción” (Ibn Yubayr 2007, 436). Habla de un lugar sufí por excelencia en Damasco, el llamado Alcázar (*qasr*). Se trata de una torre de “un edificio imponente alzándose en el cielo; en su parte superior hay unos aposentos, que no se han visto más perfectos en elevación”. Era un antiguo palacio que Nur ad-Din cedió en legado pío a los sufíes (Ibn Yubayr 2007, 436-437).

En la torre de la Cautiva, de Yusuf I (anterior a 1349) y en la de las Infantas, de Muhammad VII (1392-1408), las inscripciones conservadas en su interior denominan a ambas con la palabra “calahorra”. Vocablo con claro sentido militar que alude a un tipo de torre, especialmente individualizada en un recinto amurallado. Denominación que no aparece en las otras torres palatinas de la misma Alhambra. Varias de las inscripciones de ambas torres tienen un claro “carácter profiláctico”² y defensivo del Islam. Siguiendo el reciente trabajo del profesor Puerta Vélchez, entre los poemas de la torre de la Cautiva puede leerse: “Nunca tan excelso edificio como éste se erigió, de él en todas partes ya se habló. ¡Por Dios! Torre, que le viene de león, altiva y defensiva: ¡cuidado con su acometida!” (Puerta Vélchez 2011, 310), “Esta obra que a La Alhambra engalana, del pacífico y del guerrero es morada. Calahorra que un palacio tiene en custodia: fortaleza, di, o también alegre lugar de reunión. Es un palacio cuyo esplendor se reparten,

² J.M. Puerta Vélchez hablaba del “carácter profiláctico” de parte de las inscripciones de las dos mencionadas torres en su ponencia “Dios en la Alhambra” impartida el 4 de noviembre de 2011 en el simposio Construcciones de una devoción: Religiosidad en la Granada Nazarí, organizado en Madrid CCHS-CSIC, organizado por Cynthia Robinson y Amalia Zomeño.

cubierta, suelo y cuatro partes...” (Puerta Vílchez 2011, 311) ; “Calahorra que un palacio tiene en su interior: fortaleza, di, o también gozoso lugar de solaz”; “Maravilloso edificio surgido de una sabiduría, que sólo el califa Yusuf alcanzó. Rey que, si los reyes de gloria se jactan, su gloria, al invocar, nos la recita el Corán. Es de lo mejor de los Ansares: ¡que en su reino perdure un triunfo, que camino preferente tiene en la religión!” (Puerta Vílchez 2011, 312). En la posterior torre de las Infantas puede también leerse “Mas, si en la verdad te fijas, me dirás: en los moradores, no en la morada, está lo esencial” (Puerta Vílchez 2011, 317). Estos poemas, entre otros existentes en ambas torres, podrían entenderse e interpretarse en un contexto sufí. Fortaleza, palacio interior, lugar de solaz, maravilloso edificio, en los moradores está lo esencial, etc., creemos que hace alusión a esa evolución aludida del *ribat*, desde ese sentido militar a otro posterior de carácter espiritual, y, por supuesto, tal como veíamos en el caso damasceno relatado por Ibn Yubayr siglos antes, estas torres podrían ser los palacios donde los sufíes se reúnen en sus celebraciones y ejercicios de *dikr*, para cantar, bailar, recitar el Corán e invocar a Dios. Como nos recuerda Puerta Vílchez el “sufismo o el misticismo islámico era una de las disciplinas formales que constituían la educación de las élites intelectuales del momento” (Puerta Vílchez 2009). Franco Sánchez en su estudio dedicado a la familia de místicos de al-Andalus, los Banu Sid Bunuh, nos recuerda el prestigio de su cofradía (*tariqa*) en la Granada nazarí. Tal era el reconocimiento de sus místicos que hizo que varios sultanes los llamasen a la propia Alhambra para beneficiarse de sus prácticas religiosas (Franco Sánchez 2009, 175-176). Entre los múltiples ascetas místico-sufíes del emirato nazarí pueden señalarse los pertenecientes a la familia Banû Sîd Bûnuh (Franco Sánchez 2009) o el célebre Ibn ‘Abbâd de Ronda (1332-1390) (Honerkamp 2009), cuyas obras circularon con los moriscos bien entrado el siglo XVI más allá de lo que fuera el reino de Granada.

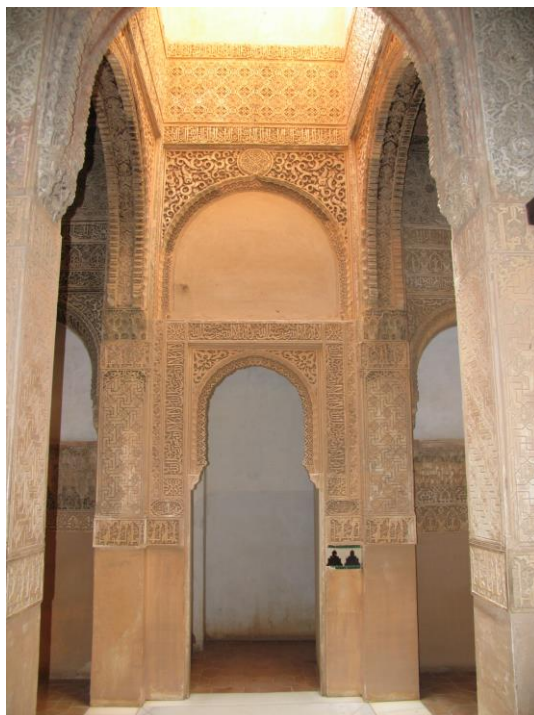


Figura 2. Interior de la Torre de la Cautiva. La Alhambra de Granada

Las torres de la Cautiva y de las Infantas, y posiblemente también la de los Picos, según nuestra hipótesis serían utilizadas por cofradías de ascetas para la celebración mística del *dikr*. Torres que configuran una especie de *ribat* espiritual en la frontera norte de La Alhambra que mira hacia la enemiga Corona de Castilla que conquistará Granada. Hipótesis que podría verse apoyada ante el protagonismo de las torres (militares, políticas, palatinas y místicas) y oratorios (del Mexuar, Comares y del Partal) construidos sobre la misma muralla norte de La Alhambra. La cúpula de mocárabes que tuvo en su espacio central la Torre de las Infantas o la que aún presenta en su entrada la de la Cautiva (Ruiz Souza 2000) incidirían en la función que aquí proponemos. La inexistencia de letrinas en ambas torres redundaría en su carácter religioso, pues si fueran sencillamente palacios de la realeza su ausencia resultaría incomprensible. Las letrinas y fuentes de abluciones eran lugares impuros y su existencia no se encontraba en el interior de espacios vinculados con prácticas religiosas (Calvo Capilla 2014, 186-196).

Podríamos continuar el texto hablando de otras torres. Muchas torres-alminares de las mezquitas, desde Siria a al-Andalus, contaban con estancias en su interior que en ocasiones eran utilizadas como lugares de retiro y de vivienda de ascetas, a modo de pequeñas rábitas o morabitos (Calvo Capilla 2014, 250-253). Algunas torres de la muralla de Alejandría tenían la misma funcionalidad. Así, en el relato de la vida del místico magrebí al-Shadhili (ca. 1196-1258), escrita dos siglos después por Ibn al-Sabbagh, se cuenta como el santo vivía en una de las torres de la ciudad³. Noticias similares, sobre las torres de Alejandría, las relata León el Africano al describir la ciudad (León el Africano 1995, 306).

