

Identidad y antroponimia en contextos judeoconvertos

Ricardo MUÑOZ SOLLA
Universidad de Salamanca - IEMYRhd

RESUMEN. El objeto de este artículo es ofrecer algunas reflexiones sobre los procesos de recategorización onomástica en los nombres judeoconvertos de los siglos XV y XVI mediante el estudio de los factores que contribuyeron a la construcción de su nueva identidad: desde los aspectos socioreligiosos que condicionaron el cambio de los nombres y apellidos de la minoría judía a las formas lingüísticas que adoptaron los cristianos nuevos, que generalmente se ajustaron al modelo antroponímico cristiano-viejo. Se pretende así documentar mucho mejor los cambios onomásticos producidos en la población criptojudía y analizar los usos sociales y dificultades legales que esta nueva situación provocó y que pueden rastrearse a través de varias fuentes, inquisitoriales y rabínicas.

PALABRAS CLAVE. Onomástica, conversión, judíos, bautismo, identidad.

ABSTRACT. The aim of this article is to give some insight into the onomastic recategorization processes in the *judeoconverso* names of 15th and 16th centuries through the study of the factors that conditioned the construction of their new identity: from the socioreligious aspects that regulated the name and surname changes of the Jewish minority to the linguistic forms adopted by the New Christians, which usually followed the same patterns of the Old Christian anthroponymic system. Thereby, it is intended to better document the onomastic changes among the Crypto-Jewish population and analyze the social uses and legal difficulties caused by this new situation, that can be traced in various sources, both inquisitorial and rabbinical.

KEYWORDS. Onomastics, conversion, Jews, baptism, identity.

0. INTRODUCCIÓN

Uno de los efectos más inmediatos de la conversión de los judíos durante la Edad Media en los reinos hispánicos fue la obligación de adoptar un nombre cristiano. Para integrarse en la sociedad mayoritaria que lo acogía, el converso se vio forzado a abandonar su antiguo nombre de modo que cualquier huella formal de su pasado judaico quedara en el olvido. Esta nueva designación onomástica pasaba así a convertirse en una de las señas más significativas de su identidad judeoconversa. Sin embargo, y a pesar de que este proceso se dio en cada una de las conversiones personales que se produjeron a lo largo de los siglos, apenas se conoce cuáles fueron las formas y las consecuencias de esta recategorización onomástica. Lo cierto es que es indudable que se trató de uno de los cambios formales más relevantes dentro del proceso de aculturación que se iniciaba con cada conversión.

Este proceso de recategorización se produjo simultáneamente en las minorías judías y musulmanas desde el periodo medieval, aunque con notables diferencias. En el caso de los conversos de origen islámico, los *christianos nuevos de moro* y *moriscos* (Bajo Pérez 2015: 116-21), el peso de la tradición antroponímica andalusí así como el arraigo de la lengua árabe en contextos más amplios que los meramente litúrgicos, permitió un mayor sincretismo en el uso de las formas onomásticas originales y, en consecuencia, una mayor perduración de formas híbridas hispanoárabes hasta bien entrado el siglo XVII. Como ha señalado Carrasco García (2008-2010: 140) para el caso de la población morisca granadina a principios del siglo XVI:

es preciso identificar la convivencia antroponímica en un mismo individuo que cruza, adapta y fusiona rasgos de ambos sistemas onomásticos por una parte, y calibrar, por otra, la pervivencia de elementos del sistema antroponímico árabe de la comunidad morisca como indicador cultural que se resiste a la asimilación. En otras palabras, es esencial constatar la existencia de un cierto sincretismo onomástico además de medir hasta qué grado se ha podido conservar el uso antroponímico tradicional como reflejo de la supervivencia cultural del elemento árabe-islámico.

Sin embargo, en el caso de la población judeoconversa, los *christianos nuevos de judío* o *confesos* (Bajo Pérez 2015: 84-98), los usos onomásticos adoptados fueron mucho más estrictos y desde el comienzo se identificaron con el sistema antroponímico de los cristianos viejos. El cambio religioso trajo consigo una adaptación de los usos lingüísticos de los conversos que habían vivido como judíos décadas atrás. Esto supuso el abandono de la lengua hebrea como medio de expresión, una lengua que durante toda la Edad Media estuvo fundamentalmente restringida a la liturgia sinagoga y que apenas fue considerada lengua de uso cotidiano. Progresivamente el hebreo perdió su valor identitario y quedó restringido a ser instrumento de comunicación en determinados círculos intelectuales de rabinos, dedicados a la erudición exegética y a la especulación filosófica, esta última escrita también en árabe, judeo-árabe y lengua romance. Desde el punto de vista antroponímico, debe advertirse que, salvo contadas excepciones, no puede afirmarse que existieran nombres y apellidos exclusivamente cristianos y judíos porque el sistema onomástico judío hispanomedieval nunca estuvo al margen de los usos generales de la población cristiana. La conversión de los judíos, especialmente a lo largo de las distintas generaciones conversas surgidas a lo largo del s. XV, logró reforzar unos usos antroponímicos comunes que ya estaban presentes durante toda la Edad Media y que fueron utilizados indistintamente tanto por cristianos como por judíos. De otro modo, no se entendería, por ejemplo, el hecho de que obispos, posiblemente ya convertidos, tomaran nombres hebreos, como se documenta en el s. XII para algunos prelados de Astorga y de Viseu, llamados *Salomon*, y *Iacob* en el caso de un obispo de Coria (Martín Martín 2019: 217). Se trató, en definitiva, de una conversión fundamentalmente social y política y, en menor medida, lingüística, en la que el individuo converso asumió su nueva condición como miembro integrante del sistema mayoritario cristianoviejo que le vio nacer asimilando las prácticas onomásticas existentes hasta entonces.

Hay que tener en cuenta, además, que las oleadas de conversiones masivas que desde finales del s. XIV hasta 1492 se produjeron en los reinos hispánicos favorecieron la incorporación de varias generaciones de judeoconversos al ámbito socioreligioso cristianoviejo de

una forma más o menos rápida, pero extremadamente eficaz. A la mayoría de la población judeoconversa apenas le interesó diferenciarse del resto de la población por sus rasgos onomásticos, ya que estos podían impedir su incorporación social y religiosa en un contexto en el que la Inquisición perseguía cualquier señal externa de criptojudasmo. Nos encontramos así ante una situación difícil de analizar, puesto que esta apenas tiene reflejo en la documentación; al margen de las fuentes inquisitoriales, que en ocasiones son algo más precisas, aunque del mismo modo incompletas, es muy difícil afirmar que hubiera una voluntad clara de preservar los usos y costumbres antroponímicos de la población judía convertida. En su mayor parte, los conversos más antiguos así como las generaciones posteriores trataron de mantener su anonimato y pasar desapercibidos a lo largo de los siglos. Las formas onomásticas no marcadas fueron elementos esenciales para garantizar su completa asimilación. Esta es la idea principal que trataré de desarrollar brevemente en este artículo. Para ello me centraré en algunos aspectos relevantes que pueden caracterizar esta recategorización onomástica y que se abordarán desde distintas perspectivas:

A) Teniendo en cuenta las disposiciones legales que la Iglesia elaboró sobre el modo de bautizar a judíos y moros en diversos sínodos de los siglos XV y XVI.

B) Estudiando la tipología más habitual de estas sustituciones antroponímicas, en especial, en aquellos casos en los que se conocen ambas designaciones, el nombre judío y el nombre cristiano adoptado, tal y como aparecen en las escasas nóminas de conversos de procedencia inquisitorial que se han conservado.

