

Pedro Margalho, Enrique Nuñez Firme Fe y Etiopía en el establecimiento de la Inquisición portuguesa *

Carla Ramos García

“Foi Vossa Santidade em formado como em seu reino e terras de seusenhoro aviamuitos christãos novos que sendo judeus foram de corenta annos a esta parte tornados christãos.”¹ De esta forma comienza la carta que el monarca João III envió al Papa en 1535 con la finalidad de solicitar el establecimiento de la Inquisición en Portugal, finalmente introducida al año siguiente.² El problema de la integración de los judeo-conversos en la sociedad cristiano-vieja y la conservación de prácticas de su antigua religión habían alarmado a la corona lusa desde que en 1497 el monarca Manuel I ordenara la conversión forzosa de los judíos portugueses.³ Aunque en numerosas ocasiones de manera infundada, el argumento cobró fuerza con el tiempo, especialmente con la llegada masiva de judíos y conversos desde Castilla y como resultado también de la presión que desde diversos ámbitos se realizaba para la instauración del tribunal inquisitorial. Castilla, siguiendo con el argumento de la mencionada carta, habría conseguido un avance hacia la resolución del problema gracias a esta institución, a la par que había complicado todavía más el conflicto en Portugal debido a la huida de muchos de los condenados que, finalmente, acababan siendo absueltos en territorio luso.⁴ “E pos he verdade que sam judeus”, clamaba João III, y los escándalos que ello

*Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto *Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics and Interaction. Early Modern Iberia and Beyond* (CORPI). ERC Advanced Grant project nº 323316 - European Union Seventh Framework Programme.

¹“Informação e súplica de D. João III ao Papa para que se expedisse a bula da Inquisição, 1535”, *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, p. 235.

² Me refiero a lo que François Soyer denomina “modern” Portuguese Inquisition. Sobre la “Inquisición papal” y la “Inquisición episcopal” que, en su opinión, existieron con anterioridad, véase François SOYER, “Was there an Inquisition in Portugal before 1536?”, *Jacobus: revista de estudos jacobeos y medievales*, nº19-20 (2005), pp. 177-202.

³*Idem*, *The Persecution of Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the end of religious tolerance*, Leiden: Brill, 2007; *Idem.*, “King Manuel I and the expulsion of the Castilian *Conversos* and Muslims from Portugal in 1497: new perspectives”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Lisboa: Universidade de Lisboa, nº8 (2008), pp. 33-62.

⁴ “No rreino de Castela foram muitos acusados e depois de lhes serem suas resias provadas e alguns depois de condenados e os bens confiscados fugiram pera Portugal e suas estatuas quimadas em Castela e tornando se agora a librar e a mostrar por sen culpa ante o nuncio peventura com testemunhas

causaba afectaban también a la Iglesia (en tanto que recibían los sacramentos o se ordenaban sacerdotes, por ejemplo)⁵, a pesar de que, según le acusa el monarca luso, el Papa les había favorecido hasta entonces. Era “el rei”, por tanto, el que debía encargarse de “evitar tan grande perigo e danno das almas e ofensas de Deus e escandolo do rreino e de toda a christandade”⁶, y para ello solicitaba la tan ansiada institución. Colmada de un tono de denuncia, esta carta refleja en parte las tirantes relaciones que desde hacía tiempo mantenían la Corona lusa y el Papado. Pero supone también un buen testigo del problema de la Monarquía con los judeoconversos, en el culmen de un proceso que se había estado gestando durante décadas.

Es en este periodo inmediatamente anterior al establecimiento de la Inquisición en Portugal donde se puede observar una interesante combinación de tensiones, contradicciones y debates desarrollados en un ambiente caracterizado por la expansión marítima del reino y por las discusiones que se estaban produciendo en la Europa Moderna. Con la finalidad de conseguir una mejor reconstrucción del momento, Giuseppe Marcocchia incidido en la variedad de actores y fuerzas que habían participado en el intento de control de la ortodoxia, así como los múltiples factores que la desafiaron. Uno de estos últimos fue, sin duda, el grupo judeoconverso, que, como he intentado reflejar con la carta del monarca, supuso uno de los mayores desafíos al poder, tanto político como religioso. Las características de esta amenaza fueron borrosas y cambiantes, y se fundamentaron especialmente en las prácticas religiosas ajenas, como espero demostrar con el análisis de las cartas del converso Enrique Nuñez Firme Fe. Pero no fue el único grupo cuestionado, y así, en relación con él, surgió un nuevo aspecto que por entonces empezó a causar controversias en tanto que supuso un nuevo desafío a la mencionada ortodoxia, esto es, la percepción herética del cristianismo etíope. Ambos elementos, contemporáneos en el tiempo, constituyeron factores

fundamentos e rezões falsas sen parte e em ausencia dos inquesidores e prelados que os condenaram redundara em probandamia e desonra dos ditos inquisidores e prelados que contra elles procederam e os acharam culpados e os condenaram e eles sendo culpados e erages com hũa penitencia pecuniaria e secreta ficaram libres e gozaram de todos os beneficios da bula ho que he cousa tam abominavel e absurda como as pasadas.” (“Informação e súplica de D. João III ao Papa para que se expedisse a bula da Inquisição”, p. 240)

⁵ “A mayor parte de todos estes eran tamospeitos e emfamos de eresias e apostasias da fe que todo o reino estava mui escandalizado de verem receber e ministrar os sacramentos da igreja mayormente o Santissimo Sacramento haqueles e per aqueles que crem e tem por mui certos eremerejes e judeus” págs. 236; “Alcançaram da Se Apostolica perdam e dispensaçam e previlejo tamescamdaloso e pernicioso de error entolerabile que sendo judeus sejam sacerdotes e posamter toda dinidade eclesiastica.” (*Idem*, p. 237)

⁶ *Idem*, p. 240.

decisivos en el posterior establecimiento de la Inquisición en Portugal, y se relacionan de una manera directa debido a la participación en los dos casos de una importante figura de este momento, Pedro Margalho, quien adquirió protagonismo en su combate contra estas dos “herejías”.

“Pregar e dizermissa na mezquita de Fez”. Pedro Margalho en la corte lusa

Pedro Margalho, nacido en Elvas en la década de los años 70 del siglo XV, recorrió durante su etapa formativa importantes centros del pensamiento de la época, tales como París, Valladolid o Salamanca. Fue en la ciudad francesa donde se licenció en Artes y donde estableció amistad con otros dos estudiantes portugueses: Diogo de Gouveia y Diogo Ortiz de Vilhegas.⁷ Los tres conformarían, años más tarde, el núcleo del conocido Grupo de Teólogos, que ejercería una influencia fundamental en la corte del rey João III. Junto a otros como los dominicanos Alfonso de Toledo, Bernardo da Cruz, João Soares o Juan de Olmedo, el grupo constituyó un elemento de presión que incluso llegaría a definir las orientaciones políticas, institucionales, religiosas, culturales y hasta imperiales del reino luso.⁸ La institucionalización de este poder apareció de manera temprana con el establecimiento de la Mesa da Consciência en 1532, órgano político que sirvió para canalizar el enfrentamiento del gobierno portugués con Roma.⁹

El interés de la monarquía lusa por enviar a sus mejores estudiantes a París (si bien Margalho parece no haber recibido estas ayudas reales, sí las disfrutaron Diogo de Gouveia y Diogo Ortiz de Vilhegas entre otros) reflejaba fielmente el objetivo de un reino que se encontraba en plena expansión marítima y que necesitaba hombres preparados para la evangelización de los nuevos territorios. Esta era la idea que parecía adoptar y afirmar Gouveia cuando explicaba que uno de sus máximos deseos era, además de convertirse en Doctor, “pregar e dizermissa na miszquita de feez.”¹⁰ Se fue forjando entonces una fama que se incrementaría en Valladolid, donde se doctoró en

⁷ Luis Ribeiro SOARES, *Pedro Margalho*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 9-29.

⁸ Marcocci, GIUSEPPE, “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”, *Lusitania Sacra*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, nº 2 (2011), pp. 17-40; p. 33

⁹ *Idem*, p. 32

¹⁰ Luis Ribeiro Soares, *Pedro Margalho*, pág. 18; Véase también Marçail BATAILLON, “La rêve de la conquête de Fès et le sentiment impérial portugais au XVIe siècle”, in *Melanges et études lusomaroçaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cénival*, París-Lisboa: Portugália editora, 1945, pp. 31-39.

