

Nuevas tendencias historiográficas en torno al análisis del uso del arte en los procesos de asimilación de la minoría morisca. Propuestas de estudio.¹

Borja Franco Llopis
Universitat de València

El interés por la evangelización y conversión de los moriscos, podemos decir sin temor a equivocarnos, se está convirtiendo en uno de los argumentos más estudiados en los últimos años dentro de la historiografía dedicada al mundo moderno hispánico. Si bien durante el siglo XX ya surgieron gran cantidad de investigaciones que analizaron el “río morisco” desde una u otra “ladera”, parafraseando el título de las publicaciones de Vincent (2006) y Márquez Villanueva (1998), este tema vinculado con las minorías y los distintos credos que vivieron en la territorio hispánico tuvo un auge muy significativo gracias a las conmemoraciones del 400 aniversario de su expulsión en 2009. Durante ese año se produjo una verdadera explosión historiográfica como demuestra la gran cantidad de congresos y eventos organizados; así como vídeos-documentales y publicaciones que vieron la luz, difundiendo entre todo tipo de público el devenir de los musulmanes en el mundo moderno hispano. En ellos se reescribió la historia de esta minoría, de su marginación y de las diversas actitudes del poder político y religioso a favor –o no– de su expulsión. Dicha serie de eventos científicos fueron de gran utilidad para reelaborar diversas ideas expuestas en años anteriores desde distintas metodologías: filología, historia, antropología... Pero, curiosamente, el campo artístico no se vio beneficiado de este momento dorado de la historiografía morisca.

Es muy significativo, si ojeamos los programas de estos congresos, que el papel de los moriscos en este aspecto se vio relegado a un estudio del arte mudéjar, cuando la existencia de un verdadero “arte mudéjar” se está poniendo en entredicho en numerosas publicaciones.² Un ejemplo claro sería la exposición *Entre tierra y fe* –Universitat de València, 26 de febrero-28 de junio de 2009– comisariada por los profesores de la Universitat de València Juan Vicente García Marsilla y Rafael Benítez Sánchez-Blanco, donde se pudieron apreciar muestras de la cultura material musulmana durante el periodo de dominación cristiana, pero no aquellas realizaciones encargadas por el poder religioso, principalmente, pero también político, para su conversión. Ni tan solo se entró en razonamientos de cómo percibieron los nuevamente convertidos el aparato visual que la Iglesia Católica desarrollara en su defensa y difusión de su doctrina. Lo mismo sucedió en el catálogo de la muestra (García Marsilla, Benítez Sánchez-Blanco 2009), donde fue lo “mudéjar” o la cerámica islámica lo que focalizó la atención de los historiadores del arte. Con estas palabras, no queremos, en ningún momento criticar esta postura, totalmente enriquecedora para nuestra disciplina, sino exponer cómo afectó el aniversario morisco a los estudios artísticos.

El uso de la imagen o su recepción en el mundo islámico tras la conquista y su vinculación con el cristianismo no interesó en demasía a la historiografía española hasta el siglo XXI. De hecho, el primer estudio con documentación y propuestas de análisis de gran repercusión fue el escrito por Felipe Pereda en 2007 titulado *Las imágenes de la discordia*, como complemento a

¹ Este trabajo se inscribe dentro del grupo de investigación precompetitivo: “De la aculturación a la expulsión. Minorías religiosas y arte en el mundo medieval y moderno” (UV-INV-PRECOMP13-115224. Investigador Principal: Borja Franco) y del I+D titulado: “La consolidación de la pintura del Renacimiento en la Corona de Aragón: la extraordinaria influencia del paradigma de Joan de Joanes” (HAR2012-32199, Investigador Principal: Ximo Company). Cabe añadir, por último, que parte de la información aquí tratada fue fruto de nuestra investigación en Johns Hopkins University gracias a la beca José Castillejo del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Paulino Montero (2013: 356) recoge perfectamente el largo y complicado debate que se está produciendo entre investigadores como Gonzalo Borrás o Juan Carlos Ruiz Souza, entre otros, tratando de definir la existencia o no de un arte mudéjar, dependiendo de diversas consideraciones estilísticas y sociales que configuraron el universo tardomedieval y renacentista hispánico.

otro artículo dedicado a Isabel I, también de ese mismo año. En estas publicaciones, tras un análisis exhaustivo del valor de la imagen en el judaísmo e islam, en comparación con la religión cristiana, comienza a trazar las bases sobre cómo se desarrolló la evangelización granadina a través de la colaboración del arzobispo de Granada Hernando de Talavera, la reina Isabel la Católica y Ruberto Alemán, un imaginero de los Países Bajos, quien creara una serie de estatuillas de temática mariana para adoctrinar a los moriscos, buscando la aproximación a través de uno de los asuntos religiosos en los que cristianos y moriscos están más próximos como es el culto a María y su pureza. Es curioso el modo en que Pereda llegó a trabajar este asunto. Años antes ya se había interesado por el mundo converso, pero en este caso por los judíos, y la vinculación que tuvo, de nuevo, Hernando de Talavera con ellos, pues la razón de que escribiera su conocida obra: *Católica impugnación* (1487) fue una repuesta ante las acusaciones que un hebreo realizara a los cristianos, entre otros aspectos, en temas de culto a las imágenes. (Pereda 2002, 59-79). Este camino, el de partir de la minoría semítica hasta llegar a los moriscos es bastante habitual, pues se puede decir que se produjo un paralelismo evidente en el proceso de asimilación: se partió de una negociación, se recurrió a la represión y todo terminó en el destierro. Además, la teología de ambas religiones presenta cierto paralelismo en cuanto al arte se refiere, principalmente en la representación visual de la divinidad. El filón iniciado por Pereda en el 2007 no se quedó ahí, pues ha continuado trabajando seriamente sobre el asunto, destacando su última publicación que viera la luz en 2011 bajo el título “La conversión por la imagen y la imagen de la conversión: notas sobre la cultura figurativa castellana en el umbral de la Edad Moderna” (Pereda 2011, 228-243).

De hecho, el investigador madrileño, actualmente profesor en la Universidad Johns Hopkins, no es el único historiador del arte que ha seguido dicho estudio comparativo de las minorías trazando su camino desde el mundo medieval al moderno, otro ejemplo interesante sería el de Sonia Caballero Escamilla, profesora de la Universidad de Granada, que si bien comenzó estudiando la Inquisición, los Judíos y la visualización de estos conflictos en la pintura (Caballero Escamilla 2009), poco a poco su investigación se ha centrando en la figura de Hernando de Talavera, el mecenazgo de los Reyes Católicos o el uso de imágenes como la de la Virgen de la Antigua –no sólo por su valor didáctico sino también apotropaico– en el proceso de asimilación de los moriscos y su conversión, todo ello dentro del proyecto de investigación: “El arte granadino en el contexto europeo durante la Edad Moderna: fuentes, influencias, producción y mecenazgo” dirigido por el profesor José Policarpo Cruz Cabrera.