3. La Lucerna de El Escorial. Entre la Jerusalén Celeste y el Castillo Interior.

Volvamos al Escorial. En el corazón del monasterio, en su sector suroccidental, entre los cuatro patios chicos conventuales, se encuentra una construcción muy singular (Checa Cremades 1993, 214), comúnmente conocida como la lucerna. Fue terminada en 1571 (Bustamante 1994, 177).

Es una torre cúbica de planta cuadrada y siete niveles. Presenta doce puertas (tres por cada lado) en su piso inferior; ritmo que se continúa hasta el arranque de la cubierta. El último nivel, octogonal, coincide con el chapitel de esta torre interior y presenta ocho claraboyas por las que penetra la luz cenital que inunda todo el espacio.

Juan de Herrera nos dice respecto a este ámbito: “Zaguán del refectorio, es una pieza hueca hasta los tejados donde se cubre con un boueda ochavada, y que tiene ocho ventanas, ay en medio della una gentil fuente de jaspe, y en diuersos altos de esta pieza ay muchos ventanajes por donde se da luz a los transitos que ay alrededor della para se comunicar los cuartos y corredores y patios del conuento” (Juan de Herrera 1589, 11vto). El padre Fray José de Sigüenza no pasó por alto este lugar al que define como “una composición de ventanas harto hermosa” (Fray José de Sigüenza 1963, 224). Dicha construcción posee un claro carácter funcional tal como explica Herrera. Su desarrollo en altura guarda una estrecha relación con las reformas del proyecto (aumento en alzado) que posibilitaron el crecimiento de la comunidad de monjes jerónimos presente en el monasterio (Fray José de Sigüenza 1963, 31-31, 222-223; Bustamante 1994, 67-75). Al tratarse del espacio que precede al refectorio cuenta con una fuente exenta en su interior, al igual que en tantos pabellones monásticos medievales dispuestos en el claustro junto a su entrada.

³ Agradecemos a la Dra. Robinsón que nos haya facilitado esta noticia.

Sin olvidarnos de todos los datos funcionales citados, la lucerna es una pieza arquitectónica muy original que posee numerosas connotaciones iconológicas que saltan automáticamente a la vista dentro de la tradición y del contexto cultural de la época.



Figura 3. Lucerna del Convento en El Escorial

La solución de la lucerna conventual resulta desconocida si intentamos buscarle paralelos en otros edificios de la época o anteriores (Castillo Oreja 2002, 18-19) En los hospitales Compostela o Toledo, observamos como la pieza central que articula el conjunto se encuentra completamente abierta, y en ningún momento se desvincula de los espacios a los que abre. La lucerna escurialense es un espacio completamente individualizado con personalidad propia y, a su vez, independiente del resto. Es un espacio armónico y cerrado en sí mismo, donde todo está perfectamente calculado. No faltan las ventanas que coinciden con las aguas del tejado, es decir, son ciegas y no abren a nada, pero su existencia se simula para no romper los ritmos compositivos del espacio. Por otra parte, se observa que se fuerza el desarrollo de la altura de las ventanas de la lucerna con respecto a los espacios a los que abre. Ello se observa magníficamente en los dos primeros niveles de la torre, donde las puertas del primero y las ventanas del segundo muestran un acusado abocinamiento con respecto a los vanos de las galerías

claustrales a las que abren; en gran medida debido a la gran altura y monumentalidad de las doce puertas. Todo parece indicar que se ha preservado de forma decidida las siete alturas.

Una observación más detenida de esta *pieça hueca y harto hermosa*, tal como hemos visto que la definen Herrera y Sigüenza, o *torre del çaguán del refitorio* como también aparece en la documentación (Bustamante 1994, 220-223), hace que nos demos cuenta de más detalles. Al entrar en ella experimentamos una clara sensación ascendente hacia la luz cenital, si bien, justo a la mitad del recorrido se produce una pausa en el ritmo compositivo, ya que las ventanas del cuarto piso son de una altura menor, lo que dota a este nivel de cierto protagonismo respecto al alzado en su conjunto. Entre el sexto y séptimo nivel se produce el paso de una planta cuadrada a otra octogonal mediante la introducción de cuatro trompas. Llegados a dicho punto nos damos cuenta de la existencia de un movimiento visual claramente descendente ya que similares trompas existen igualmente entre el primer y segundo nivel, creando cuatro balconillos angulares innecesarios. El eje central de todo el ámbito hueco queda definido por la fuente y la luz cenital. En la lucerna predomina lo cúbico, lo cuadrado, lo rectangular, salvo los dos octógonos aludidos, y salvo la fuente del centro donde dos tazas circulares se coronan por una esfera. A la belleza indudable del lugar se une una sensación inquietante. Nada nos indica a donde abren sus doce puertas y sus sesenta ventanas.

En el sector noroccidental del monasterio, en la zona del colegio, a pesar de existir una solución planimétrica parecida de cuatro claustros chicos, observamos una lucerna muy diferente. Esta es de planta rectangular y no cuadrada, y en su interior no se ha procedido a plasmar un sistema tan armónico, complejo y equilibrado de vanos: las puertas que presenta son desiguales, no se disponen en sus ángulos balconillos de ningún tipo y el número de ventanas es muy inferior. Dichas diferencias existentes entre las dos estructuras, que a priori son iguales desde un punto de vista funcional, inciden en las peculiaridades tan patentes de la lucerna conventual. Resulta curioso observar hasta que punto Fray José de Sigüenza se detiene minuciosamente, y con asombro, en la descripción de la lucerna del convento mientras que apenas dice nada al tratar la del colegio.

El espacio cuadrangular del primer nivel de la lucerna conventual, con sus grandes doce puertas iguales, trae claramente a la memoria la imagen de la Jerusalén Celeste del *Apocalipsis de San Juan* (Ap. 21, 22), que se repite una y otra vez en los numerosos textos exegéticos elaborados por los padres de la iglesia, imagen en la que no faltan ni la luz de Dios ni la fuente de la vida (Merino Rodríguez 2010, 467-497). Sobre las doce puertas, interpretadas como los doce apóstoles por Ecumenio, están los doce ángeles y las doce tribus de los hijos de Israel (Ap. 21,12). El obispo pacense, del siglo VI, Apringio de Beja en su comentario al *Apocalipsis* alude lógicamente a las doce puertas y sobre ellas en lugar de ángeles (Merino Rodríguez 2010, 472-473), cambia el término latino al decir que son doce los rincones o ángulos que hay sobre las puertas, en alusión a las doce tribus de los hijos de Israel (Apringio de Beja 1991, 123). Ello explicaría la introducción de los cuatro balcones angulares, claramente innecesarios, encima de las doce puertas, pues hace que sean doce los ángulos o rincones que hay sobre ellas. En un ámbito tan desornamentado y desnudo, en el que no hay ninguna decoración superflua e innecesaria, llama más la atención las siete piezas en resalte que se disponen en el arranque de cada uno de los cuatro balcones. ¿Hacen alusión al protagonismo que dicho número alcanza en el texto del Apocalipsis: ¿las siete iglesias, los siete sellos, los siete espíritus de Dios, los siete ángeles, las siete copas, las siete plagas, etc?

Son numerosas las connotaciones simbólicas, de evidente claridad, que podemos ir estableciendo entre las diferentes cualidades de la lucerna, entendida como la Jerusalén Celeste, y los textos exegéticos referidos al *Apocalipsis*, en los que no faltan las continuas referencias a la luz y al agua. La Jerusalén Celeste es un “cubo” según la visión de San Juan (Ap.21-16) de similares medidas en sus tres dimensiones; cualidad que no tiene la lucerna escurialense como después trataremos.

