

Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)



Centre d'Estudes Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara
Publications of eHumanista, 2018

Minorías en la España medieval y moderna: asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)

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:
asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)**



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Antonio Cortijo & Rica Amrán



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

First Edition: 2018
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)7
---	--------

I-Mudéjares y moriscos ante la problemática

- Diana Pelaz (Universidad de Santiago de Compostela): “Ser musulmana entre cristianos. Una aproximación a la participación socioeconómica de las mujeres musulmanas en el Aragón bajomedieval”9
--	--------

- Germán Gamero (Universidad de Valladolid): “Poderosas minorías: algunos mecanismos de integración de los reinos en la Corte de Fernando el Católico”36
---	---------

- Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne): “La figura de Yahya Al Nayar/Pedro de Granada: los entresijos de una exitosa asimilación”34
--	---------

- Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid): “Moriscos de ida y vuelta entre Valladolid y Granada”49
--	---------

- Juan Rebollo (Universidad de Valladolid): “En la frontera: El poblamiento islámico de Extremadura antes y después de la <i>Raya</i> con Portugal”61
--	---------

- Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid): “Historias entrelazadas de alcalleres moriscos vallisoletanos. Relaciones de familia, vecindad y trabajo”.76
---	---------

- María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV”93
---	---------

- David Álvarez (Universidad de Picardie Jules Verne): “El personaje morisco Álvaro Tarfe en el <i>Quijote</i> de 1615 o el retorno de lo reprimido”106
---	----------

II- Judíos y conversos en “su literatura”: ¿absorción o/y expulsión?

- Rica Amrán (Universidad de Picardie Jules Verne): “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión?”118
--	----------

- Igor Sosa (Universidad de Valladolid): “Tomismo en la historiografía dominica sobre el Nuevo Mundo. La <i>Crónica</i> de fray Diego Durán (1537-1588)”133
- Gloria de Antonio Rubio (CSIC – Xunta de Galicia. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento): “Conversión o permanencia en la fe judía: Una decisión personal en la Galicia del siglo XV”153
- Ruth Fine (Universidad Hebrea de Jerusalén): “La memoria de la Inquisición en la literatura de conversos”168
- Juan Hernández Franco y Pablo Ortega del Cerro (Universidad de Murcia): “Fracturas culturales en los estatutos de limpieza de sangre: entre la utopía de Fernando de Valdés y el rigorismo de Bartolomé Ximenez de Patón (siglo XVII)”182
- Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla): “Libelos y heterodoxos hasta el s. XVI español”.205

La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV⁸⁴

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

Aunque desde las últimas décadas del siglo XX viene desarrollándose una corriente historiográfica que se orienta hacia el estudio de los sentidos, las emociones y los afectos, todavía hoy sigue siendo una opción minoritaria para quienes nos dedicamos a la historia. Se trata de una opción que exige la aplicación de un método que complemente el tradicional de la historia social con aportes de otras disciplinas sociales, y que permita en consecuencia plantear nuevas preguntas e intentar encontrar datos expresivos en las fuentes con los que poder conocer esa faceta del pasado. Quienes han orientado su trabajo en esa dirección constituyen todavía hoy una minoría, aunque hay proyectos de investigación ya cerrados que han realizado aportaciones que deben ser tenidas en cuenta (Rodríguez y Coronado). En la actualidad hay proyectos en curso sobre la historia de los sentidos, como el que se desarrolla en la Universidad del Mar de Plata⁸⁵. Pero si se quiere tener una visión de lo que se está haciendo en este campo en el mundo anglosajón, que parece ser el más activo hasta ahora, no hay más que consultar la página web del grupo de estudios sensoriales, que centran su actividad en historia, antropología, sociología, geografía y diseño (dassing)⁸⁶.

Es en este contexto historiográfico en el que propongo una primera aproximación al estudio de las comunidades musulmanas de la Castilla del siglo XV, planteando su presencia sonora en el conjunto social. Como es sabido, en la Castilla del final de la Edad Media se desarrolla lo que se puede interpretar como una moda que prima los elementos “moriscos” (Jódar). También en torno a Juan II y Enrique IV se organiza lo que se denomina una “guardia morisca” (López de Coca). Pero así como la moda no parece despertar animadversión, la presencia de esos caballeros moriscos en el entorno al monarca será utilizado contra el rey por los enemigos de Enrique IV. Esto parece sugerir la existencia de un sentimiento contradictorio respecto a la cultura y las personas de origen musulmán. Probablemente esto está en relación, además de con la cuestión de la fe y las reacciones que despierta en los fieles cristianos, con el hábito de continuada “convivencia” con los castellanos de fe islámica. La presencia de mudéjares⁸⁷ en numerosos núcleos de población es una realidad, sobre la que no es necesario insistir, que explica por sí misma un continuado contacto de la mayoría cristiana con ese grupo minoritario de religión islámica.

