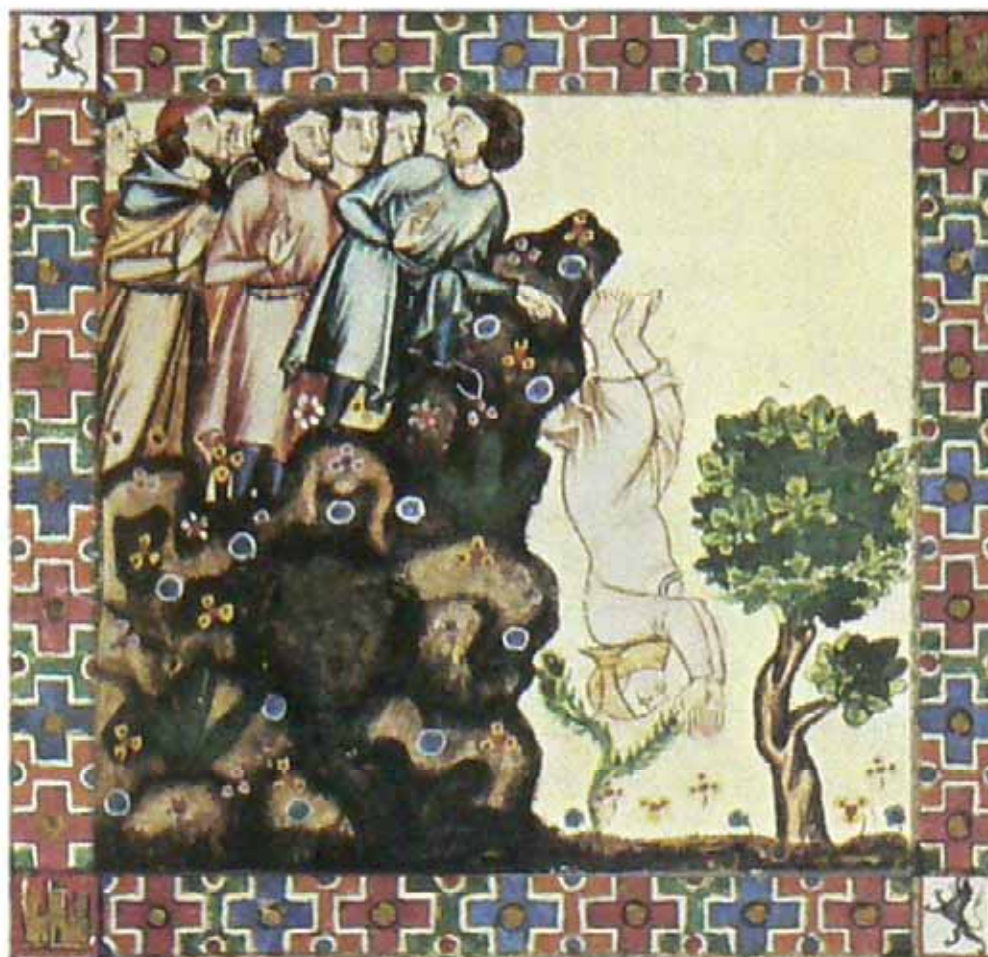


# IV CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LOS CONVERSOS Y LOS MORISCOS

Miércoles 4 al viernes 6 de junio de 2008

La Alhóndiga, plaza de la Alhóndiga, 1 (SEGOVIA)

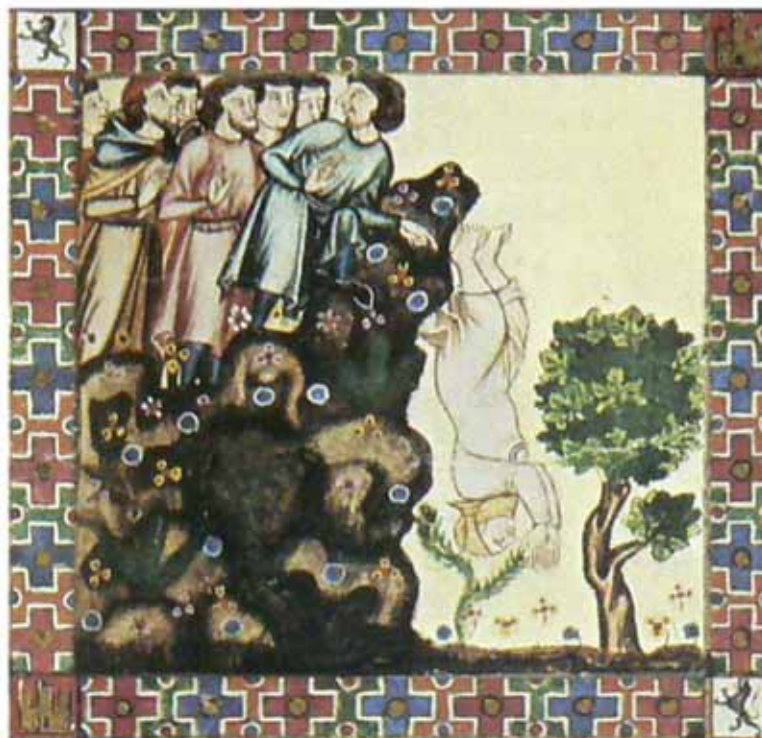


**La imagen de la portada viene de la cantiga 107 de las *Cantigas de Santa Maria* comisionado por Alfonso X para celebrar los milagros de la Virgen Maria.**

Cuenta la leyenda, entre otras muchas que hay en esta ciudad segoviana, una mujer judía allá en los tiempos de Fernando VII llamada Esther, se sintió atraída hacia la religión cristiana, no cayendo esto muy bien entre los judíos. No descansaron hasta buscar una excusa con la que castigarla, así que entre ellos y con la ayuda de la mujer de un hidalgo, la acusaron de ser la amante de éste con falsos testigos.

Según la tradición judía el adulterio se castigaba con la muerte, así que procedieron a capturarla y llevada a las peñas para ser despeñada. Esther tenía una devoción enorme a la virgen de la fuencisla y a ella se encomendó antes de ser despeñada, ocurrió entonces el milagro cuando Esther caía por las peñas una paloma la asió y la llevó al suelo con suavidad, se había salvado de una muerte segura. Desde entonces se la llamaría María del Salto y a partir de ese momento se dedicó al cuidado de la fuencisla en el santuario de Nuestra Señora La Virgen de la Fuencisla.

IV CONGRESO INTERNACIONAL  
SOBRE  
LOS CONVERSOS  
Y  
LOS MORISCOS



Miércoles, 4 de junio

9:00 – 9:30

---

**Inaugural Session**

9:30 – 11:30

---

**New Christian Voices in Literature**

**Kenneth Brown, The University of Calgary**

¿Qué sabía Cervantes del judaísmo, criptojudaísmo y de ser converso en la España áurea?”

**Ruth Fine, The Hebrew University of Jerusalem**

“La literatura de conversos en España después de 1492: identidades en conflicto en el espacio literario”

**Maria Laura Giordano, Universitat Abat Oliba**

“‘La ciudad de nuestra conciencia’: Alonso y Teresa de Cartagena y la restitución de la identidad negada”

**Mary Elizabeth Perry, Occidental College and UCLA  
Center for Medieval and Renaissance Studies**

“Moriscos, Resistance, and the Sacralization of Stories”

**Abstracts**

“¿Qué sabía Cervantes del judaísmo, criptojudaísmo y de ser converso en la España áurea?”

**Kenneth Brown**

La conferencia que propongo ofrecer para el congreso internacional dedicado a Estudios sobre los Conversos y Moriscos es una versión mucho más amplia y rigurosamente revisada (gracias a dos años adicionales de investigaciones, investigaciones estas basadas en “nuevos” textos primarios) de una ponencia mía presentada ya hace más de dos años para el Congreso Internacional de Cervantistas, celebrado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel. Las *Actas* del dicho congreso aún están por salir a luz.

En el presente trabajo pienso diferir con el insigne filólogo y amigo Francisco Márquez Villanueva en cuanto al conocimiento que guardaba Cervantes del judaísmo operante de su época y entorno. En su ensayo brillante sobre el estatus de converso del mismo Cervantes, “La cuestión del judaísmo de Cervantes” (2005, en *Cervantes en letra viva. Estudios sobre la vida y obra.*), Márquez Villanueva escribe que “No se da en Cervantes y su obra el más mínimo despunte en sentido judaizante, conocimiento del hebreo, del Talmud ni de la Cábala, que a todo eso se le ha pretendido caprichosa e interesadamente aproximar”.

Respeto y admiro enormemente a don Paco, pero en este pormenor dista de tener plena razón. Asimismo se equivoca Michael McGaha cuando escribe en “Is There a Hidden Jewish Meaning in Don Quijote?” (*Cervantes*, 24.1, 2004, pp. 173/188) que seguramente nunca se podrá contestar a tal incógnito. Presentaré documentación fehaciente del conocimiento, por parte de Miguel de Cervantes, de los ritos y ceremonias más caras al judaísmo normativo, de su familiarización con el cripto-judaísmo manchego de su época, así como del estado de ser converso en la España de los Austrias. Incluso en varias obras literarias suyas los personajes cervantinos profieren cuantiosas voces sacadas directamente del hebreo o de un dialecto hispanojudío. Las pondré por lista. En efecto Cervantes haría sabía de la religión mosaica y de las consecuencias de ser “uno de ellos”.

“La literatura de conversos en España después de 1492: identidades en conflicto en el espacio literario”

**Ruth Fine**

El discurso crítico cuyo objeto de estudio es la literatura del Siglo de Oro español admite de modo general que una porción significativa de autores del período era de origen judío. Asimismo, se acepta frecuentemente que la mayor parte de los integrantes de este grupo deseaba separarse de su pasado "ignominioso", a la vez que muchos de ellos se consideraban cristianos auténticos y sinceros en todo sentido. Eran relativamente pocos los individuos de origen converso que podrían haber sido considerados como criptojudíos o "marranos", es decir, cristianos nuevos que abrazaban secretamente la religión de sus ancestros. No obstante, de modo oficial y social, los conversos eran tratados en muchos sentidos como ciudadanos de tercera clase, a los que se les dificultaba o impedía el acceso a puestos administrativos, eclesiásticos, y otros, siendo acusados de ser cristianos falsos y aun traidores. Tanto en el trato diario, como en la literatura oral y escrita, los cristianos nuevos se hallaban con frecuencia victimizados.