Felipe II estuvo siempre muy pendiente de la construcción de las partes esenciales del edificio y sabemos que se involucró activamente en la construcción de la lucerna al introducir cambios importantes en su disposición final. En noviembre de 1570 exige que se eleve la bóveda del lucernario, y en febrero de 1572 escribe al prior interesado por la altura de la fuente de su centro (Bustamante 1994, 177 y 273). Es evidente que el monarca era conocedor de los textos exegéticos aludidos. El comentario apocalíptico de Apringio de Beja igualmente era conocido en el mundo hispano, pues lo recoge Beato en sus comentarios, y por ello aparece en las diferentes copias que se hacen de su texto, varias de ellas presentes en el mismo Escorial. El texto del *Apocalipsis* interesaba al propio Felipe II y así nos lo dice Fray José de Sigüenza cuando al hablar de los libros compilados en la biblioteca monástica dice que el rey tiene “...también un *Apocalipsis* de San Juan, escrito de mano, iluminado harto bien, con una glosa de letra colorada de la misma forma, tenía el Rey en gran estima; no le pregunté la razón de ello.” (Fray José de Sigüenza 1963, 308). Es evidente que a Felipe II le serían familiares las connotaciones iconológicas aludidas.

Los juegos geométricos y volumétricos aludidos, el movimiento ascendente y descendente mencionado, la interrupción del ritmo producida en el cuarto nivel, junto al eje central creado entre la fuente inferior y los ocho ventanales superiores, aluden en su conjunto a una iconología de claras connotaciones apocalípticas y también místicas.

Una mínima aproximación a la figura de Juan de Herrera nos descubre la fascinación que tenía por el gran filósofo del siglo XIII Ramón LLull (Badía y Bonner 1993). Sus obras predominaban en su biblioteca (Carreras I Artau 1947-1951, 41-60), conservaba un retrato de cuerpo entero del beato mallorquín (Cervera Vera 1977), y al igual que cualquier investigador de nuestros días no dudaba en acudir a las bibliotecas del momento para buscar y consultar sus obras⁴. La devoción y aceptación que existía en la España bajomedieval y moderna hacia la figura de Llull no era algo novedoso del reinado de Felipe II, ya que su extendida presencia espiritual e intelectual se puede rastrear sin dificultad entre los más importantes personajes de los siglos XIV, XV y XVI, desde Don Juan Manuel al propio Fernando el Católico, monarca que se encuentra entre sus más decididos defensores (Domínguez Reboiras 2010; Custurer 1700). La torpe manipulación que se ha producido de sus planteamientos científico-filosóficos, a los que se ha vinculado con el ocultismo o la magia, o simplemente con lo irracional (Domínguez Reboiras 2010, 365-367), ha ocasionado la distorsión, el desdén o sencillamente la incompreensión de su legado en la ciencia (Florez y Balsinde 2000, 86-94), desde la física a la medicina por buena parte de la historiografía tal como llamó la atención el propio George Kubler (1983, 182-183) a diferencia de otros autores que prefirieron moverse en otros aspectos al no enterarse de nada (Taylor 1967 y 1992). Sería muy simplista, desde el racionalismo positivista de la sociedad actual, reducir todo eso que hoy conocemos como “hermetismo” con algo sencillamente exotérico, oculto, o irracional carente de toda lógica. Ramón LLull intuyó claramente la ley de la gravedad

⁴Herrera pide en préstamo el libro de Astrología de Ramón Llull a la biblioteca del Colegio de San Ildefonso de Alcalá de Henares en 1570, libro que devuelve unos meses después (A.H.N. (Secc. Univ.), lib., II-F, fol.29). Agradecemos al profesor Castillo Oreja que nos haya facilitado esta noticia inédita en el transcurso de las numerosas conversaciones que hemos mantenido sobre Juan de Herrera y el lulismo.

y Juan de Herrera realizó importantes estudios en el tema de la mecánica y la física, y como resultado de ello mejoró claramente la maquinaria destinada a la construcción (Vicente Maroto 1997; García Tapia 1997).

El discurso de Herrera *Sobre la figura cúbica*, escrito en 1582 con motivo de la fundación de la Academia de Matemáticas de Madrid por Felipe II, a instancias suyas (Vicente Maroto 1997), lo dedica al propio Lull, a quien menciona una y otra vez a lo largo del escrito (Juan de Herrera 1998; Marías 1989, 553-554). El discurso dedicado al “cubo”, recuerda claramente a la imagen bíblica de la Jerusalén Celeste, pues esta medía lo mismo en sus tres dimensiones (Ap.21,16), por lo tanto era un cubo, e igualmente podría relacionarse con obras de Lull, caso del *Libro del Ascenso y descenso del entendimiento*, que partiendo del estudio de la “piedra”, culmina y finaliza en la “Trinidad”, tal como aparece en el fresco de Luca Cambiaso del coro de la iglesia escurialense, donde la Trinidad descansa sobre la piedra cúbica. San Jerónimo en su comentario al Salmo XCVIII, respecto a la frase *Adorad el escabel de sus pies, pues es santo* (Sal. 98,5) comenta que dicho escabel de los pies de Dios simboliza a la Jerusalén Celeste o el Templo “*ibi scabillum pedum eius Hierosolyma dicitur, siue templum*” (San Jerónimo 1999, 382). No olvidemos que la orden monástica fundacional del Escorial está bajo la advocación de San Jerónimo, santo eremita por excelencia cuyo recuerdo es obligado en todos los movimientos místicos cristianos.

Herrera, al igual que el gran número de seguidores del lulismo existente en la España del siglo XVI, participaba activamente de los principios místicos que se estaban viviendo en el momento, al igual que el propio rey Felipe II, quien promovió con éxito la beatificación del mallorquín (Pérez Martínez 1962). Lull aparece como un enlace entre los movimientos místicos sufíes islámicos y andalusíes, y la mística castellana del siglo XVI. En todos ellos destaca lo que se conoce como “la vía del amor”, desde el conocimiento de la naturaleza en su conjunto (ciencia), a la fe y a la unión última con Dios (vía unitiva). Una vía ascendente y descendente perfectamente reflexionada y basada en la intuición que surge de la experiencia, de la observación y del estudio, que permitiría a la postre conocer las reglas generales y últimas, es decir las estructuras físico-matemáticas de la creación en su conjunto. Su enseñanza sistematiza el paso de la observación sensible a la conceptualización científica, de lo concreto al valor numérico que subyace en el cálculo, el álgebra o la física; el siguiente paso es llegar a la luz de Dios. Obras de Lull como *El Árbol de la ciencia*, el aludido *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, entre muchas otras, nos enseñan su *Ars Magna*, esas vías escalares ascendentes y descendentes, desde lo particular a lo general, y desde lo general a lo universal, y viceversa. En el medio de dicho proceso escalar hay una etapa intermedia o punto de inflexión, de llegada y de partida.