El tercer ejemplo que ratifica esta tendencia sería el del profesor valenciano Luis Arciniega (2012, 71-94) quien partiendo del culto a la *Passio Imaginis* en la capital del Turia, habló de la transposición de cultos o de ideologías entre judíos y moriscos, esto es, una vez expulsado el primer colectivo, todo lo que se pensó, creó y desarrolló para su conversión se reelaboró –incluso podríamos utilizar el término “recicló” – en la tarea de convertir al otro infiel. Arciniega nos legó frases tan esclarecedoras de dicha situación como las siguientes:

Las artes figurativas en tierras valencianas muestran esa permanente incorporación del musulmán como imagen de iniquidad, deicida, e incluso del derrotado, en este caso sostenida por una realidad coterránea que tanto distaba de la sucedida al otro lado del Mediterráneo con la caída de Tierra Santa y Bizancio. A finales del siglo XIV se ha identificado la substitución del judío como único objeto de persecución, y una mayor intensidad en el musulmán, de manera compartida o exclusiva (Arciniega 2012, 86).

Ciertamente, este análisis en paralelo, esto es, estudiar cómo se produjo la conversión o asimilación de judíos y moriscos es interesante. Podemos comprobar como se crearon leyendas muy parecidas vinculadas con el infiel. De hecho, recientemente publicamos un artículo (Franco Llopis 2013, 113-132) en el que mostrábamos comparativamente cómo gran parte de los

milagros que se vincularon a imágenes religiosas en conversiones masivas en el mundo judío tuvieron su correlato en el mundo morisco. Un ejemplo claro podría ser el Cristo del Salvador de Valencia, que llegó sobrevolando las aguas tras sufrir el tormento por parte de hebreos en tierras lejanas; que comparte historia con el Cristo de Santa Tecla que padeció, en este caso, las tribulaciones de los musulmanes y que aterrizara también de modo milagroso –y vinculado con un viaje marítimo– en la capital del Turia. Es decir, se crearon una serie de clichés no sólo en milagros sino también en la actitud hostil ante las imágenes que tuvieron estos colectivos que, aunque resulte significativo e interesante estudiarlo, dificulta objetivar el verdadero culto que estas tuvieron entre las minorías socio-religiosas, esto es, introducimos en la mentalidad de los judíos o moriscos, más allá de los estereotipos que el mundo cristiano creara y difundiera en beneficio propio y agravio del enemigo.

Otra de las vías interesantes para el análisis de la recepción artística es la Inquisición, principalmente porque en ella el reo explicaba cuál fue su actitud ante la imagen, por qué reaccionó ante ella. Tanto en las relaciones de causas de fe como en los largos procesos de la Suprema vienen desarrollados todos los argumentos teológicos o incluso supersticiosos que fueron juzgados, si bien debemos tomarlos con cautela porque muchas veces no son más que otra muestra de la citada proyección imaginaria de la visión del “otro”, del infiel, por parte del sector más radical del cristianismo que quería aniquilarlos y encontraba en el Santo Oficio el modo más rápido mediante denuncias falsas y anónimas. Pero aún así, mediante un estudio comparado podemos analizar de un modo más o menos claro las distintas reacciones del morisco ante las imágenes que tuvieron que venerar y acatar (Franco 2010, 87-101).

El principal problema no es que en el mundo moderno se creara un cliché del morisco, sino que también la historiografía ha tratado de formarlo, de esculpir un modelo único y ejemplar, que se no corresponde con la clara realidad, pues cada caso, cada región, poseyó una manera de vivir de modo oculto, su religión; así como una actitud más hostil o no ante la imagen. Un claro ejemplo de este estudio sesgado se puede comprobar en cómo habitualmente se habla del odio del musulmán ante las representaciones artísticas como algo que su religión les impuso, intentando trasladar, como hemos expuesto en casos anteriores, lo que sucediera con los judíos.³ Pero realmente el Corán no prohíbe la existencia de imágenes, como así lo hace el Antiguo Testamento o la Torá, tal y como expusiera Anthony Welch en sus investigaciones:

The most widely held misconception can be divided into two parts: A) Islam is exclusively aniconic and permits figural imagery neither by nor for Muslims. B) Islam is iconoclastic and is bent upon destroying figural images belonging to non-Muslims living under its rule [...] Almost as widespread, however, is a second misconception that Islam's purported hostility to the figural arts is the result of a specific injunction against them in the Qur'an. As was proved long ago, this view is false, and in fact there is nothing in Islam's Holy Book even remotely resembling the intensity of the Old Testament's prohibition against graven images. In fact, as any number of scholars have established over the past five years, there is no direct reference to figural art anywhere in the Qur'an (Welch 1977, 67).

Estas ideas fueron denunciadas por otros investigadores como Grabar (1977, 45-52) o Metini (2006, 46-65) De hecho más allá del Corán, donde más críticas encontramos en torno a las imágenes en los *hadiths* (Barrucand 1995, 59-60) y en las *fatwas* (Clément 1995, 20) que insisten en cómo no son lícitas las representaciones artísticas vinculadas con la deidad, ya que este no se encarnó para no perder su pureza. Es decir, el libro sagrado de los musulmanes, el Corán, no es un correlato de la Torá, por lo que las bases de su religión, en el tema de las imágenes pueden presentar disyuntivas, al menos en su apreciación. Obviamente, es interesante

³ Uno de los más interesantes estudios sobre iconoclastia judía y la visión del otro es el realizado por García Marsilla (2012, 565-595).

analizar desde el punto de vista socio-antropológico y artístico esta reacción de ambas minorías, pero no debemos olvidar nunca la propia teología del pueblo estudiado y trasladar esquemas que funcionaron en un momento concreto con una minoría precisa a otros más tardíos con otro pueblo que difiere en ciertos aspectos del anterior.⁴