Teología, y especialmente en Salamanca, donde llegó a ser catedrático de Filosofía Moral. En 1524 participó en la Junta de Badajoz donde se debatía la llamada “cuestión do Maluco”¹¹, y en 1527 formó parte también de las Conferencias de Valladolid, en las que se discutió sobre la recepción e influencia de Erasmo en España.¹²

“JesuChristolebrate de minha alma, que por tuafee me matão.” Enrique Nuñez y los judeoconversos

En el año de 1527 Pedro Margalho se encontraba en la Corte para hacerle entrega al monarca João III de una documentación traída desde Castilla.¹³ En los papeles se encontraba la información referente al caso del asesinato de un cristiano nuevo ocurrido en Valverde (Badajoz) en julio de 1524. La víctima había sido Enrique Núñez, apodado por el propio João III como Firme Fe, y en el momento de su muerte se encontraba desempeñando una tarea encargada por el monarca luso, esto es, vigilar las comunidades conversas buscando prácticas de su antigua fe. Ello habría sido lo que, a tenor de la investigación posteriormente realizada, habría provocado el odio de los cristianos nuevos, quienes habrían pagado a dos presuntos clérigos también cristiano-nuevos, Diogo Vas d'Olivensa y Andre Dias de Viana, para la realización del crimen. Ambos fueron condenados a muerte.¹⁴

¹¹ La cuestión de la isla fue recogida por Damião de GÓIS en la *Crónica do serenissimosenhorrei D. Emanuel*, vol. 2, Coimbra: Real Officina da Universidade, 1790, pp. 483-490. Asimismo puede verse Ana María BARRERO GARCÍA, “Problemas en torno a la aplicación de la línea de demarcación: La cuestión de las Molucas”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México: Universidad Autónoma de México, n°5(1993), pp. 61-91. Véase también Germán LATORRE SETIEN, *Los españoles y portugueses en ultramar: la cuestión del Maluco*, Sevilla: Tip. Zarzuelo, 1923; Luís Ribeiro SOARES, *Pedro Margalho*, pp. 97-108.

¹² Marcel BATAILLON, “Les Portugais contre Erasme à l’assemblée théologique de Valladolid”, in *Idem, Études sur le Portugal au Temps de l’Humanisme*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1974, pp. 7-34; Luís Ribeiro SOARES, *Pedro Margalho*, pp. 83-91.

¹³ Alexandre HERCULANO, *Historia da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1982, p. 116.

¹⁴ “Se llamava Diego Vaz vecino de Olivencia y que lo conocía muy bien que era hijo de (?) Vaz vecino de la dicha villa de Olivencia y que era cristiano nuevo y que el otro que con el venia que no lo conocía mas de quanto oyodezir que tambien era christiano nuevo y anbosportogueses y que no sabe por cuyo mandado lo mataron salvo que oyodezir que le dieron muchos dineros otros christianos nuevos de Portugal porque lo matasen” (...) “y que los prendieron y los justificaron en la cibdad de Evora sobre el dicho delito”. El resto de los testigos incluidos en la documentación ofrece información muy parecida. (“Documento sobre os cristãos-novos mandado ao inquisidor-geral de Espanha. Valadolid, 1527, Agosto, 19” *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, pp. 121-124).

El rey conoció a Enrique Núñez en las dos audiencias que tuvo con él, tal y como se expresa en sus cartas,¹⁵ y en las que le encargó la tarea anteriormente mencionada. Sin embargo, parece que su objetivo era otro, según apunta el cronista Acenheiro en sus *Chronicas dos Senhores Reis de Portugal*, quien escribe cómo João III, el mismo que posteriormente le dio el apodo de Firme Fe, habría mandado llamar a Enrique Núñez con la finalidad de introducir la Inquisición en Portugal.¹⁶ A pesar de la aparente importancia que pudo tener a tenor de estas noticias, apenas se puede afirmar nada por la falta de datos y porque, a pesar de lo llamativo del caso, apenas se conoce nada acerca de la vida de Firme Fe.

Nacido en Borba, se convirtió al cristianismo en Castilla, donde trabajó a las órdenes del inquisidor Diego Rodríguez Lucero. Se trata de una primera etapa que, siguiendo la opinión de Herculano,¹⁷ habría sido fundamental para el pensamiento del converso, debido a la crueldad con la que actuaba el tribunal de Córdoba bajo las órdenes de este inquisidor. A modo de ejemplo se pueden mencionar las denuncias acerca del uso de judeo-conversos que tenían la tarea de instruir a los prisioneros acerca de oraciones y ceremonias con la finalidad de que fuesen capaces de testificar correctamente.¹⁸ Esta función sería la que Amador de los Ríos atribuiría al propio Firme Fe, criado de Lucero bajo la orden de dictar a los presos conversos lo que debían declarar: “designábales las personas y señalábales los crímenes con que debieran infamarlos.”¹⁹ Todo ello acarrearía, finalmente, el encarcelamiento e inhabilitación del propio Lucero.

A partir de aquí, y retomando de nuevo la crónica de Acenheiro, Firme Fe habría estado en Canarias, etapa todavía más incierta que la anterior, pues su nombre hasta

¹⁵ “Y pues que aquel soberano Dios me ha hecho tanta merced que me oyese Vuestra Real Alteza con coraçon atento y con ojos de misericordia, y me mando que escribiese en esta parte mi parecer...” (*Idem*, p. 104). “Su Real Alteza alumbra por el Espiritu Santo debe ser bien acordado que en la primera abdiencia que me hizo merced de me oyr...”; “Tambien Su Alteza debe ser acordado que en la segunda abdiencia quando me mando a Santaren me mando Su Alteza que me metiese con ellos e comiese e beviese e lo que mas se ofreciese para que por mi Su Alteza fuese informado en la verdad...” (*Idem*, p. 116).

¹⁶ Cristóvão Rodrigues ACENHEIRO, “Chronicas dos Senhores Reis de Portugal”, in Comissão de Historia da Academia Real das Sciencias (ed.), *Collecção de Ineditos de Historia Portugueza*, vol. 5, Lisboa: Real Academia das Sciencias, 1824, pp. 1-365; p. 350.

¹⁷ Alexandre HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, pág. 110

¹⁸ Henry Charles LEA, “Lucero the Inquisitor”, *The American Historical Review*, Oxford: Oxford University Press, n°4, vol. 2 (1897), pp. 611-626; pp. 619-620.

¹⁹ Amador de los RÍOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid: T. Fortanet, 1875, p. 481.

ahora no aparece relacionado con ninguna persona o cargo público. Se puede afirmar, sin embargo, que habría llegado a las islas en los primeros años del siglo XVI, pues Lucero accede al cargo de Inquisidor de Córdoba en 1499. Se trata de un momento, por tanto, en el que se están desarrollando los primeros pasos de la Inquisición canaria, en un territorio apenas recién conquistado (en 1505 se funda su Tribunal)²⁰, con una sociedad caracterizada por su “reciente formación y lo heterogéneo de su población”²¹, a la que se habían sumado un gran número de conversos procedentes de Andalucía. En este clima realizó sus actividades Hernando de Aguayo, alcalde y posteriormente regidor cuya trayectoria fue en cierta medida paralela a la de Firme Fe. Habría llegado a Gran Canaria en 1501 procedente de Córdoba donde, y de ello se vanagloriaba, había sido ayudante del ya mencionado Diego Lucero.²² No solo eso, sino que Aguayo parece haber estado preocupado en la isla también sobre el tema converso y por ese motivo, según declaró al Inquisidor Padilla en 1527, a su llegada desconfió de la reputación que disfrutaba entre los conversos Luis Álvarez, procedente de Sevilla y condenado por “hereje”. Con el ánimo de ayudar al Inquisidor de entonces, Fernán Pérez de Herrera, Aguayo declaró haber sorprendido a los conversos reunidos en casa del susodicho Luis Álvarez mientras leían libros condenados por la Inquisición (el libro de Belial, de Jacobus Palladinus y la epístola de Samuel de Marruecos.)²³

Nada se conoce de la posible actividad de Firme Fe en la isla, pero desde allí habría sido llamado a la corte lusa, pudiendo haber sido recomendado al monarca por el propio Pedro Margalho.²⁴ Aunque es difícil demostrar que ambos personajes, Pedro Margalho y Enrique Nuñez, se hubieran conocido personalmente, la conexión más interesante ocurrió tras el asesinato de este último, en el momento en el que el teólogo entregó al monarca la documentación relacionada con la muerte del converso.

²⁰ Manuela RONQUILLO RUBIO, *Los orígenes de la Inquisición en Canarias, 1488-1526*, Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1991, pág. 59. Cabe resaltar que la actividad inquisitorial había comenzado con anterioridad. Véase Francisco FAJARDO SPÍNOLA, *Las víctimas de la Inquisición en las Islas Canarias*, La Laguna: Francisco Lemus Editor, 2005, p. 68.

²¹ Luis Alberto ANAYA HERNÁNDEZ, “Los judeoconversos y la creación de la Inquisición canaria a través de un documento inédito”, *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, Fuerteventura: Cabildo de Fuerteventura, nº4 (1991), pp. 11-28, p. 14.

²² *Idem*, “El movimiento comunero en Canarias. Si incidencia en la conflictividad gran Canaria de 1524-1526”, *Actas del IX Coloquio de Historia Canario-Americana (1990)*, Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, vol. 2 (1993), pp. 403-436; p. 406.