En ese ambiente cultural se escribe, en 1577, una de las obras cumbre de la mística española, *Las Moradas del Castillo interior* o las siete moradas de Teresa de Jesús (Santa Teresa de Jesús 2006). Merece la pena detenerse en el análisis estructural de dicha obra, fruto de la genialidad de la carmelita abulense y del contexto cultural y literario de la España del XVI (Márquez Villanueva 1983; Vázquez Fernández 1983; Carrión 2009), y contemplar a su vez la lucerna escurialense. Castillo en el que no faltan todas las alusiones comentadas del Apocalipsis, ya presentes en el segundo capítulo de las *Primeras Moradas* (árbol y fuente de la vida, luz resplandeciente...). Vázquez Fernández habla de dos etapas en el manuscrito teresiano. La primera se compone de las tres primeras moradas en las que “se le pide más bien al alma que se disponga, por el propio conocimiento, la humildad y la renuncia a todos sus amores mundanos, a desear amar y ser amada del Rey y Señor del Castillo” (Vázquez Fernández 1983, 1080). En la mitad del camino, en la cuarta morada, se producen los “primeros encuentros místicos

entre el Alma, ya por momentos “recogida”, y el amado” (Vázquez Fernández 1983, 1081). En las tres últimas moradas, en claro recuerdo a la obra de Llull, (Libro de amigo y de Amado), “es donde Teresa despliega toda la riqueza de esta inagotable matriz simbólica que es el diálogo amoroso entre ‘el Amado y la Amada’ que diría Raimundo Lulio” (Vázquez Fernández 1983, 1082). Teresa de Jesús desarrolla el simbolismo del “Castillo-Jardín”, del “Alma-Planta o Árbol de Vida”. Tal como recuerda el mismo profesor: “La vida y el fruto, pues, del Árbol-Alma dependen en su calidad de la Fuente donde hunde sus raíces y del Sol que lo ilumina y calienta: “No viene su principio de nosotros, sino de la fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas y de este sol que da calor a nuestras obras” (*Moradas*, I: 2,5). Ahora bien, Fuente y Sol residen en el Centro-del-Alma, regando e iluminando-calentando el Castillo-Jardín, que es también un Paraíso o Jerusalén celestial” (Vázquez Fernández 1983, 1088). No parece una simple casualidad que los elementos aludidos del *Castillo Interior* de Teresa de Jesús, estudiados y desarrollados por el profesor Vázquez Fernández coincidan en tantos aspectos, arquitectónicamente hablando, con la lucerna aludida en estas páginas: simbolismo de la Jerusalén Celeste, la fuente, la luz/calor, el agrupamiento de las tres primeras moradas y las tres últimas separadas por una intermedia al igual que en los siete niveles de la lucerna, etc.

De Jesús en el segundo capítulo de las primeras moradas, al explicarnos la estructura de su propia obra escribe “...poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el Rey –Cristo- [...] Así, acá, en rededor de esta pieza están muchas y encima lo mismo” (*Moradas*, I:2,8). Es decir, Cristo está entre la luz cenital y la fuente del primer nivel. Una vez más pueden verse referencias antiguas a todas estas metáforas. Volvamos a San Jerónimo y en particular a su *Tratado sobre el Libro de los Salmos*, al fin y al cabo, sus escritos, como es lógico, son un referente continuo en El Escorial. En su comentario al primero de los Salmos al referirse a los textos apocalípticos *El Reino de Dios es Luz y Vida* (Ap. 22, 1-5) y en particular a *El río de agua de la vida* (Ap. 22,1) escribe sobre detalles que nos resultarán de nuevo llamativos. La Trinidad se asimila claramente con la luz, después habla del cordero y el trono, y bajo él, brota la fuente de la vida (San Jerónimo 1999, 128). En el centro de la disposición jerónima se encontraría el trono del cordero místico –Cristo-, al igual que sucede en la cuarta morada (la central) de Teresa, donde se encuentra la morada del Rey –Cristo-. Es decir, el cordero místico se encontraría entre la luz de la Trinidad y la Fuente de la Vida. La concepción diferente del cuarto nivel de la Lucerna escurialense estaría en esa misma sintonía, en donde todo no se reduce a un simple movimiento ascendente, ya que el centro es también motor de todo un movimiento concéntrico. Al igual que en la Lucerna o en las obras de LLull, el movimiento no es unidireccional, se asciende y desciende, tal como ya hemos visto. *Las Moradas* de Teresa de Jesús mantienen el mismo movimiento conceptual tal como bien se explica en el mismo capítulo: “Déjela -el alma- por estas moradas arriba y abajo y a los lados...” (*Moradas* I: 2,8).

Junto a los comentados elementos (trono de Dios, el Cordero y el río de agua de vida), se halla otra de las claves esenciales de la visión de la Jerusalén Celeste, es decir, la existencia del árbol de la vida, que daba doce frutos, en el centro de la ciudad (Ap. 22). De nuevo San Jerónimo se detiene largo y tendido en el tema del árbol. En su mismo comentario al primero de los salmos habla del árbol de la ciencia, de la sabiduría y de la verdad –connotaciones que llegarán a tener un enorme desarrollo en las obras de Llull-, existente en el Paraíso y en la Jerusalén Celeste, árbol que asimila al propio Cristo (San Jerónimo 1999, 125-127). San Jerónimo además comenta en concreto que “... este árbol estuvo plantado en el Paraíso y que del Paraíso mana una fuente que se

divide en cuatro ramales...” “Et de ipso paradiso egredi fontem qui diuidatur in quattuor principia...” (San Jerónimo 1999, 124-125), al igual que ocurre en la fuente de la Lucerna al contar con cuatro surtidores la esfera que la remata. El talaverano zócalo cerámico de la Lucerna, blanco y azul, que presenta simplemente hojas vegetales, es habitual en muchas otras partes del monasterio, pero aquí, rodeando el ámbito del primer nivel donde se encuentran las doce puertas y la fuente, redundando en la idea del paraíso/jardín señalado por Vázquez Fernández, unido al simbolismo, tan mencionado en estas páginas, de la Jerusalén Celeste.

Vimos que la Jerusalén Celeste es un cubo perfecto en la visión de San Juan. En cambio, el aspecto general de la lucerna no presenta dicha cualidad. Será San Jerónimo quien en sus comentarios a los Salmos introduzca un cambio al repetir una y otra vez que la Jerusalén Celeste era una “atalaya”, un lugar alto y despejado (*specula*), que a su vez equipara al “Templo” y a “Sion”, y al lugar donde habita Cristo y el alma, tal como repite en sus comentarios a los Salmos LXXV, LXXVII, CXXVII, CXXXIII (San Jerónimo 1999), al igual que sucede en el castillo teresiano.

No es fácil pergeñar una relación directa entre la lucerna, Juan de Herrera y Teresa de Jesús, y más aún intentar hablar de influencias personales mutuas, nada más lejos de nuestra intención. Sencillamente compartirían el complejo esquema mental y literario de la mística y el ambiente vital de la España del siglo XVI, en el que tantas tradiciones anteriores y lulianas pervivían, a través de las obras de Hernando de Talavera, Bernardo de Laredo, Fray Alonso de Madrid, o de Fray Francisco de Osuna entre otros (Sáiz Barberá 1963, 601-849). La profesora Carrión ya apuntó y explicó la relación cultural entre Teresa de Jesús y Juan de Herrera con las obras de Lull y su propia estructura conceptual, y en particular señaló los “nexos intertextuales” existentes entre el *Castillo Interior* de la carmelita y el *Discurso sobre la figura cúbica* del arquitecto (Carrión 1994, 69-121, 237-249; Carrión, 2009, 130-156).