Por poner un ejemplo donde las comparaciones no funcionan, tomaremos el caso de dos acontecimientos que sucedieron con cronología similar, donde el cristiano impuso su poder a la fuerza y las imágenes tuvieron un papel fundamental en dicho proceso, para analizar cómo siempre las reacciones no fueron paralelas. Nos referimos a la masacre de cristianos nuevos –en este caso, judeoconvertos– que en 1506 se produjera en Lisboa, que según las fuentes oficiales, comenzara porque éstos se negaron a reconocer un milagro que realizó una imagen –hecho para nada casual–, lo que supuso una revuelta tumultuosa del pueblo contra los conversos que acabó con un fin realmente trágico. En todo este proceso, que tan bien trabajaron Yerushalmi (1976) y Soyer (2007, 221-224), la reacción de este colectivo fue la de esconderse ante la continua agresión del poder dominante; no encontrando un ataque tan violento contra las imágenes, como signo de represión como sucedió en otros lugares con cronología similar en la Península, teniendo como principales protagonistas los moriscos. Obviamente, se puede aducir que la masacre portuguesa fue un ataque, en teoría, sorpresivo ante dichos cristianos nuevos y que no pudieron reaccionar de manera organizada, pero tampoco años después encontramos casos como los del Albaicín granadino, o aún más similar al hecho portugués, la revuelta de Cortes de Payás en el ámbito valenciano (Franco Llopis 2011, 116-125; y Franco Llopis 2010, 87-101) donde los moriscos atacaron con toda premeditación y alevosía los principales estandartes de la religión cristiana, negándose a la sumisión que el poder político y religiosos trataba de imponer. Por tanto, en algunos aspectos debemos de tomar precauciones a la hora de cómo tratar las fuentes de modo comparativo porque la noción de “identidad” o la organización de dichas minorías ante la opresión cristiana entre ambos colectivos puede dar resultados diversos en periodos o momentos precisos, no hay un “único” morisco ni un “único” judeoconverso.

Otra de las vías que se está siguiendo actualmente a la hora de conocer el papel del arte frente a la minoría morisca es la del análisis de la literatura escrita en dicho periodo, donde aparecen relatados numerosos episodios de crítica hacia los conversos. Si en el mundo medieval, vinculadas principalmente con los judíos, encontramos las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, o textos como la *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina, en el mundo moderno el mejor ejemplo sería toda la literatura creada a favor de la expulsión morisca o que celebra este hecho, donde se narran historias, muchas veces inventadas, que recogen la visión hostil del “otro”. Una de las investigadoras que mejor ha trabajado el tema ha sido Catherine Infante, en una publicación en esta misma revista (2012, 285-299), donde expuso cómo Jaime Bleda, Guadalajara y Xavier o Luis de Carvajal narraron los principales ataques moriscos ante los símbolos cristianos comprándolos con lo que Cervantes escribiera en sus principales obras, como el *Quijote*, *El amante liberal*, *Los baños de Argel* o *Los trabajos de Persiles y Segismunda*; mostrándonos uno de los trabajos más originales al respecto y una vía de investigación que esperemos que continúe en sucesivos artículos pues compara la conocida “literatura oficial”, la apologética de la expulsión con otros autores que no tuvieron una actitud tan vinculada con la política y expresan, mediante sus escritos, cuál era la relación entre cristianos y moriscos y ambos con las imágenes. Este tipo de investigación podría servir como modelo para analizar otros autores cercanos al problema morisco como Bernardo Pérez de Chinchón, de quien se han publicado diversos estudios, principalmente de su *Antialcorano* pero ninguno sobre las diferentes referencias artísticas que en él encontramos.

De hecho, los tratados sobre la expulsión morisca son una fuente inagotable de noticias

⁴ Para el estudio de la actitud violenta ante las imágenes por parte de los judíos recomendamos, además del artículo anteriormente citado de García Marsilla: Crone (1980, 59-96), Espí Forcén (2009) Niremberg (1995, 109-31; 2001), Pereda (2011, 263-290), Prado Vilar (2011, 112-145) y Rodríguez Barral (2008, 157-174, 2009).

sobre arte y devoción, obviamente manipuladas con un fin claro. Además, su cuidada edición encierra otros elementos vinculados con la iconografía del poder y la visión del otro. Nos referimos a los grabados de las portadas de dichos libros. Sabemos que en la actualidad investigadores franceses, cercanos a École des Hautes Études, (EHESS) de París, están analizando cada uno de los emblemas y atributos allí representados para hablar de esa estética del poder y victoria ante el infiel, lo mismo que otros profesores universitarios, en este caso valenciano, como Felipe Jerez, especialista en grabado moderno, dentro del grupo de investigación titulado “De la aculturación a la expulsión. Minorías religiosas y arte en el mundo medieval y moderno valenciano.”

Por otro lado, uno de los asuntos que aún merece ser reconsiderado y analizado es el papel de las imágenes en la evangelización llevada a cabo por las órdenes religiosas. El caso jesuítico ya ha sido estudiado (Franco Llopis 2011, 695-710; 2010, 99-114) en profundidad demostrando cómo San Francisco de Borja, primero como Duque de Gandía y luego como General de la Compañía desarrolló todo un complejo programa didáctico de educación a través de la imagen, entre otros medios, creando colegios como el de San Sebastián en la capital de su ducado y comprando prensas en Roma para estampar diversas representaciones marianas que envió a distintos puntos de la Península Ibérica y que, junto con rosarios y cruces, eran regalados a los nuevamente convertidos intentando que mediante el diálogo, tal y como realizara Hernando de Talavera años antes en Granada, se consiguiera la verdadera conversión. En esencia, el programa borgiano responde a la ideología que los jesuitas siguieron en las indias americanas, aplicándolo aquí al “infiel” morisco.⁵ De hecho, tal y como expuso Francisco de Borja de Medina (1988, 3-136), los moriscos llegaron a pedir más imágenes, muchas de ellas estampadas en placas de metal⁶ para acrecentar su devoción, o, tal vez, para escapar de las garras de la Inquisición, demostrando que eran buenos cristianos. Sea como fuere, es interesante comprobar esta “cristianización” del infiel a través de la posesión de imágenes, principalmente regalo de esta orden.

Si, como indicamos, el papel de la Compañía es bien conocido, no así qué sucedió con otras órdenes religiosas, sobre todo en lo que al Reino de Valencia se refiere. Un ejemplo paradigmático que no ha sido estudiado y que, consideramos, debe merecer toda la atención es el de los dominicos. Si recordamos, fueron uno de los más importantes en la conversión del infiel medieval, de hecho este fue el papel que el propio Jaime I le encomendó a la orden (Diago 1599, 160). San Vicente Ferrer, cruz en mano, utilizando las imágenes en la predicación, convirtió, según las crónicas, a miles de musulmanes y judíos. ¿Qué sucedió con los dominicos valencianos en los XVI y XVII? Como nos indican Vincent y Benítez Sánchez-Blanco (2001, 16), los

⁵ Nos remitiremos a los moriscos como “infieles” siguiendo la terminología utilizada por los apologistas de la expulsión de dicha minoría, pues el debate de su talante herético o apóstata fue bastante complicado y polémico en las fuentes modernas como para poder resumirlo de un modo exhaustivo en las presentes páginas.

