

*Minorías en la España medieval y moderna
(ss. XV-XVII)*

*Minorities in medieval and early modern Spain
(15th-17th c.)*



UNIVERSITE
de Picardie
Jules Verne

Centre d'Etudes
Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016

Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)
Minorities in medieval and early modern Spain (15th-17th c.)

Publications of *eHumanista*

Directors

Antonio Cortijo Ocaña (University of California)
Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense, Madrid)

EDITORIAL BOARD

Carlos Alvar Ezquerra
Gregory Andrachuck
Ignacio Arellano
Julia Butinyà
Pedro M. Cátedra García
Adelaida Cortijo Ocaña
Ottavio Di Camillo
Frank Domínguez
Aurora Egido
Paola Elia
Charles B. Faulhaber
Leonardo Funes
Fernando Gómez Redondo
Enrique García Santo-Tomás
Teresa Jiménez Calvente
Jeremy N. H. Lawrance
José Manuel Lucía Mejías
José María Maestre Maestre
Georges Martin
Vicent Martines
Ignacio Navarrete
José Manuel Pedrosa
Sara Poot Herrera
Erin Rebhan
Elena del Río Parra
Nicasio Salvador Miguel
Hernán Sánchez Martínez de Pinillos
Pedro Sánchez-Prieto Borja
Julian Weiss

Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)
Minorities in medieval and early modern Spain (15th-17th c.)



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán



For information, please visit *eHumanista* (www.ehumanista.ucsb.edu)

First Edition: 2016
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)	7
1-Minorías en la documentación eclesiástica y real	
María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo”.	12
Rica Amran (Université de Picardie Jules Verne): “El <i>Fuero real</i> de Alonso Díaz de Montalvo y la problemática conversa a finales del siglo XV: ¿puntos de vista e influencias de una minoría?”.	24
Germán Gamero (Universidad de Valladolid): “¿Servicio o beneficio? La colaboración de los grandes linajes judeoconversos con el entorno de Fernando el Católico”.	39
Youssef El Alaoui (Université de Rouen): “Ignacio de las Casas, Juan de Almarza y Manuel Sanz. La controversia antimusulmana a la ‘manera’ jesuita”.	57
Juan Hernández Franco y Pablo Ortega del Cerro (Universidad de Murcia): “De los modernos callaré”: agitación social, política e intelectual y las utópicas propuestas de Fernando de Valdés sobre limpieza de sangre, 1632”.	73
2-Reflexiones sobre las aljamas	
Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla): “Minorías en la <i>tercera España</i> : de conversos a erasmistas”.	93
Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid): “Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid a través de pleitos de la Chancillería”.	104
Gonzalo Pérez (Universidad de Valladolid): “Los judíos de Carrión de los Condes: una villa del Camino de Santiago”.	117
Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid): “Un alemán y un morisco. Alejo de Vahía y Francisco de Andado en el convento de San Francisco de Valladolid”.	129
Ludolf Pelizaeus (Université de Picardie Jules Verne): “Camino de circulación en la representación de minorías españolas en la Alemania del siglo XVI en obras gráficas”.	145
3-La mujer como “minoría”	
Scarlett Beauvalet (Université de Picardie Jules Verne, Amiens) : “Les femmes en France et en Espagne à l’époque moderne : mineures au regard des représentations et du droit”.	163
Diana Pelaz Flores (Universidad de Valladolid): “La parturienta te llama, oh partera morisca. El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana del siglo XV a través de las crónicas y otros testimonios documentales”.	182

Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid). “Minorías y género: mujeres judías ante la justicia castellana”.	193
.....	
4-Otras minorías, otros “mundos”	
Igor Sosa Mayor (Universitat Erfurt): “El esclavo en la teología moral católica, 1550-1570”.	210
.....	
María Jesús Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid): “Tratados contra las brujas: una minoría perseguida”.	230
.....	
Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos de Madrid): “Judíos y moriscos a través del Tesoro de Covarrubias”.	246
.....	
5-Semblanzas bibliográficas	
.....	
	259

La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo²

M^a Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)

La actitud de la sociedad castellana cristiana respecto a judíos y musulmanes fue variando hasta radicalizarse en la etapa final de la Edad Media. Paralelamente, al menos en algunos sectores, se mantuvo una actitud tendente a buscar la conversión sincera al cristianismo de los fieles de las otras dos religiones. Se fue creando así un sector converso, procedente de ambas minorías, que tuvo que enfrentarse con la animadversión de la mayoría cristiana (Goñi Gaztambide; Álvarez Palenzuela; Villanueva Zubizarreta; Alcalá; Marzal Palacios; Perea Rodríguez). Pero no es de estas cuestiones de las que me voy a ocupar, sino de la actitud que muestran hacia esas minorías las constituciones sinodales,³ y del paso imprescindible que es preciso dar para entrar en la comunidad católica, el sacramento del bautismo.

1.- Judíos y musulmanes en los textos sinodales castellanos

Para considerar esos asuntos es necesario empezar indicando que judíos y musulmanes castellanos son calificados por la Iglesia como infieles, tal y como se les denomina en las constituciones sinodales en diversas ocasiones; a eso se añade a veces “enemigos de nuestra santa fe catholica”. Pero esa condición no les exime de tributar, de manera que también son percibidos como sujeto de tributación.

Unos y otros pagan diezmos,⁴ y de ello se hacen eco las diócesis castellanas, algunos de cuyos obispos lo incluyen en sus constituciones. Así se observa en una fecha temprana, en el sínodo de Badajoz de 1255, donde puede leerse que “los judios e los moros, de todos sus bienes patrimoniales e de todos los otros que an agora e averan daqui adelant en el territorio de nuestra cibdat, paguen conplidament todos los diesmos al terçero, e todas las primicias al tesorero de la dicha eglefia” (Badajoz 1, 1255, 1: 11). En 1440, siendo obispo Lope Barrientos, el sínodo de Segovia se refiere a que judíos y musulmanes han de pagar el diezmo tal y como lo establecieron los obispos que en años anteriores ocuparon la diócesis; pero en lo relativo al ganado, queso y lana ordena que se satisfaga en las parroquias “so cuyas campanas moren los dichos judios e moros, salvo si andovieren en la sierra”, en cuyo caso “paguen por alvarranes” (Segovia, 7, 1440, 9: 392).