Desde los primeros estudios de Américo Castro, en los cuales se sugería la existencia de una literatura áurea de cristianos nuevos o conversos, se ha venido desarrollando un considerable cuerpo investigativo en relación con esta cuestión. El debate ha sido y sigue siendo apasionado y, en muchos casos, no está exento de proyección ideológica. Algunos críticos afirman que tal categoría carece de fundamento, tanto debido a la heterogeneidad de los textos como a la ausencia de criterios capaces de identificar a los autores de origen converso. Otros, en cambio, defienden dicha tipología, argumentando que existen marcas textuales específicas que pueden ser atribuidas al corpus total de la obra de los conversos.

La primera parte de mi trabajo constituirá una reflexión acerca del significado y validez de la consideración de una literatura de conversos en los siglos XVI y XVII en España. En una segunda fase, intentaré esbozar una tipología aplicable al corpus de las obras de conversos e identificaré las referencias que pueden ser estimadas como marcas de su identidad; así, por ejemplo, personajes, intertextos bíblicos, referencias históricas, rasgos estilísticos, estrategias constructivas, recursos narrativos y retóricos, etc. El análisis textual pretenderá iluminar otras cuestiones significativas, tales como la representación de identidades silenciadas o contradictorias en textos literarios que emergen en el seno de sociedades represivas. Los tres textos que utilizaré para este breve análisis y ejemplificación serán *La lozana andaluza* de Francisco Delicado, *El Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, y *La reina Ester* de Felipe Godínez.

Finalmente, mi estudio intentará enfatizar cuestiones de identidad que emergen de los textos mismos, desatendiendo los aspectos que atañen al origen étnico o religioso de sus autores. Con tal fin, analizaré las marcas de una percepción

conflictiva del "yo" en los textos escritos en el marco de una sociedad marcadamente intolerante respecto del cruce de fronteras o de los cambios identitarios. Mi trabajo se propone ofrecer una nueva aproximación a la relevancia de la consideración de una identidad conversa y conflictiva en la obra de autores específicos, así como también a la caracterización y pertinencia de la literatura de conversos como categoría crítica general.

“La ciudad de nuestra conciencia’: Alonso y Teresa de Cartagena y la restitución de la identidad negada”

**Maria Laura Giordano**

En el artículo se proporcionan noticias biográficas sobre la familia de los Cartagena en los que se subraya su cercanía al poder y su papel de primer plano en la vida política y social del Burgos del siglo XV: fueron soldados, guardias del cuerpo del rey, regidores, altos prelados. La abundante información sobre la familia a la que perteneció Teresa de Cartagena contrasta con las escasas noticias sobre ella, personaje que queda todavía envuelto en una espesa cortina de misterio. Sin embargo, en el curso de mis investigaciones en Burgos he encontrado suficientes indicios para despejar las dudas sobre un punto oscuro de la vida de Teresa, aunque no me haya sido posible confirmar esta hipótesis debido a la falta de colaboración de algunas religiosas burgalesas que no me han permitido acceder al archivo de su convento.

El artículo continúa con el análisis de un periodo especialmente conflictivo para la integración de los conversos en la sociedad cristiana. Diríamos incluso decisivo, puesto que desde entonces se asumió definitivamente la experiencia del cristiano nuevo como algo “apartado” del concepto de nación española tal y como se vino formando durante el reinado de los Reyes Católicos. Según la hipótesis que me propongo demostrar Alonso y su sobrina, Teresa de Cartagena, lideraban una comunidad de conversos a los cuales dirigían sus escritos. Esta conclusión emerge de un estudio analítico de dos obras de Alonso de Cartagena, el “Oracional” y la glosa al salmo “Judaica me Deus”, y de la “Arboleda de los enfermos” de Teresa. A pesar de que en este periodo haya una importante presencia de autores que escriben en defensa de los conversos, -Lope de Barrientos, Juan de Torquemada, Fernán Díaz- sus textos no tienen la carga de ambigüedad que hace posible una “doble” lectura como se observa en las obras anteriormente citadas. También Teresa mantiene el estilo de lenguaje “en código”, muy propio de quien intentaba conectarse con un público de “iniciados”. La vistosa adhesión al género “consolatorio” le suministraba, por lo tanto, una especie de traje con el que podía vestir su discurso, haciéndolo pasar por literatura consolatoria, es decir por un tratado espiritual de contenido moral y con pinceladas senequistas, como la moda del tiempo requería.

Una parte de la obra de Alonso de Cartagena y la totalidad de aquella de Teresa no se pueden explicar sin tener en cuenta el vacío identitario que vivían los conversos en la turbulenta encrucijada de mediados del XV, -justo después de los hechos del 1449 y antes de la instauración del tribunal de la Inquisición en el 1478-, a los cuales se dirigían para ayudarle en el proceso de construcción de su identidad de cristianos, que era exactamente lo que la sociedad de su tiempo se negaba en reconocer. En otras palabras, se trataba de levantar, mediante una labor constante y tenaz, un baluarte contra la vuelta atrás y el abismo del desengaño, una fortaleza impenetrable a la mano enemiga, como la poderosa imagen evocada por Teresa sugería: “la ciudad de nuestra conciencia”.

## “Moriscos, Resistance, and the Sacralization of Stories”

**Mary Elizabeth Perry**

Moriscos who accepted baptism, whether voluntarily or by force, faced the suspicion in sixteenth-century Spain that they were “false Christians.” Ecclesiastical authorities attempted to Christianize them through compulsory instruction, but they also accused them of following the longtime Muslim tradition of *taqiyya*, which counseled the faithful to conform externally to the religion of an oppressive regime while internally remaining faithful to Islam. Although some Moriscos became “good Christians,” and even intermarried with Old Christians and entered religious orders, many others resisted assimilation. After their Muslim leaders were exiled or killed and their mosques closed or destroyed, Moriscos who wanted to preserve their Islamic faith withdrew into their homes to observe ablution rituals, recite their prayers in Arabic, and carry out customary birth, death, marriage and dietary traditions. They also found ways to preserve their stories and hide their Arabic writings from the bonfires that had already destroyed countless copies of the Qur’an and many of their other writings in Arabic.

At the same time, Inquisitors increased their diligence in prosecuting Moriscos as secret Muslims. They encouraged neighbors and secular officials to spy on them and officially denounce them. They required Moriscos who were called in for questioning to name “accomplices” in their “crimes.” Frequently they used one Morisco to implicate other family members in secret practices of Islam and for concealing and passing on to one another the prohibited Arabic writings.

Some two and three centuries later, workers demolishing old buildings discovered many of these concealed writings that had been hidden in false ceilings and floors, hollow pillars and walls. Scholars found that some had been written in Arabic, while others had been recorded in *aljamia*, a Castilian dialect written in Arabic script. This paper will focus on Morisco stories of Job, Mary, Jesus, and a handless maiden named Carcayona, which had been orally preserved for generations before they were written down in the late fifteenth or early sixteenth century. Using documents from the Archivo Histórico Nacional, the Biblioteca Nacional de Madrid, the Archivo de Simancas, and the scholarly work of experts in literature and history, this essay will argue that even though these stories lacked Islamic origins, Moriscos sacralized and found inspiration in them as they attempted to preserve their Muslim faith and culture in the sixteenth and early seventeenth centuries.

Miércoles, 4 de junio

12:00 – 2:00

---

### Identity Issues

**William Childers, Brooklyn College**

“Los pleitos de cristiano viejo de los ‘moriscos’ del Reino de Granada”

**Mark D. Meyerson, University of Toronto**

“Violence, Masculinity, and Assimilation: A Comparison of Conversos and Moriscos in the Kingdom of Valencia.”

**Carolyn A. Nadeau, Illinois Wesleyan University**

“Moscatel Morisco: The Role of Wine in the Formation of Morisco Identity”

### Abstracts

“Los pleitos de cristiano viejo de los ‘moriscos’ del Reino de Granada”

**William Childers**

Cuando expulsan a los moriscos de Granada en 1571, se forma una Junta para administrar sus personas y sus bienes. Ser “morisco del Reino de Granada” significaba perder todos los bienes raíces y estar sujeto a un régimen de control que restringía la movilidad y prohibía el uso de las armas. Por lo tanto, mucho estaba en juego si a uno le identificaban como morisco. Miles de supuestos moriscos se quedaron en sus lugares alegando no serlo, y otros tantos después de salir reclamaron los privilegios de cristianos viejos, especialmente de llevar armas y cambiar de residencia. Aunque existen otros motivos, la mayoría de los que pretenden ser reconocidos como cristianos viejos presentan pruebas de descender de individuos que se convirtieron al cristianismo antes del primero de enero de 1492 y se rindieron ante los Reyes Católicos en Santa Fe. En Granada se conocían como “cristianos viejos de moro”. En reconocimiento de su lealtad gozaban de los mismos privilegios que cualquier otro cristiano viejo.

A lo largo de la década de los 70, a la Junta de Población le llegaban noticias de numerosos moriscos que no se habían ido de Granada o que volvían hacia el Sur y se concentraban en las ciudades de la franja inmediatamente al norte del reino de donde eran naturales. La corona decidió organizar una nueva expulsión que se puso en marcha en 1584. Fue a raíz de esta nueva expulsión que en la Junta se enteraron de los cientos de pleitos de “moriscos que pretendían ser cristianos viejos” resueltos favorablemente o pendientes. Consigue la jurisdicción sobre todos los pleitos de este tipo, reclamando que se envíen a Madrid. Además de Granada, llegan de todas partes, especialmente Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía. Se inunda la Junta bajo la lluvia de estos casos, que absorben cada vez más su tiempo y esfuerzo, hasta tal punto que obligan al rey a ordenar, en 1597, que cese la Junta y que la jurisdicción sobre estos pleitos vuelva a su cauce normal. Aunque en parte dispersa, la documentación

que se preserva en Simancas entre los legajos de la Junta de Población es suficiente para conocer este asunto a fondo.

El estudio de estos pleitos es de interés considerable por una serie de motivos. Constituyen una fuente riquísima de información sobre familias moriscas relativamente acomodadas. La pretensión de cristiano viejo siempre se basa en la genealogía, y cuando un individuo consigue una sentencia favorable, tarde o temprano se presentarán traslados del pleito sus primos más o menos lejanos, esparcidos por todo el territorio. Los pleitos contienen copias de cartas ejecutorias y de pleitos anteriores, así que en su conjunto son ofrecen muchos datos sobre estas familias y sus antepasados, aunque hay que leer con escepticismo algunas de las genealogías fantásticas que presentan. (En al menos un caso concreto, parece demostrable que se fabricó una historia familiar plagiada de las páginas de *Las guerras civiles de Granada*, de Pérez de Hita.)