Entre los bienes de Herrera destacan sus numerosos rosarios y corderos místicos (Agnus Dei), lo que evidencia su religiosidad y gusto por la oración, es decir, compartía los postulados esenciales de la mística como buen lulista. Entre los libros de su biblioteca no faltaban ni *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León (Marías 1989, 554-555), otro de los grandes personajes del siglo XVI, o un manual *Del modo de rezar el santísimo rosario en ytaliano*. Es evidente que Felipe II participaba del mismo ambiente místico, y además sabemos que disfrutaba enormemente de sus numerosos retiros dedicados a la oración y a la meditación⁵, por lo que una guía de oración, tal como se presenta en *Las Moradas del Castillo Interior*, sería de su interés. ¿Pudo conocerlo el propio rey y su arquitecto? Debió ser fascinante para el monarca observar las coincidencias de pensamiento que existían entre los lulistas de la corte, encabezados por él mismo, y los postulados de Teresa de Jesús. Es como si la vía intelectual del lulismo coincidiera con la vía más intuitiva y popular de la monja abulense. Si hacemos caso a la carta que Teresa envía a Doña Inés Nieto, el monarca y ella se conocieron en el entorno de 1576/1577, y el encuentro fue satisfactorio en palabras de la religiosa (Santa Teresa 1987, 1307 carta XXIV). La relación de Felipe II y Teresa de Jesús debió producirse gracias a los hermanos Gracián Dantisco. El padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios abrazó el hábito carmelita en 1572, fue comisario apostólico y primer provincial de los carmelitas descalzos. La colaboración

⁵ Fray José de Sigüenza nos ofrece múltiples textos en los que nos habla del monarca en dichas circunstancias. Entre otros: “...piadoso príncipe recogido aquellos días santos, hasta el segundo día de Pascua de Resurrección, en mucha oración y meditación [...] Todo parece que se lo otorgó Nuestro Señor, hablándole muchas veces solo en aquellas cuevas y ermitas donde sabía que tantos siervos de Dios habían habitado.” Fray José de Sigüenza 1963, .21.

en la reforma descalza con Teresa de Jesús fue de gran intensidad, y él fue quien encargó a la religiosa que escribiera el manual de oración o *Las Moradas del Castillo Interior* en 1577. Él mismo le pide que en el manuscrito rememorase su *Libro de la Vida*, ya que no llegó a conocerlo al estar incautado por la Inquisición. Entre los hermanos del padre Jerónimo de la Madre de Dios se encontraban dos secretarios del rey, Antonio y Lucas Gracián Dantisco, con los que mantiene una estrecha relación a lo largo de la década de los setenta, tal como se evidencia en las numerosas cartas de Santa Teresa en las que habla de ellos (Santa Teresa 2006, 1-29, 469-470). Todos ellos eran de una gran formación y se vinculan con el círculo místico-erasmista de la Corte. Círculo que se acentuaría con la llegada de Arias Montano al Escorial tras ser nombrado su bibliotecario en 1577 (Hänsel 1999).

El propio rey protege a Teresa de Jesús en su reforma, y tras su muerte en 1582, buscó sus manuscritos (Antolín 1914). Felipe II pudo reunir cuatro de sus autógrafos en El Escorial entre los que no faltó el citado *Libro de la Vida*, secuestrado por la Inquisición durante más de doce años, rememorado en *Las Moradas del Castillo Interior*, como ya vimos.

Los caminos no tienen porqué ser únicos, pueden ser varios y convergentes. Además del lulismo mencionado, Asín Palacios, hace más de medio siglo, destacó las evidentes y claras coincidencias existentes entre las obras de los grandes místicos castellanos con ciertos escritos místicos nazaríes. Coincidencias que podrían deberse, según su hipótesis, a los moriscos y sus textos aljamiados. En particular hablaba de San Juan de la Cruz y de Ibn ‘Abbad de Ronda (m.1390). Igualmente sucede con la propia obra de *Las Moradas del Castillo Interior* tal como señaló el propio Asín Palacios y posteriormente López Baralt (Asín Palacios 1946, 263-274; López Baralt 1983, 25-44; López-Baralt 1983, 18-22), al ser habitual la imagen del castillo y las moradas del alma en la mística islámica. Las concomitancias de la obra de Teresa de Jesús con el tratado sufí *Moradas de los Corazones* de al-Nuri de Bagdad (m. 907) son demasiado contundentes a pesar de escribirse ambas obras con más de seis siglos de diferencia (López Baralt 1999). La importante comunidad morisca de la propia ciudad de Ávila, comunicada con Granada por sus propios oficios de arrieros, mercaderes y correos (Tapia Sánchez 1991, 310-316), mantendría viva muchas de sus tradiciones, entre las que lógicamente no faltarían sus inclinaciones místicas de la aludida vía del amor, tan presente en la Granada nazarí. Casualmente debió ser importante lo sucedido en dicha comunidad a lo largo de la década de los setenta. A partir de noviembre de 1570 se inicia la política de dispersión de los moriscos por tierras de Castilla, llegando varios centenares a Ávila (Tapia Sánchez 1991, 148). La comunidad morisca abulense tenía unas peculiaridades propias que la hacían diferente respecto a otras, tal como nos explica su máximo conocedor el profesor de Tapia Sánchez. Al contar la ciudad con una amplia comunidad mudéjar previa a la llegada de los moriscos, estos al llegar fueron acogidos por dicha población, por lo que se mantuvieron en parte alejados de los cristianos viejos, lo que facilitó la convivencia entre dichas comunidades. Ello se termina traduciendo en una cierta despreocupación del Santo Oficio por los moriscos abulenses (Tapia Sánchez 1991, 267), quienes parece que pudieron llevar una vida más relajada respecto a otros lugares, al disfrutar de cierta tolerancia religiosa (Tapia Sánchez 1991, 271-277). ¿Es creíble que dichos moriscos no llevaran consigo sus creencias vitales más íntimas aprendidas en sus lugares de origen y en el seno de sus familias? ¿Entre todos ellos, aunque el porcentaje fuera mínimo, no habría algún morisco de profunda formación religiosa? ¿Pudo Teresa de Jesús utilizar los medios de comunicación moriscos en sus viajes a Andalucía? ¿Pudo conversar con alguno de ellos

sobre temas espirituales? Qué equivocados estamos si pensamos que toda la realidad del pasado aparece siempre por escrito en los documentos.

Los documentados y serios trabajos de Xavier Casasas publicados en estos últimos años señalan la viabilidad de los planteamientos de Asín Palacios (Asín Palacios 1933, 7-79; Casassas Canals 2009, 226-229), al descubrir la presencia de textos aljamiado-moriscos del mencionado Ibn 'Abbad de Ronda en la España del último tercio del siglo XVI (Casassas Canals 2009, 236). Debemos conocer tan sólo la punta del iceberg de la cultura transversal de aquella España. Nada hemos dicho respecto a la mística hebrea igualmente presente en la compleja España de aquellos años. Mística en la que estudiamos de nuevo las vías ascendentes y descendentes a través de los palacios celestiales (las moradas teresianas) y la visión del trono de Dios, tal como aparece en la denominada literatura de Hejalot (moradas y palacios celestiales), (Laenen 2006, 46-62). Sin duda, la mística pudo convertirse en una vía religiosa de convergencia y futuro espiritual entre cristianos viejos y conversos, tanto sean estos de ascendencia musulmana como de origen judío.

4. Conclusión. La frontera mental de 1500. De Granada a los moriscos: la mística compartida ante un proceso religioso-social espontáneo cohesionador de futuro

En la estancia áulica más importante del siglo XVI español, llamada Galería Real Privada o Galería Grande (García Frías-Checa 2003), y hoy conocida como Sala de las Batallas del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, se representa la batalla de la Higuera ganada a los nazaríes por Juan II de Castilla en la Vega de Granada en 1431. Pintura que utilizaba como modelo una gran sarga conservada en el Alcázar de Segovia. En el extremo occidental del gran mural se halla la ciudad de Granada. Se trata de la representación más grande realizada de una ciudad en la España moderna y, casualmente en el edificio más emblemático de la misma.