C) Analizando algunas noticias dispersas sobre los usos de nombres dobles (nombre judío y nombre de bautismo) por parte de judaizantes de primeras generaciones, así como sobre los problemas legales que este sistema onomástico dúplice ocasionó en el caso de retorno al judaísmo de generaciones posteriores de conversos, según atestiguan algunas fuentes rabínicas.

1. EL BAUTISMO COMO SIGNO DE CONVERSIÓN SOCIAL

El bautismo fue la ceremonia formal para la admisión de nuevos miembros al cuerpo social de la Iglesia. A través de este sacramento ritualizado, los conversos asumieron una nueva identidad religiosa al tiempo que manifestaban su voluntad de seguir las normas y conductas cristianas. El cambio formal del nombre representó uno de los signos externos más evidentes de esta transformación. Era un acto cargado de gran significado que contribuyó a reforzar el simbolismo político y religioso que poseían estos actos públicos y, en ocasiones multitudinarios, especialmente cuando se trataba de personalidades de especial relevancia dentro de las comunidades judías. En este sentido, cabe recordar la conversión de Abner de Burgos (maese Alfonso de Valladolid) acaecida hacia 1320 (Sainz de la Maza 1992, Szpiech 2012: 956), así como la conversión del rabino de Burgos, Shelomoh ha-Levi (Pablo de Santa María), a finales del s. XVI (Cantera Burgos 1952), en un contexto próximo al de las persecuciones de 1391 que se extendieron por la Península Ibérica, la de Yehosu'a ben Yosef ibn Vives ha-Lorquí (Jerónimo de Santa Fe), las familias de los Najarí en Teruel, los Constantín en Calatayud y los Caballería en Zaragoza (Vendrell Gallostra 1943, Motis Dolader 2013:

27-30), a raíz de la Disputa de Tortosa (1413-1414), en el reino de Aragón, o el bautismo de dos de los grandes representantes de las comunidades judías castellanas de finales del s. XV, Abraham Seneor (Fernán Pérez Coronel) y su yerno rabí Me'ir Melammed (Fernán Núñez Coronel), como consecuencia del edicto de expulsión de 1492 (Ladero Quesada: 2003). Las conversiones de estos destacados líderes fueron interpretadas, en unas ocasiones, como ejemplos a seguir y, en otras, como conductas reprobables para aquellos que decidieron perseverar en la fe judaica. Pero, en cualquier caso, no dejaron indiferente a nadie. Los bautismos de estas élites judías cortesanas fueron actos solemnes y cuidadosamente diseñados con el objeto de destacar su carácter ejemplarizante y exaltar el triunfo de la fe católica sobre el judaísmo. La presencia de los Reyes y otras autoridades políticas y religiosas —como el conocido caso de los Coronel, tal y como se refiere en el *Cronicón de Valladolid*: «Diéronles por linaje Coroneles» (Sanz de Baranda 1848: 195)— contribuyó asimismo a reforzar la idea de *conversión social* que implicaba toda conversión individual, independientemente de que esta se hubiera producido de forma voluntaria o forzosa y por motivos estrictamente religiosos.

A excepción de estas conversiones singulares, no contamos con demasiados testimonios documentales para saber cómo se bautizaba a los judíos y de qué manera se producía la asignación del nombre en estos actos públicos o privados de conversión. A este respecto, las series parroquiales de bautismo constituyen la única documentación que proporciona datos onomásticos directos, aunque, por lo general, estos suelen ser muy escuetos. Habitualmente incluyen ciertas apreciaciones de interés sobre la consideración social de los bautizados, detalles sobre sus costumbres, casos de niños abandonados, apodos, etc., pero hay que tener en cuenta que la obligatoriedad de registrar todos los bautismos que se celebrasen por las autoridades eclesiásticas no se implantó hasta el Concilio de Trento (1545). En el s. XV los registros de bautismo que se han conservado son muy escasos. Estos solo se generalizaron a partir de las primeras décadas del s. XVI, cuando ya no había población judía en la Península Ibérica.

Por el contrario, las disposiciones sinodales redactadas a lo largo del s. XV en diversos obispados ofrecen algunos datos sobre cómo debía realizarse el bautismo de moros y judíos para que este fuera considerado válido y conforme al derecho canónico (Martín Galán 1981: 292-3). Los aspectos que más preocupación suscitaban eran los relacionados con la formación catequética e intención del neófito antes de su bautizo. En el sínodo de Osma (Soria) de 1444 las autoridades eclesiásticas dispusieron que los clérigos de las iglesias parroquiales estaban obligados a realizar una *inquisición* anual a judíos y moros convertidos, con el objeto de adoctrinarlos en los principios de la fe católica y garantizar su asistencia a la misa mayor de los domingos (García y García 2014: 51). Del mismo modo, estipulaba el número de padrinos y madrinas del bautismo. Los varones bautizados podían tener por padrino (*compadre*) más de dos hombres y por madrina (*comadre*) una. En el bautismo de una mujer judía o mora podían ejercer como madrinas dos mujeres y como padrino, un hombre. En este sínodo de mediados del s. XV se hace ya referencia al cuaderno de bautismo, en el que el oficiante estaba obligado a registrar los nombres de los neófitos (García y García 2014: 33). En sínodos posteriores, las referencias a estos cuadernos de bautismo son más amplias. Así, en el de Cuenca, celebrado en 1531, se estipulaba que el sacerdote:

Tenga un libro, el cual compre el mayordomo [...], en el qual escriba su nombre y del bautizado y de los padrinos y madrinas que fueron del bautismo, poniendo en él el día, mes y año en que baptiza la tal persona, el qual libro quede perpetuamente guardado en el sagrario de la yglesia, porque en todo tiempo se pueda saber sy hay impedimento entre algunas personas que, andando el tiempo, quieran contraer matrimonio (García y García 2011: 485-6).

A pesar de que las disposiciones sinodales son bastante claras a la hora de obligar al clero a registrar los bautizos de moros y judíos, no he encontrado, al menos para el reino de Castilla, documentación eclesiástica que confirme esta práctica para el caso de los judeoconversos. Lo cierto es que muchos bautizos se registraron en los libros parroquiales de cada lugar. En Berlanga de Duero (Soria), por ejemplo, se tiene constancia de que las conversiones de su comunidad judía se registraron en los libros de las antiguas parroquias. Sin embargo, ninguno de los judaizantes procesados por la Inquisición aportó estos testimonios de conversión, aunque, en ocasiones, sí aluden a las circunstancias que rodearon a la misma. Así, Juan de Buenaventura, uno de los maestros de la comunidad criptojudía de Berlanga, cuyo nombre judío se desconoce, declaraba el 4 de mayo de 1528 a los inquisidores:

Que se bautizó en San Miguel, villa de Almazán, y que le bautizó Benito Sanches, cura de la dicha yglesia, capellán del Conde Viejo, defunto, y que fueron sus padrinos la condesa Vieja, defunta, e don Diego, hermano del dicho conde. Y que no salió este confesante del reyno e fue el primero que se conuertió e hizo convertir a otros muchos¹.