⁶ El hecho de regalos de placas de metal con motivos cristianos es un tanto curioso, pues en la propia tradición musulmana existen este tipo de manufacturas decoradas, en este caso, con letras del Corán, por lo que podría ser un ejemplo de transposición de culto. De hecho, bastantes años antes del caso jesuítico, fueron prohibidos estos elementos, pues las ordenanzas de la Real Audiencia de Granada en 1516 indicaron: “Ordenamos que los nuevamente convertidos, ni sus hijos ni hijas ni alguno dellos, no traygan al cuello ni en otra manera, unas patenas que suelen traer, que tienen en medio una mano conciertas letras moriscas. Y defendemos que los plateros no las labren, ni hagan otras obras algunas en que estén esculpidas lunas, ni otras letras, ni insignias moriscas, aquellas tales que los moros solían traer, y en lugar desto les pongan cruces, y otras imágenes, y las patenas y otras obras que están hechas (si tienen las cosas susodichas o algunas dellas) se fundan y quiebre en otra cosa. Lo qual se haga cumplir así, so la pena susodicha, la qual es, por la primera vez tres días en la cárcel y por la segunda, la pena doblada.” *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Granada*, de la edición impresa en Granada por Sebastián de Mena, 1601. Editorial LexNova de Granada, Junta de Andalucía, Granada 1997, pp. 369-372. Con todo ello es un elemento que debería ser analizado con detenimiento para entender qué sucedió con este elemento religioso y cómo fue utilizado por una y otra facción para imponer su fe o para practicar el “disimulo” mediante su uso.

dominicos de los años 1520-1530 estaban convencidos de que la catequesis iba a dar fruto. Era la época de la conversión masiva de los musulmanes de la Corona de Aragón decretada en 1525. La precipitación y la brutalidad con que se impuso el bautismo hacían necesarias campañas de evangelización que fueron numerosas desde 1526. Pero, estos mismos profesores admiten que si bien participaran en dichas tareas, pues fueron una de las órdenes con mayor peso político, las investigaciones hasta ahora desarrolladas son insuficientes y que personajes como fray Juan de Salamanca, predicador real, quien recorriera por entonces las tierras valencianas, aún no ha sido estudiado con profundidad. De hecho, los citados investigadores se cuestionan si realmente tuvieron los dominicos una política morisca. Y, en tal caso, si fue semejante o distinta de la de los jesuitas, pues merece la pena plantearse esta importante cuestión.

Gran parte de estas dudas las resolvió en un reciente artículo el profesor Emilio Callado Estela (2009, 109-134) quien analiza las principales campañas evangelizadoras de esta orden en Valencia, así como los más insignes predicadores que vivieron en la zona y su relación con la Corona, mostrando el paso de una actitud conciliadora con la minoría a una más hostil con el devenir de los años, abriendo nuevas vías de investigación, si bien, de nuevo, el arte no aparece entre los objetos de estudio y debe de ser un asunto que nos interese pues desde el medioevo sabemos que se convirtió en uno de los elementos que la orden más utilizó en la didáctica de la moral cristiana, por lo cual es necesario un replanteamiento del problema y rellenar ese vacío historiográfico, utilizando las fuentes que los últimos estudios citados han exhumado.

Un posible inicio para dichas investigaciones sería aproximarse a la figura de San Luis Bertrán, uno de los predicadores más insignes que trabajaron en dicho periodo y territorio. Si bien el problema morisco no fue uno de los que más le apasionara,⁷ como ha estudiado Llop Català (1983, 327-341), en sus sermones se encuentran alusiones a los herejes y luteranos, y con frecuencia, a los moriscos y turcos. Además, como cuenta su discípulo y primer biógrafo, el Padre Antist, al hablar de su gestión como prior de San Onofre de Museros (Valencia) indicó cómo “labró la cruz cubierta que está al cabo de los cipreses” (Antist 1583, 96). Siguiendo dichos sermones y los documentos conservados apreciamos un método de predicación similar al de San Vicente Ferrer, incluso en cuanto a la fabricación de cruces se refiere, pero, curiosamente, la mayor parte de los estudios que hasta ahora se han aproximado a la figura del santo valenciano versan sobre sus retratos y la representación de la vera efigie (Vives 2008, 715-31) y no del uso del arte en la predicación morisca. Además, no debemos olvidar que este santo fue morador, junto con fray Juan Micón, del convento de la orden de predicadores que Francisco de Borja mandara construir en Llombay, ahora ya no como Duque de Gandía sino como Marqués de esta ciudad. Esta posible analogía entre cómo desarrolló su labor evangelizadora fuera del ducado pero vinculado a su gran proyecto aculturador consideramos que debería estudiarse, pues es una tarea tampoco realizada a día de hoy a pesar de interesantes estudios sobre dicha área (Gonzálbez Estevez 1998, 195-218 y Callado Estela 2009, 114), y que podría arrojar a la luz un proyecto que pudo incluir a más de una orden, trabajando en equipo, a favor de la conversión del morisco, en el cual el arte, repetimos, hubo de tener un papel ciertamente interesante si siguió los patrones jesuíticos o los medievales vicentinos. Tal vez la actitud negativa del santo ante los moriscos, ya que fue partidario de su expulsión, fue un condicionante que pudo variar en algo los métodos didácticos empleados, pero es, como señalamos anteriormente, un asunto que debe retomarse y analizarse con detenimiento.

Tampoco debemos olvidar a otros de los ilustres teólogos y predicadores dominicos que nos plantea una reflexión en torno a las imágenes y el infiel: nos referimos a Jaime Bleda. Este destacó en más de veinte pasajes de sus obras sobre la expulsión de los moriscos los atentados contra elementos artísticos, e incluso algunos autores especulan (Gomis Corell 2006; Olivares

⁷ “Nunca le llamó su espíritu a predicar de assiento a esta gente, teniéndolo, como él mesmo dezía, por tiempo perdido, añadiendo que en los que no querían oyr, no podía aver aparejo para creer sin muy particular ayuda y favor del Espíritu Santo” (véase Soler y Terol 1996, 420).