Las representaciones de La Alhambra conservadas de los siglos XV y XVI habitualmente son generales, vistas desde la propia ciudad de Granada, desde la vega del río Genil y con un descuido deliberado respecto a sus formas constructivas. El modelo seguido en El Escorial es en gran medida el mismo que ya existía hacia 1500, tal como se comprueba en la vista de la ciudad que aparece en sillería de la Catedral de Toledo tallada por Rodrigo alemán, o en la tabla de la Virgen atribuida a Petrus Christus de la Colección Mateu (Castillo de Perelada) (Gámiz Gordo 2008); modelos más próximos al lenguaje gótico que al nazarí, tal como se observa en parte de las torres de La Alhambra o en el próximo palacio de Alixares. En dichas representaciones, el contexto islámico de la que fuera capital del emirato nazarí queda muy diluido bajo la mirada e incomprensión cristiana de muchos elementos inherentes a la cultura andalusí. En El Escorial, salvo por la topografía de la ciudad (Orihuela Uzal 2001, 104-111) y mínimos detalles (vestimentas, algún arco de herradura, cementerio de puerta Elvira, etc.), más bien parece que nos encontremos ante una población castellana de la época. Aunque la sala de oración de la mezquita principal cuenta con la típica disposición en paralelo de sus naves, su alminar más bien parece un campanario. Poco más rememora el carácter islámico de la ciudad. No vemos las típicas bóvedas de los baños, ni las fachadas con inscripciones de las puertas monumentales o de los edificios públicos (madrasa, maristán, etc.), ni los yamures o remates de bolas de los alminares de la ciudad, ni las características cúpulas de rábitas, morabitos, oratorios o mausoleos, tal como se observa en cualquier población islámica medieval.

Existe una temprana vista de La Alhambra, de mayor naturalismo respecto a la vista de la Sala de las Batallas, que alude al flanco norte de la ciudad palatina donde se encuentran las torres estudiadas en el segundo apartado de este artículo.

En la tabla de la Crucifixión del retablo mayor de la catedral de Palencia, hoy en el Prado, se ve un paisaje en cuya parte izquierda se observa una ciudad de torres y murallas encaramada sobre una colina. Dicha tabla es fruto del encargo de once pinturas que en 1509 realizó el obispo palentino Juan Rodríguez de Fonseca al pintor Juan de Flandes, encargo que debía estar terminado en 1518, un año antes de la muerte del que fuera gran pintor de los Reyes Católicos (Silva Maroto 2006, 7-11).



Figura 4. Vista de la Alhambra en la Sala de las Batallas de El Escorial

La ciudad del fondo sería la ciudad de Jerusalén donde se produjo la Pasión y Crucifixión de Cristo. No hay ni arquitecturas góticas ni fantásticas, y no se intuye ningún edificio circular que pudiera aludir al Santo Sepulcro, por lo que no asistimos a la típica y convencional imagen de la ciudad santa representada en las pinturas de los artistas del momento (Borobia 2004, 73-96). En cambio, en el paisaje de la Crucifixión de Juan de Flandes llama la atención su sentido naturalista. Si estudiamos minuciosamente la ciudad que aparece detrás de María Magdalena veremos que se trata de un lugar en el que sólo hay torres cúbicas, y entre las que destaca especialmente una sobre el acantilado, de planta cuadrada y cubierta con una techumbre a cuatro aguas. Para nosotros se trata de una evocación de La Alhambra de Granada y de la Torre de Comares según se ve desde la parte alta del Generalife, en particular desde la denominada Silla del Moro o un terreno adyacente. Evidentemente no se trata de un *plain air*, pues el pintor usaría recuerdos, apuntes y dibujos que retomaría y combinaría en su taller, con sus aciertos y sus errores (Ruiz Souza 2013, 23-25).

La frontera historiográfica de 1500 se proyecta continuamente en nuestros estudios y por ello resulta tan complicado entender y ver las tradiciones anteriores a partir de dicha fecha. En octubre de 2010 se clausuraba en la Biblioteca Nacional de Madrid la exposición *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (Mateos Paramio 2009), en la que se podía estudiar hasta que punto una

sociedad es capaz de crear los caminos más sorprendentes en la supervivencia y en la transmisión de su cultura. Un pueblo que fue capaz de crear la aljamía (lengua castellana escrita en caracteres árabes) debe invitarnos a la más profunda reflexión y sin olvidarnos de aspectos tan escurridizos como el de la espiritualidad de una sociedad que observa como sectores de la misma se convierten forzosamente al cristianismo desde su fe judía o islámica. Por todo ello debemos ser sumamente cautelosos a la hora de fijar unas u otras fronteras historiográficas. La mística debió suponer una vía de escape y de encuentro de una sociedad que en tan pocas décadas vivió tantos cambios. El valor de la oración y su carácter abstracto de amor a Dios, que llega a premiar a los místicos con el éxtasis y la propia visión de la divinidad, tanto en la Granada bajomedieval como en la Castilla del S.XVI, debió facilitar, a la larga, la conversión al cristianismo de los musulmanes de al-Andalus. El recelo de la Inquisición hacia dicha forma de espiritualidad es la mejor prueba de su existencia e intensidad. Es evidente que la mística también existía en otros lugares de Europa y que podríamos ampliar nuestro discurso a través de los alumbrados (Llamas-Martínez 1983) o el erasmismo (Andrés Martín 1983), etc., pero sería un grave error si obviásemos la peculiar realidad peninsular en aras de una modernidad mal entendida. Hemos tardado siglos en descubrir los textos aljamiados, pero nunca lograremos conocer el alcance de la oralidad en una sociedad poco alfabetizada, y menos aún la trascendencia cultural de la escurridiza población morisca, en la que no faltaría gente de gran formación que se movería entre la clandestinidad y el anonimato. La confirmación de las sospechas de Asín Palacios, tal como se ha escrito más arriba, evidencian las conexiones del misticismo andalusí y cristiano entre los siglos XIII y XVI.

Las alusiones visuales a la Granada nazarí, tratadas en estas páginas son la confirmación del sinfín de pervivencias que aún se respiraban y vivían en la España del siglo XVI, desde Juan de Flandes a la Sala de las Batallas del Escorial, y sin olvidarnos del célebre *Martirio de San Mauricio* del Greco (1582), custodiado en El Escorial, en donde un general romano del primer plano, San Exuperio, porta una espada nazarí con su bella e inconfundible empuñadura junto a los característicos esmaltes granadinos en su tahalí. Detalles que se repiten cuando el santo reaparece en un segundo plano junto al martirio de los cristianos, en la gran pintura de la Sala de las Batallas, coetánea a la obra del Greco, nos hallamos ante toda una declaración de intenciones. Granada es el panteón real (San Francisco de La Alhambra entre 1504 y 1521, y después la Capilla Real) anterior al que Felipe II funda en El Escorial. Era muy consciente de su origen dinástico y de la referencia histórica a la cual él mismo quería remitirse, lo que explica que la Batalla de la Higuera prevaleciera en el gran salón frente al resto de conquistas internacionales allí representadas. Tal vez no sea casual que Juan de Flandes cambiase responsablemente la composición de su cuadro, al no querer presentar a unos soldados nazaríes (con lanzas y la esponja de vinagre) en la muerte de Cristo.