En la documentación inquisitorial las alusiones a la conversión de los judíos se refieren más bien a los efectos emocionales de negación y desarraigo que esta provocó, pero no tanto a las circunstancias formales que la rodearon, como la imposición del nombre durante el bautismo. Ocasionalmente, la adopción de ciertos apellidos puede interpretarse como un reflejo de la actitud positiva con la que algunos judíos asumían su conversión, como es el caso del propio Juan de Buenaventura, cuyo apellido, aunque de origen cristiano, permitía jugar al equívoco con el nombre hebreo *Mazal tov*, o «buena suerte», que era la que deseaba para sí a partir de su conversión; todo lo contrario del apellido que adoptó, a modo de apelativo, un judío de Épila (Zaragoza), *Dexatmeestar*, como muestra de su disconformidad ante lo que parece fue una conversión mal aceptada (Marín Padilla 1994: 67). Uno de los casos más paradigmáticos es el del converso Juan de Nigroponte, procesado por la Inquisición de Toledo en 1486 (Beinart 1978), ya que se trata de uno de los escasos procesos conocidos en los que la conversión es un aspecto central de la acusación. Nigroponte era un judío procedente de Grecia, un hombre extranjero que pedía limosna por las aljamas de Castilla para ayudar a su mujer y a su hijo que estaban cautivos en Turquía. El 14 de julio de 1486 recibió el bautismo en Ciudad Real y desde entonces, tal y como testificaron varios judíos que lo conocían, siguió practicando ritos judaicos. Lo interesante del caso es que en su proceso se incluyen varias declaraciones de los testigos que estuvieron presentes en el acto de su conversión, las examinaciones previas de los clérigos para comprobar su intención sincera, así como un testimonio notarial de su bautismo en la Iglesia de Santiago de Ciudad Real, en el que se especifican los motivos de la elección de su nombre y quiénes fueron sus padrinos. Su nombre judío no aparece en el proceso, pero sí el nombre cristiano que adoptó, Juan. Según explicaba el reo, el apóstol San Juan se le había aparecido tres noches, exhortándole a la

¹ Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición, 103/1472, fol. 3 r.

conversión, por lo que decidió adoptar ese mismo nombre. El testimonio de su conversión, presentado el 26 de agosto de 1486 en Orgaz (Toledo) es el siguiente:

Alfonso Fernández de Carmona, clérigo racionero en las yglesias de Çibdad Real, cura de la yglesia de Santiago de la dicha çibdad, notario público dado por las abtoridades apostólicas e arçobispado de Toledo [...] a este hombre que está presente, que es ombre segund su paresçer de hedad de setenta años, seyendo e diziendo ser judío de lenguaje, de tierra de Greçia, de Nigroponte, de su propia voluntad dixo que quería ser christiano e por my le fueron fechas preguntas çerca de los artículos de la fe e dixo que todos los creya e pedía ser bautizado e le di e enseñé que deprendiese el Ave María, Pater Noster, Credo In Deum, Salve Regina, e por él deprendido, el dicho día yo le bapticé e torné christiano e se puso su nombre Juan porque dixo que tres noches le avía apareçido San Juan e le avya dicho que sy se quería salvar se tornase christiano e fuese baptizado. Fueron sus padrinos Lope Carrillo e Fernando de Ándújar, e estovieron otros muchos ombres e mugeres².

La aparición del nombre judío y su correspondiente cristiano en los procesos inquisitoriales de finales del s. XV en Castilla no es sistemática; al contrario, por lo general, únicamente suele aparecer el nombre cristiano. Es muy frecuente que, cuando un testigo citaba o recordaba el nombre judío por el que se conocía a algún acusado, el escribano dejara un espacio en blanco, lo más probable para no errar en su transcripción del hebreo o para completarlo con posterioridad; en el mejor de los casos, se incluía una transliteración aproximada y bastante corrupta. También era habitual incluir anotaciones al margen con el nombre de converso, cuando algún judío citado, tras bautizarse en Portugal, regresaba a Castilla con una nueva identidad. Pero, en cualquier caso, parece que no hubo un especial interés en anotar en los procesos los antiguos nombres judíos de los procesados.

2. NOMBRES JUDÍOS Y NOMBRES CONVERSOS: UNA RELACIÓN ASIMÉTRICA

Otras fuentes de carácter inquisitorial son más explícitas a la hora de registrar los nombres de los recién convertidos. Las nóminas de bautizados conservadas son especialmente numerosas en el caso de los moriscos del siglo XVI (Ladero Quesada 1993, 2004, Carrasco García 2007), pero son mucho menos frecuentes para la minoría judeoconversa de finales del s. XV. Se conservan padrones más o menos completos de población judeoconversa de Sevilla (Guillén 1963) y de Segovia (Bataillon 1956) cuyos nombres y apellidos no difieren de los utilizados en otros padrones de población cristianovieja. Puesto que en los padrones no se especifican los antiguos nombres judíos, resulta imposible realizar cualquier tipo de identificación, a pesar de que contamos también con detalladas prosopografías de sus comunidades judías, en especial, de la de Sevilla, cuyas familias, con sus nombres y apellidos correspondientes, están bien documentadas para los siglos XVI y XV (Montes Romero-Camacho 1997: 239-257, Mendoza Abreu 1996). Todo es indicio de que, en apenas dos generaciones, los usos antroponímicos hispanohebreos habían quedado completamente en desuso y olvidados como consecuencia de las conversiones; nombres judíos de los que apenas quedaba

² Archivo Histórico Nacional, Inquisición 196/7, fol. 9 r

memoria: «de nombre antiguo, de los que ahora no se usan», como se expresaba en el proceso del toledano Antonio de Mora (Pastore 2012: 237). Excepcionalmente, se ha conservado una nómina de población judeoconversa de la villa de Maqueda (Toledo), datada hacia finales del s. XV, en la que se registran los nombres y apellidos de los judíos que se convirtieron, así como los nombres cristianos que tomaron (Carrete Parrondo 1972). El análisis onomástico de los 68 nombres de conversos varones y sus antiguos nombres judíos confirma de nuevo la tendencia habitual de adoptar formas antroponímicas comunes a la población cristianovieja. Los nombres más frecuentes son los de Juan (13 casos), Diego (11 casos) y Alfonso/Alonso (11 casos), Fernando (6 casos), seguidos de Luis (5 casos), Gonzalo (4 casos), Rodrigo (3 casos), Cristóbal (2 casos), Gomes (2 casos), Nuño (1 caso), Pedro (1 caso), Lope (1 caso) y Benito (1 caso). Los apellidos, en gran número, son de carácter detoponímico (Diego de Plasencia, Juan de Montalván, Ferrando de Badajoz, Pedro de Olmedo, Gonzalo de Lodera, Ferrando de Badajoz, Diego de Bouilla, Alonso de Errán), coexistiendo con otros apellidos comunes (Yáñez, Martín, Díaz, Guzmán, Sánchez, Rodríguez, Ferrandes, Álvares, Alonso, Gonzales, Peres, Gutiérrez). Hay, además, dos designaciones de carácter hagianomástico, que hacen referencia a Juan Bautista. Por otro lado, las marcas profesionales solo aparecen con el nombre de converso, aunque lo más probable es que hayan sido las mismas utilizadas con el nombre de judío ya que, a pesar de la conversión, la mayoría de los judíos mantuvieron las mismas actividades profesionales, más o menos diversificadas, de acuerdo con sus nuevas circunstancias. Por lo que se refiere a la onomástica judía que acompaña la identificación de estos conversos, cabe destacar la presencia de varias familias judías de Maqueda, como los Mohese, Adaña, Jabariel, Rosillo, Bahalul y los Aben Habib.