Torres 2010, 95-116) que estuviera detrás de la concepción del retablo mayor de la Iglesia Parroquial de Algemesí, dedicado a Santiago, en cuya escena central aparece el santo pisando con su caballo a diversas cabezas de musulmanes, siguiendo la iconografía habitual de Santiago Matamoros. Esta obra realizada por Francisco Ribalta, con el beneplácito del Patriarca Ribera, podría darnos algunas claves de la teología dominica en torno a la imagen, siempre y cuando se constate que Bleda estuviera detrás de su realización, hecho que a día de hoy no se ha podido realizar pues en los escritos del dominico nunca lo ratifica aunque sí que habla de su fabricación (Franco Llopis 2009, 165).

Y aún más, en las paredes de la Iglesia del Colegio del Corpus Christi, una de las escenas pintadas por Matarana nos muestra la predicación de San Vicente Ferrer en Perpiñán, tomándose este asunto podría servir de claro *exemplum* a los estudiantes de dicha institución, futuros predicadores, recordándoles la importancia de la actividad misionera. Es decir, la mayor fundación religiosa creada en la Valencia finisecular, lugar de formación de clérigos de distintas órdenes visualizaba el modelo vicentino para la predicación. Así pues, consideramos que una de las vías de conocimiento de los usos artísticos en torno a las minorías sociales debería de focalizarse en el papel de los dominicos en la predicación morisca, analizar las políticas visuales que desarrollaron en la asimilación del infiel y ver si se puede crear un paralelismo con el caso jesuítico, mucho más conocido y, también, con el propio pasado de la orden y las conversiones milagrosas. Bertrán y Bleda podrían ser uno de los puntos de partida, así como toda la correspondencia epistolar de los miembros de la orden con distintos estamentos de la curia para poder llevar a cabo sus campañas misionales.

También sería interesante profundizar en otras comunidades religiosas vinculadas con el infiel como fue la de los Mercedarios, que nacida en 1218 por orden de la Virgen a San Pedro Nolasco para redimir a los cristianos cautivos, se centró en este aspecto más que en intentar convertir a los musulmanes que apresaban a los cristianos. Su actitud hacia los moriscos fue totalmente hostil, pues para ellos la “secta mahometana” era la máxima representación del demonio que martirizaba a sus hermanos. De hecho, una de las grandes obras que se publicaron en dicho momento, escritas por un mercedario, se dedicó a explicar las grandes tribulaciones que sufrieron las imágenes por parte de los infieles, con un estilo muy similar a los escritos del dominico Bleda. Nos referimos al texto de Fray Felipe de Guimerán titulado: *Breve Historia de la Orden de la Merced* (1591), principalmente a su prólogo, donde desarrolló el tema anteriormente citado. Este texto nos ayuda a conocer cómo vio el mercedario al morisco, así como nos facilita la comprensión de esas representaciones del “otro” dentro de la iconografía mercedaria, tal y como expuso años atrás Zuriaga (2006, 971-978). Ampliando el espectro de fuentes así como de lugares geográficos a los que se refiere el autor recientemente citado, entenderíamos el diálogo entre la creación de una iconografía para convertir y otra mucho más beligerante que clamaba su expulsión, y que seguía parámetros medievales de vincular al musulmán con un aspecto grotesco y estandarizado.

No debemos olvidarnos tampoco de los franciscanos, otra orden de la que nada se ha publicado en el Reino de Valencia en cuanto a la evangelización del morisco y el arte se refiere. Resulta curioso que gran parte de la difusión de la doctrina cristiana en el Nuevo Mundo la realizara franciscanos y pocas noticias encontremos con respecto a los moriscos, o tal vez sea esta la razón. Aún así hay algunos aspectos que nos hacen pensar si no estamos generalizando y cayendo en error al pensar esto. Una prueba podemos tenerla en el sínodo de Guadix de Martín Pérez de Ayala, que fuera, más tarde, arzobispo de Valencia, en él indicó:

Frailes franciscanos, dominicos y de la merced, entre otros, se van asentando en el territorio de nuestros obispados para empezar una intensa labor de proselitismo sobre los moriscos al mismo tiempo que procuran servir de referencias doctrinales a la población de cristianos viejos, todo ello mediante campañas de actuación popular, apertura de

incipientes centros de enseñanza o adoctrinamiento, de exteriorización del culto católico mediante procesiones, especialmente la del Corpus Christi (Pérez de Ayala 1994, 23).

Bien es cierto que hablamos de la región andaluza y que allá los franciscanos tuvieron un papel fundamental, no olvidemos que el padre Cisneros, arzobispo de Granada tras Talavera, perteneció a esa orden, y si bien cambió de modo radical la política de su predecesor, tuvo que enfrentarse a la minoría morisca. Si en Granada y Guadix, por no hablar de las indias americanas, los franciscanos estuvieron relacionados con la conversión del infiel ¿qué sucedió en territorio valenciano? Y, sobre todo, ¿qué papel desempeñaron las imágenes? pues autores de dicha orden, como Diego de Valadés, en su *Rethorica Christiana* (1579), insistieron en el valor de la misma en la conversión. Todos estos son interrogantes todavía por resolver.

Otro de los aspectos que nos llama la atención, que aún no ha sido estudiado de modo profundo en nuestra historiografía ha sido el papel del arte en la política aculturadora del Patriarca Ribera. Durante los últimos años han visto la luz múltiples publicaciones que analizan su figura como clérigo, político, intelectual, que describen su doble actitud ante la minoría, de ser partidario de la expulsión a replantearse sus ideas. Se han publicado tesis doctorales sobre la erección del Colegio-Seminario de Corpus Christi, los pintores que trabajaron para él, etc., pero, curiosamente existen algunas lagunas que nos hacen reflexionar un tanto sobre la actitud del prelado ante la minoría, que ni si quiera los eventos científicos que conmemoraron el centenario de su fallecimiento (1611-2011) desvelaron.