Incluso cuando son criptomusulmanes – y no niego que algunos lo fueran – los moriscos participan, al igual que cualquier otra fracción de la población, en la pretensión de mantener o mejorar de *status* frente a los demás, con todo lo que conlleva, en la época barroca, de disimulación, fraude, invención, y *passing* (aquello de hacerse pasar por lo que uno no es). Los pleitos de cristiano viejo desmienten rancias afirmaciones de la historiografía morisca, como la noción de que la raíz del problema era el firme apego de los moriscos a costumbres y creencias milenarias. En tantos sentidos, estos españoles comparten como cualquier otro grupo de finales del siglo XVI, dentro de los límites impuestos por su condición colonial. Más que ningún otro tema dentro de los estudios moriscos, pues, estos pleitos nos obligan a cuestionar nuestras ideas preconcebidas acerca de la identidad morisca, tanto en cuanto a lo que significaba para ellos mismos, como en términos de cómo el resto del entorno social lo veía y trataba.

## “Violence, Masculinity, and Assimilation: A Comparison of Conversos and Moriscos in the Kingdom of Valencia”

**Mark D. Meyerson**

When considering the identity of Conversos and Moriscos and their relative assimilation into Spanish Catholic society, historians usually, and quite correctly, treat these matters from the perspective of religious history. They explore the religious faith and observances of the Conversos and Moriscos, their access to Jewish or Islamic texts, the efforts of the Catholic clergy to educate them in the Catholic faith, the Spanish Inquisition’s prosecution of ‘judaizers’ and ‘islamizers’, and so on. In this paper I will approach the question of Converso and Morisco identity from a different perspective, and will argue that the ways in which Conversos and Moriscos pursued or defended masculine honor significantly structured their respective relationships with Catholic/Old Christian society and facilitated or impeded their assimilation into it. Drawing on archival documentation from the kingdom of Valencia (and anthropological methodology), I will examine patterns of Converso and Morisco violence in local contests for honor and status, and show that the Conversos’ culture of masculine honor was similar to, and indeed overlapped with, that of the Old Christians, while the Moriscos’ culture of masculine honor was *sui generis*. This analysis of the differences between the Conversos’ and Moriscos’ honor cultures will contribute to our understanding of why a significant segment of the Converso population assimilated into Old Christian society when the overwhelming majority of Moriscos did not.

The paper will begin with a comparison of the *intracommunal* violence of Valencian Jews and Mudejars in the era prior to their conversion. The Jews, on the one hand, were more acculturated to Christian behavioral and cultural norms; in

significant ways they modeled their own ‘Jewish’ honor culture on that of the Christians, and, as specific violent rituals indicate, enacted violence against coreligionists much as the Christians performed violence among themselves. Jewish men, on the other hand, were frequently abused and humiliated by Christians who made it clear that they regarded them as effeminate men without honor. The Mudejars, in contrast, managed to perpetuate a feuding society which was, in terms of its underlying social structures and norms, continuous with that which had existed before the Christian conquest. The blood-feud was integral to a unique and separate Mudejar honor culture, one which bolstered the self-esteem of a conquered people. Because Christians were very much aware of the Mudejars’ fratricidal violence, they never questioned the masculinity of Mudejar men. Indeed, Valencian Christians’ anxieties about a Muslim ‘fifth column’ was partly rooted in their awareness of Mudejar feuding.

The paper will then turn to the era following the mass baptism of Jews and Mudejars. Baptism, it will be argued, was liberating for Converso men in that it enabled them to avoid Christians challenging their masculinity and to defend themselves in a manner they had previously deemed too dangerous, if not impossible. Because the Jews’ modes of competing for honor among themselves had already been greatly influenced by Christian practices, Conversos, once baptized, found it easy to play the game of honor by the Old Christians’ rules. This facilitated the Conversos’ success, whether in the violent street politics of artisan neighborhoods or at the upper reaches of Valencian society and government. While such success by no means precluded ‘judaizing’, it did make assimilation more likely.

Although Morisco society was not frozen in time, the blood-feud continued to be, after the coerced baptisms of 1521-26, crucial in the political and social life of Morisco communities. Moriscos engaged in contests for honor and status still channeled their social energies inward; their rivals, audience, and arbiters were all other Moriscos, not Old Christians. The wider geopolitical context of Ottoman-Habsburg confrontation accentuated a tendency to associate Morisco violence with the Moriscos’ Muslim identity. The Moriscos’ resentment for forced Christianization and their knowledge of Ottoman progress moved them to cast their millenarian dreams as an Ottoman *re*-conquest of Spain. Notions of masculine honor, the use of arms—even against other Moriscos—and hopes for an Ottoman invasion all combined to strengthen the Moriscos’s Muslim identity. The Old Christians’ understanding of the Moriscos’ political culture and its implications increased their despair of ever truly christianizing the Moriscos and their fear of Morisco rebellion. Violence, both real and imagined, heightened the polarization of Morisco and Old Christian societies, and inhibited Morisco assimilation.

## “Moscatel Morisco: The Role of Wine in the Formation of Morisco Identity”

**Carolyn A. Nadeau**

The well-known grape, *moscatel de grano menudo*, has produced a sweet, aromatic wine for over two thousand years. Apart from its pleasant taste, what calls attention to this popular variety is its commonly accepted name: *moscatel morisco*. This varietal foregrounds the little-known relationship between Moriscos of sixteenth-century Spain and wine. Although drinking wine was expressly forbidden in Ice de Gebir’s *Brevario sunni*, the fifteenth-century *aljamiado* text that Muslims across Spain referred to and that transmitted Islamic culture to practicing Muslims for generations, Moriscos from Andalucía to Aragón sought to integrate in a country that was increasingly limiting their liberties in all areas including food practices. This paper, then, examines how Moriscos adapted to changing political pressures through the food and drink they consumed, specifically through their relationship to wine.

In *Don Quixote II* Sancho serendipitously meets a group of pilgrims, including his exiled Morisco neighbor Ricote, and shares with them a spontaneous meal including an excellent wine that Ricote himself provides. In this episode Ricote proclaims the depth of his Christian faith—demonstrated by the wine (and ham) he consumes. But, does his embrace of Christianity represent the sentiment of Moriscos historically? Is consuming wine a reflection of an acceptance of new laws and a new religion or simply a way to mask one's faith and alleviate mounting social pressures? To approach these questions, this paper draws on the recent work of historian Teresa de Castro and establishes the complex reality of Muslims and wine consumption before their forced conversion to Christianity. Muslim rulers in Spain can be divided into those who followed the Koran's prohibition of alcohol consumption, those who tolerated it and those who openly accepted consumption of wine produced from grapes. Thus, Spanish Muslims relationship to wine before the fall of Granada was already erratic at best.

The paper proceeds with historic cases of Moriscos who cultivated grapes and produced, consumed and sold wine. The first example comes from Granada and reveals the role of Moriscos as wine was presented for sale at the city's exchange commodity. The second example, also within Andalucia, provides information on the yields from vineyards in Ronda and sales to floats traveling to America. Once the Moriscos were exiled from the area in 1610, the vineyards rapidly deteriorated. A third case moves north to Cuenca and examines the regulatory laws of the town of Alarcón that limited the sale of wine to Moriscos and denied them public consumption. The fourth instance studies the wine cellars of Puibolea, Aragón, a well-established Mudéjar, turned Morisco community that stands in the heart of today's Somontano wine region. During the sixteenth century the community built wine cellars in an attempt to demonstrate its meaningful conversion to Christianity. At this point Puibolea experiences an apex in economic and cultural terms that lasted until 1610 when the Morisco community was banished and the houses and wine cellars, closed. Together these historic and cultural artifacts shed light on the role wine plays in constructing Morisco identity.

Miércoles, 4 de junio

4:00 – 6:00

---

### Invoking Sephardic Spain

**Tabea Alexa Linhard, Washington University in St. Louis**

“My Marrano Soul’: Evoking the Past in Narratives of Deliverance from the Holocaust”

**Daniela Flesler, SUNY Stony Brook**

“Marketing Convivencia: Contemporary Heritagizations of Spain’s Jewish Past”

**Adrián Pérez Melgosa, SUNY Stony Brook**

“Locating Tolerance: Hervás’ Conversos Festival and Jewish Cultural Tourism”

### Abstracts

“My Marrano Soul’: Invoking the Past in Narratives of Deliverance from the Holocaust”

**Tabea Alexa Linhard**

The goal of this study is to examine the symbolic use of the past--concretely, references to Conversos, Crypto-Jews, the Inquisition, and to the 1492 expulsion --in narratives of Jewish exiles in Spain during World War II. Spain’s long and conflictive relationship with the Jews, the country’s fragile neutrality during the Second World War, as well as contemporary politics and poetics of memory, intersect in the shifting meanings that these historical references attain.

In the early 1940s, a number of Jews were able to escape deportation to concentration camps in Nazi-occupied Europe thanks to the efforts of individual Spanish diplomats, as well as to the possibility of finding permanent or temporary exile across the Pyrenees. While the Francoist government did not set up specific anti-Semitic laws, Jews were not automatically out of harm’s way after stepping on Spanish soil. Franco’s initial support of the Axis only began shifting towards the Allies in 1942, and Anti-Semitic rhetoric was still prevalent in post-war Spain. This contradictory situation led to the emergence of recurrent myths that explained why Jews were able to remain in relative safety in Spain, including the supposition that a crypto-Jewish ancestry explained Francisco Franco’s benevolent policy towards the Jews, or that during the famous meeting in Hendaye, Franco assured Hitler that the Catholic Kings had already taken care of the “Jewish Problem” in 1492.

This paper will focus on the symbolic connections that Trudy Alexy establishes between *Marranos* in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century and Jewish exiles during World War II in her memoir *The Mezuzah in the Madonna’s Foot*. Alexy belongs to what Susan Rubin Suleiman defines as the “1.5 generation” in her book *Crises of Memory and the Second World War*. The term refers to children who survived the Holocaust, but who did not have an adult understanding of the events, often leading to a complex identification process vis-à-vis Judaism. I will argue that the mystical connection Alexy draws between her experiences in Spain in the 1940s and the

struggles of converted Jews in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries, provides her narrative with a desired coherence in the face of the contradictory circumstances of Jewish exile in Spain during World War II. In Alexy's text, *Marranos* become more than a symbol of resilience and strength in the face of adversity: the author draws a teleological line connecting the 15<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> century, precluding the different historical and literary contexts that frame the heterogeneous experiences of *Conversos* and *Marranos*, and also the author's own narrative. The goal of this particular analysis, which is part of a larger study of the uses of the past in memoirs that narrate deliverance from the Holocaust, is to further understand conflicts and negotiations of identity in Spain concerning Jewish culture, and to contribute to the understanding of how the Holocaust marks the broader debates on cultural memory.