Además tributan a la Iglesia en caso de habitar en casas de cristianos. A este respecto es muy claro lo establecido en Ávila en 1481, recogiendo un canon anterior, referido al incumplimiento de moros y judíos de su obligación de vivir en barrios apartados. Así, tras constatar esta situación, que se entiende como anómala, el artículo correspondiente especifica que tales infieles, a los que denomina “enemigos de nuestra fe y religion christiana”, ocupan casas habitadas en otros tiempos por cristianos, quienes seguirían ocupándolas de no vivir en

² El presente trabajo se ha realizado en el marco de los Proyectos de investigación HAR2012-32264 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y VA058U14 de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León.

³ Voy a utilizar las constituciones sinodales de las diócesis de Ávila, Segovia, Badajoz, Plasencia, Coria-Cáceres, Palencia, Salamanca y Burgos, publicadas en los volúmenes IV (Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora), V (Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia), VI (Ávila y Segovia) y VII (Burgos y Palencia) del *Synodicon Hispanum* editado por Antonio García García. Los diferentes sínodos serán citados por el nombre de la diócesis seguida del número de sínodo y la fecha de celebración, a continuación el número del artículo y la página, (por ejemplo: Palencia 19, 1500, [204] 10: 528).

⁴ Por supuesto, pagan también otro tipo de impuestos, directos e indirectos. Para el caso de los pagos a la hacienda regia de los mudéjares, véase, Ladero Quesada. Sobre el pago del diezmo por parte de los judíos véase, Sanz González.

ellas moros y judíos, por lo que entienden que se causa perjuicio económico a la Iglesia. De esta forma, para evitar ese mal, y acatando una norma del obispo Lope Barrientos, se ordena que los judíos y moros que ocupen casa que haya sido de cristiano “paguen y satisfagan, a la iglesia parrochial e ministros della, en cuya parrochia fuere la tal casa que así ocuparen, diez maravedis de quarta”. Contando con que hay una convivencia con los fieles de la religión mayoritaria que podría llevar a que se encubriera esa situación, y por tanto a evitar el pago de ese tributo, la misma norma establece que los cristianos que no lo cumplen “sean compelidos con toda censura eclesiástica”. Finalmente solicitan a la autoridad secular “que guarden tan salubre e sancta constitucion” (Ávila 7, 1481, 20: 180-181).

Es decir, a pesar de profesar otra religión han de contribuir al mantenimiento de la Iglesia cristiana. Tiempo después, en 1499, cuando hace años que los judíos han sido expulsados de Castilla, el sínodo de Plasencia dice que “qualesquier cristianos, moros e judíos,⁵ casados e viudos, así homes como mujeres, que mantienen casa porque si hasta aquí no pagaron quarta, que de aquí adelante que la pague en tanta quantia quanta se acostumbro en el tiempo antiguo de pagar” (Plasencia 1, 1499, 3: 376). al año siguiente en Palencia se vuelve a insistir sobre lo mismo. En este caso sólo se habla de moros, es decir se hace referencia a la realidad presente; tras recordar que los moros e infieles que “labran pan y vino” tienen obligación de pagar el diezmo, y constatar que al respecto se cometen muchas irregularidades, deciden tomar medidas para obligarles a cumplir con esa obligación. Si los cristianos, dice el sínodo, se ven compelidos a cumplirlo debido a la presión de la Iglesia y a las penas espirituales a las que se exponen de no hacerlo, para presionar a los musulmanes establecen que los cogedores y receptores del diezmo puedan entrar en sus casas para ver lo que han recogido y exigirles el diezmo correspondiente (Palencia 19, 1500, [204] 10: 528).

Establecida la obligación de realizar ese pago, parece que el siguiente problema que se plantea, al menos en algunas diócesis, es cómo debe repartirse lo recaudado. Por eso la de Ávila, tras haber estudiado lo que se hacía en tiempos anteriores, establece, en 1384, para despejar las dudas que existían al respecto, que en adelante, en Ávila y su arcedianato, cobren los obispos, de lo que “labraren por pan en qualquier manera, dos fanegas de çenteno para la su mesa Et si de mas montar en el diezmo ... la demasia se partiesse” un tercio para el cabildo, otro tercio para el prestamero del lugar en que “labrava el judio o moro”, y la otra tercera parte para el clérigo del lugar. En los arcedianatos de Arévalo y Olmedo se repartirían por tercios entre el cabildo, el prestamero y el clérigo. Lo mismo regiría para el vino, “et ganados et apreçiaduras et otras cossas”, salvo en la ciudad de Ávila, donde los moros tienen establecido un acuerdo con el cabildo sobre su ganado y heredades, conforme al cual “de los ganados que y crian et traen et de las huertas que y labran, suelen dezmar las dos partes al cabillo de la nuestra eglesia et la otra parte al cabilllo de la clerezia de la dicha çibdat” (Ávila 3, 1384, 26: 29). Un siglo después, en 1481, vuelve a establecerse la misma ley (Ávila, 7, 1481, 15: 175).

Si en lo referente al diezmo se les iguala al resto de los castellanos, en otras muchas cuestiones judíos y musulmanes son tratados de forma diferente y apartados del resto de la población. El sínodo de Ávila de 1481 prohíbe que judíos y moros arrienden beneficios o préstamos de la iglesia, por un lado porque los que así lo hacen “por desordenada codicia ponen en manos de infieles la heredad de Dios”, pero también porque “los fieles, viendo que aquel infiel es el que lleva el diezmo y que ya lo tiene arrendado y igualado, o no diezman, o menos de lo que avian de dezmar de mala voluntad y por fuerça, y, demas, son molestados por los infieles a esta causa...” (Ávila 7, 1481, 7: 206).