²³ *Idem*, “Los judeoconversos y la creación de la Inquisición canaria a través de un documento inédito”, p. 21; *Idem*, *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605)*, Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1996, pp. 194-197.

²⁴ Meyer KAYSERLING, *História dos judeusem Portugal*, São Paulo: Livraria Pioneira, 1971, p. 149.

Para entender la importancia de los datos de Firme Fe en ese instante es necesario incidir en la creciente trascendencia que estaba asumiendo el grupo de los cristianos nuevos en Portugal. La conversión forzosa de los judíos en 1497 había introducido el problema de cómo integrar a este nuevo grupo dentro de la sociedad cristiano vieja. Para ello se había adoptado una serie de medidas favorables hacia los recién convertidos que, aprobadas por D. Manuel, fueron ratificadas por João III cuando ascendió al trono. Entre ellas cabe destacar la prohibición de investigar cuestiones relacionadas con la fe de los conversos durante las dos décadas posteriores a la aceptación de la misma, medida que era ciertamente favorable. Aprobada en 1497, fue renovada con posterioridad en 1512 y 1522, esta última bajo el monarca João III.²⁵ Sin embargo, por el otro lado, y como una muestra clara de las políticas ambiguas aplicadas desde la corte, se encargó a diversos individuos, entre ellos Enrique Nuñez, la realización de distintas indagaciones dentro de las comunidades conversas. Junto a él, y en fechas muy cercanas a su muerte, también se encontraba realizando esta tarea Jorge Temudo, vicario general del arzobispado de Lisboa. En su labor se dedicó a interrogar a los sacerdotes de esta ciudad acerca de la conducta de sus fieles conversos, pasando a formar parte en 1536 del “conselho de deputados”, futuro embrión del Consejo General de la Inquisición.

El vínculo personal entre ambos, de nuevo, es difícil de establecer, si bien es el que menos interesa en el presente artículo. Lo que cabe destacar es el foco de interés que ambos dirigen en sus escritos hacia las prácticas religiosas que los cristianos nuevos mantenían del judaísmo. Jorge Temudo había sido encargado de interrogar a los párrocos acerca de la conducta religiosa de los fieles conversos, y su respuesta, aunque breve, es contundente. Según la información que él pudo recoger, los cristianos nuevos dejaban de cumplir con la mayor parte de las ceremonias cristianas, pues “nomvam a igrejaaos domingos e ffeestasasi como per ella esta ordenado”; “nam se enterramasigrejas donde samffreguesesnemelegemnelas sepulturas masmandam se enterrar (...) nascrastasdestesmoesteiros (NossaSenhora da Graça de Sam Roque da Trindade e do Carmo) emcovas altas e terravirgem”; “nunatomamnempedemho sacramento da extrema unçam e morremsem elle”; no hacen testamentos y no ordenan decir misas tras su muerte; las muestras de caridad se mantienen dentro del propio grupo. Por si fuera poco, y a pesar de que sí cumplían con el sacramento del bautismo,

²⁵Marcocci GIUSEPPE, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nelPortogallo del Cinquecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 35-42.

Temudo también recoge cómo “ha hiipresumçam que goardamho sábadu e pascoas antiguas”, y por todo ello los sacerdotes se quejaban de que “se hiiouveseInquiçiã que outrascousasmais claras se descubririam”²⁶.

Firme Fe, por su parte, tampoco dejaba lugar a dudas en sus escritos, recogidos en “un cuaderno de diez hojas de quatro hojas en pliego las ocho e media espritas e otro pliego de quatroespritas las tres de parte a parte de la quarta e otro medio pliego en dos hojas.”²⁷ Divididos en tres cartas, las acusaciones contra los judeoconversos, quienes, en sus quejas, “no hacen ningunas obras conforme a los nonbres que tienen de christianos.”²⁸ aparecen a lo largo de todas ellas, si bien con matices distintos en cada una. En la primera mencionaba Firme Fe el Šabbat, el uso de calendarios judíos o la “ley del degollar”²⁹, pero son otros tres aspectos los que llamaron su atención, esto es, los ayunos, la “pascua del pan cinzeno” y la “limosna que ellos llaman cedaça”. Menciona, además, el matrimonio homogámico,³⁰ blasfemias contra Cristo o los enterramientos y sepulturas diferentes. Tanto el problema como la solución se centran en las prácticas religiosas, pues a continuación ofrecía el converso una serie de remedios que iban desde la prohibición de desarrollar las prácticas anteriormente descritas hasta la separación habitacional, la imposición de tutores cristianos o, por último, el aprendizaje “de coro” de las principales oraciones cristianas. Es en el segundo cuaderno donde se encuentra una relación de nombres con las diferentes imputaciones con las que se les acusaba. Entre ellos Navarro, Gabriel Diaz, Lobato... Todos ellos señalados por posesión de “libros de ebrayco”, calendarios,³¹ guardar las festividades judías, ayunar o vestir tefilim. De la misma manera en el tercer cuaderno Enrique Nuñez se preocupó por explicitar aquellos elementos que delataban a los judaizantes en tanto que no los

²⁶ Carta de Jorge Temudo para D. João III informando-o das cerimónias que usavam os cristãos-novos. Lisboa, 1524, Fevereiro, 4”, *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, pp. 343-344.

²⁷ Documento sobre os cristãos-novos mandado ao inquisidor-geral de Espanha. Valladolid, 1527, Agosto, 19”, p. 103.

²⁸ *Idem*, p. 107.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Me baso aquí de la diferenciación establecida por Ignacio Pulido Serrano entre matrimonio “endogámico”, esto es, aquel practicado entre personas de ascendencia común, y matrimonio “homogámico”, el realizado “betweenequals in any of a variety of possible sensessuch as geographicalorigin, occupation, cultura, or socio-economic status.” (Ignacio PULIDO SERRANO, “Plural Identities: the Portuguese New Christians”, *Jewish History*, Berlin: Springer, nº25 (2011), pp. 129-151; pp. 141-142).

³¹ Véase Elisheva CARLEBACH, *Palaces of time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

realizaban, como la falta de crucifijos, cruces, rosarios o imágenes de santos; la inasistencia a la misa del domingo, romerías o procesiones; o el enterramiento “en avito de San Francisco” o “por mano de la Santa Maria”.³²

Enrique Nuñez planteó de forma muy clara en sus escritos la idea principal de sus acusaciones pues, en tanto que “el honbrevee por los ojos e dios vee el coraçon (...), ansy es que veamos en las publicas que a nos pertenece juzgar que podremos creer acerca de los christianos nuevos de Portugal segund lo que públicamente parece por las obras de fuera gobernadas por sus coraçones porque el amor no se puede callar ni la tose absconder”.³³ Eran las prácticas, entonces, las únicas capaces de revelar la verdadera creencia del converso, así que la atención puesta sobre ellas debía ser extrema. De forma más breve, se percibían como judíos en tanto que mantenían prácticas del judaísmo, o, dicho de otra forma, los cristianos nuevos eran malos cristianos porque seguían manteniendo costumbres de su antigua religión.

Esta idea, básica, es la que interesaba a Pedro Margalho cuando entregaba diligentemente los susodichos papeles al monarca en 1527. Tras el fracaso de una petición al Papa para introducir la Inquisición en Portugal en 1515, el grupo de Teólogos, que siguió presionando para conseguirlo, se dio cuenta de la importancia de una sólida legitimación de su petición a la curia que demostrase, precisamente, que los conversos eran judaizantes. En este sentido, unos años más tarde, en 1532, João III escribió en un memorial enviado a Roma cómo a través de “pregadores, confesores, homeis virtuosos e dignos de muitafé, e assi por prelados e outraspessoas de muito crédito de seusregnos” se había concluido que los cristianos nuevos “judaizavam e cometem grandes errores contra nosafécatholica.” Las investigaciones de Enrique Nuñez no dejaban lugar a dudas, y por ese motivo formaron parte del dicho dossier, tal y como se infiere de una de las notas del documento recogidas por Herculano en la que se lee: “Desta cota se infere que este traslado mandou el-rei a Roma quandocomeçou de pedir ao Papa Clemente VII a Inquisição.”

La condición de converso del propio Enrique Nuñez no pareció haber supuesto nunca ningún problema. Al contrario, pues la acusación realizada por un cristiano nuevo subrayaba el carácter verdadero de la denuncia, tal y como expresaba el infante D.

³²“Documento sobre os cristãos-novos mandado ao inquisidor-geral de Espanha. Valladolid, 1527, Agosto, 19”, p. 118.

³³*Idem*, p. 117.