### “Marketing Convivencia: Contemporary Heritagizations of Spain’s Jewish Past” Daniela Flesler

Since the early 1990s and coinciding with the celebratory events of the Fifth Centenary of 1492, new cultural initiatives related to the legacies of Spain's historic Jewish inhabitants have been added to the marketing of the country as a tourist destination. These initiatives shape popular notions of medieval *convivencia* into a marketable ideological product by foregrounding it as a uniquely Spanish cultural tradition. The initiatives include the “discovery” and refashioning of old Jewish quarters in a number of Spanish cities and towns; the use of these historic quarters and sites as a backdrop for collective performances and theatrical reconstructions of medieval life; the opening of museums in which Jewish life, artifacts and history are displayed and explained, and the publication of a range of literature concerned with Spain's Jewish past. Most of these initiatives are connected to the configuration of the “Red de Juderías de España”, an association of 15 towns created in 1995 to foster research, restoration, and tourist promotion of the historic Jewish quarters in each participating city, and which has succeeded in incorporating many of them in tourist circuits catering to a Jewish clientele.

This paper analyzes how these cities negotiate the contradictions inherent in their tourism initiatives, contradictions shaped by the affect-ridden conflicts of present and past relationships between Jews and Gentiles in Spain. Spain's dramatic evolution from occupying a marginal position at the onset of European tourism in the eighteenth century to becoming the second-most-popular world tourist destination in 2003 has consistently hinged on complex negotiations between a foreign appetite for the presence of “exotic” elements in Spanish culture and the domestic need to emphasize the country's full belonging to both Christian Europe and secular modernity at the expense of the political, cultural and physical erasure of its Muslim and Jewish “differences.” Current shifts toward marketing cultural tourism are the result of these identity negotiations, in which tourism and its economic gain become the answer to the cultural riddle of how to care for and remember a previously disavowed heritage.

Rediscovering and claiming their Jewish and Converso past provides Spanish cities with a distinctive identity at the local and regional level which in turn connects it to European networks through EU initiatives such as the European Day of Jewish Culture and the European Day of Jewish Heritage. But it also opens up unresolved questions about these cities' past and present social identity. Critics coincide in that heritage is as much concerned with the past as with the present. Spanish cities' Jewish sites' reconfiguration into symbols of past *convivencia* and religious tolerance can be seen as efforts to confront a present in which these same cities are trying to manage religious and cultural difference in their own new multicultural reality. Through the insights of current theorizations about heritage produced in the fields of tourism and

museum studies, this paper analyzes what happens to the past, and to the present, when Spanish cities today “rediscover” their Jewish past, and display it for tourist consumption.

“Locating Tolerance: Hervás’ Conversos Festival and Jewish Cultural Tourism”  
**Adrián Pérez Melgosa**

This paper analyzes the case of Hervás, a town in Cáceres (Extremadura), as a prime example of the recent trends among a group of Spanish cities that have begun to celebrate their Jewish past as a means to articulate innovative strategies of tourist promotion. Traditionally positioned at the margins of the most frequented tourist routs, Hervás began in 1997 to host “Los Conversos,” a three-day Cultural Festival in which the Rabilero, a group of buildings traditionally known as the Jewish Quarter, becomes a stage where local medieval life is reconstructed. During the days of the festival, the people of Hervás dress up as “Jews,” perform a play entitled *La Conversa de Hervás*, and rememorate “medieval” Jewish culture and motifs in a variety of ways.

The whole event is fascinatingly fraught with contradictions, specially in terms of the expressed desire to locate in Hervás the positive cultural capital of religious and ethnic tolerance: while much of the play’s plot, written by Solly Wolodarsky in 2000, focuses on denouncing the scapegoating of local Conversos, promotional materials promise visitors the miracle of taking them back to a much happier medieval space of peaceful *convivencia*. Other promotional brochures talk of witnessing the actions of the “real” protagonists of the everyday life in a medieval *judería*, but any visitor quickly realizes that Jewish life outside of the play is nowhere to be seen. The archaeological site of the Rabilero acts as a wishful fantasy, in which most traces of Jewishness have been systematically transformed or destroyed. The town thus has to contend with the fact that at the heart of their enterprise lies a profound historical failure, since tolerance becomes an archaeological attraction whose lessons are nowhere to be seen in living society. An unavoidable quandary thus haunts these “recuperations:” How does one present *convivencia* having, at the same time, to justify its absence?

At the same time, the inhabitants of Hervás have taken up their roles as Jews and Conversos very seriously, a fact that cannot be dismissed as only a simple play of identities for the benefit of tourists. How do they see themselves in relation to those expelled, to those who stayed, and to those who benefited from the expelling? How are they implicated in the documented history of the Conversos of Hervás? What kinds of personal and historical memories are activated in this “play” of identities? What kinds of self-identifications are mobilized, and what are the political and cultural implications of these identifications today? The paper will explore some of these questions through an analysis of the different elements of the Festival from materials gathered from fieldwork in Hervás (brochures, video footage of the celebrations and the Rabilero quarter, interviews with participants, etc.).

Miércoles, 4 de junio

6:30 – 8:00

---

### The Spectral Jew

**Barbara Weissberger, University of Minnesota, Twin Cities**

“Moments in the Life of an Anti-Semitic Myth: El Santo Niño de La Guardia”

**Gregory Hutcheson, University of Louisville**

“Pero Sarmiento’s “Sentencia-Estatuto” and the Functions of the Spectral Jew”

8:00 – 8:30

---

### The Conversos in Segovia

**Bonifacio Bartolomé**

“Los judeoconversos en la ciudad de Segovia”

### Abstracts

“Moments in the Life of an Anti-Semitic Myth: El Santo Niño de la Guardia”

**Barbar Weissberger**

This paper examines the changing uses of Spain’s most famous ritual murder myth, the case of El Santo Niño de La Guardia. The kidnapping and crucifixion of a Christian child by a group of *conversos* and Jews allegedly took place in the village of La Guardia in 1487-1488 and led to an elaborate Inquisitional trial and the first *auto-de-fe* held in Avila. Most modern scholars agree that these events, as promoted by Inquisitor General Tomás de Torquemada, were instrumental in the royal decision process that led to the edict of expulsion of the Jews only four months later. My interest is in how the disturbing story of the Holy Child’s martyrdom has been deployed at different moments and for various purposes from the sixteenth century to the present. I will focus on four such uses of the myth: the 1490-91 trial transcript of the Jew Yuce Franco, who was later burned at the stake; the 1544 narrative account by Damián de Vegas, entered as evidence for the institution of the first statute of purity of blood in the Cathedral of Toledo in 1547; Lope de Vega’s 1594-96 play *El niño inocente de La Guardia*, written during a time of strong opposition to those same statutes; and a 1991 comic book published as part of La Guardia’s quincentenary celebration of its uncanonized patron saint.

“Pero Sarmiento’s “Sentencia-Estatuto” and the Functions of the Spectral Jew”

**Gregory Hutcheson**

In *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe* (U of Minnesota, 2006), Steven F. Kruger draws on Jacques Derrida to define the spectrality that haunts any proclamation of an historical end: “The attempt to ‘conjure

away,' while it claims the death of the specter, always admits at the same time its continued existence, as a threat that *needs* to be exorcised, maintaining it in relation to the present even as it claims to put it to rest" (10). The spectral Jew is, then, the Jew that adheres to the convert, serving to "reinforce a sense of Christian unity over against its religious opponent, but only at the expense of admitting the continued power of the opponent that is, in this very act, declared dead" (11). I propose to apply Kruger's notion of the spectral Jew to Pero Sarmiento's "Sentencia-Estatuto," composed in 1449 as a check to the dangerous presence of Conversos in Toledan society. In his efforts to "conjure away" the Conversos, Sarmiento "conjures up" in Converso bodies those Jews who had betrayed Visigothic Spain to the Moors over 700 years earlier. The transgression of the Converso moves suddenly beyond the act of judaizing ("bomitando de ligero en la fé de nuestro Señor e Salvador Jesuchristo") to a spectral culpability for the "destrucción de España" that makes suppression of Conversos a necessary component of the national project of *Reconquista*. I will argue for reading the "Sentencia-Estatuto" as a performative interpretation of Conversos that "transforms the very thing it interprets" (9), in essence inventing the Converso that will haunt not only early-modern Spain, but also contemporary bloggers who read the "Sentencia-Estatuto" as justification for institutionalized anti-Semitism and white supremacy.

Jueves, 5 de junio

9:30 – 11.30

---

### Three Morisco Case Studies

**Luis Alberto Anaya Hernández , Universidad de Las Palmas de Gran Canaria**

“Los moriscos de Canarias: otra realidad”

**Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, Universidad de Sevilla**

“La Experiencia de la guerra y la esclavitud de los moriscos granadinos en la articulación de una nueva identidad: los esclavos moriscos en Antequerra 1569-1574”

**Trevor J. Dadson, Queen Mary, University of London**

“Los moriscos de Villarrubia y la Inquisición”

### Abstracts

“Los moriscos de Canarias: otra realidad”

**Luis Alberto Anaya Hernández**

Los moriscos canarios difieren en varios aspectos de los peninsulares. En primer lugar por su origen, pues no descienden de los hispano-musulmanes, sino que provienen de las vecinas costas africanas. En efecto, desde mediados del siglo XV hasta finales del XVI la zona que va desde el sur de Marruecos hasta el África negra sería reiteradamente atacada por los canarios en busca del botín material y humano que albergaba. Estas expediciones, las cabalgadas, eran organizadas por uno o varios socios financieros que enrolaban a los habitantes de las islas a cambio de una parte del botín. Contrataban uno o varios barcos que anclaban en estas costas, donde desembarcaban los adalides, moriscos, en teoría deconfianza y conocedores del lugar, que se adentraban tierra adentro en busca de los aduares berberiscos. Tras localizarlos, guiaban a los expedicionarios hasta los mismos, que eran asaltados y pillados y sus moradores, generalmente pastores, eran llevados cautivos a las islas. Los más pudientes eran posteriormente canjeados en unas operaciones denominadas rescates, a cambio deganado, ámbar y sobre todo por esclavos negros apresados o comprados en el surpor los berberiscos y destinados a las plantaciones azucareras. Los restanteseran esclavizados y dedicados a distintas labores.