Por todos es sabido que el Patriarca fue uno de los grandes patrocinadores y clientes de obras de arte y libros, de muy distinta ideología, además de teólogo y reformado. Aglutinó a su alrededor más de sesenta pintores que trabajaron incansablemente para saciar las necesidades artísticas del Arzobispo de Valencia y tuvo contactos por todo el Mediterráneo que le indicaban las más notables tendencias que debería seguir para atesorar en su colección las obras más vanguardistas, llegando de este modo a Valencia representaciones de autores como Scipione Pulzone o copias de Caravaggio. Sabemos que fue el encargado de “crear” y difundir la imagen “oficial” de numerosos espirituales que le rodearon, como Sor Margarita Agulló –también conocida como la “Agullona”– o el propio San Luis Bertrán, que tenía contactos con los mejores grabadores –que estamparon dichas representaciones artísticas– y que bien podría haber creado un programa similar al que Hernando de Talavera llevara a cabo en Granada para la evangelización, con el regalo de ciertas representaciones artísticas para la conversión. Pero, curiosamente, no tenemos noticias relativas a algo similar más allá de los conocidos “Cristos de la fe”, estudiados, en parte por Brosel Gavilà (2000, 163-190), que regalara a diversas ciudades, que, a su vez, no poseen ninguna especial conexión entre sí, más que la proximidad geográfica, esto es, no se puede hablar de un plan establecido ante ciudades con una problemática morisca acusada, sino simplemente, vecinas y próximas al domicilio del Patriarca, que desarrollaron una devoción ante unos objetos similares.

Sabemos que confió, en buena medida, la evangelización a los jesuitas, que, como indicamos, sí poseían un “estilo” claro de predicación con imágenes. Nos preguntamos si fue por ello que se desentendiera de este asunto o que, realmente, no considerara que la imagen pudiera tener, en la minoría, ningún efecto. Esto es, Ribera pareció no vincular el arte con la necesidad de conversión. Los frescos de la Iglesia del Colegio del Patriarca, tan bien estudiados por Daniel Benito Goerlich (2006, 61-131) o la propia erección del edificio, máxima representación de la defensa eucarística ante protestantes y los agravios moriscos (Benítez Sánchez-Blanco-Císcar Pallarés 1980, 288) no son más que un ejemplo de una política triunfalista ante el infiel, para nada asimiladora ni pacífica. El Patriarca Ribera siguió las mismas directrices que la Iglesia Católica tuviera ante los ataques luteranos, esto es, no crear una imagen crítica ni panfletaria (como sí que hizo la facción protestante), sino reafirmar sus dogmas con grandes cuadros de altar y magníficas construcciones que demostraran, con su estructura y composición colosal, la

victoria del catolicismo. De todas maneras, creemos que esta conclusión podría ser un tanto simplista, es decir, considerar que el Patriarca Ribera confiara sólo a los jesuitas (y tal vez a ciertos dominicos) los sermones con imágenes y su programa visual se centrara en una visión casi podríamos llamar “italiana” del apostolado, una visión que marginara la evangelización en pos de la creación de una Iglesia militante, pero sobre todo, triunfante. Consideramos que debe replantearse e investigarse, partiendo de las ideas citadas, qué fue lo que sucedió analizando cada una de las localidades en las que predicara así como toda la correspondencia epistolar que mantuvo con diversos intelectuales europeos. Lo que queremos dejar patente aquí es que es totalmente curioso el hecho de que creara una “imagen” oficial de los espirituales que le rodearan pero no un serio programa frente a la asimilación del infiel, que no apostara por la creación de iconos que fueran utilizados para convertir, más aún cuando se dio cuenta del mal que supondría su expulsión. Pero aún más inquietante sería vislumbrar por qué apoyaría la creación de obras, como la anteriormente citada de Ribalta en Algemesí, donde aparece Santiago arrollando al infiel o plantearnos por qué poseía una enigmática serie de retratos de personajes ataviados con vestimentas árabes, que según Fernando Benito Doménech, se trata de turcos, que formaron parte de sus colecciones propias (Benito Doménech 1981, 285-294), y que a día de hoy cuelgan sobre la escalera que conduce a la biblioteca del Colegio que erigió.

Pero el hecho que más nos intriga y que, a pesar de que publicáramos un artículo al respecto (Franco Llopis 2011, 31-40), no se encuentra resuelto, es la política decorativa de las rectorías de moriscos. A través de las diversas fuentes que expusimos en la citada publicación sólo pudimos anotar la existencia de tres tipologías de edificios así como la existencia de cierta financiación externa que procedía del diezmo, de las aportaciones del propio Patriarca Ribera o de las rentas de las antiguas mezquitas. De hecho, en las Cortes de Monzón de 1563 se habló de la necesidad de que los moriscos vieran cuánto fervor se respiraba en dichas Iglesias bien ornamentadas. Un ejemplo claro de dicha pragmática sería el siguiente fragmento, que no es más que una reelaboración de lo ya expuesto en 1528:

En el Plau a Sa Magestat. Don Bernadus Vicaecancell: Item Senyor, com les sglésies dels novament convertits sien tenues y molt probres, però hon lo culto divino no pot tenir en aquelles lo agument que tindria si fossen competentment dotades, y és cert que la una de les més importants cosses per a la bona instrucció dels moriscos és que vejen que en les lurs sglésies es faça ab molta fervor y devoció lo culto divino; per ço, los dits tres braços supliquen a V.Magestat si asa mercé que lo privilegi de amortizació otorgat a les sglésies de les rectories dels novament convertits se amplie e allargue per a qualsevol obres pies que es faran de huy avant. De manera que V. Magestat faça gràcia, mercè e charitat del dit dret de amortizació de qualsevol béns y rendes que, in futurum, se dexaran, axí per a la fàbrica y ornaments començarà per anniversaris, perpetuals, misses y altre suffragis que-s faran en fites sglésies [...] E axí matex, supliquen a vostra Magestat sia ssa mercé remetre a les dites sglésies de dites rectories tot y qualsevol dret que li pertanygués o pogués pertànyer en los béns que antigament eren de les mesquites e huy són de les dites sglésies, per no haver-se amortizat e pagat lo dret de amortizació.⁸

Curiosamente, si analizamos la documentación relativa a dicha erección de parroquias, los datos de cómo se decoraron fueron mínimos e incluso muchas veces sabemos que cuando se trataba de una mezquita reutilizada se dejaba, por omisión, cierta decoración arábiga. Tras nuestra primera aproximación generalista, intentamos adentrarnos en casos concretos para entender por qué a pesar de las leyes, a pesar de que el Patriarca Ribera desarrollara un programa

⁸ *Furs, capitols, provisions e actes de cort, fets i otorgats per la SCRM Del Rey Don Phelip nostre señor en la vila de Monço, en lo any MDLXIII*, BNE, I/1313 (9) fols 3v-4v- 1564. También recogido en Carrasco Machado 2012, 271.