Henrique: “E os que sam condenados nompodem alegar serem condenados por testemunhas falsos ou de christãosvelhos porque todos ategora o sam per suaspropriasconfesões e testemunhos de cristãosnovos.”³⁴ En este sentido, la propia realización de la tarea encargada por el monarca, reflejada en sus escritos, resultaba significativa, pero, además, no tuvo reparos en acusar a su propio hermano de judaizar:

su Real Alteza (...) en la primera abdiencia que me hizo merced de me oyr me quexedeste mi hermano que digo que lo avia mandado hurtar de aca para Castilla donde yo bibia por lo hazercatolico como lo tenia hecho e vino a Lisbona a hacerse judío como los otros y en mi presencia me dixo blasfemias quales nunca fueron dichas. *Ora* si esto ansy no fuese como avia de culpar a mi hermano sino que amo a Dios perfetamente y el perfeto amigo verdadero a de ser amigo de amigos y enemigo de enemigos y no tener respeto a padre ni a madre ni a hermano sino a la verdad en lo que toca al servicio de Dios [...].³⁵

Fue tras su muerte, sin embargo, cuando se disipó toda duda. Enrique Núñez fue rápidamente considerado como un mártir, y los milagros en torno a su figura no tardaron en aparecer, tal y como declararon, en primer lugar, varios de los testigos:

Ansy mesmo sabe que muchas personas deste lugar poniendose al cuello la tierra de su sepultura se le quitavan las calenturas quartanas y tercianas y quotidianas y que ansy mismo vido como de Portugal vinieron por la tierra de su sepultura pera quitar las calenturas y que a este testigo le demandavan licencia porque era fiel de la portaje y la vido llevar y le desian que en Portugal sanavan muchas personas con su tierra.³⁶

Tras este primer momento los elementos extraordinarios fueron en aumento, y recogidos, no sin intencionalidad, por el mencionado Acenheiro casi una década más tarde, aparecieron en su crónica en el mismo año en que la Inquisición fue finalmente establecida en Portugal:

³⁴“Carta do infante D. Henrique para Pedro Dominico sobre o negócio da Inquisição e referindo-lhe algumas insolencias que os cristãos-novos tinham feito em Setúbal. Évora, 1542”, *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, p. 323.

³⁵“Documento sobre os cristãos-novos mandado ao inquisidor-geral de Espanha. Valladolid, 1527, Agosto, 19”, p. 116.

³⁶*Idem*, p. 121.

E lhederãohũalamsada pello meio do caraçam, omde no falssopeitolevava a figura de trimtadinheiros de papel com o nome de *JesuChristolebrate de minha alma, que por tuafee me matão*: e sendo esta morte o mês de Julho de mil quinhentosvinte e quatro, esteveasimmortoemverão da quartafeira té sesta sem nunca cheirar mal, e cõ os dedos poleguaresemcruscomoutrose gumdo; e o levárão a Valverde termo da Cidade de Badalhouce, e ahí o emterárãocõgraõdesexsequias, como a omẽ que morera pella fé de Christo; e fês a terra de suasepoltura por milagre de Deosmuitosmilagres de emfermidades, que como a deitavãosaravãocom ella: e eudesto Escritor vi hũestromento de Castella dos milagres, e otiveemmeu poder muitosdias.³⁷

Con todo ello, lassimilitudes de este caso con el famoso suceso del Santo Niño de la Guardia son notables. Ninguno de ellos se puede vincular directamente con los sucesos que ocurrieron con posterioridad, la expulsión de los judíos de España y el establecimiento de la Inquisición en Portugal, pero no deja de resultar llamativa la utilización de ambos de cara a la consecución de este objetivo. Lo adecuado del momento en el que tuvieron lugar, así como el intento por lograr una máxima difusión (la traducción de los documentos del caso del Niño de la Guardia al catalán puede compararse con la realizada al castellano de los papeles de Firme Fe) permiten pensar de forma razonable en episodios planeados “tal vez con vistas a fomentar el clima idóneo”³⁸ con el que lograr propósitos concretos. Bajo este argumento se puede comprender la mención al caso de Enrique Núñez en la *Resposta os capítulos sobre a Inquisição e cristãos-novos*, escrita en el año 1539, al exponer los peligros de la revelación de los nombres de los testigos: “E nesteregnofoimortohũucristãonovo que se chamava Firme Feed’aluncha porque descobriocomzelo da feeoutroscristãosnovos que judaizavam e este caso he muito notorio nestasterras.”³⁹

“Pollo alevantamento e tanta grandeza e coroa do salvamento na casa da christandade”. El cristianismo etíope como herejía

³⁷ChristovãoRodrigues ACENHEIRO, “Chronicas dos Senhores Reis dePortugal”, pp. 350-351.

³⁸Paulino RODRIGUEZ BARRAL, *La imagen del judío en la España Medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2009, p. 222.

³⁹“Respostaaos capítulos sobre a Inquisição e cristãos-novos, 1539, Novembro”, *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, p. 305.

La creciente preocupación sobre las prácticas judías de la población cristiana nueva tuvo eco en otra de las grandes controversias del momento, aquella que afectaba al cristianismo etíope. En el mismo año en el que Pedro Margalho entregaba los documentos de Firme Fe al rey, el teólogo participó en un importante encuentro con un representante de la corte etíope, el arcipreste ŞäggaZä'ab (Zagazabo), que venía desde Etiopía junto a la embajada encabezada por Rodrigo de Lima y Francisco Álvares.⁴⁰ Por ese tiempo Etiopía ya no era ninguna desconocida en Europa en general⁴¹ ni mucho menos en Portugal, pues los contactos entre ambos países habían sido considerables desde el siglo XIV.⁴² Partiendo de la conocida leyenda del Preste Juan, una figura legendaria calificada como el soberano cristiano ideal que gobernaba sobre un territorio que permaneció largo tiempo sin delimitar,⁴³ el objetivo de una alianza político-militar para enfrentarse a un enemigo común, el islam, había aparecido de manera muy temprana en obras como, por ejemplo, el *Liber Secretorum Fidelium Crucis*, de Marino Sanuto.⁴⁴ Este mismo fin queda recogido en las *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do Preste João*, donde se recoge la “destruição da maseita de Mafamedenaquelas partes et em todas outras: aquellefim que sua Alteza adeseja.”⁴⁵ De igual modo, en la carta que la reina Helena envió al monarca portugués se recogía el ofrecimiento de “muita gente que este no estreito de Meca, Bel, Almandeb, ou para os enviardes a India, ou a Thor, et fazer desterrar estes Mouros de

⁴⁰ André FERRAND DE ALMEIDA, “Da demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 11 (1999), pp. 247-294; p. 269.

⁴¹ Maria da Conceição VILHENA, “O Preste João: mito, literatura e historia”, *Arquipélago-Historia*, Azores: Universidade dos Açores, nº 5 (2001), pp. 627-650, especialmente pp. 634-641.

⁴² *Idem*, pp. 627-650, pp. 639 y ss.

⁴³ Las informaciones poco definidas sobre la geografía del reino se recogen todavía en la obra de João de Barros en el año 1562. (Armando CORTESÃO y Henry THOMAS (eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do preste João*, Lisboa: Bertrand, 1938, p. 76).

⁴⁴ Maria da Conceição VILHENA, “O Preste João: mito, literatura e história”, p. 638.

⁴⁵ Armando CORTESÃO y Henry THOMAS (eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do Preste João*, p. 97; “sendo sabedor por nova de cómo o preste Joham era Rey Christianissimo, desejando a sua amizade mandara seus Capitães pello maar a descobrijr se avianellealguã porto seu, e tambeem ha fazer a guerra aos mouros Jmigos da nossa sancta fee.” (*Idem*, pp. 116-117); “Aviam ambos de fazer huã Juramento: elle em nome delreynosso Senhor et o Barnegaes em nome do preste Johã: de serem amigos damigos et ymigos de ymigos. E que elle fosse amigo de todos os servidores et vassallos de sua alteza, et jmigo dos jnfiees da fee de Jhesux~po.” (*Idem*, p. 118); “ajuntando se ambos em huã vontade contra os Jmygos da fee se conseguisse todo Acrecentamento della et universal perdiçam da maaseyta de Mafamede.” (*Idem*, p. 122).

sobre a face da terra”.⁴⁶ También en la obra de Francisco Alvares, *Ho Preste Joam das indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Joam*, se encuentra una “carta do Preste Joam pera el reidomJoamnossosenhôr”, en la que, abarcando un nuevo grupo, se insiste en esta idea: “Et assifolgueimuitoquando a mi chegou ha fala da suaembaizada que veiofazer amor e amizade (*sic*) e conhecimêntoantre elle e mĩ: pera arrãcarmos e tirarmoshos malvados mouros, judeos e gentíos dantrehosseus reinos e hosmeus.”.⁴⁷ Igualmente, más adelante, expresa su deseo por la mencionada alianza y la posibilidad real de éxito, pues “autenhohomêes, ouro et mantimentos como has areas do mar, et has estrellas do ceo. Nos ambos juntos destruiremos toda hamourisma.”⁴⁸ Por todo ello se vinculó de forma constante su reino con elementos paradisíacos, destacando la perfección de su sociedad y, por supuesto, su intachable cristianismo.