Los señores de Lanzarote y Fuerteventura fueron seguramente los que más cabalgadas realizaron, pues aparte de los beneficios económicos que obtenían, conseguían repoblar sus tierras yaque una parte considerable de sus habitantes habían emigrado a las islas de realengo (Gran Canaria, La Palma y Tenerife) tras su conquista. Según el censo que realiza la Inquisición en todo el reino por orden de la Corona en 1595 y por otros datos, la mitad de la población de Lanzarote y el 14% de la de Fuerteventura tendría este origen. En las restantes islas destacan localidades como Telde y Agaete en Gran Canaria con un 5% y un 15,5%, Adeje en Tenerife con un 7,2% y Los Llanos en La Palma un 9%. Otro factor que diferencia a los moriscos

canarios de los peninsulares es el de la integración, que no fue fácil, pero que terminó produciéndose.

La dificultad radicaba en los contactos con Berbería que posibilitaban las relaciones de los moriscos canarios con sus antiguos paisanos y la continua afluencia de nuevos cautivos. El cese de los contactos a fines del XVI facilitó el proceso de asimilación. No obstante, como en todo colectivo sometido a un proceso de pérdida de su identidad, existieron en sus senos distintas posturas, desde los irreductibles hasta los que afluyen voluntariamente a las islas. No obstante, los registros inquisitoriales del XVII demuestran la paulatina disminución de procesos por mahometizar, lo que indica su integración. Otros aspectos de su vida demuestran otras diferencias con los peninsulares: poder tener esclavos, un número sensiblemente mayor de matrimonios mixtos, etc. Pero la prueba mayor de este hecho, lo constituye sin duda que serán los únicos moriscos exceptuados de la expulsión de 1609, a petición propia avalada por los informes de las autoridades. Posteriormente, conseguirán de Felipe III el derecho a ser denominados naturales y la prohibición de que se les apelara como moriscos.

“La Experiencia de la guerra y la esclavitud de los moriscos granadinos en la articulación de una nueva identidad: los esclavos moriscos en Antequerra 1569-1574”

**Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García**

La Guerra de Granada que comienza en la Navidad de 1568 abre la última etapa de la historia de los moriscos granadinos. Mortalidad, deportación y esclavización masiva de la población morisca del antiguo Reino de Granada producen la reapertura de un necesario proceso de reconstrucción identitaria inevitable para unos individuos, familias y comunidades que habían sido desplazados de sus, ahora desvertebradas, estructuras socioculturales tradicionales. El fenómeno de la esclavización de los moriscos, como se sabe, adquirió unas dimensiones cuantitativas sobrecogedoras, y fue un factor clave que marcó el proceso de reinicio de unas vidas en poblaciones y regiones distintas alas de origen.

En esta comunicación se estudia el caso del importante contingente esclavo morisco acumulado en la ciudad de Antequera durante la guerra, a partir de una rica y desconocida documentación oficial. Ello permitirá, en una segunda etapa, valorar de un modo histórico el problema de la reconstrucción identitaria de los moriscos de origen granadino en Andalucía Occidental durante el período que transcurre hasta la expulsión definitiva de 1610. El cruce de esta información con la interesante legislación regia en torno a la esclavitud que se promulga en estos años, y con sus concreciones reales, nos permite, asimismo, introducirnos en el tema de cómo los discursos y las prácticas políticas condicionan y participan en dicho proceso cultural

“Los moriscos de Villarrubia y la Inquisición”

**Trevor J. Dadson**

Como es bien sabido, los moriscos tuvieron durante los siglos XVI y XVII una relación difícil y conflictiva con la Inquisición, en que los primeros veían al Santo Oficio como poco menos que un recaudador de impuestos a expensas suyas, cuando no su peor enemigo. Desde al menos el siglo XIII había en el Campo de Calatrava un buen número de moros llamados de los antiguos, que vivían esparcidos en los pueblos de la región en grupos si no numerosos, al menos cohesionados. Y, por lo general, vivían en paz y convivencia con sus vecinos cristianos. Después de su conversión en masa en 1502, pasaron a ser objeto de preocupación y vigilancia del Santo Oficio, que durante el siglo XVI tomó un creciente interés en sus costumbres y creencias. Todas

las comunidades calatraveñas sufrieron la atención de la Inquisición durante varias campañas, como la de la década de 1530 y otra de principios del XVII, todas, es decir, menos el pueblo de Villarrubia de los Ojos. En esta ponencia quiero explorar la actividad de la Inquisición en el Campo de Calatrava entre 1502 y 1614 y el por qué de la situación aparentemente excepcional de Villarrubia.

Jueves, 5 de junio

12:00 – 2:00

---

### The Conversos in Spain and Abroad

**Herman Prins Salomon, University at Albany, SUNY**

“Who Were the *Judeconversos* Persecuted by the Spanish Inquisition?”

**Juan Ignacio Pulido Serrano, Universidad de Alcalá de Henares**

“La cuestión conversa y la Restauração de Portugal de 1640”

**François Soyer**

“Nowhere to Run: Collaboration Between the Spanish and Portuguese Inquisitions in the Persecution of Conversos (1536-1700)”

**James W. Nelson Novoa**

“Converso Activism in the Court of Rome: The Cases of Spain and Portugal”

### Abstracts

“Who were the *Judeconversos* Persecuted by the Spanish Inquisition?”

**Herman Prins Salomon**

It is a moot point whether the Edict of Expulsion offered the option of conversion to Christianity, since the hitherto published versions, which do not allow for such an option, differ from an unpublished one available only in Hebrew translation. The latter, provided by the chronicler Elijah Capsali, includes a stipulation that any Jew opting to convert before the date the Decree takes effect will remain in possession of all his property and be exempt from inquisitorial investigation for ten years.

At least part of the “new” New Christian elite produced by the conversions of 1492 was immune to marginalization and persecution. King Ferdinand was godfather to Abraham Seneor, the “Court Rabbi of Castile” and his son-in-law Meir Melamed who converted in the monastery of Guadalupe on June 15, 1492, taking the names Fernando Pérez Coronel and Fernando Núñez Coronel, respectively. Later they were reappointed to high positions in the Castilian government. Their direct and collateral descendants thrived throughout the 16<sup>th</sup> century, despite the Inquisition and blood cleanness laws (which did not obtain when Pablo de Burgos received VIP treatment for himself and his offspring in and after 1390). However, like their 14<sup>th</sup>-century predecessors, they were never raised to the nobility.

The decade following the expulsion of the Jews saw the Spanish Inquisition ever intensifying its persecution of Judaizers. However, the bulk of the victims after 1492 continued to be the descendants of the 14<sup>th</sup>- and early 15<sup>th</sup>-century conversos, *not* persons who had converted in 1492 to avoid expulsion or during the ensuing years prior to or upon their return to Spain. The defendants in the *procesos* spanning the

period 1492-1510 are rarely recent converts. On the other hand many are posthumous trials of persons who had died before there was an Inquisition in Spain, almost always resulting in the disinterment and burning of their mortal remains at an auto de fe. One gains the impression that persons on trial who converted in 1492 and their immediate descendants are proportionately fewer than earlier converts (or their descendants) and when sentenced their verdicts far milder.

As stated above, there may have been a provision for a ten-year immunity from inquisitorial persecution for Jews opting to convert during the three months elapsing between the proclamation of the Expulsion and the date it took effect. The same immunity apparently obtained for those Jews who left for Portugal in 1492 and returned to Spain, converted, by 1498. On November 10, 1492, Ferdinand and Isabella proclaimed an invitation to all Spanish Jews who had entered Portugal in 1492, to return to Spain, promising them the repossession of all their properties and complete security if they would accept baptism at the border. Although not specified, protection from inquisitorial prosecution was fairly implied. See, for instance, the Toledo inquisitorial *proceso* of Diego Gómez de Toledo Originally Samuel Abulafia, he was expelled from Spain in 1492, converted in Portugal in 1497. He returned to Spain in 1498, underwent arrest in 1510. The trial ends a year later in exoneration. A blatant exception, which I shall analyze in this paper, is don Simuel aben Xuxen of Huete, reputed in his time *el más honrado judío que hay en toda Castilla* (the most honorable Jew in all Castile). He served the city of Cuenca (which had no Jews since 1391), its aristocracy and church hierarchy as official physician 1458-1491, at a high, regularly raised, annual salary, until his retirement in 1491, when Rabí Harón, another Jewish physician from Huete, replaced him. Baptized in 1492 to avoid expulsion, don Simuel became Doctor Gabriel Henríquez. The Cuenca tribunal arrested, incarcerated, tried and acquitted him on the count of Judaizing (*proceso* extant). In my paper I shall analyse his Cuenca trial, as well as other Cuenca *procesos* of those who converted 1492-1497 and demonstrate the relative benignity of this tribunal with the latter.

“La cuestión conversa y la Restauraçao de Portugal de 1640”

**Juan Ignacio Pulido Serrano**

La presente comunicación quiere reflexionar sobre el papel que desempeñó el problema converso en el ambiente precipitador del levantamiento del 1 de diciembre de 1640 en Lisboa dando ocasión a la guerra e independencia de Portugal. Hasta la fecha se han destacado las causas de "naturaleza nacional", los problemas fiscales y las razones económicas del levantamiento de este conflicto. En el presente trabajo se pretende examinar en qué medida el problema relativo a los cristianos nuevos portugueses influyó en el aumento de las tensiones entre la corte del rey y algunas de las principales instituciones portuguesas, fundamentalmente la Inquisición y el clero. En este sentido, se analizará la evolución de las relaciones políticas entre el reino de Portugal y la corte del rey a la luz de la problemática conversa durante los años que van de 1580 a 1640.

“Nowhere to Run: Collaboration Between the Spanish and Portuguese Inquisitions in the Persecution of Conversos (1536-1700)”

**François Soyer**

The period that runs from 1536 until 1820 witnessed the existence of two separate Inquisitions operating in the neighbouring kingdoms of Spain and Portugal. These two institutions, together with the various inquisitorial tribunals that composed each

of them, shared the same objective of purging Christian society of any activities deemed to be heretical. One of the main groups persecuted by the tribunals of these two Inquisitions was the “New Christians” or “*Conversos*”, the descendants of Jewish converts to Christianity in the fifteenth century who were widely suspected of secretly remaining criticising Jews.

Modern study of the various Portuguese and Spanish tribunals of the Holy Office has been increasingly gathering impetus during the past quarter of a century. Nevertheless, one aspect of this history has been completely overlooked and remains extremely obscure: namely the level of interaction and active cooperation that took place between the Spanish and Portuguese Inquisitions. Practically nothing is known of the ties that existed between the Inquisitors operating on both sides of the Luso-Spanish borders and how they collaborated to suppress heresy across the Iberian Peninsula. This lacuna in our knowledge gives rise to a number of problematical questions. How many extradition treaties were there and what procedure did they create? How important was the number of extraditions of *Conversos* during this period? What does the study of the extradition of *Converso* suspects from Portugal to Spain, and from Spain to Portugal, reveal about the links that were forged between the Portuguese inquisitors and their Spanish colleagues?