El estudio comparativo de ambos sistemas de designación impide establecer cualquier tipo de equivalencia ni índices de frecuencia entre los usos judíos y los usos cristianos. Los criterios para esta nueva recategorización eran prácticas comunes ya atestiguadas entre las familias hispánicas, como la adopción de apellidos diferentes entre miembros de una misma familia: así Yudá Alfarin (Juan Lopes) frente a Abrahen Alfarin (Luis del Mercado). En algunos casos concretos, puede observarse la conservación del mismo apellido siendo tanto judío como cristiano, sobre todo cuando podía tener un valor apelativo, cuyo uso era mucho más difícil de obviar. Así, el de Gonçalo Negrillo (que se llamaba Abrahen el Negrillo), Rodrigo Sarón (que se llamaba Binamyn Sarón), Diego el Rico (que se llamaba Jacó el Rico) y Ferrando Chamorro (que se llamaba Ysaque Chamorro). Finalmente, también es significativo que las marcas de distinción social se conserven en el paso de un sistema onomástico a otro: así, Rabí Mosé Haziz que tomó el nombre de Juan Gutierrez de Gutierrez de Cárdenas. Esta es una estructura antroponímica compleja formada por tres apellidos, no excesivamente frecuente hasta mediados del s. XVI, pero que puede interpretarse como una marca de dignidad o tratamiento (Sánchez Rubio & Testón Núñez 2012). No parece casual que estos apellidos solo se documenten en el caso de un rabino, por lo que hay que sospechar que esta estructura trimembre se conservó con el fin de singularizar su condición social, ya como cristiano nuevo.

Como puede observarse, de la nómina de los judeoconvertos de Maqueda (página anterior) no puede inferirse la existencia de un procedimiento preestablecido para elegir los nombres cristianos. A similares resultados se ha llegado tras el análisis y cuantificación de los nombres y apellidos de los judeoconvertos de Jerez de la Frontera (Sevilla): relativa variedad de nombres propios entre los convertos de primera generación, presencia de un alto porcentaje de apellidos patronímicos y detoponímicos de origen cristiano así como la subsistencia residual de algunas marcas de procedencia judía en la conservación de algunos sobrenombres o apelativos, como Páxaro, Refaya, Barnero, Benalar, Pichón o Marrache (Carrasco García 2006: 317-22). Por estos mismos motivos, resulta prácticamente imposible justificar la extendida creencia de que los convertos utilizaron métodos cabalísticos, tales como la *gematría* o el *notaricón*, con el objeto de equiparar el valor numérico de las letras hebreas de su nombre judío con el valor equivalente de su nombre cristiano. La relación entre el nombre hebreo y el simbolismo numérico de sus letras fue un tema que siempre estuvo presente en determinados círculos cabalísticos, inspirándose en algunos pasajes bíblicos (*Ex* 1, 1-4, *Is* 40, 26) y en las tradiciones místicas en torno al nombre divino, pero parece bastante improbable que, más allá de estos reducidos ambientes intelectuales, esta cuestión tuviera un impacto directo en las prácticas onomásticas de judeoconvertos y judaizantes.

Para poder valorar los procedimientos de designación desarrollados por la población judeoconversa es necesario, además, tener en cuenta las peculiaridades de los usos antroponímicos hispanohebreos y calibrar, en la medida de lo posible, si nos encontramos ante un proceso de recategorización onomástica novedoso o, por el contrario, ya atestiguado entre las comunidades hispanojudías de la Edad Media. Hay que insistir, en primer lugar, que estos cambios onomásticos entre la población judeoconversa no se produjeron de forma arbitraria ni responden a un sistema antroponímico totalmente renovado, sino que son resultado de procedimientos de designación muy comunes ya atestiguados entre la población judía hispanomedieval. Tal y como ha puesto de manifiesto Martín Martín (2019: 224) existe una coincidencia bastante marcada en las formas de designación de las comunidades cristianas y judías, cuyos sistemas antroponímicos fueron evolucionando desde los ss. XII-XIII hasta los ss. XIV-XV ante la necesidad de precisar lo más claramente posible la identidad del individuo en sociedades cada vez más condicionadas por su origen religioso, linaje familiar y estatus económico. En todos los casos, hay que tener en cuenta que a lo largo de la Edad Media confluyeron tres tradiciones antroponímicas (cristiana, judía y musulmana), de gran arraigo y singularidad, que se influyeron mutuamente por la diversidad tanto lingüística como cultural que las caracterizó (Muñoz Solla 2017: 2). Desde el punto de vista lingüístico, el sistema antroponímico hebreo medieval hundía sus raíces en la tradición bíblica y rabínica, pero también estuvo sometido a la influencia de otras lenguas de su entorno cultural, especialmente en territorios de frontera, donde el contacto con diversas comunidades lingüísticas de tradición romance (castellano, navarroaragonés, catalán y portugués) y no romance (euskera, árabe) contribuyó a ampliar los usos heredados de la tradición grecolatina. Este sustrato común, que fue de uso general o compartido en la sociedad hispánica durante la Edad Media, también se extendió a las formas antroponímicas que adoptaron los convertos.

Numerosos estudios sobre onomástica hebrea hispanomedieval han abordado desde distintas perspectivas las formas nominales más habituales que adoptaron los individuos (ju-

díos y cristianos) a la hora de formar sus nombres y apellidos así como de las estructuras designativas comúnmente utilizadas. En todos ellos se ha destacado la particular coexistencia de distintas tradiciones antroponímicas, el predominio de estructuras de carácter bimembre, la presencia de apodos y marcas referidas de carácter social o religioso. En su estudio sobre los nombres y apellidos de los judíos de Navarra durante los siglos XIII y XIV, Becker (2009: 147) ha demostrado cómo los nombres de los judíos varones responden con mayor sistematicidad a la tradición bíblica hebrea como expresión de identidad religiosa, individual y colectiva ante la comunidad judía frente a los nombres de mujeres judías, cuyos usos onomásticos están más abiertos a la influencia latina y romance, siendo en muchas ocasiones elecciones antroponímicas intercambiables en ambas tradiciones e incluso sexos. La existencia de formas híbridas hebreo-romances y hebreo-árabes constituye otro de los rasgos más significativos de la onomástica judía medieval; así, las formas originariamente hebreas, como el nombre de *Hayyim*, que ha conservado su significación original ('vida') a través formas latinizadas de uso común (lat. *Vita*, cast. *Vidas*, *Vidal*, *Vides*), o la utilización de equivalencias onomásticas entre diversas tradiciones (como el heb. *Ya'aqob* con sus correlativos lat. *Iacobus*, cast. *Iago*, *Diego*). La importancia de los sobrenombres como marcas identificativas ha sido destacada por Muñoz Solla (2017: 128) en su estudio sobre un conjunto de padrones fiscales de judíos en el Condado de Treviño. Se trata de un procedimiento designativo muy común entre los judíos, que adaptaron no solo apodos y nombres de oficios de origen romance al igual que los cristianos, sino también formas atestiguadas exclusivamente en otras lenguas, como el euskera (*Chacur*, *Belcha*, *Mehe*) o compartidas en su doble variación romance/euskera (eusk. *Motça* / cast. *Corto*, eusk. *Bildochoa* / cast. *Cordero*), como ha demostrado Mirones Lozano (2010, 2016).

Así pues, teniendo en cuenta la influencia de estas tradiciones precedentes, en cuanto a la onomástica judeoconversa se refiere, se pueden concretar los siguientes casos de adscripción de un nombre propio:

1) La adopción del nombre y apellido de los padrinos cristianoviejos que asistieron al bautismo, especialmente cuando estos eran personajes prestigiosos (cardenales, obispos y predicadores), procedentes de una clase aristocrática, con quienes el converso pudo haber mantenido cierta relación antes de su conversión, como, por ejemplo, por haber estado al servicio en tareas administrativas o financieras de determinadas casas nobiliarias y de la casa real.