⁵ Es evidente que estamos ante un texto antiguo que se inserta sin los cambios debidos, ya que en esta fecha en Castilla no hay judíos; pero, en cualquier caso, es significativo de la mentalidad respecto a las minorías religiosas y cómo se mantiene a lo largo del tiempo. La misma norma se incluye en Plasencia 2, 1534, 22: 486.

Si de lo tributario pasamos a lo político, llama la atención que en alguna ocasión esta fuente eclesiástica recoja normas que responden a intereses políticos concretos. Esto es lo que sucede en Palencia en 1412, cuando el sínodo condena con la excomunión a quien, de alguna forma, ayude a los granadinos contra Castilla, lo que, por otra parte, no hace sino poner de manifiesto la familiaridad y fluidez de las relaciones cotidianas entre los castellanos y, en este caso, los granadinos (aunque como enseguida veremos esto es extensivo a los musulmanes castellanos). Literalmente la cláusula sinodal dice que

los que se llaman christianos e venden a los moros galeras o naos, o les lievan madera para ellas o fierro o armas o viandas, e los que toman cura de gobernar e gobiernan las sus galeras o naos, o en fazer ingenios o lonbardas o otros algunos artificios o les dan consejo e ayuda para impugnar los christianos: todos son por ese mesmo fecho descomulgados e anathematizados e siervos de los que los prendieren, e deven perder todos sus bienes. (Palencia 11, 1412, [7] 5: 411)

Por lo que se refiere al apartamiento de moros y cristianos, los sínodos recogen normas al respecto, estableciendo tanto la identificación en la vestimenta como la residencia en lugares exclusivos para ellos. Respecto a la primera cuestión, es justificada en el obispado de Ávila por los inconvenientes que se suceden cuando no se sabe a qué comunidad religiosa pertenece cada uno: “Porque muchas vezes los tales infieles, no seyendo conocidos por el habito como de derecho deven y son obligados, acaesce que, por error, christianos conocen judías y moras, y los moros y judios, christianas” (Ávila 7, 1481, 5: 204). Es decir, se trata de poder identificar siempre a los miembros de las comunidades religiosas minoritarias, lo que en esta ocasión se justifica por razones de tipo moral, evitar la relación carnal entre ellos, pecado que es considerado muy grave como se desprende de que sea uno de los casos de absolución reservados al obispo (Burgos 19, 1503-1511, [188] 2: 150).

En lo relativo a la conveniencia de que moros y judíos vivan en barrios apartados, se observa cierta inquietud por el incumplimiento de la norma. Las leyes eclesiásticas establecen la prohibición de que judíos y moros vivan con cristianos. Así, y “porque de su conversacion de los dichos judios e moros se siguen muchos feos pecados e errores e daños”, en la compilación de leyes anteriores que realiza el sínodo de Burgos de 1503-1511, se recoge la prohibición de que vivan juntos cristianos con moros o judíos,⁶ dando un plazo de treinta días para que se separen quienes estén en esa situación (Burgos 19, 1503-1511, [167] XXXI: 141-142). Por otro lado, en 1500, el sínodo palentino se preocupa sobre todo por la proximidad a la comunidad mudéjar, haciéndose eco de que se han “seguido grandes daños e inconvenientes a los fieles cristianos de la mucha familiaridad e participación de los moros e infieles e otros”, causa por la cual establecen que en adelante “los moros no vivan entre los cristianos ni los cristianos entre los moros”; debido al interés general, sólo se permite que los moros vendan y tengan talleres fuera de la zona en la que tienen obligación de residir y a la que han de volver al anochecer (Palencia 19, 1500, [98] 63: 490).

En otro orden de cosas, esa separación de los cristianos respecto a judíos y musulmanes afecta también a su presencia en el templo, por razón de “limpieza” moral y/o espiritual, pero también para que no resten fe a los fieles ni los distraigan. Así, se puede leer en el sínodo de Ávila de 1481 que “la Yglesia de Dios ... debe ser limpia en tal manera que quando en ella se celebren los divinos officios no sean admitidos ni consientan estar en ella infieles, judíos y moros, por que no ayan ocasión de detraher de nuestra fe o sea impedida la devoción de los fieles” (Ávila 7, 1481, 4: 203). Por su parte, el sínodo de Palencia de 1412 prohíbe a los miembros de esas dos comunidades estar en el templo “quando se dizen los

⁶ Como se ha dicho en la nota 4, se trata de la incorporación de una ordenanza anterior a la expulsión de los judíos, dado que en la fecha de la compilación hace ya años que habían sido expulsados de Castilla.

divinales oficios e espeçialmente la missa, salvo por grant necessitat”, pero incluso si se diera esta última circunstancia, comenzado el prefacio de la missa deben ser expulsados (Palencia 11, 1412, [5] 3: 411). En la misma diócesis, en el sínodo de 1500 se repite esta norma, indicando que quien debe echarlos es el sacristán u otra persona que se encargue de ello, y que en caso de permanecer en el templo habrían de ser “apartados e reclusos, por manera que no esten entre los fieles cristianos hasta ser acabada la missa” (Palencia 19, 1500, [61] 29: 471-472). Al cristiano que contraviere esta norma, en Ávila se le condena con la “excomunió mayor”. Ahora bien, en el afan de procurar la conversi6n de los infieles, ese mismo sínodo establece que “puedan entrar los infieles en la yglesia a oir el sermon, y a esto puedan estar en la yglesia fasta missa de los cathecumenos” (Ávila 7, 1481 4: 204). La importancia de la palabra vuelve a ponerse de manifiesto, pero también la idea de la necesaria instrucci6n de aquellos a quienes se pretende atraer al cristianismo, siendo el serm6n un eficaz instrumento en ese sentido.