Focusing on the period that extends from 1536 to 1700, this paper proposes to bring answers to these important questions. It will offer a pioneering analysis of the various extradition treaties that were established between the Portuguese and Spanish Inquisitions as well as the first detailed reconstruction of the practice of extradition of suspected heretics by these two institutions. Information provided by hitherto unedited documents from the archives of the Inquisition that are preserved in the National Portuguese archives in Lisbon – the *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* – will be used to shed light on this important aspect of the activities of the Inquisition in the Iberian Peninsula. The first section will retrace the evolution of the extradition treaties of 1544 and 1570 as well as the disputes that arose between the Portuguese and Spanish concerning their various conditions. In addition to analysing the extradition treaties themselves, this paper will also present a few carefully selected case studies in this second section. These case studies will concern *Conversos* who were extradited from one Inquisition to the other. The cases selected will allow the reader to observe the manner in which the stipulations of the various treaties were implemented in practice and expose the disagreements between Inquisitions that frequently transpired.

#### “*Converso* Activism in the Court of Rome: The Cases of Spain and Portugal”

**James W. Nelson Novoa**

The paper attempts to draw a comparison between efforts on the part of representatives of the Spanish *conversos* and the Portuguese New Christians as a response to the introduction of the tribunal of the Inquisition in both countries. In the case of Spain the *conversos* would seem to have organized themselves after the creation of the tribunal under a papal decree by Pope Sixtus IV in 1478 by sending individuals to Rome with funds to attempt to mitigate the functioning of the tribunal and protest against its arbitrary means of operation. They could, in a very real sense, be said to have constituted a lobby in the Papal court and in the first few years seemed to have been instrumental in obtaining some measures to curtail the functioning of the tribunal. The Portuguese effort seemed to predate the creation of the tribunal in Portugal and coincided with Portuguese diplomatic efforts in Rome and managed to secure a brief respite in its establishment and to assist individual New Christians and families imprisoned there after it was finally created in 1536. The paper, drawing on published and unpublished archival sources, aims to draw general conclusions about the methods and means used by the *conversos* and New Christians

in the court of Rome in the fifteenth and sixteenth centuries and to concentrate on the networks which quickly grew in order to support their struggle. It aims to draw a comparison between the Spanish and Portuguese cases, to suggest possible links and to draw some general conclusions regarding both cases.

Jueves, 5 de junio

4:00 – 6:00

---

### Morisco Networks and Emigration

**Luis F. Bernabé Pons, Universidad de Alicante**

“De redes y solidaridades moriscas”

**Jorge Gil Herrera, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, CNRS**

“La emigración morisca en el siglo XVI y principio del siglo XVII”

**Benjamin Ehlers, University of Georgia**

“Violence and Diaspora in the Morisco Communities of Valencia”

### Abstracts

“De redes y solidaridades moriscas”

**Luis F. Bernabé Pons**

A diferencia de lo que puede verse en la historiografía acerca de los conversos, los estudios sobre los moriscos todavía no abundan en investigaciones acerca del tipo de relaciones que podían mantener los individuos de este grupo. Más allá de alusiones generales acerca de la unidad de la comunidad islámica (*umma*), de fraternidad entre comunidades oprimidas o, en el lado opuesto, de insistencia en la fragmentación y pluralidad de la sociedad morisca peninsular, apenas hallamos planteamientos que nos pongan en la pista de conductas coordinadas intra o extra-grupales, de planes conjuntos más o menos elaborados o, simplemente, de manifestaciones de solidaridad colectiva.

Los estudios centrados en los moriscos en ciudades o zonas determinadas que se han desarrollado en los últimos años han mostrado a algunas familias moriscas de considerable poder económico y evidente influencia social. Los Compañero o los Çafar de Aragón, los Abenamir de Valencia, los Enríquez o los Muley granadinos forman núcleos muy importantes y activos en cada una de sus zonas de origen y posiblemente son miembros de esas mismas familias los que adquieren de alguna manera la responsabilidad de la comunidad en la cual viven y del mantenimiento del islam en ella.

No estamos bien informados, sin embargo, de este último punto, más allá de las meras sospechas derivadas de testimonios contemporáneos. La propia situación legal de los cristianos nuevos y la constante vigilancia de las autoridades y vecinos cristianos hace que las comunidades moriscas sean prácticamente impenetrables a la hora de poder evaluar con cierta seguridad su creencia y prácticas culturales y/o religiosas. Del mismo modo, las posibles relaciones de colaboración entre grupos distintos de moriscos, cuyo estudio es indispensable si queremos investigar su dinámica identitaria, han permanecido como una zona de sombra en nuestro conocimiento.

Existen, sin embargo, diversos datos que han ido apareciendo de forma aislada que, interpretados en conjunto y aumentados con otros nuevos, como me

propongo en la presente ponencia, pueden ayudar a corregir o, al menos, a matizar, una cierta visión de una comunidad morisca estática y refugiada en sus lugares de nacimiento. Por una parte, tenemos testimonios acerca de la existencia y la práctica de una cierta solidaridad entre moriscos: testimonios aún poco conocidos como el del Mancebo de Arévalo, escritor castellano entre los moriscos aragoneses en la primera mitad del XVI, o poco interpretados, como ciertos procesos civiles o inquisitoriales, parecen indicar la presencia consistente de una práctica solidaria activa entre los miembros de una o de varias comunidades moriscas.

Por otra parte, los moriscos llegan asimismo a poder formar auténticas redes de intereses, colaboraciones y favores mutuos que, lejos de mostrarlos como una comunidad pasiva y resignada –como se trasluce de cierta bibliografía-, los identifican como grupos activos y atentos a aprovechar todos los resortes que tienen a mano para conseguir su beneficio en una sociedad hostil. Estas redes, en España y fuera de ella, van siendo poco a poco conocidas y nos muestran a un grupo humano plenamente inserto en las dinámicas sociales de su época.

## “La emigración morisca en el siglo XVI y principio del siglo XVII”

**Jorge Gil Herrera**

El 4 de abril de 1609 el Consejo de Estado promulgó la expulsión de los moriscos valencianos, a los que le seguirían en los años sucesivos los castellanos, aragoneses y murcianos, dando por concluida la operación de expulsión en 1614. Esta deportación arrojó de España a más de 300.000 personas fuera de las fronteras del imperio de los Austrias. El destino de la mayoría de los exiliados fue el Magreb, donde ya existían comunidades de musulmanes españoles que se habían asentado a lo largo de los siglos precedentes en distintas oleadas migratorias.

Esta deportación forzada de la comunidad morisca vino precedida por una emigración relativamente voluntaria, protagonizada por grupos de moriscos que durante todo el siglo XVI y principios del XVII decidieron abandonar su tierra natal. Este goteo difícil de cuantificar, debido a la clandestinidad de estas salidas, estuvo propiciado por distintos motivos: presión inquisitorial, difícil convivencia con la comunidad de cristianos viejos, o simplemente por el deseo de encontrar un lugar donde desarrollar libremente su identidad religiosa cultural.

La historiografía morisca apenas nos ha dejado una veintena de artículos en los que se ha tratado de estas *huidas allende*. La mayoría de ellos se han centrado en las huidas que partieron desde las costas granadinas y valencianas a lo largo del siglo XVI, obviando las huidas que se produjeron a través de la frontera francesa. La ponencia es la realización de un estudio global sobre los distintos puntos de salidas y los momentos que éstos fueron utilizados, al mismo tiempo que se analizarán los *modus operandi* utilizados en cada una de las circunstancias y, cuáles fueron los grupos sociológicos que optaron por dicha emigración.

Otro de los puntos en los que pretendo incidir, debido a la ausencia total de bibliografía que lo aborde, es en la emigración que se produjo en los años previos a la expulsión. La importancia de este tipo de estudio, que no tiene parangón, es la de incidir sobre la cuestión misma de la expulsión de los moriscos. En este apartado se pretende demostrar, cómo una parte importante de la élite morisca decidió emigrar justo antes de que se promulgaran los edictos de expulsión, algo que nos puede hacer reflexionar sobre si hubo o no rumores de expulsión en los años previos a la misma.

Por último, también esgrimiré de forma sintética, cuáles fueron los mecanismos que esta élite empleó para poder evadir parte de su riqueza fuera de España. Aquí se tratará de las conexiones entre las distintas élites moriscas y, la comunidad de judeo-conversos, instalados tanto en España como fuera de ella.

Para poder desarrollar este trabajo utilizaré documentación muy variada e inédita procedente de distintos archivos: Archivo General de Simancas, Archivo

Histórico Nacional, Archivo de la Real Academia, Arquivo de la Torre do Tombo y de la Biblioteca de Ajuda, estos dos últimos en Portugal.

## “Violence and Diaspora in the Morisco Communities of Valencia”

**Benjamin Ehlers**

The 1609 decree of expulsion cited the moriscos’ propensity for violence as a justification for this measure, raising the specter of a possible uprising in Valencia in particular. The logic behind the expulsion drew a clear parallel between violence and diaspora: the moriscos, an effective Muslim diaspora in Catholic Spain, preyed upon Old Christians and plotted to abet the imminent Ottoman invasion. The ensuing expulsion, from this perspective, represented not the forced exile of Spaniards but rather the reunion of the moriscos with their Mediterranean coreligionists. Thus apologists for Philip III celebrated the removal of 300,000 moriscos as a victory for peace and security, the providential culmination of the Reconquest of Spain from its Muslim enemies.

The fervor of royal propagandists such as Jaime Bleda belied the fact that for many Spaniards, this clear, concise vision did not coincide with their experiences in the morisco era. Viewed through a different lens, using other sets of sources, a more complex relationship between violence and diaspora emerges. The collections of the Archivo del Reino de Valencia include some 110 criminal trials involving moriscos, in the court of the governor (Gobernación) and the royal appellate court (Real Audiencia). Many of these defendants (and accusers) also appear in the volumes of inquisitorial trials, trial summaries, and correspondence housed in the Archivo Histórico Nacional. These sources are not of course transparently objective, by contrast to royal propaganda. This paper will nonetheless argue that the extensive records of the criminal justice system in Valencia reveal a culture of violence that transcended the Old Christian-morisco divide, with not one diaspora but several.