2) La adopción de un apellido detoponímico con el que expresar su lugar de procedencia, bien personal o de sus antepasados familiares. Necesariamente, los apellidos de este tipo no indicaban siempre que el converso hubiera llegado a vivir en ese lugar. La pervivencia de este tipo de apellidos entre sus descendientes ha de interpretarse más bien como una tradición familiar transmitida de generación en generación, aunque su origen geográfico no siempre tendría que coincidir con el topónimo.

3) También podía ocurrir que el neófito adoptara como nombre o como apellido el del santo del día en el que se celebró su bautismo. Fue un procedimiento muy habitual y costumbre arraigada hasta hace poco entre la población cristiana, tanto en los nombres de pila como, por ejemplo, en los apellidos de niños expósitos, por lo que el uso del santoral no

puede considerarse un rasgo específico de la población conversa. Por este motivo, hay que tener en cuenta que la genealogía judía de un individuo no puede deducirse exclusivamente a través de estas marcas hagiográficas: que los conversos adoptaran nombres y apellidos de este tipo no implica necesariamente que todos los nominados así sean de origen judeoconverso.

4) Que el neófito conservara los sobrenombres que hacían referencia a alguna característica física u oficio, pero que con el tiempo pasaron a considerarse apellidos en la estructura onomástica de los individuos, no solo como procedimiento para resaltar algún defecto o singularidad física, sino también como marcas identificativas en documentación más formal de tipo jurídico o económico. La frecuencia de estos sobrenombres en todos los ámbitos lingüísticos de los reinos medievales peninsulares pone de manifiesto que fue práctica común entre cristianos viejos, judíos y judeoconversos, sin que se pueda afirmar que la población judeoconversa tuviera una especial preferencia por determinados apellidos basados en colores, animales y plantas, entendidos estos como marcas lingüísticas de su identidad religiosa, tal y como se viene afirmando (Faiguenboim 2009: 128, Novinsky 2006).

El problema de las reconstrucciones genealógicas a partir de las designaciones onomásticas de origen converso radica precisamente en documentar las líneas de descendencia más antiguas que permitan corroborar una filiación clara con una unidad familiar de origen judío. Esta condición judeoconversa suele deducirse tradicionalmente del estudio de la información genealógica contenida en los interrogatorios iniciales con los reos cuando se les incoaba un proceso inquisitorial, en las listas de reos condenados, habilitados y reconciliados por los tribunales del Santo Oficio como las conservadas para Toledo (Cantera Burgos 1969: XXXIV), Sevilla (Ladero Quesada 1992), Málaga y Córdoba (Ladero Quesada 1989: 191-2), en las relaciones de sambenitos impuestos, como las de las provincias de Burgos (Muñoz Solla 2009: 224-8) y La Rioja (Cantera Montenegro 1982), así como en los innumerables pleitos y ejecutorias que durante décadas se sucedieron con el objeto de probar la hidalguía de una determinada persona. A ello hay que sumar las numerosas falsificaciones u ocultaciones que se produjeron en las líneas familiares a partir de mediados del siglo XVI como consecuencia de la implantación de los estatutos de limpieza de sangre, genealogías ficticias que fueron canonizadas y repetidas hasta la saciedad para asegurar la supervivencia y antigüedad de un determinado linaje (Rábade Obradó 2006). Ante estas dificultades, hay que reconocer que solo a través del estudio particular de cada caso, siempre y cuando la documentación lo permita, se puede afirmar el origen judeoconverso de un individuo. Así se ha corroborado en muchas ocasiones, en las que la condición de hidalguía de notables élites nobiliarias, eclesiásticas, administrativas y militares ha quedado en entredicho: desde los Arias Dávila, los Álvarez de Toledo y los Cabrera en el s. XV (Rábade Obradó 1993) hasta la recientemente demostrada ascendencia judía de Luis de Góngora (Soria Mesa 2015) y en muchos otros linajes integrados en las estructuras locales de poder, como, por ejemplo, los Mercado y los Delgadillo, de Lucena (Soria Mesa 2019) o los numerosos descendientes de conversos que ocuparon las juraderías del concejo de Córdoba (Cabrera Sánchez 2016: 168-79). No debe olvidarse, por último, que esta misma dinámica de ocultación y falseamiento de los orígenes familiares y, por extensión, de las designaciones antroponímicas que se utilizaron para ello determinó también los procedimientos de emigración a las Indias. Pese a la obligación que

se impuso a los oficiales de la Casa de Contratación para que llevaran un registro personal de todos los pasajeros donde «se asiente el nombre y sobrenombre de tales personas y el lugar donde son naturales para que sy fallecieren en las dichas Indias se sepa do viven los que hovieren de heredar y quiénes son sus herederos», prohibiendo expresamente que se descendiera de judíos, de moros o de condenados por la Inquisición hasta el segundo grado, es incontestable que el acceso de los judeoconversos a los nuevos dominios ultramarinos fue constante y que apenas encontraron dificultades para ello (Soria Mesa 2017: 160-1). Huir de la persecución inquisitorial o iniciar una nueva vida sin el peso y la sospecha permanente sobre sus orígenes fueron, entre otros, motivos suficientes para que judeoconversos de toda condición social considerasen sus nuevos nombres y apellidos como la mejor garantía para su supervivencia. El uso de identidades falsas y nombres múltiples sirvió a la población criptojudía para mantener su anonimato y favorecer asimismo la cohesión familiar del grupo (Sánchez Rubio & Testón Núñez 2008: 231-2), lo que no impidió que muchos de ellos intentaran mantener su filiación judaica a través de ingeniosas y solapadas ambigüedades antroponímicas, como las que podrían observarse entre el apellido Pichón, ampliamente documentado entre los judíos hispánicos, y las variantes cristianizadas de Pico, Pinto y Pinzón (García Casar 1999); o que fueran utilizadas, especialmente como recurso literario, para poner jocosamente en entredicho el origen cristianoviejo de determinados linajes conversos, como los sobrenombres Negro y Moreno (Moreno Hernández 2019: 622).

En otro orden de cosas, la diversidad lingüística de los reinos hispánicos explica la preferencia de muchos conversos por optar por las formas antroponímicas más comunes del dominio geográfico en el que vivieron, aunque en todos ellos se observa la preeminencia del sistema castellano, que se impuso sobre el resto. Tanto en el reino de Galicia como en los de Navarra, Aragón y Valencia, y en los condados catalanes, la preferencia lingüística fue la de conservar, en la medida de lo posible, los nombres y apellidos habitualmente usados en estas regiones, sin que se observe ninguna otra diferencia en las estructuras designativas, en las que, de nuevo, apenas se hace referencia al nombre judío original (Denjean 2010: 303, Riera i Sans 2014: 12). En Castelló d'Empúries (Girona), por ejemplo, en las primeras décadas del s. XV, los nombres y apellidos judeoconversos coinciden en gran medida con los de las personas de los distintos estamentos que conformaban el tejido social de la villa: nobles, oficiales, burgueses, juristas, notarios, mercaderes y dignatarios eclesiásticos (Pujol i Canelles 1997: 159-70). De muy pocos consta su antiguo nombre judío, salvo en los casos de Bernat Senesterra (Vidal Issach), Castelló Arenyó (Jucef Aninay), Guillem Mariner (Rovén Bonsenyor), Francesc Servent (Astruch Zarch), Pere Andreu (Bonjuda Samuel) y Joan Rodó (Bonafós Ravalla). Entre 1399 y 1433 la curia episcopal de Barcelona incluía en el Registro de Comunes la ordenación de tonsura de varios confesos antiguos especificando en algunos casos el nombre judío de sus padres: «Arnal Badia, convers de Barcelona, fill de Bartolomeu Badia, abans, Avram Bandil, pagès», «Ferrer de Gualb, convers de Barcelona, fill de Ferrer de Gualb, abans, Itskhaq Bonsenyor Gracià», «Gabriel Badia, convers de Barcelona, fill de Gabriel Badia, abans, Itskhaq Vidal, coraller» (Valls i Pujol: 2008: 123-36). En Aragón los apellidos hagiográficos adoptados por los conversos se basaron en denominaciones relacionadas con la figura de Jesucristo (como Salvador, Santa Cruz), con la Virgen María (como Santa María), con la creencia católica (Santa Fe), con santos particulares (Santa Ana, San Juan Bautista) y con órdenes religiosas (San Antón, Santa Ana). El apellido más común entre