Los cristianos tienen prohibido casarse con judíos o musulmanes, y esto también se recoge en alguna compilaci6n sinodal. Así leemos en la de Salamanca de 1410, entre “las cosas que enbargan el matrimonio de futuro e desfazen el que es fecho”, que el matrimonio no es posible cuando los contrayentes “son departidos en la fe, asi commo si christiano casase con judía o pagana o judío con christiana” (Salamanca 9, 1412, 69: 280).

A esto hay que ańadir las normas que prohíben a los cristianos acudir a médicos “infieles” (Del Val Valdivieso; Palencia 19, 1500, [97] 62 y [99] 64: 490-491), y a los no cristianos trabajar en domingo y fiestas de guardar, como se establece en Palencia en 1500, donde podemos leer que “los moros que biven entre los cristianos, no hagan sus officios e labores en los domingos públicamente”, por entender que esa práctica “mengua es de la religi6n christiana” (Palencia 19, 1500, [97] 62: 490).

Se intenta también evitar que unos participen en las fiestas, ceremonias y ritos de los otros, como establece el sínodo de Palencia de 1500, refiriéndose ya solo a los musulmanes:

Assi como el pueblo christiano es apartado en profession e cerimonias del pueblo de los infieles, assi conviene que sea apartado en la conversacion e costumbres. E porque no se inclinen los fieles a las supersticiones de los infieles, en especial los simples, defendemos firmemente, so pena de excomunion que por esse mismo hecho incurran, que ningun christiano sea presente a las bodas o enterramientos de los moros o infieles otros, ni en estas cosas especialmente sigan sus ritos en cosa alguna. (Palencia 19, 1500, [100] 65: 491)

Se prohíbe también que se les llame a participar en procesiones cristianas, como se hacía en Ávila en algunas festividades, entre ellas en la del Corpus.⁷ Precisamente en esta diócesis esa práctica es prohibida en el sínodo de 1481, en un artículo en el que el obispo muestra gran escándalo y explica el porqué de lo desviado de esta forma de proceder y la necesidad de acabar con ella. Tras declarar que no ha visto en ningún lugar cristiano un abuso tan grande, el prelado relata cómo moros y judíos son obligados (“compelidos”, dice) a participar en esa procesi6n bailando y dando otras muestras de alegría; declara no saber “por que raz6n o con que ceguedad, a tan sanctos y fieles ayuntamientos ayan de concurrir y ser necessitados a intervenir los infieles, a fazer un cuerpo monstruoso, ayuntadas dos especies de infidelidad a tan sacta y verdadera cabeça de fe como la nuestra, donde, en lugar de honor de Dios se sigue vituperio”; ante esta situaci6n, y dejando claro que sí pueden ir a “las processiones y ayuntamientos que se fazen a recibimientos de reyes y príncipes y otros actos

⁷ Se trata de una fiesta que nace el siglo XIII al calor del desarrollo de la piedad laica, y se afianza en el XIV, durante el pontificado de Clemente V. Sobre el particular véase Rubio García; Labarga García; Morn Martín; Romero Abao; Narbona Vizcaíno.

seglares”, prohíbe que en adelante judíos ni moros “vayan ni puedan intervenir, ni puedan ser a ello compelidos”, condenando a pena de excomunión mayor y seis doblas a quien lo ordenara o permitiera (Ávila, 7, 1481, 6: 205).

Con todo, y a pesar de que la convivencia se quiebra en muchos lugares, a mediados del siglo XV sigue habiendo buena relación entre familias de diferente religión, tal y como se desprende de lo dispuesto en el sínodo de Coria-Cáceres de 1457-1458, en el que se constata que los padres y madres cristianos “convidan los infieles, como judíos o moros, que sean sus compadres, e las judías e moras sus comadres”, hábito que prohíben considerando que es “contra Dios y contra la ley y contra razon e contra buenas costumbres los cristianos haber parentesco con los judios e moros” (Coria-Cáceres 4, 1457-1458, 27: 139-140). Disposiciones semejantes e incluso más explícitas se encuentran en otros sínodos, como en el de Ávila de 1481, donde además de explicar que esa prohibición responde a la necesidad de evitar que los cristianos se expongan al peligro de “inclinarse” a sus herejías y errores, se especifica que ni los cristianos pueden ir a “bodas, o circuncisiones o mortuorios o otros semejantes actos”, ni los infieles ser invitados ni admitidos en “bautizos de sus fijos o bodas o exequias y enterramientos de sus difuntos o a qualesquier otros semejantes actos”. Pero en este caso quizá lo más expresivo de la relación cotidiana entre las personas de diversas comunidades sea la prohibición de que “estuvieren judías y moras endechando o llorando en qualquier otra manera” en los entierros cristianos (Ávila 7, 1481, 2: 202).

Por otra parte, parece que los cristianos comen alimentos judíos o musulmanes, lo que provoca el escándalo de la jerarquía que considera que, teniendo en cuenta que los infieles aborrecen de los manjares cristianos, es muestra de inferioridad para un cristiano comer los de aquellos. Así las cosas, el obispo de Ávila prohíbe que “ningun christiano o christiana de nuestro obispado coman o bevan de los manjares y viandas y fructas y vinos que los dichos infieles por sus manos endereçaren o adobaren o guisaren” so pena de excomunión (Ávila, 7, 1481, 3: 203).

2.- El bautismo y su administración a judíos y musulmanes según los sínodos castellanos de la Baja Edad Media

Paralelamente a estas restricciones, como decía más arriba, se pretende que los no cristianos se acerquen al cristianismo y adopten esta religión, llegándose a utilizar la fuerza en casos extremos como es bien conocido, lo que llevó a plantear la cuestión de la validez de tales conversiones logradas por métodos coercitivos (Goñi Gaztambide, 211). En definitiva aspiran a bautizar a quienes no pertenecen a su religión con el fin de integrarles en la comunidad mayoritaria en lo relativo a la fe religiosa.