First, Valencian Old Christians and New often came into contact with the diaspora of North African Muslims. In some cases these encounters conformed at least partly to official rhetoric, as roving corsairs preyed upon coastal towns and bandits prowled Valencian highways, though even here Valencian moriscos both aided and opposed these figures. The dispersal of the Granadan moriscos after 1570 constituted another form of diaspora. The prohibition against immigration to Valencia did not stop Granadans from arriving, to a hostile reception among Old Christians leery of continued violence. All moriscos faced closer scrutiny after the rebellion in Granada, including those who formed part of local trade diasporas – Aragonese and Valencian moriscos who traveled between regions to buy and sell goods. The presence of such moriscos could lead to disputes over merchandise, prices, and pasturage, many of which ended up in Christian courts. More so than Old Christian-morisco, however, the key dynamic in these cases was outsider-local. Moriscos attacked Old Christians, but also fought one another on behalf of their wealthy lords. Unfamiliar moriscos ran a greater risk of arrest, but locals appealed to Christian officials with the hope of receiving justice. Rather than ending a Muslim diaspora in Spain, the expulsion decree uprooted communities with longstanding ties to Old Christian society, creating a Mediterranean diaspora of Spanish moriscos.

Jueves, 5 de junio

6:30 – 8:00

---

### The Conversos in Aragon

**Alexandra Guerson, University of Toronto**

“Seeking Remission: Jews and *Conversos* in the Crown of Aragon, 1380-1391”

**J. Antoni Iglesias, Universitat Autònoma de Barcelona**

“Joan Desplà, neophitus destructor librorum Barchinone (sic), y otros judeoconversos del mundo del libro en la Barcelona tardomedieval”

### Abstracts

“Seeking Remission: Jews and *Conversos* in the Crown of Aragon, 1380-1391”

**Alexandra Guerson**

The field of *converso* studies, as this conference indicates, is a rich and expanding one. Yet *converso* historiography, for understandable reasons, has for long focused mainly on the period after 1391, when as many as one third of the Jews of the Spanish kingdoms were forced to convert to Christianity. Despite the wealth of new studies published in recent decades, we still know distressingly little about the history of Jews converted to Christianity prior to 1391. A closer look at the royal registers of Pere III and Joan I, however, shows many cases involving *conversos* in the Crown of Aragon between 1380-1391. A stream of royal letters in this period not only clarifying where the *conversos* stood within the web of privileges given by successive monarchs to their Jews but also responding to complaints by Jewish aljamas of the impact of *converso* presence in their midst, suggests that there was a rise of conversions in the decade prior to the violence of 1391 raising many questions not only about the nature of Christian-Jewish relations in this period but also about Christian and Jewish attitudes toward *conversos*.

While some scholars, like Y. Baer, for example, have explained voluntary conversion prior to the riots of 1391 as the fruit of a general spiritual malaise or of the ambition of Jewish courtiers seeking further political advancement, this study will show that for many ordinary Jews, debt was a major factor in seeking conversion to Christianity. Some Jews proposed to the king that they would convert in exchange for a remission of their debt and protection against litigation, while others who had already recently converted, promised they would convert their families in exchange for similar arrangements. *Conversos* also played up their conversion in order to obtain remission from harsh penalties, such as whipping, incurred for crimes committed.

In his recent study of the Jewish community of Morvedre, in the Kingdom of Valencia, Mark Meyerson has shown that excessive taxation was a major strain in the economic life of the Jews of Morvedre. Jews elsewhere in the domains of the Crown of Aragon were subject to similar levels of taxation. Furthermore, the high number of requests for moratoriums on debt by Christians and Jews alike between 1380-1391 suggest that the economy had not quite recovered yet from the turmoil of the Black

Death and the civil war of earlier decades. It is, therefore, not surprising if some Jews, particularly those in more marginal positions, saw conversion to Christianity as the easiest way to shed their debt and start afresh, not without causing much distress within the Jewish communities of the Crown of Aragon.

While the transformative violence of 1391 inaugurated a new era of Christian-Jewish relations in late medieval Iberia, warranting the focus of most scholars, a closer look at the *conversos* of 1380-1391 would help us understand not only the nature of relations between Christians and Jews prior to the riots but also the readiness of many Jews to convert in 1391.

“Joan Desplà, neophitus destructor librorum Barchinone (sic), y otros judeoconversos del mundo del libro en la Barcelona tardomedieval”

**J. Antoni Iglesias**

Desde el s.X, al menos, tenemos constancia de la venta de libros entre particulares en la ciudad de Barcelona. Antes del año 1300, data en la cual el rey Jaume II d'Aragón concede a la Universidad de Lleida una serie de privilegios (entre los cuales, el poder disponer de un *stationarius* o llibreter), sabemos también que existieron libreros o vendedores de libros profesionales, pero es a partir de 1350 cuando los tenemos muy bien documentados. Estos libreros no se limitaban a la compra-venta de manuscritos: también se encargaban de proporcionar material de papelería y del proceso de encuadernación de muchos de los códices elaborados por los otros artesanos del libro (copistas e iluminadores, profesionales u ocasionales, documentados también para los siglos finales de la Edad Media). Para el siglo XV los testimonios son ya muchos.

Muchos de estos libreros eran judíos o, después del *progrom* o *avalot* de 1391 (que provocó más de dos centenares de muertos entre la comunidad judía y la conversión forzosa de sus miembros), conversos, y muchos de ellos dieron origen a linajes que tuvieron continuidad también en la época de la imprenta (la de los Corró, los Sastre o los Trinxer). Gracias a la rica documentación notarial conservada para la Barcelona de los siglos XIV i XV contamos con información sobre la actividad de decenas de estos judíos o conversos que nos permiten conocer sus condiciones de trabajo: aprendizaje, actividades principales y secundarias, localización de las librerías, relaciones familiares y laborales, etc. Para nuestra comunicación rescatamos la figura de dos de ellos, Joan Desplà, cuya actividad está documentada entre los años 1398 y 1447 (y que en algún momento fue calificado con el curioso epíteto de *neophitus destructor librorum Barchinone*) y Guillem Sacoma, cuya longevidad le permitió desarrollar su oficio entre los años 1413 y 1464. Sin duda alguna, judíos y conversos monopolizaron el comercio de libros en los siglos finales de la Edad Media en la ciudad de Barcelona.

Viernes, 6 de junio

9:30 – 11:30

---

### Morisco Expulsions and Historiography.

**Stephen Hutchinson, University of Wisconsin**

“Representaciones verbales de la expulsión de los moriscos, según los apologistas”

**Anthony M. Puglisi, University of Iowa**

“Un tratado anti-morisco recién descubierto: El *Compendio de la destruycion de España* de Juan de Useros”

**Bernard Vincent, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, CNRS**

“La historia de los moriscos: temas, fuentes, observatorios”

### Abstracts

“Representaciones verbales de la expulsión de los moriscos, según los apologistas”

**Stephen Hutchinson**

En este trabajo se examina cómo los apologistas de la expulsión de los moriscos – entre ellos Pedro Aznar Cardona, Jaime Bleda, Juan Ripol, Damián Fonseca, Marco Guadalajara y Gaspar Aguilar– describen y narran escenas de la misma, a veces con detalles espeluznantes que sin embargo se neutralizan debido al sentido político-religioso que se les da y el marco afectivo en que se presentan. De esta manera enfatizan la alegría que hay que sentir por el sufrimiento de este grupo ya que se intenta establecer que los moriscos padecen un merecido castigo por su apostasía y enemistad. La expulsión se convierte en un espectáculo catártico y edificante: los apologistas emplean técnicas para deshumanizar y desespañolizar a los moriscos, y para asignarles el papel de antagonistas sin voz propia en grandiosos esquemas histórico-religiosos. Estas técnicas incluyen el insistente uso de ciertas metáforas y analogías: los moriscos son malas hierbas que hay que “extirpar”, son la peste o una peligrosa infección que requiere el cauterio, son serpientes que se crían en el pecho o en la casa, etc. En cuanto a los contextos histórico-religiosos en los que se cuenta la expulsión, los autores empiezan con la rebelión de Lucifer o una historia de la apostasía o la aparición de Mahoma o la invasión musulmana en España en 711, y en cada caso la narrativa culmina en la expulsión de los moriscos. Como ha señalado Francisco Márquez Villanueva, varios de los textos de los apologistas se parecen mucho entre sí y comparten estrategias discursivas y propósitos propagandistas. Al mismo tiempo es curioso observar el toque personal de cada uno de estos autores.

Los pintores Pere Oromig, Vicent Mestre y Jerónimo Espinosa concuerdan en gran parte con las representaciones de los apologistas, trivializando la experiencia humana de la expulsión, relegando las violencias a las rebeliones de la sierra o a la costa de Berbería y dejando ver sólo algún detalle de sufrimiento entre tanto orden y folklore en los puertos de salida. Donde sí se representa con cara humana la expulsión en toda su crudeza es en un impresionante dibujo del pintor real Vicente Carducho. Por otro lado, la única descripción del incendiado cuadro de Velázquez sobre el tema evoca detalles parecidos a los que se encuentran en este último dibujo.

A diferencia de los apologistas, Cervantes restaura los lazos de la convivencia y hace que el único “apologista” del *Quijote* sea Ricote, víctima inocente de ese mismo discurso. El episodio de Ana Félix, aunque poco verosímil en algunos aspectos, confirma que Cervantes persuade a través de la ética de la emoción.

“Un tratado anti-morisco recién descubierto: El *Compendio de la destruycion de España* de Juan de Useros”

**Anthony M. Puglisi**

Hasta ahora no se ha estudiado el *Compendio de la destruycion de España hecha por los moros Alarabes y su admirable restauración por los muy inclitos Reyes de España recopilado por el Padre Fr. Juan de Usseiros de la orden... de S. Hieronimo de Espeja*. Escrito alrededor de 1627, este tratado proporciona una historia parcial de los moriscos para demostrar a su lector que su voluntad era destruir a España. Este nuevo hallazgo añade a nuestra comprensión del pensamiento de los religiosos que contemplan la historia española después de la expulsión de los moriscos. En el siglo XVII continuaba la necesidad de justificar el destierro de los moriscos con historias de pronosticaciones, acontecimientos milagrosos y otras explicaciones inverosímiles. Según el tratado, catástrofes mundiales acompañaron el nacimiento de Mahoma, cuyas visiones, según el autor, fueron productos de sus borracheras y disposición a ser embustero. Useros no sólo se remite a acontecimientos maravillosos para ensayar la historia de los tiempos muy pretéritos de los primeros musulmanes. Malos agüeros y visiones misteriosas de militares cristianos también pronosticaron los varios levantamientos de los moriscos de España. Según el documento, los moriscos no sólo amenazaron la fe católica. Ya habían destruido la cultura, economía y bienestar de la república española. Tenían éxito en su plan para destruir la nación porque los nobles poderosos le concedieron demasiada influencia política y otros cristianos importantes permitieron ser engañados por pura codicia. Interesantemente, a diferencia de otros tratadistas anti-moriscos, el autor nunca se refiere a la impureza de la sangre de los moriscos para apoyar su tesis sobre su supuesta apostasía incurable. 15 o 20 años después de la expulsión de los moriscos, este tratado espera justificar a su público la expulsión de los “infielos” con un argumento fuertemente enlazado con la definición estricta del término “herejía”. Según el discurso odioso de Useros, la voluntad de los moriscos de seguir destruyendo a España con sus diseños en contra de los cristianos comprueba su voluntad para ser desterrados.