los conversos aragoneses fue el de Santángel, a veces precedido del apelativo «Martínez de», adoptado por una de las grandes familias judeoaragonesas y posteriormente conversas como la de Luis de Santángel (Blasco Martínez 1992), la cual sirvió como modelo para muchos otros conversos. El único ejemplo del reino de Galicia en el que se menciona expresamente la conversión de una mujer judía es el de Mencía, hija de Abraham: «oje este día huna filla de mestre Abraao judío, a que posera nome Mençia, se tornara cristaa» (Antonio Rubio 2018: 159-60). En el caso de las mujeres, las estructuras onomásticas suelen hacer referencia al marido o al padre, como en este caso, ya que no gozaban de un estatus socioeconómico reconocido, salvo en situaciones de viudedad. Pero, además, la identidad conversa del individuo se deduce en casos similares por las referencias familiares que se expresan en los testimonios, como la alusión de «Diego López, fillo de Yudá Peres» (Antonio Rubio 2018: 157), en la que de nuevo la referencia a un familiar judío permite determinar la condición conversa de su descendiente, con una onomástica ya completamente adaptada a los usos cristianoviejos. En Navarra, finalmente, se tiene constancia de la conversión de Abraham Abenabez junto con la de sus cuatro hijos y una cuñada, que adoptaron los nombres de Pablo, Martín, Miguel, Juan y Leonor de Oleguerin (Becker 2019: 277).

3. DUPLICIDAD ONOMÁSTICA EN LAS COMUNIDADES CRIPTOJUDÍAS

El carácter cerrado y endogámico de la población judaizante favoreció la conservación de un doble sistema onomástico, ya que el afán por mantener su identidad más genuina facilitó la conservación de los nombres y apellidos judíos, aunque fuera de modo clandestino. Habitualmente se ha afirmado que los criptojudíos conservaban dos nombres: uno cristiano, impuesto en el bautismo, y otro judío que era el que se había recibido durante la ceremonia de la circuncisión (en el caso de los varones) —heb. *berit milah*— o cuando se llamaba a su padre a leer la Torah en la sinagoga (en el caso de las niñas) —heb. *zebed ha-bat*—. Generalmente, el primogénito adoptaba el nombre de su abuelo, que también podía ejercer como padrino —heb. *sandak*— y si la celebración coincidía con alguna festividad, podía tomar además el nombre de un personaje central de la misma (Mordejai en *Purim*, Moshé en *Pésah*, Nissin en *Hanuká*, etc.). El nombre se declaraba públicamente ante la comunidad, recitando la fórmula de imposición *Elokeinu ve-elokei*: «Nuestro Dios y el Dios de nuestros padres, preserva a este niño para su padre y madre, y que su nombre en Israel sea (nombre del niño), hijo de (nombre del padre), que el padre se regocije de su descendencia y que su madre esté contenta con el fruto de su vientre, etc.».

En líneas generales, puede admitirse que esta doble onomástica entre los criptojudíos era frecuente, pero hay que precisar que tampoco fue una práctica que se mantuviera en todas las generaciones. Las más jóvenes fueron abandonándola paulatinamente a medida que el judaísmo vivo de sus antepasados —el de sus padres y el de sus abuelos— fue olvidándose por temor y desconocimiento. Los casos más significativos son aquellos que se documentan entre conversos de primera generación, como el de la turolense Donosa Ruiz, acusada «de hauerse mudado el nombre impuesto en el baptismo, que era Cathalina, llamándose por su propia auctoritat Donosa» (Gitlitz 2003: 191); lo mismo ocurrió con la señal de la circunci-

sión, que podía interpretarse como una muestra inequívoca de criptojudaísmo. Así se presentaba en la testificación contra el tejedor Alonso, vecino de Almazán (Soria), de cuyo hijo se rumoreaba estar circuncidado:

Y este testigo miró vn día en el dicho tiempo al dicho niño, que sería a la sazón de fasta quatro o çinco años, su natura y le vido que la tenía arremangadita la cabeça de su natura, de la manera que la tenían los judíos pequeños, porque este testigo lo miró e vido algunas veses. Y el niño traía contino consigo vna muchacha christiana nueva, cree este testigo que hera pariente del niño, que le guardaua; y en viéndole desenhijado su natura le cubría luego (Carrete Parrondo 1987: 26).

Las alusiones a los nombres criptojudíos en documentación inquisitorial son especialmente significativas en el caso de los niños, ya que, de algún modo, su temprano bautismo representaba el fin de las esperanzas de una vida conforme a la ley judía. Hay que tener en cuenta, además, que las conversiones provocaron profundas fracturas familiares en aquellos casos en los que algún miembro optaba por conservar su judaísmo frente a otros parientes, que decidían bautizarse. El estatus jurídico de los niños de matrimonios rotos por la conversión de una de las partes fue motivo de debate teológico entre canonistas, que favorecieron, en todos los casos, los derechos de la patria potestad de la parte que se había mantenido fiel a catolicismo, independientemente de su filiación materna o paterna (Poutrin 2016: 129). En la Castilla de finales del s. XV varios testimonios inquisitoriales hacen hincapié en el carácter nostálgico y evocador del nombre judío como símbolo de una identidad perdida. Así ocurrió en el caso del judaizante Juan López de Uceda, procesado por la Inquisición el 25 de mayo de 1525, cuando ya había fallecido. El 8 de septiembre de 1498, María García, vecina de Berlanga de Duero declaraba lo siguiente:

Puede aver dos o tres años, [...] que Juan López de Vzeda e María López, su muger, christianos nuevos [...] tenían vn hijo nascido de tres o quatro meses. E la dicha Mari López, su madre, tenía el niño en sus braços e halagávale diziendo: «¡Qué duque, qué conde, qué rey!». E entonçes dixo el dicho Juan López, su padre: «¡Sy se llamara Yuçico o Abrehemico!», uno de estos nombres dixo el dicho Juan López³.

Al igual que este caso, en los momentos de mayor afectividad con los niños es cuando se alude a sus nombres judíos. En 1501, en la villa de Calatañazor (Soria), Pedro Grande, dijo haber visto que la conversa Catalina, esposa de Pedro Sánchez de Tapia, venía por la calle «diziendo a vn su fijo: “Juanico, fijo”; e como no le respondió dixo por dos o tres vezes la susodicha a su hijo: “Araquigüelo”», diminutivo de Arragel (Carrete Parrondo 1985: 113). Otros testimonios aluden directamente al acto de imposición del nombre. En vísperas de la Expulsión, el converso Luis de Heredia, fue circuncidado por un *mohel* y se le puso el nombre de «Jacobiquo», diminutivo de Jacob (Gitlitz 2003: 191).

³ Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición 748/4, fol. 5 r.