Esta idea permaneció largo tiempo en la mente de los que protagonizaron las sucesivas embajadas al país africano, pero a medida que aumentaba el intercambio de información, el conocimiento geográfico de estas tierras, así como otras circunstancias ligadas, por ejemplo, al avance de las conquistas musulmanas, se produjo un cambio progresivo en la percepción del Preste Juan y de su reino.⁴⁹ Desde los ámbitos de poder portugueses se puso en evidencia el pensamiento precedente, revisando los valores anteriormente otorgados al monarca al tiempo que se moderaba y matizaba el discurso.⁵⁰

⁴⁶Damião de GÓIS, *Crónica do SerenissimoSenhorRei D. Emanuel*, p. 277.

⁴⁷ Francisco ALVAREZ, *Ho Preste Joam das indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escreveoho Padre Francisco Alvarezcapellã del Rey nossosenhôr. Agoranovamêntempresso por mandado do ditosenhorem casa de Luis Rodriguez, livreiro de sua alteza*, Lisboa: Casa de Luis Rodríguez, 1540, pp. 131-132.

⁴⁸*Idem*, p. 132.

⁴⁹Manuel João RAMOS, “O destino etíope do Preste João. A Etiópianasrepresentações cosmográficas europeias”, in Fernando CRISTÓVÃO (coord.)*Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*, Lisboa: Cosmos, 1999, pp. 237-259, especialmente pp. 242-248; *Idem.*, “A EtiópianasRepresentações Geográficas da Europa Medieval e Renacentista”, in *Culturas do Índico, Catálogo da Exposição organizada pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e pelo Museu Nacional de Arte Antiga*, Lisboa: C.N.C.D.P., 1998, pp. 44-54, pp. 47-54; *Idem.*, “Origen y evolución de una imagen Cristo-mimética: el Preste Juan en el tiempo y el espacio de las ideas cosmológicas europeas”, *Política y sociedad*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 25 (1997), pp. 37-44.

⁵⁰Damião de Góis recogió en su Crónica del rey D. Manuel la muerte del Preste Juan al relatar el viaje de Afonso de Paiva y João Pirez, quienes regresaron “semachar novas deste preste João, as quais podía mal achar, porque segundo o recita Paulo véneto no seuItenerario, foi desbaratado este preste João, et mortoembatalha pelo senhor, ou Emperador do Cathaio, et se apoderou de todas suasterras, que são no sertão da India, et desdentão ate agoranãoouvemais preste João naquellas partes, posto que aja aindamuitosChristãos nestorianos.” (Damião de GÓIS, *Crónica do SerenissimoSenhorRei D. Emanuel*, p. 273).

Esta progresiva adaptación a la realidad etíope implicó un cambio en la percepción de Etiopía como un país cristiano, que hasta entonces había sido incuestionable, y empezaron a surgir recelos hacia ciertas prácticas de su población que se consideraron, más bien, heréticas. Ya en 1514 se interrogó minuciosamente al mercador armenio Mateus, quien afirmaba portar una carta de la reina Helena,⁵¹ para profundizar en el conocimiento del cristianismo abisinio. Aunque, siguiendo la opinión de André Ferrand de Almeida,⁵² se antepuso en ese momento la necesidad de una alianza a las diferencias doctrinales, ya entonces fueron puestos de manifiesto los elementos que provocarían a continuación un largo debate. En 1521 aparecían las *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do Preste João*, de Diogo Lopes de Sequeira y Pedro Gomes Teixeira, fuente de información acerca de las diferentes prácticas del cristianismo abisinio. Entre otras particularidades destaca una entrevista realizada al fraile de un monasterio local. Las cuestiones, variadas, se dirigían en ocasiones a comprender la justificación religiosa de su particular ritual y así, por ejemplo, se le preguntó acerca del conocimiento de las epístolas de San Pablo, pues se trataba del defensor de la práctica de la circuncisión.⁵³ En la misma línea le preguntaron sobre Esdras, tema que después retomaría, sobre la confesión,⁵⁴ el Shabbat,⁵⁵ o, para finalizar, si “sabiam elles que per deosfora dado poder a sam Pedro de condepnar et absolver et que elle o leixaraem Roma a seussobçessores”. Tras su respuesta afirmativa le volvieron a preguntar, en lo que asemeja un tono de reproche, por qué “nomreconheciam o papa que estaba em Roma que era seusobcessor? Respondeo que era muytolongue et avia no meyomuytosantrevallos de ymigos.”

En clara respuesta a esta separación el Papa escribía en una carta con fecha de 20 de septiembre de 1521 “que a fécristã era lá venerada, que o povocriaem Pedro, príncipe

⁵¹Maria da Conceição VILHENA, “O Preste João: mito, literatura e historia”, p. 642. Damião de Góis recoge su llegada en *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuelem Lusitaniae Regem, Anno Domini MDXIII*. (*Idem*, p. 643).

⁵²André FERRAND DE ALMEIDA, “Da demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia: a cristiandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, p. 265.

⁵³ Armando CORTESÃO y Henry THOMAS (eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do Preste João*, p. 112.

⁵⁴“Preguntoulhe se seconfessavam? Disse que sy et que tinhaõ por ordenança o fazer: tâto que cometiam pecado.” (*Idem*, pp. 112-113).

⁵⁵ Aunque no se cuestiona directamente sobre esto, al terminar la entrevista el religioso apura a los visitantes debido a que “aooutrodia era sabado et nomaviam de falarcom elle nemfazer nada por que o guardavam a honrra de nossasenhoraassi como ao domingo. Et que nomaviamdescrevernem elle poderia aguardar.” (*Idem*, p. 113).

dos apóstolos, como vigário de Cristo, e que o Papa era seu sucesor, que respeitava a Santa Igreja Romana como sua mãe e que *não diferiam dela em questões essenciais*. (...) O Papa está disposto a conceder, conforme pedia D. Manuel, todas as honras e privilégios ao seu alcance, com tanto que ele, David, seu povo e clero *aceitem a Santa Igreja Romana* – mãe de todas as igrejas – em todas as questões de fé, sem divergir dela seja no que for.⁵⁶ (Destacado mio) Con esta finalidad el rey enviaría obispos a las tierras del Praeste con una copia de las cartas de Eugenio IV publicadas en el Concilio Florentino, “para no seu reino verem a maneira como devem servir a Deus.”⁵⁷

Pocos años más tarde el ya mencionado Francisco Álvares también tuvo que contestar a un largo número de cuestiones planteadas por el arzobispo de Braga, cuyas respuestas aparecen en la obra del portugués.⁵⁸ El carácter de las mismas es realmente variado: desde cómo se castigaban los delitos, forma de las casas y otras construcciones, sobre remedios a dolores o enfermedades, tipo de cultivos y animales, o vestimenta, hasta cuestiones más concretas relacionadas con distintos aspectos religiosos. En esta línea, por ejemplo, el obispo se mostró preocupado por los ayunos de la comunidad cristiana etíope, a lo que Francisco Alvares contestó que durante la Cuaresma

⁵⁶ *Idem.*, pp. 77-78; “in eo que Christifidelem [sic] in magno cultu ac debita veneratione haberi, incolasque et habitatores ipsos fateri et credere beatum Petrum, Apostolorum principem, verum Christi vicarium in terris fuisse, nosque eius successores esse, et Sanctam Romanam Ecclesiam tanquam matrem suam recognoscere, nec ab ea in fidei doctrina, presertim circa substantialia, discrepare, nunquam dicere exprimi posset quo gaudio quantum aeterni carnis nostrum in Domino exultauerit. (...) Ut vero eadem Mater ista rem ipsam intelligat, quo amore ampersequamur et in visceribus charitatis geramus, et quoscumque honores ac privilegia, que cum nostro et huius sancte sedis honore concedi poterunt, prout ipse E. rex, fraterna charitate tibi deuinctus, a nobis petit, concedere parati sumus, dummodo ipsa Mater ista ita se disponat, vt non solum ipsa, sed omnes etiam regnicoli sui, ac sacerdotes tam seculares quam regulares in ijs que fidei sunt, S.R.E. omnium ecclesiarum matrici conueniant, et ab eane in minimis quicquam discrepent.” (Carta do Papa Leão X a David, rei da Abissínia, datada de Roma em 20 de Setembro de 1521, pp. 141-144, in Armando CORTESÃO y Henry THOMAS (eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossenhora do descobrimento do Preste João*, especialmente p. 142).