“La historia de los moriscos: temas, fuentes, observatorios”

**Bernard Vincent**

La proximidad de las inevitables conmemoraciones del cuarto centenario de la expulsión de los moriscos de España, la multiplicación de obras recientes dedicadas a la minoría deben llevarnos a reflexiones sobre nuestros modos de trabajar y sobre los ejes de estudio que privilegiamos. Es cierto que gracias a la renovación de los planteamientos, la visión que tenemos de los moriscos se ha notablemente enriquecido. Las comunidades se nos aparecen cada vez más envueltas en una complejidad impensable hace treinta años.

Si el camino recorrido es importante queda mucho por hacer. Todavía facetas capitales de la guerra de las Alpujarras y de la expulsión se nos escapan. Y particularmente tendríamos que preocuparnos por lo que pasó en los años inmediatamente anteriores a estos grandes acontecimientos (1567-1568) y 1603-1608. Hay que romper la barrera cronológica existente entre los estudios aplicados a los moriscos granadinos antes de 1570 y los granadinos exiliados posteriormente.

Dos aspectos requieren mucha atención en nuestros modos de trabajo. El uso de cada tipo de fuentes (parroquiales, municipales, estatales, notariales, judiciales etc...) implica opciones y posturas que hay que explicitar. Y sobre todo la escala del observatorio es fundamental. Si es tan legítimo privilegiar lo regional como lo local o lo “nacional” o lo individual como lo colectivo, siempre la preocupación de la representatividad debe estar presente.

Viernes, 6 de junio

12:00 – 2:00

---

### Religious Issues and the New Christians

**Moisés Orfali , University of Bar-Ilan**

“Heterodoxia y ortodoxia en la diáspora judeoconversa”

**Miriam Bodian, Touro College**

“Converso Judaizing and Radical Christian ‘Biblicizing’ in the Early Modern Period”

**Anjela M. Cannarelli Peck, Hamilton College**

“The *Libros plúmbeos* and the Divine Feminine: Mary, Alchemy and the Magical Star of Solomon”

### Abstracts

“Heterodoxia y Ortodoxia en la diáspora judeoconversa”

**Moisés Orfali**

El estudio del complejo estado de indecisión de aquellos conversos que, en su retorno al judaísmo normativo, negaban la autoridad y la ininterrumpida cadena del liderazgo rabínico es de sumo interés. Estos “judíos nuevos”, con el paso del tiempo, habían perdido el contacto con la tradición rabínica y lo que sabían de la misma procedía en general de fuentes secundarias, en ocasiones incluso hostiles, por ejemplo de los escritos antijudíos que gozaron de gran difusión en la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII. Por eso y porque, tras generaciones de criptojudasmo, los preceptos rabínicos habían caído en el olvido, tuvieron dificultades para aceptar la autoridad de la Ley Oral, como fuente de verdad, tal como lo requería el judaísmo normativo al que intentaron incorporarse. Algunos no admitían la idea de que la tradición del Sinaí se hubiera transmitido de una generación a otra por medio de una cadena rabínica; otros negaron la fe en la inmortalidad del alma y en la vida ultraterrena, rechazaron el concepto de providencia divina o se negaron a cumplir los preceptos de los rabinos.

En este contexto, no está de más recordar que muchos de esos conversos que quisieron retornar al judaísmo tenían una formación universitaria y estaban acostumbrados a racionalizar y aplicar la lógica; parte de ellos habían absorbido también los conceptos cristianos del entorno en que vivían. De España y Portugal, llevaron consigo una profunda crítica a toda religión positiva; su encuentro con la comunidad judía organizada, cuyos miembros vivían según los dictámenes de una tradición cuya existencia habían ignorado previamente, les planteó dudas acerca de su vigencia, de ahí las críticas que hicieron, en primer lugar, de la dirección rabínica. Ejemplo característico de esa lucha contra las enseñanzas rabínicas es Uriel da Costa, converso que huyó con su familia de Portugal en el año 1615 y fue sometido a excomunicación por dos veces en Amsterdam, una generación antes que Spinoza, debido a las ideas que expresó en Hamburgo y en Amsterdam contra los rabinos y contra la Ley Oral.

Nuestra ponencia tratará de un ejemplo de estos heterodoxos, que rechazaban la creencia de que Moisés recibió en el Sinaí la Ley Oral junto con la escrita, a los que se enfrenta otro ex-converso, Imanuel Aboab (1555–1628) en su obra apologética *Nomología o Discursos legales* dedicada a contrarrestar sus argumentos y demostrar que la Ley que esos conversos detractan se apoya en una tradición continuada desde los tiempos de Moisés. Pero su libro no trata sólo de los aspectos del judaísmo que los conversos tuvieron dificultades en aceptar cuando se encontraron por primera vez y sin ninguna preparación previa con el mundo rabínico, sino que hay en él otros temas igualmente importantes como el de las discusiones en que se justifica el criptojudáismo como fenómeno aceptado y permitido por la misma Ley. Aboab se destaca en su crítica analítica a esas corrientes y muestra un conocimiento profundo de sus costumbres.

**“Converso Judaizing and Radical Christian ‘Biblicizing’ in the Early Modern Period”**  
**Miriam Bodian**

Biblicism – by which I mean an increased reliance on Scripture as a source and authority for theological thought - has long drawn the attention of scholars of Reformation Europe, for obvious reasons. However, scholarship on such trends in Catholic lands has been rather neglected – nowhere moreso than in the Iberian sphere. A volume on *The Bible in the Sixteenth Century*, edited by David Steinmetz, is illustrative of the almost total dissociation of Bible-reading and early modern Iberian culture. While such a view is quite misleading, it is entirely understandable, given that it was difficult for a layperson to obtain a copy of the Vulgate in post-Tridentine Spain and Portugal, and that vernacular Bibles were banned there.

In fact, though, there is plenty of evidence of biblicism in post-Tridentine Spain and Portugal, as specialists know. But there is an aspect to early modern Iberian biblicism that until recently has gone quite unremarked. Inquisition archives harbor evidence of an unusual reciprocal relationship between crypto-Judaism and Old Christian biblicism in isolated contexts. Sara Nalle, in her book *Mad for God*, has offered a vivid example of Old Christian “biblicizing”/ “judaizing” in her analysis of the case of Bartolomé Sanchez. I have closely examined several cases revealing such a connection - each of them unique, to be sure, but sharing common elements - in my book *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. There is no doubt more evidence waiting to be explored in Inquisition files.

In this paper I would like to explore and compare two cases of intellectual/theological exchange between converso crypto-Jews and a radically “biblicizing” Catholic in the Spanish realm: the first, between several crypto-Jews (among them Luis Carvajal) and the celebrated hermit Gregorio López in New Spain; the second, between several Portuguese converso students and the Hebrew scholar Lope de Vera at the University of Salamanca. In certain ways these two sets of encounters were quite different. In the first, strong eschatological hopes and resort to illumination by God for theological validation were prominent elements; in the second, a rationalistic bent and resort to concepts of natural reason dominated. In both, however, a reliance on Hebrew Scripture – one that was wittingly or unwittingly at odds with medieval traditions - provided the foundation for a shared discourse. Similar encounters were occurring with some frequency between Jews and Christians elsewhere in Europe (particularly in the Netherlands and England), and have been studied by a number of scholars - among them Richard Popkin and Jerome Friedman. But the sociologically somewhat different relationship between converso crypto-Jews and radical Old Christians has scarcely begun to be explored. I would hope that a close analysis of these two cases would stimulate further discussion.

“The *Libros plúmbeos* and the Divine Feminine: Mary, Alchemy and the Magical Star of Solomon”

**Anjela M. Cannarelli Peck**

The Seal of Solomon, two intertwining triangles known today as the Star of David, represented the opus magnum of the Medieval and Renaissance alchemist’s quest to balance opposing elements of the self. Can it be a mere coincidence that this magical symbol, as P.S. Van Koningsveld and G.A. Weigers have argued, has become virtually inseparable from the trilinguistic apocryphal *Libros plúmbeos* written in Latin, Spanish and Arabic, discovered in and around Granada, Spain at the close of the 16th century? Although scholars such as Manuel Barrios Aguilera and Mercedes García Arenal have read the project as an attempt headed and driven largely by aristocratic moriscos of Granada to create a socially acceptable Hispano-Arab space within Spanish society, I argue that the anonymous authors magically invoked the Virgin Mary and her reproductive powers to produce more than a new cultural space. That is, I argue that they fashioned a holy womb to birth new alchemical creatures—what I read as wonderful monsters.

Calling upon the Queen of Heaven to give life, power and success to their project, the morisco authors portray Mary as the spiritual matriarch of these newly transformed Spanish subjects—the Peninsula’s newest converts—Muslim-Christians. Through an analysis of Mary’s historical importance for Muslims and Christians in Spain and the Americas, particularly during the 16th century, coupled with Iberia’s deep-rooted traditions of magic and alchemy, I suggest that the morisco authors carefully crafted the *plúmbeos* project as a desperate response to moralistas’ debates over the morisco problem. By placing selections of the texts in Arabic and Spanish in dialogue with morisco works on magic as well as Christian alchemical tradition, the *plomos*, I argue, were designed to be catalysts for what their authors hoped would be a new age of peace for the Peninsula. Birthed from Mary’s sacred womb, those who believed in the project would be sealed by the Star of Solomon, symbolizing the magical and alchemical union of their Muslim and Christian selves. In this way, the *plúmbeos* revise prior notions of *convivencia* for *cristianos viejos* and moriscos after 1492 by proposing a more complicated layer of linguistic and confessional mixing after the fall of Granada and the official end of al-Andalus.



**Saint Louis University, Madrid Campus**  
Av. del Valle, 34 – 28003 Madrid Tel.: +34 91 554 58 58 Fax: +34 91 554 62 02  
<http://spain.slu.edu> [ingramk@madrid.slu.edu](mailto:ingramk@madrid.slu.edu)