4. ONOMÁSTICA EN LITIGIO: EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DE LOS NOMBRES CONVERSOS

Además de la identidad personal que la adopción de nombre cristiano otorgaba al recién convertido, el nombre propio tenía un valor jurídico de gran importancia, ya que era el único elemento identificativo que podía garantizar la ejecución legal de cualquier transacción o contrato de compraventa, alquiler, préstamo, carta de deudas, etc. Esto ocasionó, especialmente entre la primera generación de conversos procedentes del judaísmo, numerosos problemas de identificación, dependiendo de que estos actos se hubieran producido antes o después de la conversión y, por consiguiente, con nombres diferentes, uno judío y otro cristiano. La validación de firmas fue, en suma, una cuestión decisiva a la hora de otorgar legitimidad a un documento y, en el caso de judíos convertidos, se produjeron algunas dificultades cuando lo que se trataba de confirmar era una identidad judía que había desaparecido. Por este motivo, no es extraño que algunos conversos firmasen simultáneamente en lengua romance y en hebreo. Hacia 1489, por ejemplo, el judaizante Fernando González Husillo declaraba ante los inquisidores que:

Por manifestar su corazón nonbravase por su nombre de judío e que quando dava e otorgava algunas escrituras e las firmaba de su nombre, por conplir con los christianos, ponía un nombre en christianiego e junto con él, ponía su nombre en ebrayco. (Baer 1936: 510).

En otras ocasiones, en la documentación se trataba de dejar clara la identidad del sujeto implicado indicando expresamente los distintos nombres por los que se le conocía. Así, en una ejecución de bienes del 4 de julio de 1411 se especificaba hasta en tres ocasiones la equivalencia del judío gallego don Samuel Deus Ajuda con el nombre converso que adoptó, García Álvarez, con el fin de corroborar que se trataba de la misma persona: «Garçía Aluares que soyan chamar Don Samuel Deus Ajuda» (Antonio Rubio 2018: 156). En los tribunales de justicia cristianos se produjeron circunstancias especiales con antiguos contratos matrimoniales escritos en hebreo y firmados por testigos judíos que años después se convirtieron y regresaron a sus lugares de origen, por lo que fueron requeridos para reconocer y validar su propia firma o la de sus familiares. Así, el converso Ángel Rodríguez, vecino de Villamañán (León), reconocía en 1500 la firma de su padre judío, don Semaría Abén Mayor; y Rodrigo Álvarez, vecino de Gordoncillo (León), la suya propia cuando se llamaba Abraham Yuçefón (Muñoz Solla 2014: 360).

Estos conflictos se intensificaron especialmente en las generaciones de criptojudíos que regresaron al judaísmo a lo largo de los siglos XVI y XVII fuera de los reinos hispánicos. El secretismo con el que los nombres judíos fueron transmitidos así como el paso del tiempo provocó que muchos conversos retornados al judaísmo no recordaran o no supieran su nombre judío. Unos no lo habían utilizado nunca y otros trataron de recuperarlo, a pesar de que para ello era necesario probar su autenticidad ante las autoridades rabínicas que, por regla general, no reconocían la validez de los nombres gentiles de sus antepasados. Muchos de estos problemas ocasionados después de la expulsión de 1492 fueron examinados en la literatura de *responsa* en los que se dictaminaba sobre casos concretos dudosos, especialmente relativos al acta de divorcio o *get* que, según la ley judía, exigía consignar con exactitud el nombre y los sobrenombres de la pareja —heb. *kinnuyim*— ante dos testigos autorizados. En

la mayoría de los casos, el nombre del padre del marido o de la mujer suscitaba muchas dudas, al no poder comprobar si habían fallecido como conversos o como judíos. Se extendió la costumbre por parte de muchos rabinos de utilizar la fórmula «fulano, hijo de Abraham, nuestro padre, que la paz sea con él» para no invalidar el acta de repudio, que no podía contener en ningún caso, un nombre cristiano (Tzom 2011: 203). La tendencia general fue recuperar el antiguo nombre judío en los casos de retorno al judaísmo. Si este se desconocía por cualquier motivo, se tomaba otro nuevo. En cuanto al nombre cristiano, se toleraba seguir usándolo en casos que pudieran poner en peligro la integridad del converso, como en cartas o correspondencia dirigidas a lugares de persecución, pero nunca en documentos legales (Orfali 1982: 47).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIO RUBIO, M. G. (2018). “Conversión o permanencia en la fe judía: Una decisión personal en la Galicia del siglo XV”. En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña (eds.): *Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión* (siglos XV-XVII). Santa Barbara: Publications of eHumanista, 153-67
- BAER, Y. (1936): *Die Juden im christlichen Spanien. II Teil*. Berlin: Schocken.
- BAJO PÉREZ, E. (2015): *Vocabulario y fe: los grupos étnico-religiosos de la Edad Media y la primera Modernidad*. Mantova: Universitas Studiorum Editrice.
- BATAILLON, M. (1956): “Les nouveaux chrétiens de Ségovie en 1510”. *Bulletin Hispanique* 58, 207-31.
- BEINART, H. (1978): “El proceso del judío de Negroponte que se convirtió en Ciudad Real” [en hebreo]. En Y. Avishur & J. Blau (eds.): *Studies in Bible and the ancient Near East: presented to Samuel E. Loewenstamm, on his seventieth birthday*. Jerusalem: E. Rubinstein’s Publishing House, 75-83.
- BECKER, L. (2009): “Names of Jews in Medieval Navarre (13th-14th Centuries)”. En W. Ahrens, S. Embleton & A. Lapierre (eds.): *Names in a Multi-Lingual, Multi-Cultural and Multi-Ethnic World. Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences (August 17-22, 2008, York University, Toronto)*: Toronto: York University, 140-57.
- BECKER, L. (2019): “Zur Integration der Juden über Personennamen in römischen Western und in mittelalterlichen Spanien”. En W. Haubrichs & C. Jochum-Godglück (eds.): *Kulturelle Integration und Personennamen in Mittelalter*. Berlin / Boston: DeGruyter, 277-300.
- BLASCO MARTINEZ, A. (1992): “El origen troncal de los Santángel”. En *Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrès Internacional. València 5 al 8 d’Octubre 1987*. Valencia: Ajuntament de València, 121-31.
- BLASCO MARTINEZ, A. (2004): “Hagionomástica en judeoconversos aragoneses”. *Memoria Ecclesiae* 24, 121-44.
- CABRERA SÁNCHEZ, M. (2016): “Cristianos nuevos y cargos concejiles. Jurados conversos en Córdoba a finales del Medievo”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29, 155-81.
- CANTERA BURGOS, F. (1952): *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Madrid: Instituto Arias Montano.
- CANTERA BURGOS, F. (1969): *Judaizantes del arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición en 1495 y 1497*. Madrid: Universidad de Madrid.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1982): “Inquisición de Logroño: Sambenitos del siglo XVI”. *Berceo* 103, 51-68.