⁵⁷ *Ibidem*; “Et propterea sumptuum litterarum felices recordationis Eugenii predecessoris in Concilio Florentino editarum, per quas breuiter et compendiose ipsius orthodoxe fidei veritas, quam Romana tenet et proficitur Ecclesia, Armenis populis, vt idem per omnia sapienter cum sede apostolica data fuit, ad eundem Emanuelem regem missimus per dictos regni sui episcopos et nuncios suos instructum mittendum, quo omnes intelligant, si recte orthodoxam fidem seruare volunt, vt ipsi Deo, qui per suam ineffabilem clementiam omnes vult saluos fieri, sincero corde ac libere religionis candore seruare debeant.” (“Carta do Papa Leão X a David, rei da Abissínia”, in Armando CORTESÃO y Henry THOMAS (eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossenhora do descobrimento do Preste João*, p. 143).

⁵⁸ “Preguntas que honoso señor dō Diogo de Sousa arcebispo de Braga primas fez a Francisco Alvarez capellã del rey nosso señor dalgũas cousas particulares da terra do preste Joã em das que hodito Frãscisco Alvarez tẽ escritas ã seu livro.” (Francisco ALVAREZ, *Ho Preste Joam das indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escreveo ho Padre Francisco Alvarez capellã del Rey nosso senhor. Agoranovamente impresso por mandado do ditosenhora em casa de Luis Rodriguez, livreiro de sua alteza*, p. 133).

nam se come carne nemleitenem ovos nẽmanteigaainda que estem pera morrer: comemlegumes e algũaspoucas frutas que hi ha. E todalasquartasfeiras e festas do annojejũamtodoloshomẽes e mulheres grandes e pequenos: isto se namentende do Natal ate Purificaã de Nossa Señora, n~m da Pascoa da Resurreiã ate a Trindade que nam ha hi jejum. Frades, clérigos e homẽesfidalgos e nobresjejũam toda hasomana tirando sabado e domingo.⁵⁹

La estructura y organización física de la iglesia también fue motivo de análisis, y así Alvares explicaba cómo en cada una de ellas se disponían dos cortinas, “hũa a quem do altar comcampainhas, e desta cortina pera dentro namentramsenãpessoa de ordẽes.”⁶⁰ Con la finalidad de entrar en el edificio, explicaba el autor, muchos “fidalgos e pessoas honradas” se ordenaban sacerdotes. En esta línea, exponía también cómo había que entrar descalzos en la iglesia, cómo comulgaban cada día, tras lo que les daban “hũapoucadagoa venta com que lavã ha boca”⁶¹, y cómo “cõfesanseem pe e assirecebemasoluiçam.”⁶² Una información que no habría dejado de sorprender al arzobispo de Braga es la referente al matrimonio de los canónigos y los clérigos, quienes, al contrario que los frailes, se casaban, si bien los primeros no vivían permanentemente con sus mujeres y sus hijos heredaban el cargo del padre. De igual manera debe ser resaltada la liturgia funeraria, ya que, en palabras de Alvares,

nam se dizmissa desmola nẽm por mortos: quando se fina algũapessoavemos clérigos cõ cruz e agoa venta e encenço e rezãlhecertainorações e levamno a enterrar muito de presa. A

⁵⁹ *Idem*, p.133.

⁶⁰ De ello se escribe también en las *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhõr do descobrimento do Preste João*, en las que se describe una iglesia “quadrada et nõtemossiaporẽem lugar dellediz que tẽhũa cortina de seda daquellas partes que atravieessa a ygreja de parte a parte. E dẽtrodesta cortina esta huũ Altar quadradoçõquatroesteyos de altura de mayshomẽcuberto de panospretos et nõchega a parede. E temençimahuũa cruz. (...) No meyodesta cortina estava huũretavollo de paõoquadrado, o qualtyinha tres feuras todas emhuũcõpasso de ygoualdade et ydade como ellas o sam ab eterno. E a cada huũ dos cãtos .s. no de baixo da mãõdireitaestavahuũliã. E de cimohũaagua. E noooutrohuũboy et encima a feura do homẽ por ondecõheçeooser a trindade et os quatroavãgelistas. (...) E dentro da cortina estavamdous altares: ambos ygoaes de quatroesteyoscubertos de panospretos. E diseramlhe que huũ era de jhesux~pos e outro de sanctaMaria.” (Armando CORTESÃO y HenryTHOMAS(eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhõr do descobrimento do Preste João*, pp. 109-111).

⁶¹ Francisco ALVAREZ, *Ho Preste Joam das indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escreveoho Padre Francisco Alvarezcapellã del Rey nossosenhõr. Agoranovamẽnteimpresso por mandado do ditosenhõrem casa de Luis Rodriguez, livreiro de sua alteza*, p. 133.

⁶² *Idem*, p. 134.

hooutrodialeavam ofertas: Hosadros todos sam cerrados que ninhũacousa entra em elles.⁶³

También la celebración del año nuevo, que se hacía en verano,⁶⁴ la vestimenta específica de Semana Santa⁶⁵ o la ausencia de la imagen de Cristo en los crucifijos⁶⁶ así como de esculturas en las iglesias⁶⁷ debieron de suponer noticias chocantes para las autoridades religiosas portuguesas.

Debe ser resaltado el hecho de que esta preocupación por la práctica religiosa ya había arrancado dentro del propio seno de la iglesia etíope. Cristianizado el país en una época temprana (s. IV d.C.), hubo una importante apropiación de elementos judíos a partir, probablemente, de la posterior influencia yemení.⁶⁸ La observancia del Šabbat o la circuncisión encontraron una fuerte resistencia en la corte, de manera que en el año 1398, Ewostatewos, su máximo defensor, era enviado a prisión. Poco después (1450), sin embargo, la necesidad de la evangelización y unificación del reino permitió la integración de la observancia del Šabbat en el cristianismo etíope, práctica reforzada posteriormente por Zara Jacob, quien insistió en el refuerzo de una Iglesia nacional. Integradas de forma completa, el intento final de abolición realizado por el negus Eskender ya a finales del siglo XV resultó un fracaso.⁶⁹

A partir, por tanto, de la creciente información, del cambio que se estaba produciendo en torno a la representación clásica de Etiopía, y del propio contexto interno portugués, el foco en la corte lusa también se orientó hacia las diferencias religiosas. Especial hincapié se puso en la práctica, pues llama la atención que un aspecto tan importante como es el monofisismo apenas atrajera el interés hasta casi la asimilación del fracaso evangelizador.⁷⁰ Por el contrario, guardar el Šabbat, la circuncisión o el matrimonio de los sacerdotes no encontraron la aprobación de los

⁶³ *Idem*, p. 136.

⁶⁴ “Ho anno e meses se começã a xxxix días dagostoem que he decollatio Sancti Joãnis.” (*Ibidem*)

⁶⁵ “Diz que toda haSomana Santa andã vestidos de pretoou azul, e nam fala humcomoutro por doodizendo que Judas por beijo de paz trahio a seusenhor.” (*Ibidem*)

⁶⁶ “Posto que nasigrejas aja imagẽes pintadas em todas paredes e assicruzesporememnenhũa cruz esta drucifixo pintado nẽnom ha hi de vultu: porque dizẽ que namfam merecedores de ver Christo crucificado.” (*Ibidem*)

⁶⁷ “Nasigrejas ha muitasimagẽes pintadas pollas paredes. Imagẽes de nosso Señor e nossa Senhora e dos Apostolos e patriarcas e profetas e anjos: e em todas has igrejassam Jorge. Namtemimagẽes de vultu.” (*Idem*, p. 135 v.)

⁶⁸ André FERRAND DE ALMEIDA, “Da demanda do Preste João à missãoJesuíta da Etiópia: a cristiandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, pp. 247-249.

⁶⁹ *Idem.*, pp. 257-259.

⁷⁰ *Idem.*, pp. 267 y 272.

teólogos lusos, entre los que se encontraba Pedro Margalho. Ya en un momento temprano el autor portugués había criticado estos elementos del cristianismo etíope, concretamente en el tratado *Phisices Compendium* publicado en 1520,⁷¹ en el que, siguiendo al humanista Valentinus Moravus (*Livro de Marco Paulo*, 1502), eliminó el término “cristiano” y al Preste Juan de su fuente para concluir que “no había nada que esperar de los etíopes.”⁷² Entre otras cosas, les acusaba de “admitir herejía y falsos dogmas, respetar la ley vieja junto a la nuestra e imitar otras costumbres infieles. Son polígamos. Aseguran falsamente ser descendientes de Salomón y la Reina de Saba.”

Estas mismas críticas fueron hechas por Pedro Margalho y Diogo Ortiz de Vilhegas al embajador etíope ŞäggaZä’ab en la severa entrevista que mantuvieron en el susodicho año de 1527. Inmediatamente se levantaron las sospechas de herejía y judaísmo, y bajo este tratamiento le fue prohibida la comunión.⁷³ Lejos de confirmar sus errores, el embajador rechazaba las acusaciones y mantenía la legitimidad de su fe afirmando que ninguna práctica ponía en duda su sinceridad.