Hoy no dudamos en reconocer el legado de al-Andalus en la ciencia, el pensamiento y la filosofía de Occidente (Vernet 2006). Al hablar de la mística y de las vías escalares de ascenso hacia la luz (la divinidad) podríamos remontarnos, de forma erudita, a la Grecia clásica y a Plotino de Alejandría, pero ahora sería ridículo. La Granada nazarí es en muchos aspectos una incógnita a pesar de haberse conservado La Alhambra. La obra del importante político e intelectual nazarí Ibn al-Jatib (Santiago Simón 1983; Lirola et al. 2004) no puede ser obviada, y más cuando su personalidad aparece con protagonismo en las propias crónicas castellanas del S.XIV (Abbadí 1973, 70-71). Su obra ingente, inserta en el sufismo más elevado de la época (Ibn Jaldún 1997, 863-881), nos presenta las etapas ascendentes de la vía mística del amor junto a las imágenes mentales del árbol del amor y del conocimiento espiritual (Puerta Vílchez

2009), al igual que en los escritos de Lull. Estructuras mentales que cuentan con evidentes reflejos artísticos en obras de espiritualidad islámica y cristiana, tal como ha señalado Robinson (Robinson 2006; Robinson 2008, 22-24).

Si en lo visual es una realidad incontestable, por qué nos cuesta tanto asumir la pervivencia de la espiritualidad andalusí junto a la cristiano-medieval entre los siglos XIII y XVI, y por supuesto en nuestros místicos del Siglo de Oro. Por encima de disposiciones legales, la sociedad fue capaz de pergeñar sus caminos de convergencia y de futuro en los círculos intelectuales de la España del siglo XVI algunos leerían indudablemente a Serlio pero la mayoría leerían a Lull, desde Fernando el Católico a Felipe II o Juan de Herrera. Y sin saberlo, a través de las obras del mallorquín, todos ellos se estaban aproximando a los principios de la mística andalusí tan presente en sus escritos⁶. Mística que también había llegado a la sociedad castellana de forma más popular desde la Granada andalusí, de la mano de los mudéjares y de los moriscos, quienes, junto a su espiritualidad y cultura oral, manejaban y copiaban textos de los místicos nazaríes más importantes, tal como ya se ha señalado. La mística compartida entre Felipe II, Juan de Herrera o Teresa de Jesús, es el fruto de un sinfín de caminos convergentes en los que Granada, Lull y El Escorial son tres hitos ineludibles.

La frontera de 1500 debería diluirse ante una realidad más rica y diversa. Las formas de la Historia del Arte no deberían despistarnos ante la complejidad cultural de ese siglo XV que es capaz de continuarse y reinventarse por encima de las formas y de los acontecimientos políticos.

Entre los siglos XV y XVI hemos buscado con insistencia el inicio de algo nuevo frente a un pasado distante, dilatado, incomodo, y en gran medida desconocido. Pasado que ha sido entendido más bien como un lastre a la modernidad y a la europeización que el especialista se afana en hallar con ansiedad. Esa huida hacia el futuro ha roto la visión global de las raíces y peculiaridades de un sinfín de elementos del arte español del siglo XVI. Su estudio aún necesita alejarse en muchos aspectos de los paradigmas de investigación diseñados, para otras regiones de Europa, por corrientes historiográficas que no siempre han tenido en cuenta la singularidad peninsular.

⁶Véase al respecto los numerosos artículos compilados en el número monográfico *Ramón Llull y el Islam, el inicio del diálogo*, *Quaderns de la Mediterrània*, n.º 9, 2008.

Obras Citadas

- Al-Abbadi, Ahmad Mujtar. *El Reino de Granada en la época de Muhammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.
- Andrés Martín, Melquiades. “La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el Erasmismo”. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 de Octubre, 1982, IV Centenario de Teresa de Jesús*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. I, 169-196.
- Antolín, Guillermo. Los autógrafos de Santa Teresa de Jesús que se conservan en el Real Monasterio del Escorial. Madrid: Imp. Helénica, 1914.
- Apringio de Beja, Alberto del Campo Hernández ed. *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*. Estella: Verbo Divino, 1991
- Arcas Campoy, María. “El criterio de los juristas malikíes sobre ciertas prácticas rituales en el ribat. Al-Andalus y Norte de África.” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Árabe-Islam* 55 (2006): 37-48.
- Asín Palacios, Miguel. “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz.” *Al-Andalus* 1 (1933): 7-79
- . “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa.” *Al-Andalus* 11 (1946): 263-274
- Azuar, Rafael ed. *La Rábita Califal de Las Dunas de Guardamar (Alicante)*. Alicante: Diputación de Alicante, 1989.
- Badía, Lola y Bonner, Anthony. *Ramón LLull: Vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona: Cuaderns Crema-Sirmio, 1993.
- Borobia, Mar. “La ciudad de Jerusalén en la pintura de Gerard David”. En *Gerard David y el paisaje flamenco*. Madrid: Museo Thyssen-Bornemisza, 2004. 73-96.
- Bustamante, Agustín. *La Octava Maravilla del Mundo. Estudio histórico sobre El Escorial de Felipe II*. Madrid: Alpuerto, 1994.
- Calvo Capilla, Susana. *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
- Carreras I Artau, Joaquim. “El lul’isme de Juan de Herrera l’arquitecte de l’Escorial”, *Miscèllania Puig y Cadafalch*. Barcelona, 1947-1951. I, 41-60.
- Carrión, M.^a Mercedes. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Madrid: Anthropos, 1994.
- . “Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the Interior Castle”. *Medieval Encounters* 15 (2009): 130-156.
- Casares López, Matilde. “Documentos sobre la Torre de Comares. 1686”, *Cuadernos de la Alhambra* 9 (1973): 53-66
- Casassas Canals, Xavier. “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos”. En Amina González Costa y Gracia López Anguita eds. *Historia del Sufismo en Al Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, 2009. 207-237
- Castillo Oreja, Miguel Ángel. “Ideas, composición y diseño: antecedentes programáticos y precedentes tipológicos tradicionales del Escorial”. En actas del simpósium *El monasterio del Escorial y la Arquitectura*. San Lorenzo de Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2002. 7-42.
- Checa Cremades, Fernando. *Felipe II. Mecenas de las artes*. Toledo: Nerea, 1993
- Cervera Vera, Luis. *Inventario de los Bienes de Juan de Herrera*. Valencia: Albatros Ediciones, 1977.
- Custurer, J. *Disertaciones históricas del culto inmemorial del Beato Raymundo Lullio*. Mallorca: Imprenta de Migvel Capò, 1700.