visual tan significativo no reparó en la decoración de las mismas tal y como se solicitaba desde el aparato legislativo. De hecho, en nuestro territorio, falta un estudio detallado de estas transformaciones como sí que sucedió en lugares como Castilla, tal y como nos demuestran los estudios de Dodds, Menoal y Krasner (2008, especialmente las páginas 77-160), entre otros, analizando qué elementos musulmanes pervivieron y cómo se reutilizaron las técnicas islámicas y sus espacios en la Castilla medieval. Por ello, con la ayuda de otros investigadores, como Rubén Gregori,⁹ tratamos de hacer algo similar a lo propuesto en el estudio citado, y analizar qué sucedió en algunas de las poblaciones donde hubo rectorías que se reutilizaron. Decidimos adentrarnos en el caso de las ciudades de Xeraco y Xeresa, por su cercanía a Gandía, donde los jesuitas realizaron gran parte de su trabajo, como pequeña cata de qué podríamos encontrarnos. Desgraciadamente, de nuevo la documentación no sirvió realmente para mucho,¹⁰ pues son pocas las descripciones sobre cómo se decoró y no apreciamos el uso de iconografías específicas en la ornamentación como sí que sucediera, tal como citamos, en el caso granadino o como los propios jesuitas hicieron en su colegio. De nuevo nos encontramos ante una curiosa paradoja de disociación entre legislación y realidad, entre gusto del arzobispo y aquello que realmente sucedió. Obviamente, esta cata experimental debería de ser comparada con otros casos de la geografía española, labor que aún queda por hacer, y que tal vez arrojaría a la luz nuevos datos. Pero de nuevo se nos plantea la misma duda: por qué el Patriarca Ribera construyó y creó un programa iconográfico tan cuidado en su Colegio-Seminario y se desentiende de la importancia que podría tener la creación de sermones en imágenes decorando las paredes en las rectorías de nueva creación. La paradoja que se nos presenta y que nos hace reflexionar que nos falta alguna pieza del *puzzle* es el hecho de que San Juan de Ribera invirtiera muchísimo capital en la erección de dichos edificios y en la formación de los rectores que los custodiaban. Todo ello produce, insistimos, que nos preguntemos por qué no se implicó en su decoración, cuando tenía a más de sesenta artistas trabajando para él. Tal vez nos falten documentos y debamos esperar a la aparición de alguna clave que nos de sentido a todo este complejo problema historiográfico, a esta contradicción que no es más que una de las muchas que encierra la figura del Patriarca, de su aproximación al morisco, de la visión de su expulsión.

A través de estas páginas hemos tratado de mostrar cómo ha evolucionado la historiografía relativa a la conversión morisca y el uso de las imágenes en todo el proceso, una evolución que ha corrido una suerte paralela y dispar con respecto al gran volumen de publicaciones que ha despertado el estudio de esta minoría. La dificultad de un estudio pluridisciplinar y la falta de fuentes son algunos de los inconvenientes que se ha encontrado, así como la traslación de modelos importados de casos similares que a veces no funcionan y tiene que relativizarse. El arte hispánico de los siglos XVI y XVII se ha visto, tradicionalmente, como una reafirmación del catolicismo frente a la herejía luterana cuando entre nuestras fronteras cumplía otros fines, como defensa de la fe ante los moriscos. Quedan muchos caminos que recorrer y muchos ríos que surcar, desde una y otra ladera. Nuestra intención ha sido abrir nuevos frentes, nuevos cauces que, desde esta nueva sección de la revista que ahora se presenta, esperemos que sean recorridos con el fin de poder desentrañar algunos de los enigmas y contradicciones que aquí hemos descrito.

⁹ Los frutos de esta investigación pueden comprobarse en el texto del trabajo inédito de final de grado defendido en la Universidad de Valencia por el citado estudiante, bajo mi dirección, titulado *Als marges de la societatat. Minories ètniques en l'Antic Regne de València entre els segles XV i XVI i la seua vinculació amb l'art*, que obtuviera la máxima calificación en junio de 2013.

¹⁰ Parte de la documentación se había publicado fragmentada en diversos artículos de libros conmemorativos de las fiestas de Xeraco por autores como Francesc Torres Navarrete.

Obras citadas

- Antist, Vicente Justiniano. *Verdadera relación de la vida y muerte del Padre Fray Luis Beltrán, de Bienaventurada memoria*. Valencia: Viuda de Huete, 1583.
- Arciniega García, Luis. “La *Passio Imaginis* y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano.” *Ars Longa* 21 (2012): 71-94.
- Barrucand, Marianne. “Les fonctions de l’image dans la société islamique du Moyen-âge.” En Grégory Baugé y Jean François Clément eds. *L’image dans le monde arabe*. París: CRNS, 1995. 59-67.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael y Císcar Pallarés, Eugenio. “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos.” En Ricardo García Villoslada coord. *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los Siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980. 4:255-310.
- Benito Doménech, Fernando. “Una enigmática serie de pinturas de turcos en Valencia.” *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 57 (1981): 285-294.
- Benito Goerlich, Daniel. “Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi.” En *Domus Speciosa. Catálogo de la exposición*. Valencia: Universitat de València, 2006. 61-131.
- Brosel Gavilà, José Jaime. “La Purísima Sang de Nostre Senyor Jesucrist: apuntes históricos sobre la devoción en la Diócesis de Valencia.” *Anales Valencinos* 51 (2000): 163-190.
- Caballero Escamilla, Sonia. “Fray Tomás de Torquemada, iconógrafo y promotor de las artes.” *Archivo Español de Arte* 325 (2009): 19-34
- “Los Gestos de la Inquisición: el «Auto de Fe» de Pedro Berruguete.” En *Congreso Internacional “Imagen Apariencia.”* Murcia: Universidad de Murcia, 2009, s.p.
- Callado Estela, Emilio. “Dominicos y moriscos en el Reino de Valencia.” *Revista de Historia Moderna* 27 (2009): 109-134.
- Carrasco Machado, Ana Isabel: *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex, 2012.
- Clément, Jean François. “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités” En Grégory Baugé y Jean François Clément ed. *L’image dans le monde arabe*. Paris: CRNS, 1995. 11-43.
- Crone, Patricia. “Islam, Judeo-Christianity and Bizantine Iconoclasm”. En *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalén: The Magna Press. The Hebrew University of Jerusalem, 1980. 59-96.
- Diago, Francisco. *Historia de la Provincia de Aragón de la orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seiscientos*. Barcelona: Impresa por Sebastián de Cormellas en Sancta Catherina Mártir, 1599.
- Dodds, Jerrilynn D., Menocal, María Rosa y Krasner Balbale, Abigail. *The Arts of Intimacy. Christians, Jews and Muslims in the Making of Castilian Culture*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2008.
- Espí Forcén, Carlos. *Recrucificando a Cristo. Los judíos de la Passio Imaginis en la Isla de Mallorca*. Mallorca: Objeto Perdido, 2009.
- Franco Llopis, Borja. *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*. Tesis doctoral inédita, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009.
- . “Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas.” *Manuscrits*, 28 (2010): 87-101.
- . “San Francisco de Borja y las artes.” En Ximo Company y Joan Aliaga eds. *San Francisco de Borja Grande de España. Arte y espiritualidad en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII*. Catarroja: Afers, 2010. 99-114.
- . “Arte y misión. San Francisco de Borja y la difusión de la doctrina católica en las Indias