Las protestas del etíope por este entorno hostil así como su encuentro con los dos teólogos portugueses fueron recogidas por un autor fundamental en el pensamiento portugués, Damião de Góis, tras su encuentro en 1533.⁷⁴ Se trata, sin duda, del intelectual que más interés mostró por el cristianismo etíope, si bien este había comenzado con anterioridad, con la llegada de Mateus a Portugal en 1514. Parte de la información recibida a su llegada se encuentra en la Crónica del R. Manuel de Damião de Góis, donde se recogen, además de principios teológicos de la religión etíope, las mismas prácticas que habían sido mencionadas con anterioridad, como son la celebración del Shabbat,⁷⁵ el matrimonio de los sacerdotes⁷⁶ o la circuncisión.⁷⁷ En

⁷¹ Maria Leonor XAVIER, “Para a História da Lógica do séc. XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia”, in Calafate, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II: *Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 399-428; p. 399.

⁷² Giuseppe MARCOCCI, “Prism of Empire: The Shifting Image of Ethiopia in Renaissance Portugal (1500-1570)”, in Maria BERBARAY Karl A.E. ENENKEL, *Portuguese humanism and the republic of letters*, Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 447-465; p. 455-456.

⁷³ *Idem*, p. 459.

⁷⁴ A ellos parece dirigirse en el texto recogido por Damião de Góis: “Tudo isto que aqui se crevi de nossa Fe, Religião, et Costumes, eu Zagazabo (...) fiz por movos meumuito amado filho em Christo Damião de goespedirdes pera assi dar a entender aos que reprehendem nossos institutos, que os temos dos libros dos Concilios os Apostolos, et do libro do regimento que Christonosso Salvador deua aos mesmos Apostolos,...” (Damião de GÓIS, *Crónica do Serenissimo Senhor Rei D. Emanuel*, pp. 291-292).

⁷⁵ “E polas mesmas constituições scriptas nos mesmos libros, guardamos sabbado, et o Domingo, o sabbado porque nelle repousou Deus depois de ter criado o mundo, et o Domingo por nelle resurgir nosso Salvador Iesu Christo.” (*Idem*, p. 284).

lengua latina apareció otra obra titulada *Legatio Praesbyteri Ioannis*, publicada en 1532,⁷⁸ y de la entrevista con ŞäggaZä'ab resultó también parte de otro libro, *Fides, religio, moresque Aethiopum*, impreso en Lovaina en 1540 y reeditado en París, Colonia, Ginebra o Frankfurt, y que gozó de una gran circulación especialmente en círculos erasmistas y luteranos.

Esta recepción no pudo tener lugar en Portugal, donde, en un contexto de creciente vigilancia tras el establecimiento de la Inquisición, el infante-cardenal don Henrique había implantado el procedimiento de la censura.⁷⁹ No fue el único ejemplo, pues hubo un antecedente claro: las ya mencionadas *Cartas das novas que vieram a el Reinossosenhora do descobrimento do Preste João*, de Diogo Lopes de Sequeira y Pedro Gomes Teixeira, aparecidas en 1521 y que disfrutaron de un temprano éxito (traducción al latín y al francés), fueron retiradas inmediatamente de la circulación por el monarca João III. La obra de Góis, así como la anteriormente aparecida del padre Francisco Alvares, *Ho Preste Joam das Indias, Verdadera Informaçam das terras do Preste Joan* (1540) fueron censuradas parcial o completamente, y su circulación en Portugal fue por ello oficialmente interrumpida. El motivo dado por D. Henrique a Góis llama la atención: “as razões que o embaixador do Preste neladá sobre as cousas da fé contra o Bispo Adaião e Mestre Margalhoirem mui fortes e as que eles dão contra o embaixador serem mais fracas.”⁸⁰ La cuestión radicaba, por tanto, en que el debate se inclinaba claramente a favor de ŞäggaZä'ab, lo que cuestionaba a los detractores que combatían al tiempo una herejía interna protagonizada por los judeoconvertos. Tampoco parece disparatado pensar que el propio Pedro Margalho tuviera parte de responsabilidad en la decisión del cardenal, basando esta influencia en su posición de

^{76c} “Mandam os Apostolos nestes livros que dos Concilios que se casem os clerigos, o que se assi faz entre nos, mas isto he depois que temalgũa noticia das coussa divinas, o que feito, e celebrado o Matrimonio os recebem na orden dos Sacerdotes, aoqual estado senão recebem senão depois de idade de XXX annos pera cima.” (*Idem*, p. 285).

⁷⁷ “Usamos a circuncisaõ desde tempo da Rainha Sabà. (...) o que se tambem fez nas mulheres, nam por o mandar a lei de Deos, senam polo esta Rainha Maqueda ordenar, et ficou assi em uso ate agora, et depois da circuncisam se baptizarem os machos aos quarenta dias et as femeas aos oitenta, et o dia que se baptizãolhes comunicã o venerabele Sacramento em huma migalha de pam.” (*Idem*, pp. 286-287).

⁷⁸ André FERRAND DE ALMEIDA, “Da demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, p. 271.

⁷⁹ Jean AUBIN, “Le Prêtre Jean devant la censure portugaise”, *Bulletin des Etudes Portugaises et brésiliennes*, Lisboa: Institut français de Lisbonne, n°41 (1980), págs 33-57, especialmente págs. 55-56. Véase también Jean AUBIN, “Damião de Góis dans une Europe Évangélique”, *Humanitas*, Coimbra: Universidade de Coimbra, n° 31-32 (1979-1980), pp. 197-227, especialmente pp. 222-224.

⁸⁰ Graça Almeida RODRIGUES, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Amadora: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980, p. 17; Luis Ribeiro Soares, *Pedro Margalho*, p. 115.

profesor de Teología del Infante.⁸¹ De hecho, en su obra *Fides...Góis* parece criticar la autoridad sobre el hermano del rey de Margalho y de otros teólogos, a quienes califica de “homenszelosos de mal”,⁸² revelando una mala relación anterior a la censura de su obra entre dos personajes que evidenciaban no tener nada en común.

Siguiendo esta línea, debe ser destacado un nuevo elemento. Retomando la carta ya mencionada de Pedro Gomes Teixeira, en ella se reflejaba el optimismo político por el encuentro con el legendario Preste Juan y al mismo tiempo la preocupación por el riesgo de confundir a los etíopes con los judíos. Con el objetivo de descartar esta posibilidad rompió el vínculo mítico que unía al monarca etíope con las diez tribus de Israel, confirmado por el desconocimiento del también mencionado prior del monasterio etíope del cuarto libro de Esdras, donde se relata el desplazamiento de estas tribus.⁸³ Esta misma conexión, partiendo igualmente del libro Esdras 4, se realizó poco tiempo después en España, en 1540, constituyendo un argumento que dio pie a una identificación de los indios americanos como judíos que provocaría un fuerte debate en la Europa moderna.⁸⁴

Sin embargo, por otro lado, la destrucción completa del vínculo judío acarrea necesariamente la mutilación de la propia memoria etíope, evidenciada por la figura de su primer monarca, Menelik, que, como hijo de Salomón y de la Reina de Saba, se había proclamado heredero de una exterioridad judaica y una autoctonía etíope.⁸⁵ En la misma línea, en la obra *Gloria dos reis* (KebraNegast), compuesta en el siglo XIII, la

⁸¹Luis Ribeiro Soares, *Pedro Margalho*, págs. 109-112; Según Marcocci habría sido el propio Margalho, junto a Ortiz, los que se habrían encargado de la censura de la obra em 1541. (Giuseppe MARCOCCI, “Prism of Empire: The Shifting Image of Ethiopia in Renaissance Portugal (1500-1570)”, p. 460).

⁸²Damião de GÓIS en la *Crónica do serenissimosenhorrei D. Emanuel*, vol. 2, p. 471.

⁸³ “Preguntoulhe se tinhaão a brivia et nomeoulhe todos os prophetaspor que a tinhadiante. Disse que sy. Preguntoulhe se tinhaõesdraa: disse que sy. Quantoslivrosdelle. Disse que tres. Tornoulhe a dizer que Nos tinhamosquatro. E elle disse que nomtinhaõmais de tres. Esta pergunta do esdradiz o ouuidor que lhefez por que no quartoliuvroaosxij. capítulos diz que el Rey salmanasarcatiuoudez tribus: os quaespasaram pello rio eufratesemterra muy longe. De camino huãnoondeham de guardar seusmandamentos et que deoslhe ha de tornar abrir caminho por ondepossamtornar. Per ventura samestes que procedemdaquella casta. Aosquaesdeos por meio del Rey nossosenhorquer tornar a casa Sancta. E isto por quantomũdo he descuberto por sua alteza et no ha nova destesdez tribus et esta gente diz que temalguãaar et çerimonias da ey da scripturaalem de ser muyto grande terra.”(Armando CORTESÃO y HenryTHOMAS(eds.), *Cartas das novas que vieram a el Reinossenhor do descobrimento do Preste João*, pp. 112-113); Giuseppe MARCOCCI, “PrismofEmpire: TheShiftingImageofEthiopia in Renaissance Portugal (1500-1570)”, p. 470.