En el cristianismo el bautismo es el primero de los sacramentos que recibe el neófito. En torno al mismo se desarrolló una amplia literatura en la que destaca Hugo de San Víctor, para quien el bautismo es agua santificada por la palabra de Dios que lava los pecados. Anselmo de Laón escribe también sobre el particular, pero es a Tomás de Aquino a quien seguirán y citarán los tratadistas posteriores, como Juan de Torquemada, por ejemplo (Borobio; Florez García). Para todos, y esto se observa igualmente en los sínodos castellanos de la Baja Edad Media, el bautismo tiene dos elementos principales, el agua y las palabras pronunciadas, aunque también se utiliza la sal y el santo oleo. De todos ellos es al agua a la que se da mayor relevancia, sin duda por el origen del sacramento cristiano que se sitúa en el río Jordán, pero también por su valor simbólico, ya que el agua purifica y vivifica, y sobre todo hace germinar la simiente.

Las palabras también son importantes, ya que sin ellas no habría bautismo. En el sínodo de Salamanca de 1410 se dice que

el bautismo es beneficio o laviçion del cuerpo de fuera,⁸ fecha con forma de palabras ordenada, segund dize el Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) en el quarto libro. E estas dos cosas son tan neçesarias en el bautismo, que si alguno lavase el cuerpo e non dixese las palabras, o non mojase en el cuerpo con agua en alguna manera, non seria bautizado.

Es decir, agua y palabras son imprescindibles. Estas últimas, según el mismo sínodo son “ego baptizo te in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen” (Salamanca 9, 1410, 13: 196-198). La importancia que tienen esas palabras queda reflejada en su mención entre aquellas que los “sacerdotes especialmente han de saber”, entre las que se incluyen expresamente “las palabras esenciales del bautismo”, de manera que si no se puede administrar el sacramento conforme la ceremonia establecida y recogida en el libro correspondiente, al menos “sepan quales son las palabras que basten para el bautismo de aquel que esta en necesidad para lo recibir” (Badajoz 6, 1501, 1: 59). Sobre la forma de administrar el agua, el artículo 13 del citado sínodo de Salamanca de 1410, al explicar cómo ha de bautizarse *de urgencia*, dice que se

tome la criatura en metiéndola tres vegadas en el aguae si tan solamente una vegada lo metiere en el agua, bautizado es E si por aventura conteçiere que non pueda ser avida tanta agua en que pueda ser metida toda la criatura, o por aventura se teme que la criatura, metiéndola toda so el agua, pueda peligrar o morir, tome el que bautiza el agua en un vaso o escodilla e lançela sobre la cabeça de la criatura...

Salvo en caso de urgencia, para bautizar no sirve cualquier agua, hay que utilizar la bendita, a la que se añade sal y óleo catecumenal bendecido por el obispo el día de Jueves Santo. Sobre la sal las noticias son prácticamente inexistentes, pero sobre el óleo se encuentran múltiples referencias en las constituciones sinodales. En todas las iglesias debe haber óleo catecumenal, en ningún caso se puede dar a cambio de dinero, práctica que está considerada pecado de simonía (Palencia 19, [266] 38: 557), y hay que utilizar el del año en curso; sólo de forma excepcional, si este no ha llegado todavía, se puede utilizar el viejo para bautizar. A este óleo se le da suma importancia, por eso los visitantes eclesiásticos deben controlar si se tiene y si se guarda en buenas condiciones. Se regula también cómo debe estar guardado y dónde. En Burgos debe estar bajo llave en buenas crismas de estaño (Burgos 19, 1503-1511, [25]: 158; [75] 3: 87; [150] XXVI: 129); en Badajoz se dice que estas, antes de recibir el óleo nuevo, deben lavarse con agua caliente (Badajoz 6, 1501, XIII.3: 87-88); en Coria-Cáceres se amplía la recomendación al decir que deben lavarse con diligencia (Coria-Cáceres 4, 1457-1458, 54 y 55: 152-154. Coria-Cáceres 6, 1537, VII.5: 187 y 9.4: 193); y en Plasencia, ya en 1534, se establece que debe guardarse en crismas de plata si la iglesia tiene recursos para ello, y si no de estaño o de plomo “con la mas limpieça que se podiere tener. Para la quales crismas se haga una alhaçena, con sus puertas muy buenas, en la pared, junto con la pila del bautismo, la qual pila e alhaçena mandamos que este debajo de clausura de pared de reja, la qual se cierre con llave y la tenga el cura o la persona encargada de administrar los sacramentos”, penándose la negligencia con una multa de 300 maravedís (Plasencia 2, 1534, 4: 393-394 y 78: 459-460).

Pero más allá de la presencia de la sal y el óleo, lo que es imprescindible, y aquí todos coinciden, es pronunciar la fórmula adecuada y utilizar el agua de la forma debida. Como se dice en las mencionadas constituciones sinodales de Salamanca de 1410, “si alguno lavase el

⁸ El Sínodo de Segovia de 1325 añade a continuación: “Sin el qual non se puede ninguno salvar” (Segovia 3, 1325, [I. Libro sinodal] 16: 280). Este libro sinodal fue publicado también por Martín y Linage Conde, la cita en p. 186.

cuerpo e non dixese las palabras, o non mojase en el cuerpo con el agua en alguna manera, non seria bautizado”. En caso de extrema necesidad puede servir cualquier tipo de agua que esté limpia, pero la que se utiliza en la ceremonia bautismal es la bendita, salvo excepciones bien justificadas en las que se podría utilizar agua sin bendecir.