- Delgado Pérez, M.^a M. “Rabita Ruta: aproximación al conocimiento de una villa de frontera y retiro espiritual”. Amina González Costa y Gracia López Anguita eds. *Historia del Sufismo en Al Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009. 193-206.
- Domínguez Reboiras, Fernando. “La recepción del pensamiento luliano en la Península Ibérica hasta el siglo XIX. Un intento de síntesis”. *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 15 (2010): 361-385.
- Flórez, Ramiro e Balsinde, Isabel. *El Escorial y Arias Montano*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000
- Gámiz Gordo, Antonio. *Alhambra. Imágenes de ciudad y paisaje (hasta 1800)*. Granada: Fundación el Legado Andalusi, 2008.
- García Frías-Checa, Carmen. “Una nueva visión de la Sala de las Batallas del Monasterio de El Escorial tras su restauración.” *Reales Sitios* 155 (2003): 2-16.
- Franco Sánchez, Francisco. “Los Banu Sid Bono/a: mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. Amina González Costa y Gracia López Anguita eds. *Historia del Sufismo en Al Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009. 165-190.
- Fray José de Sigüenza. *Fundación del Monasterio de El Escorial* Madrid: Aguilar, 1963.
- García Tapia, Nicolás “Juan de Herrera y la ingeniería”. En Carlos Riaño Lozano com. *Juan de Herrera, arquitecto real*. Barcelona: Lunweg, 1997. 208-234.
- Hänsel, Sylvaine. *Benito Arias Montano (1527-1598). Humanismo y arte en España*. Huelva: Universidad de Huelva, 1999.
- Herrera, Juan de. *Sumario y breve declaración de los diseños y estampas de la Fábrica de san Lorenzo el Real del Escorial*. Madrid: Viuda de A. Gómez, 1589,
- . *Sobre la figura cúbica*. Santander: Universidad de Cantabria, 1998.
- Honerkamp, Kenneth. L. “Ibn ‘Abbâd of Ronda (1332-1390). His influence in Andalusia and al-Maghreb”. Amina González Costa y Gracia López Anguita eds. *Historia del Sufismo en Al Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009. 143-163.
- Ibn Jaldún, “De la ciencia del sufismo”. En su *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 863-881
- Ibn Yubayr, Felipe Mailló Salgado ed. *A través del Oriente*. Madrid: Alianza Editorial, 2007
- Kubler, George. *La obra del Escorial*. Madrid: Alianza Forma, 1983
- Laenen, J.H. *La mística judía. Una introducción*. Madrid: Trotta, 2006.
- León el Africano. Serafín Fanjul trad. *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*. Barcelona: Lunweg, 1995.
- Lirola Delgado, Jorge et al. “Ibn al-Jatib al-Salmāni, Lisan al-Din”. En Jorge Lirola Delgado y José Manuel Puerta Vílchez dirs. y eds. *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004. III, 643-698.
- Llamas-Martínez. Enrique. “Teresa de Jesús y los alumbrados. (Hacia una revisión del “alumbradismo” español del siglo XVI”. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 de Octubre, 1982, IV Centenario de Teresa de Jesús*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, V.I., 137-168.
- López Baralt, Luce “Santa Teresa de Jesús y Oriente: el símbolo de los siete castillos del alma”. *Sin Nombre* 13.4 (1983):2 5-44.
- . “De Nuri de Bagdad a Santa Teresa de Jesús”. *Vuelta* 8.80 (1983):18-22.
- , ed. *Moradas de los corazones. Abu-l-Hasan Al-Nuri de Bagdad*. Madrid: Trotta, 1999.

- Lozano, Indalecio. “Algunos problemas de traducción cultural en el *Maʿyilis fī ḍamm al-ḥaṣṣīša* de Ibn Gānim Almaqdisī (m. 1279-1280)” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección árabe-islam*. 61 (2012): 25-35.
- Marçais, George. “Remarques sur les medersas funéraires en Berberie. À propos de la Tachfiniya de Tlemcen”. *Melanges Gaudefroy-Demonbynes*. El Cairo: Impr. De l’Institut français d’archéologie orientale, 1935-1945. 264-270.
- Marías, Fernando. *El largo siglo XVI*. Madrid: Taurus, 1989.
- Márquez Villanueva, Francisco. “El símil del Castillo Interior: sentido y génesis.” *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 de Octubre, 1982, IV Centenario de Teresa de Jesús*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. I, 495-524
- Martínez Salvador, Carmen. *El ribat en el Mediterráneo Occidental, Tesis en Microfichas*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1994.
- Mateos Paramio, Alfredo com. *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Biblioteca Nacional, 2010.
- Merino Rodríguez, Marcelo (Dir. de la edición en castellano), Oden, Thomas C (editor general). *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica, Nuevo Testamento*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Orihuela Uzal, Antonio. *Casas y palacios nazaríes. Siglos XIII-XV*. Barcelona: Lunwerg, 1996.
- . “Las murallas de granada en la iconografía próxima al año 1500”. En *Granada: su transformación en el siglo XVI*. Granada: Ayuntamiento de Granada, 2001. 104-134
- Pérez Martínez, Lorenzo. “Intervención de la Santa Sede en la causa luliana”. *Estudios Lulianos* 6 (1962): 151-178
- Puerta Vilchez, José Miguel. “La peripecia política y mística de Ibn al-Jatib entre la Granada Nazarí y el Magreb meriní”. Amina González Costa y Gracia López Anguita eds. *Historia del Sufismo en Al Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009. 119-142.
- Puerta Vilchez, José Miguel. *Leer la Alhambra. Guía visual de la Alhambra a través de sus inscripciones*. Granada: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.
- Ramón Llull y el Islam, el inicio del diálogo. *Quaderns de la Mediterrània* 9 (2008).
- Robinson, Cynthia. *In Praise of Song. The Making of Courtly Culture in Al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.* Leiden: Brill, 2002.
- . “Trees of Love, Trees of Knowledge: toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late-Medieval Iberian Spirituality”. En *Interrogating Iberian Frontiers: A Cross-Disciplinary Approach to Mudéjar History, Religion, Art and Literature*. M. Judith Feliciano, Cynthia Robinson y Leyla. Rouhi eds. *Medieval Encounters* 12/3 (2006): 388-435.
- . “Marginal Ornament: Poetics, Mimesis and Devotion in The Palace of Lions”. *Muqarnas* 25 (2008): 1-30.
- Ruiz Souza, Juan Carlos. “La cúpula de mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 12 (2000): 9-24.
- . “El palacio de los Leones de la Alhambra: ¿Madrasa, Zâwiya y Tumba de Muhammad V?” *Al-Qantara* 22.1 (2001): 77-120.
- . “De la Alhambra de Granada al Monasterio de El Escorial. Ribat y Castillo interior. Arquitectura y mística ante el desafío historiográfico de 1500”. *Reales Sitios* 195 (2013): 4-27.

- San Jerónimo. Mónica Marcos Celestino traducción, introducción y notas. *Obras completas de San Jerónimo*. Madrid: BAC, 1999. Vol. I.
- Sáiz Barberá, Juan. *Raimundo Lulio. Genio de la Filosofía y Mística Española*. Madrid: Epesa, 1963.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Luis Santullano estudio preliminar y notas explicativas. Madrid: Editorial Aguilar, 1987
- . *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D y Otger Steggink, O.Carm eds. Madrid: BAC, 2006
- Santiago Simón, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo. Aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983.
- Silva Maroto, Pilar. *La crucifixión de Juan de Flandes*. Madrid: Museo del Prado, 2006.
- . *Juan de Flandes*. Salamanca: Caja Duero, 2006
- Tapia Sánchez, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Taylor, René. "Architecture and Magic: Considerations on the Idea of the Escorial". En *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*. Nueva York: Phaidon, 1967. 81-109
- . *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Madrid: Siruela, 1992.
- Vandevivere, Ignace. "El Estilo. Su origen y evolución". En Ignace Vandevivere coord., *Juan de Flandes*. Catálogo de la Exposición, febrero-marzo 1986, Madrid: Ministerio de Cultura, 1986. 19-28.
- Vázquez Fernández, Antonio. "Las "Moradas del Castillo Interior" como proceso de individuación". *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 de Octubre, 1982, IV Centenario de Teresa de Jesús*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. II, 1075-1121.
- Vernet, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado, 2006 [1999].
- Vicente Maroto, M.^a Isabel. "Juan de Herrera, científico". En Carlos Riaño Lozano com. *Juan de Herrera, arquitecto real*. Barcelona: Lunwerg, 1997. 157-207.
- Yarza Luaces, Joaquín. "Gerard David y el paisaje flamenco". En *Gerard David y el paisaje flamenco*. Madrid: Museo del Prado, 2004. 29-71.