⁸⁴Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, “La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos”, *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, Tenerife: Universidad de La Laguna, nº22(2011), pp. 41-54, especialmente pp. 45 y ss.

⁸⁵ Manuel João RAMOS, “A EtiópianasRepresentações Geográficas da Europa Medieval e Renacentista”, p. 45.

literatura bíblica legitimaba la construcción de una ideología de poder que distinguía al pueblo etíope como el elegido por Dios.⁸⁶ El dilema conectaba de nuevo con el problema judeoconverso en Portugal: admitir las evidentes muestras de afinidad con el judaísmo del cristianismo etíope facultaría las mismas conexiones de los cristianos nuevos con su antigua religión. De nuevo, el núcleo de esta problemática alcanzará un debate similar que se estaba produciendo en ese momento en Europa alrededor de la pertinencia de incluir o no ideológicamente el “hebraísmo político”.⁸⁷ Ello porque la misma idea confirmaba, por un lado, la participación del país en la historia sagrada y, por otro, chocaba con la atribución de los mismos valores al criptojudaísmo.

En clara conexión con esto último cabe resaltar un nuevo personaje en el que concurrían diversos elementos de los mencionados hasta aquí. Se trata de David Reubeni, judío de origen oriental que se presentaba como el líder de las fuerzas militares de su hermano, rey de Habur y descendiente de la tribu de Rubén. Parece que Firme Fe recogió la noticia de la presencia de Reubeni en Roma y el júbilo de los cristianos nuevos portugueses ante la destrucción de la ciudad, la que consideraban inminente, y la llegada del Mesías: “Grande nueva tienen ellos agora entre si e grande placer porque dizen que Roma es cercada e que vienen muchos turcos e muchos judíos de alla de allende del ryo de las Piedras a destruyr la christiandad y que allí viene el su Mexias.”⁸⁸

Su objetivo, sin embargo, era el mismo que el de los monarcas etíopes, esto es, establecer una alianza contra el poder islámico, y con esa finalidad fue recibido en la corte portuguesa en 1525. Si ya su aspecto físico era descrito de forma claramente etíope, el vínculo con el país africano se confirmaba a partir de la creencia en las Diez Tribus de Israel, y de esta manera Giambattista Ramusio, geógrafo veneciano que entrevistó a Reubeni, concluyó que este era similar a los judíos del Preste Juan, mientras otros lo identificaron incluso con la propia figura mítica.⁸⁹ Fueron estas mismas

⁸⁶ *Idem*, p. 44.

⁸⁷ Mercedes GARCÍA-ARENAL, y Fernando RODRIGUEZ MEDIANO, “Les Antiquités hébraïques dans l’historiographie espagnole à l’époque moderne”, *Dix-Septième Siècle*, París: Université de Paris Sorbonne, n°266 (2015), pp. 77-89.

⁸⁸ “Documento sobre os cristãos-novos mandado ao inquisidor-geral de Espanha. Valadolid, 1527, Agosto, 19” *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977, p. 116.

⁸⁹ Mercedes GARCÍA-ARENAL, “Les juifs portugais, le Maroc et les dix tribus perdues”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, París: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, n° 48 (2004), pp. 151-170, especialmente pp. 155-159.

conexiones las que provocaron el fuerte sentimiento mesiánico entre los conversos lusos y el origen de los problemas en torno a su figura desde los círculos más ortodoxos de la corte portuguesa, donde se encontraba Pedro Margalho.⁹⁰ El hecho más impactante fue el regreso al judaísmo del secretario regio Diogo Pires,⁹¹ lo que provocaría la pronta expulsión de Reubeni del país. Finalmente fue procesado y quemado por la Inquisición de Llerena en 1538. Este mismo ambiente mesiánico, en el que confluyeron representaciones distintas y que pronto fue utilizado por las autoridades españolas para presionar al monarca luso, habría favorecido el clima que condujo al establecimiento del Tribunal de la Inquisición una década más tarde.

Conclusiones

Se trataba, por tanto, de debates abiertos al mismo tiempo y profundamente conectados, como prueba la figura de Reubeni, y que manifiestan la dificultad de demarcar la identidad de grupos tan heterogéneos en un momento en el que el propio reino portugués comenzaba a definir y delimitar su catolicidad. Por ese motivo, y dado que la tarea de demarcar las fronteras de la ortodoxia se volvía todavía más compleja, los filtros aplicados en el reino portugués para unos grupos, como el judeo-converso, se utilizaban asimismo para elementos que hicieron aparición en un momento más tardío, como el cristianismo etíope. Sin embargo, a partir de lo aquí mostrado, durante este proceso la preocupación recayó en buena medida no tanto en una delimitación de la ortodoxia sino en una demarcación de la ortopraxis⁹² y, como resultado de ello, se incidió en una categorización de las prácticas consideradas heréticas en la que cobran protagonismo los escritos de Firme Fe y las noticias del cristianismo etíope.

Todos ellos, al final, habrían sido decisivos en la aparición de la Inquisición en 1536, pues, tal y como afirma Marcocci, “a fundação do tribunal não dependeu da vontade de perseguir os cristãos-novos, antes se inseriu numa preocupação mais geral de

⁹⁰ Giuseppe MARCOCCI, “Prism of Empire: The Shifting Image of Ethiopia in Renaissance Portugal (1500-1570)”, p. 458.

⁹¹ Giuseppe MARCOCCI, “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”, p. 25.

⁹² Siguiendo el uso de este término por Wilfred Cantwell Smith en *Islam in Modern History*, New York: New American Library, 1959, p. 28.

zelosa defesa da ortodoxia.”⁹³ La preocupación paralela aquí expuesta de Pedro Margalho ante los judeo-conversos y los etíopes es una muestra de ello.⁹⁴

En último término, y siguiendo a Andreu Martínez, la propia discusión en estas primeras décadas del XVI era una muestra “del ambiente abierto y la vida dinámica que se podía sentir en la imperial y metropolitana Lisboa.”⁹⁵ Conforme se elevó el tono del debate, las posibilidades de argumentación disminuyeron y se impusieron soluciones unidireccionales. Por un lado, en el año 1536 se estableció finalmente la Inquisición en Portugal con la finalidad de combatir el cripto-judaísmo, cripto-islamismo, luteranismo, bigamia, brujería y poseer la Biblia en vulgar sin haber sido examinada por los Inquisidores. Por otro lado, la incomodidad ante las diferentes prácticas del cristianismo etíope fue aumentando progresivamente y, ante los riesgos de la definitiva desmitificación del Preste Juan y su conexión judía, se optó por un proceso de filtración de la información que terminó en castigo y silencio.

El resultado de esta transformación es bien conocido y, así, de potencial aliado en la lucha contra el enemigo musulmán, Etiopía se convirtió en territorio hereje donde era necesaria la predicación, y con ese objetivo llegaron los jesuitas al país en 1555. Finalmente su expulsión fue decretada en 1631 bajo una imagen completamente negativa del país africano, considerado “a mais estranhomonstruosidade que a África, a mãe dos monstros, criounassuas remotas e salvagens selvas.”⁹⁶

Un momento complejo, en definitiva, lleno de múltiples realidades conectadas entre sí y que responderían, en último término, a lo que Marcocci ha denominado como

⁹³ Giuseppe MARCOCCI, “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”, p. 18.

⁹⁴ Afirma Marcocci, cómo “it was the growing, but still contained intolerance toward the New Christians that strengthened Margalho’s accusation of heresy against the Ethiopian faith.” (Giuseppe MARCOCCI, “Prism of Empire: The Shifting Image of Ethiopia in Renaissance Portugal (1500-1570)”, p. 457).

⁹⁵ Andreu MARTÍNEZ ALÓS-MONER, “The Jesuit Patriarchate to the Preste: Between Religious Reform, Political Expansion and Colonial Adventure”, en *Aethiopica*, Hamburgo: Universität Hamburg, nº 6 (2003), pp. 54-69; p. 56.

⁹⁶ Manuel João RAMOS, “A Etiópia nas Representações Geográficas da Europa Medieval e Renacentista”, p. 54; Véase, por ejemplo, Leonardo COHEN, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 15-25; Andreu MARTÍNEZ ALÓS-MONER, “Early Portuguese Emigration to the Ethiopian Highlands: Geopolitics, Missions and Métissage”, in Stefan Halikowski Smith (ed.), *Reinterpreting Indian Ocean Worlds: Essays in Honour of Kirti N. Chaudhuri*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 2-32, especialmente pp. 13 y ss.; André FERRAND DE ALMEIDA, “Da demanda do Preste João à missão Jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, pp. 278-293.

“un tiempo de un Renacimiento todavía resplandeciente, de aspiraciones de grandeza y de profundas incertidumbres.”⁹⁷

⁹⁷Giuseppe MARCOCCI, “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”, p. 25.