En ese sínodo salmantino se explica que “materia devida de bautismo es agua verdadera e natural, e non faz fuerça ora sea fria, ora caliente, e por ende non es bautismo si se faz en alguna agua artificial, así como es agua rosada o el agua ardiente o la otra semejante, nin si se faze con saliva” (Salamanca 9, 1410, 13: 197). Esta advertencia, lo mismo que las palabras precisas, se repite en todas partes; por ejemplo, en la recopilación sinodal realizada en Burgos entre 1503 y 1511 se dice que el agua debe ser “verdadera e no agua artificial”, y un poco más adelante repite “verdadera e natural”, a la vez que insiste en la fórmula que se ha de pronunciar (Burgos 19, 1503-1511, [17 y 51]: 53 y 73). Eso mismo se incluía en las disposiciones del sínodo abulense de 1381: “La materia deste sacramento es agua verdadera et natural, non agua artificial, asi commo es agua ardiente o rossada, ca en tal agua non se podria fazer el baptismo” (Ávila 3, 1384, 4: 10).

Para preservar el agua bautismal y la propia pila de bautismo, el sínodo de Badajoz de 1501 establece que las pilas bautismales han de estar en una capilla con una reja alrededor cerrada con llave, para garantizar que estén limpias y que el agua se respeta; si no pudieran preservarse de esa forma por alguna razón, se ordena que al menos tengan “cobertores de madera puestos, de manera que se puedan cerrar con llave” (Badajoz 6, 1501, 6: 91-92). En otros casos, como en el obispado de Cáceres, mandan que la pila de bautizar esté cerrada con tapa de madera con su llave por la misma razón (Coria-Cáceres 6, 1537, XXXIV.3: 265). Y lo mismo leemos en Salamanca, donde se establece que no solo la pila bautismal, sino también el crisma y el óleo santo han de guardarse bajo llave (Salamanca 9, 1410, 12: 196).

Por su parte, los pensadores y tratadistas exponen sus puntos de vista sobre este asunto del agua, que se van repitiendo a lo largo de los siglos. En los inicios del siglo XV el cardenal Juan de Torquemada escribe un libro sobre el agua bendita en el que se hace referencia a la bautismal (De la Rosa Cubo y Del Val Valdivieso). Varios siglos después, la exposición de los teóricos sigue siendo más o menos la misma. Así en el tratado sobre el tema publicado en 1776 por Nicolas Collin se insiste en que hay tres tipos de agua bendita, bautismal, gregoriana y común. La primera, que es la que ahora nos interesa, es la que bendice el sacerdote en la Vigilia Pascual, ceremonia en la que se le añade santo crisma⁹ y aceite catecumenal. Collin indica que el primer y más importante uso del agua bendita es el bautismo, pero explica que tiene otros muchos empleos y utilidades, que no es el caso enumerar aquí.

En los sínodos también se hace referencia a esos otros usos del agua bendita, como podemos verlo en el de la iglesia segoviana celebrado en 1325 siendo obispo Pedro de Cuéllar, en cuyas actas se dice que los pecados veniales se borran “por el aspersion del agua bendita”, y que “El agua bendita faze estas cosas e alimpia los suzios e amochigua todos los bienes e tira los acechos del diablo e defiende el ome de las versuças de las fantasmatas” (Segovia 3 1325, [I. Libro sinodal] 19: 290. Martín y Linage Conde 194). Pero vamos a volver al bautismo, en cuya administración el agua juega un papel estelar, pudiéndose proceder de varias formas, pues como se dice en 1410, en Salamanca, “en bautizandolo metalo en el agua o alance el agua por ençima o derrame el agua por çima de la cabeça e sobre la mayor parte del cuerpo” (Salamanca 9, 1410, 13: 97).

Y es que el agua tiene un profundo valor simbólico, por eso se mezcla con el vino en la consagración, tal y como establecen las constituciones sinodales, que a su vez explican el cómo y el por qué; o se utiliza para bendecir y dedicar iglesias; o se asperja sobre el cuerpo difunto. Porque el agua significa la vida y puede causar la muerte; en este sentido el agua del

⁹ En 1410 el sínodo de Salamanca dice que el crisma está compuesto por óleo y bálsamo. Salamanca 9, 1410, 12: 196.

bautismo puede entenderse como el renacimiento, el nacimiento del neófito a la nueva vida como cristiano. De alguna manera incluso se podría entender como representación de la muerte y resurrección de Cristo (Contreras Gallego; Chevalier [voz *agua*] 52-60).

Estar bautizado es fundamental para alcanzar la vida eterna, de ahí la importancia y urgencia de administrar ese sacramento. En general las normas eclesiológicas se refieren a los recién nacidos cuando tratan de este asunto, aunque no sólo a ellos, ya que bautizar a cualquier persona en peligro de muerte es darle un salvoconducto hacia la eternidad. Si bien es cierto que cuando se trata de adultos debe existir voluntad de ser bautizado y arrepentimiento.

Precisamente por el valor esencial que tiene el bautismo, la Iglesia da normas sobre cómo proceder en caso de peligro de muerte, lo mismo que establece quien puede administrar el sacramento en caso de extrema urgencia. En este punto nos encontramos con una consideración que a primera vista sorprende. Quien debe bautizar es el “sacerdote e cura propio” (el de la parroquia a la que pertenezca el neófito), “pero si temiese peligro de muerte, puede bautizar diácono o subdiácono u otro clérigo o lego o muger o aun el judio o moro o hereje, haviendo intencion de fazer lo que faze la santa Yglesia, e aun el padre o la madre, no pudiendo haver otro que baptizase” (Burgos 19, 1503-1511, [51] 3: 73). En la misma recopilación sinodal, un poco más adelante se dice que, en ese caso de peligro de muerte de la criatura, está permitido que cualquiera le meta “en el agua, quier en cocina, quier en caldera, quier en otra cosa cualquier, diziendo estas palabras que aquí son escriptas”, y que “si varon ay no acaesciere, puedalo fazer muger, diziendo estas palabras sobre dichas. E si christiano o christiana ay no acaesciere, faziendolo moro o judio o hereje, varon o muger, esta forma vale” (Burgos 19, 1503-1511, [197]: 156). Pero esto no es nuevo, puesto que ya se incluye en el sínodo celebrado en Ávila en 1384, que dice que “si se temiese peligro de muerte, puede bautizar el diacono u otro clerigo o lego o muger, et aun el judio o moro o ereje, aviendo entencion de fazer lo que faze santa eglefia, et aun el padre o la madre, non pudiendo aver otro que baptizasse” (Ávila 3, 1384, 4: 10). Lo importante es garantizar la salvación del moribundo, por eso se admite que el sacramento pueda ser administrado, no solo por varones no clérigos, sino incluso por mujeres, y más aún, por una persona no cristiana, incluso mujer, si no hubiera nadie más que pudiera bautizar a quien estuviera al borde de la muerte.