- CARRASCO GARCÍA, G. (2006): "Judeoconversos de Jerez y el obispado de Cádiz a fines del siglo xv". *En la España Medieval* 29, 311-45.
- CARRASCO GARCÍA, G. (2007): "Huellas de la sociedad musulmana granadina: La conversión del Albayzín (1499-1500)". *En la España Medieval* 30, 335-80.
- CARRASCO GARCÍA, G. (2008-2010): "La onomástica de la conversión: señas de identidad y transformación antroponímica de los moriscos de Granada (1500-1569)". *Sharq al-Andalus* 19, 139-204.
- CARRETE PARRONDO, C. (1972): "La conversión de la comunidad hebrea de Maqueda en el siglo xv". *Sefarad* 32, 141-47.
- CARRETE PARRONDO, C. (1985): *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Universidad de Granada.
- CARRETE PARRONDO, C. (1987): *Fontes Iudaeorum Regni Castellae IV. Los judeoconversos de Almazán 1501-1505. Origen familiar de los Laínez*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Universidad de Granada.
- DENJEAN, C. (2010): "Jeux anthroponymiques identitaires des juifs et convertis de l'Est de la Péninsule Ibérique, XVe. Siècle". En G. Salinero & I. Testón Núñez (eds.): *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos xv a xviii*. Madrid: Casa de Velázquez, 295-312.
- FAIGUENBOIM, G. (2009): "Onomástica sefaradí. The Sephardic Onomastics". En G. Faiguenboim, P. Valadares & A. R. Campagnano: *Dicionário sefaradí de sobrenomes*, New Jersey: Avotaynu.
- GARCÍA CASAR, M. F. (1999): "Ante la aventura colombina: ¿de Pichón a Pinzón?". *El Olivo* XXIII/50, 57-62.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (2011): *Synodicon Hispanum. Cuenca y Toledo*, vol. X. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (2014): *Synodicon Hispanum. Osma, Sigüenza, Tortosa y Valencia*, vol. XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GUILLÉN, C. (1963): "Un padrón de conversos sevillanos (1510)". *Bulletin Hispanique* 65, 49-98.
- GITLITZ, D. (2003): *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- LADERO QUESADA, M. Á. (1989): "Los conversos de Córdoba en 1497". *El Olivo* 29-30/XIII, 187-205.
- LADERO QUESADA, M. Á. (1992): "Sevilla y los conversos: los habilitados en 1495". *Sefarad* 52, 429-47.
- LADERO QUESADA, M. Á. (1993): "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)". En *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*, Granada: Diputación Provincial de Granada, 615-49.
- LADERO QUESADA, M. Á. (2003): "Coronel, 1492: de la aristocracia judía a la nobleza cristiana en la España de los Reyes Católicos". *Boletín de la Real Academia de la Historia* CCI, 11-24.
- LADERO QUESADA, M. Á. (2004): "Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500". En *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 481-542.
- MARÍN PADILLA, E. (1994): "La villa aragonesa de Épila en el siglo xv: sus judíos". *Sefarad* 54, 55-82.
- MARTÍN GALÁN, M. (1981): "Fuentes y métodos para el estudio de la demografía histórica castellana durante la Edad Moderna". *Hispania* XLI, 231-326.
- MARTÍN MARTÍN, J. L. (2019): "Notas sobre la antroponimia de los cristianos y judíos en la Castilla medieval". En *Et Amicorum. Estudios en honor al Profesor Carlos Carrete Parrondo*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 211-25.
- MENDOZA ABREU, M. (1996): "Aproximación al estudio de la onomástica de los judíos de Sevilla en la Baja Edad Media". En W. Busse, H. Kohring & M. Shaul, *Sephardica. Hommage à Haïm Vidal Sephiha*. Berlin: Peter Lang, 175-93.
- MIRONES LOZANO, E. (2010): "Sobrenombres de judíos navarros en euskera: Belcha y Chacur". *Príncipe de Viana* 249, 255-67.

- MIRONES LOZANO, E. (2016): "Intercambio onomástico entre judíos y cristianos en el Reino de Navarra en la época medieval: apuntes histórico-lingüísticos". *Anuario de Letras: Lingüística y Filología* 4/1, 97-126.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, M. (1997): "Los judíos sevillanos (1391-1492)". En: *Congreso Internacional. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos, 1391-1492*, vol. I. Sevilla: Consejería de Cultura, 165-257.
- MORENO HERNÁNDEZ, C. (2019): "El apellido Moreno y la burla de los linajes". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 67/2, 619-39.
- MOTIS DOLADER, M. Á. (2013): "Disputacion feyta por los judios devant nuestro senyor Papa Benedito: La conferencia de Tortosa y las aljamas judías del reino de Aragón (1413-15)". *Iberia Judaica* V, 15-60.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2009): "Judeoconversos burgaleses a fines de la Edad Media". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 22, 207-28.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2013): "Padrones y antroponimia judía del Condado de Treviño en el siglo 15". *Hispania Judaica Bulletin* 9, 97-130.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2014): "Dos ketubbot castellanas y otro fragmento hebreo del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid". *Sefarad* 74/2, 343-68.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2016): "Temas y problemas de la onomástica hebrea: una reevaluación". *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 3, 1-5.
- NOVINSKY A. (2006): "The Myth of the marrano names". *Revue des Études Juives* 165 (3-4), 445-56.
- ORFALI, M. (1982): *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Universidad de Granada / Federación Sefardí de España.
- PASTORE, S. (2012): "False trials and Jews with old-fashioned names: converso memory in Toledo". *La Corónica* 41, 235-62.
- POUTRIN, I. (2016): "El hijo de convertido en el derecho canónico. El aggiornamento de la doctrina en relación con la conversión de los judíos (Estados Pontificios, s. XVI-XVIII)". *Erasmus: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 125-42.
- PUJOL I CANELLES, M. (1997): *La conversió dels jueus de Castelló d'Empúries*. Empúries: Ajuntament de Castelló d'Empúries.
- RÁBADE OBRADÓ, M. P. (1993): *Una élite de poder en la Corte de los Reyes Católicos: los judeoconversos*. Madrid: Sigilo.
- RÁBADE OBRADÓ, M. P. (2006): "La invención como necesidad: genealogía y judeoconversos". *En la España Medieval. N.º Extra* 1, 183-202.
- RIERA I SANS, J. (2014): "A l'entorn del canvi de nom". *Noms. Revista de la Societat D'Onomástica*, 1, 12-6.
- SAINZ DE LA MAZA, C. (1992): "Vi en visió de un sueño: Conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos alias Alfonso de Valladolid". *Compás de Letras: monografías de literatura española* 1, 186-208.
- SÁNCHEZ RUBIO, R. & I. TESTÓN NÚÑEZ (2008): "Fingiéndose llamarse ... para no ser conocido. Cambios nominales y emigración a Indias". *Norba. Revista de Historia* 21, 213-39.
- SÁNCHEZ RUBIO, R. & I. TESTÓN NÚÑEZ (2012): "Situación y perspectiva de los estudios de antroponimia en la España Moderna". En: A. Addobati, R. Bizzocchi & G. Salinero (eds.), *L'Italia dei cognomi: L'onomastica italiana nel contesto mediterraneo*. Pisa: University Press, 75-121.
- SANZ DE BARANDA, P. (1848): *Cronicón de Valladolid*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- SORIA MESA, E. (2015): *El origen judío de Góngora*. Córdoba: Hannover.
- SORIA MESA, E. (2017): "El origen judeoconverso de la nobleza indiana". En: O. Rey Castelao & P. Cowen (eds.), *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 155-85.

- SORIA MESA, E. (2019): "Judaizantes o marqueses. Los judeoconversos de Lucena (Córdoba) entre los siglos XV y XVII. Una primera aproximación a su estudio". En E. Soria Mesa & A. J. Díaz Rodríguez, *Los judeoconversos en el mundo ibérico*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 127-40.
- SZPIECH, Ryan (2012): "Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid". En: D. Thomas & A. Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, IV, 1200-1350*, Leiden: Brill, 955-76.
- TZOM, D. (2011): "But the name of the wicked will rot (Prov. 10:7). Names used by conversos in the responsa literature". *Hispania Judaica Bulletin* 8, 193-216.
- VALLS I PUJOL, E. (2008): *Regest dels documents de l'Arxiu Diocesà de Barcelona relatius als jueus* (dir.). Barcelona: Món Juïc Institut d'Estudis / Promocions Publicacions Universitàries.
- VENDRELL GALLOSTRA, F. (1943): "Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballería". *Sefarad* 3, 115-54.