- interiores.” En Enrique García Hernán y María Pilar Ryan eds. *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*. Valencia-Roma: Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011. 695-710.
- . “En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imágenes en la diócesis de Valencia.” *Goya* 335 (2011): 116-125.
- . ‘La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos.’ *Áreas. Revista de Ciencias Sociales* 30 (2011): 31-40.
- . “Mitología de la destrucción artística y la conformación de la imagen del otro: judíos, musulmanes y protestantes entre los siglos XIII y XVII.” En Luis Arciniega ed. *Memoria y significación. uso y recepción de los vestigios del pasado*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2013. 113-132.
- Furs, capitols, provisions e actes de cort, fets i otorgats per la SCRMM Del Rey Don Phelip nostre señor en la vila de Monço, en lo any MDLXIII*. Madrid: Biblioteca Nacional de España, I/1313 (9).
- García Marsilla, Juan Vicente. “La imatge com a arma. Jueus i conversos enfront de les arts visuals cristianes a la Corona d’Aragó.” *Afers* 73 (2012): 565-595.
- , y Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009.
- Gomis Corell, Joan Carles. *L’obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*. Algemesí: Ajuntament d’Algemesí, 2006.
- Gonzálbez Esteve, E. “Cristianos, mudéjares y moriscos en el Marquesado de Llobai.” *Revista de Historia Moderna* 17 (1998- 1999): 195-218.
- Grabar, Oleg. “Islam and Iconoclasm.” En *Iconoclasm*. Birmingham: Centre for Byzantine Studies, 1977. 45-52
- Gregori Bou, Rubén, *Als marges de la societat. Minories ètniques en l’Antic Regne de València entre els segles XV i XVI i la seua vinculació amb l’art*. Trabajo de Final de Grado inédito, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Valencia, 2013.
- Guimerán, Felipe de. *Breve historia de la orden de Nuestra Señora de la Merced*. Valencia, **s.n.** 1591.
- Infante, Catherine. “Los moriscos y la imagen religiosa: la cruz de Rafala en el Persiles rebatiendo a los apologistas de la expulsión.” *eHumanista / Cervantes* 1 (2012): 285-299.
- Llop Català, Miguel. “La utilización de la S. E. en los sermones de San Luis Bertrán.” En *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983. 327-341.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998.
- Medina, Francisco de Borja de. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545-1614).” *Archivum historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.
- Metini, Maria. *Contro le immagini. Le radici dell’iconoclastia*. Roma: Laterza, 2006.
- Niremberg, David. “Les juifs, la violence, et le sacré” *Annales: HSS* 50 (1995): 109-131
- . *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la Edad Media*. Madrid: Península Editorial, 2001.
- Olivares Torres, Enrique. “Nuevas lecturas en torno al retablo mayor de San Jaime apóstol de Algemesí.” *Imago* 2 (2010): 95-116.
- Paulino Montero, Elena. “Islamicate Elements in the Velasco Palaces: Constructing a Castilian Court Architecture.” *The Medieval History Journal* 25.2 (2012): 355-383.
- Pereda, Felipe. “El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos.” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 14 (2002): 59-79.

- . *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.
- . Isabel I, señora de los moriscos: figuración como historia profética en una tabla de Juan de Flandes.” En Víctor Mínguez ed. *Visiones de la monarquía hispánica*. Castellón: Universitat Jaume I, 2007. 261-282.
- . “La conversión por la imagen y la imagen de la conversión: notas sobre la cultura figurativa castellana en el umbral de la Edad Moderna.” En Sílvia Canalda, Carme Narvárez y Joan Sureda ed. *Cartografías visuales y arquitectónicas de la modernidad. Siglos XV-XVIII*. Barcelona: Acaf-Art Llibres, 2011. 228-243.
- . “Through a Glass Darkly: Paths to Salvation in Spanish Painting at the Outset of the Inquisition.” En Herberts Kessler y David Nirenberg eds. *Judaism and Christian Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. 263-290.
- Pérez de Ayala, Martín. Carlos Asenjo Sedano ed. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- Prado Vilar, Francisco. “*Iudeus sacer*: Life, Law, and Identity in the «State of Exception» Called «Marian Miracle».” En Herberts Kessler y David Nirenberg eds. *Judaism and Christian Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. 115-142.
- Rodríguez Barral, Paulino. “El recurso al judío deicida: un punto de encuentro entre el drama y las artes visuales en la Valencia de la Edad Media final.” En Josep Lluís Sirera ed. *Estudios sobre teatro medieval*. València: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2008. 157-174.
- . *La imagen del judío en la España medieval: El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009.
- Soler, Abel y Terol, Vicent. *El Palomar. On es troben la sèquia i el camí*. Ontinyent: Obra Social de la Caixa d’Estalvis d’Ontinyent, 1996.
- Soyer, François. “The Massacre of the New Christians of Lisbon in 1506: A New Eyewitness Account.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 7 (2007): 221-244.
- Vincent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2006.
- , y Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. “Estudio preliminar.” En Bleda, Jaime. Bernard Vincent y Rafael Benítez Sánchez-Blanco ed. *Coronica de los moros de España*. Valencia: Biblioteca Valenciana, 2001. 9-47.
- Vives-Ferrándiz Sánchez, Luis. “La construcción de la Imagen de San Luis Bertrán en Valencia.” En César Chaparro Gómez y José Julio García Arranz eds. *Paisajes emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América*. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. 2:115-731.
- Welch, Anthony. “Epigraphs as Icons: The Role of the Written Word in Islamic Art.” En Joseph Gutmann ed. *The image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*. Montana: Scholar Press for The American Academy of Religion, 1977. 57-65.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*. Cincinnati: Hebrew Union College Annual Supplements, 1976.
- Zuriaga Senent, Vicent Francesc. “*Maurum Servitus*, la visión de lo islámico en la iconografía mercedaria.” En *La multiculturalidad en las artes*. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones - Gobierno de Canarias, 2006. 1: 971-978.