En otro orden de cosas, hay que destacar que los sínodos insisten en que “*se requiere entencion devida de parte de aquel que bautizare Otrrosi requierese en aquel que requiere el bautismo, fe, o propia si es grande, o de otro si es pequenno*” (Salamanca 9, 1410, 13: 197-198). Por eso todavía en el siglo XVI se sigue repitiendo la necesidad de que los adultos que reciben el bautismo han de estar bien instruidos.¹⁰ Así puede leerse en el Sínodo de Coria-Cáceres de 1537. Sin duda se trata de un ordenamiento antiguo, pero lo que nos interesa resaltar es la insistencia en que ningún clérigo bautice a ningún adulto “sin que primero sea suficientemente instruydo en nuestra sancta fe catholica e sin que le conste que con pura fe e intencion viene a se convertir a ella, e sin que lo pida y demande expresamente e con insistencia” (Coria-Cáceres 6, 1537, XXXIV.3: 265). Con todo, la cuestión está en saber qué se entiende por “bien instruido” y qué es lo que en cada caso se va a poner por delante, la instrucción o incorporar un alma más a la comunidad cristiana.

En el caso de los adultos, que sería el más común tratándose de conversiones de judíos o musulmanes, es evidente que en primer lugar se requiere voluntad manifiesta de quien quiera hacerse cristiano a través del bautismo; a pesar de que luego, con mucha frecuencia, se desconfíe de su sinceridad y voluntad. Precisamente por esto las constituciones sinodales se ocupan del asunto, y lo regulado se repite en diferentes diócesis y épocas.

¹⁰ Lo que no parece estar reñido con los decretos de conversión forzosa (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta).

En la recopilación sinodal que se realiza en la diócesis de Burgos en 1503-1511 se expone con precisión “que diligencia han de fazer los curas e clerigos quando quisieren baptizar algun judio o moro”. Cuando la persona a bautizar es mayor de siete años, debe mostrar libre voluntad y consentimiento de adoptar la fe católica:

Se debe procurar saber la intencion del que pide el baptismo . E porque la esperiencia nos ha demostrado muchas vezes en esta cibdad que algunos judios o moros mayores de los dichos siete años, estando con sus padres e parientes o aquellos con quien viven, no movidos con la voluntad e conoscimiento que dicho es, antes por enojar a los dichos padres e parientes o aquellos con quien estan, e porque no los osen castigar e corregir de sus vicios, amenazan que se tornaran christianos, o por otros malos respetos vienen pedir baptismo e los clerigos inocentemente los baptizan...

Es decir, más allá de la veracidad literal de estas palabras, parece que, por un lado cada una de las tres comunidades religiosas es celosa en mantener su propia fe y defenderla; y parece igualmente que el cambio de religión puede constituir una amenaza contra los miembros del propio grupo familiar o una artimaña para obtener por vías espurias un fin deseado. Esto llevaría, para el caso que nos ocupa, a que pudieran recibir el bautismo personas que ni lo quieren realmente ni están preparadas para ello, no sólo por la mala intención de quien pide ser bautizado, sino también porque la Iglesia no vela por garantizar que la conversión sea verdadera, de lo que, según palabras del sínodo se “han causado otros grandes escandalos e males que no queremos dezir aquí” (Burgos 19, 1503-1511, [305] XVI: 220).

Para que quien vaya a administrar el sacramento esté seguro de estas circunstancias, la Iglesia dispuso que “los que quisiesen ser baptizados, primeramente fuesen enseñados por espacio de ocho meses, para que en este tiempo fuese conocido si con pura fee lo querrian”; pero posteriormente este plazo fue reducido a cuarenta días, y al final de la Edad Media aún se había acortado mucho más. Nos encontramos así con que, para evitar tales inconvenientes, el obispo burgalés ordena

que de aquí adelante ningun clerigo en nuestro obispado no sea osado de baptizar ningun judio ni moro, varon ni muger, mayor de edad de siete años, ni dar lugar en su yglesia que otro alguno lo faga, sin que primeramente el clerigo o cura de la tal yglesia lo tengan consigo por espacio de tres dias e fagan diligencia por saber su voluntad e le enseñen los articulos de la fee, especialmente como se contienen en el Credo menor, diziendogelos en romance fasta que los sepa e faziendogelos entender quanto mejor pudiere, salvo si caso fuere de necesidad por enfermedad o peligro de muerte o otro temor de algun daño por la dilacion.

La pena para el clérigo beneficiado que no actuara de esta forma sería la suspensión del oficio por espacio de un año, así como una multa; el castigo sería la multa y la excomunión para el infractor que no fuera beneficiado (Burgos 19, 1503-1511, [306]: 220-221).

Conclusión

Llegados aquí, parece claro que existe en los obispados una preocupación sostenida en el tiempo respecto a los efectos que para los fieles cristianos puede llegar a tener su convivencia con los de las otras dos religiones, judíos y musulmanes, y también una actitud de rechazo a los integrantes de estas dos minorías. La búsqueda de su conversión al cristianismo, aunque se contempla, no es algo que ocupe la actividad de los sínodos, que están más centrados en los perjuicios que los cristianos pueden sufrir debido a la convivencia con los “infieles”. Esto explica que las normas eclesiásticas recojan el sentir de las leyes de

apartamiento que la propia Iglesia ha inspirado en buena parte a los gobernantes castellanos, y que se ocupen de prohibir la convivencia con ellos, así como la presencia de miembros de las religiones minoritarias en los templos cristianos.

Encontramos en los sínodos ordenamientos relativos a la obligación que moros y judíos tienen de pagar diezmos ya desde mediados del siglo XIII, manteniéndose referencias a esa cuestión en diferentes diócesis hasta el siglo XVI. En el resto de los temas relativos a lo que podemos entender como vida cotidiana o relaciones de vecindad, tales como las que se producen en el taller o el mercado, la participación en fiestas de las otras confesiones (bodas, bautizos, circuncisiones, velatorios...), el consumo de productos preparados por personas de otra comunidad religiosa, o que los cristianos acudan a médicos judíos, vemos que las noticias se suceden a lo largo del siglo XV.

Sobre el bautismo, no cabe duda de la importancia que la Iglesia otorga a este sacramento, del que se ocupan los sínodos repetidamente, insistiendo en la ceremonia, su sentido, a quien administrarlo, cómo hacerlo y quién puede administrarlo; llegando a admitir en este último punto que incluso un no cristiano puede bautizar en caso de que se den dos circunstancias conjuntamente: que no haya nadie más que pueda hacerlo y que quien vaya a recibirlo esté en peligro de muerte.

Por último, y lo más relevante para el tema que ahora nos ocupa, los sínodos bajomedievales castellanos tratan sobre la conversión de moros y judíos, es decir sobre la administración del sacramento del bautismo a miembros de esas dos comunidades, medio a través del cual pasaban a ser conversos.¹¹ Lo que llama la atención es la poca relevancia que tiene la instrucción en la nueva fe de quienes van a ser convertidos en fieles cristianos, pues el periodo de formación se va rebajando escandalosamente a medida que avanza el tiempo, desde los ocho meses iniciales a los tres días que se instituyen en el sínodo burgalés de comienzos del siglo XVI. Ante esta realidad cabe preguntarse si, junto a otras circunstancias bien conocidas, y con frecuencia ajenas a las creencias y a las prácticas religiosas, esa evidente falta de instrucción no fomentaría también el recelo de los cristianos viejos respecto a los nuevos. Por otro lado, y más allá de la complejidad del fenómeno anticonverso y las causas que lo mueven e inspiran, para comprender la situación de desconfianza hacia los recién convertidos habría que poner en relación, esa falta de instrucción de los neófitos, con la ignorancia que sin duda reinaba también entre los castellanos cristiano-viejos, y con la conservación de su cultura de origen por parte de los nuevos.

¹¹ Como es bien sabido, de estos también se desconfía, con lo que se hace palpable que sólo el bautismo no mitiga la animadversión contra ellos cuando esta existe (Amran).

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. “Judíos y conversos en la España medieval. Estado de la cuestión.” *eHumanista/Conversos* 3 (2015): 156-190.
- Amrán, Rica. “La nación conversa según Lope de Barrientos y la proyección de sus ideas en el siglo XVI.” En J. I. Ruíz Rodríguez e I. Sosa Mayor eds. *Construyendo identidades. Del protonacionalismo a la nación*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2013. 225-242.
- Borobio, Dionisio. “Bautismo durante la Edad Media.” *Salmanticensis* 43 (1996): 15-42.
- Chevalier, Jean dir. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986 [voz Agua: 52-60].
- Collin, Nicolas. *Traité de l'eau bénite ou lèglise catholique justifiée sur l'usage de l'eau bénite. Ouvrage historique, polemique et morale*. Paris: Demonville Imprimeur, 1776.
- Contreras Gallego, Manuel. “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico.” *Gaceta de antropología* 14 (1998) http://www.ugr.es/~pwlac/G14_08Manuel_Contreras_Gallego.pdf.
- De la Rosa Cubo, Cristina y Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “De effectu et utilitate aquae benedictae: el tratado sobre el agua bendita de Johannes de Turrecremata.” En M^a Isabel del Val Valdivieso coord. *El agua en el imaginario medieval*. Alicante: Universidad de Alicante (en prensa).
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490).” En Rica Amran coord. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo y Université de Picardie Jules Verne, 2011. 181-198.
- Flórez García, G. “El tratado de sacramentos en la escuela de Anselmo de Laon.” *Studium Legionense* 24 (1983): 11-79
- García García, Antonio ed. crit. *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1987. IV (Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1990. V (Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1993. VI (Ávila y Segovia).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1997. VII (Burgos y Palencia).
- Goñi Gaztambide, José. “La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI.” *Anuario de estudios de la Iglesia* 16 (2007): 209-215 [se trata de una reedición de este estudio publicado por primera vez en J. I. Saranyana et al. eds. *Evangelización y teología en América latina (Siglo XVI)*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990. 195-203].
- José Luis Martín y Antonio Linage Conde. *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1987.
- Labarga García, Fermín ed. *Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los mudéjares en Castilla en la Baja Edad Media.” *Historia. Instituciones. Documentos* 5 (1978): 257-304.
- Marzal Palacios, Francisco Javier. “Minorías en la España medieval (I): esclavos, mudéjares y moriscos.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 10 (2008): 293-352.
- Morán Martín, Milagros. “Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi: Representaciones religiosas (siglos XIII-XVIII).” En Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil coords. *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002: 67-90.

- Moratinos García, Manuel y Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid.” *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos* 16-17 (1999-2002): 121-144.
- Narbona Vizcaíno, Rafael. “Los juegos y espectáculos de la fiesta del Corpus Christi en los reinos ibéricos (1264-1545).” *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco* 8 (2002): 67-97.
- Perea Rodríguez, Oscar. “Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 10 (2008): 353-468.
- Romero Abao, Antonio. “La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV”. En María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez y Santaló coords. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 1989. III, 19-30.
- Rubio García, Luis. *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1983.
- Sanz González, Mariano. “Los judíos en el Fuero Real”. *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 9 (2012): 126-129.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus.” *e-Humanista/Conversos* 3 (2015): 192-206.