Uno de los sentidos que permite a un sujeto, individual o colectivo, percibir la presencia de personas u objetos, y que le proporciona información para realizar una primera valoración respecto a dónde está, con quien, en qué circunstancia y qué significa para él todo eso, es el de la vista. Sin embargo no es el único que permite realizar todos esos análisis. Si cerramos los ojos el oído nos enviará señales inequívocas de las circunstancias enunciadas y permitirá responder, con otros datos, pero responder al fin, a las preguntas expresadas. Es evidente que la combinación de los indicios aportados por uno y otro sentido, la vista y el oído, pueden proporcionar a cualquier persona datos suficientes para conocer su contexto en cualquier momento. Y también es cierto que su

⁸⁴ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D de Excelencia "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana" del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (HAR2017- 83004-P)

⁸⁵ <http://giemardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/>

⁸⁶ <http://www.sensorystudies.org>

⁸⁷ Según Carrasco, el término mudéjar se documenta en Castilla en el siglo XV (Carrasco 55-56).

conocimiento será más rico si puede complementarlo con lo que le aporten los otros sentidos, el tacto, el gusto y el olfato. Todos son necesarios. Pero si decidimos prescindir de algunos seguramente empezaremos por los últimos mencionados, hasta llegar a la vista y el oído. En esa situación la decisión es difícil de tomar por múltiples razones, pero a la hora de analizar una sociedad del pasado a partir de uno de los cinco sentidos la elección se impone con relativa facilidad. Es cierto que la vista nos daría matices fundamentales y muy enriquecedores, pero el oído nos permite llegar más lejos. La presencia de alguien o de algo se hace sentir antes por el oído que por la vista; además esa presencia se impone en un radio mayor mediante el sonido que haciéndose ver.

Así las cosas, a la hora de intentar un acercamiento a esa historia de los sentidos a través del estudio de la minoría mudéjar castellana he optado por el oído. Lo que pretendo es plantear, primero, si ese estudio puede realizarse, es decir si tenemos fuentes que aporten datos expresivos y suficientes sobre el particular. Si esto es así el paso siguiente es analizar esa presencia sonora, es decir estudiar cómo, a través de los sonidos que emitía, la comunidad mudéjar castellana se hacía presente en el conjunto social en el que estaba inserta; y por último, y esto es fundamental, cómo era percibida esa presencia por sus convecinos, es decir por aquellos no pertenecientes a su comunidad que sentían su existencia a través de los sonidos procedentes del grupo musulmán que oían o escuchaban.

A través de la documentación y las crónicas encontramos algunos indicios que pueden servirnos de base para nuestro propósito. Se trata de noticias dispersas, en cuanto a procedencia, localización y cronología, pero significativas para acercarnos al tema propuesto.

1.- La sonoridad de los nombres

La palabra dicha es una de las formas de hacerse oír y también el vehículo a través del cual se escucha la presencia (además del mensaje transmitido) de otra persona o grupo. En este sentido habría que prestar atención tanto al hablar en general como al nombrar. Es en este segundo aspecto en el que quiero fijarme en primer lugar, ya que la expresión oral del nombre de las personas puede producir un sonido familiar, o no, además de servir para identificar, a través de esa verbalización, a la persona o personas nombradas en lo referente a la comunidad a la que pertenecen. En el caso que nos ocupa, buena parte de la población musulmana mantiene sus nombres tradicionales, lo que se interpreta como una resistencia a su aculturación así como una señal de identidad de la comunidad mudéjar (Molenat 2012). No obstante esos nombres manifiestan cierta adaptación al sistema de la mayoría cristiana (Barros 277) y en ocasiones suenan castellanizados, siendo relativamente frecuente que el nombre personal conserve evidentes trazas de su origen árabe mientras el apellido es castellano o está muy castellanizado. En cualquiera de las dos formas, cuando esos nombres (propio y “apellido”) se pronuncian para llamar a alguno de los integrantes de esa minoría, su escucha por parte de la mayoría cristiana no debía causar extrañeza, dado que se trata de algo común e interiorizado, al menos allí donde hay aljamas musulmanas. Pero sí tenía que ser percibido como un signo de diferenciación con respecto a la mayoría. Se pueden recordar numerosos ejemplos, como esos regidores de la aljama vallisoletana que en septiembre 1498 son invitados por el concejo a eliminar el muladar que tenía esa comunidad en la puerta del Campo, y que aparecen en las fuentes como Çulema Castannon y Alyandando (Pino 1992 nº 377); maestre Yuça, ingeniero moro de Guadalajara que el concejo había contratado para proceder a la construcción de una conducción de agua (Pino 1992 nº 170); Hame Sancho, al que se paga una indemnización por habersele derribado unas tapias con motivo de la

traída de agua desde la huerta de las Marinas (Pino 1990 n° 118); Çafo Conde, maestre Homa y Raniio “alcalde [y] moros alcalleres vecinos desta dicha villa” a quienes se realiza un pago relativo a su participación en la mencionada obra de traída de agua en junio de 1497 (Pino 1990 n° 262). En otros lugares podemos encontrar ejemplos similares, en Ávila sabemos que cuando en 1492 se bautizó el mudéjar Mahoma Almirante adoptó el nombre y apellido de su padrino, Diego del Castillo, al que añade su “Almirante” para quedar como Diego del Castillo Almirante. En la vecina Arévalo, Alí Albéitar optó por el cristianismo en 1502 momento en el que pasó a llamarse Gutierre Velázquez, nombre del padre de su protector, el hijo de Gutierre Velázquez de Cuéllar (Tapia 142)⁸⁸.

Podrían ponerse otros ejemplos, como los moros que trabajan en la fuente que se construye en Medina del Campo, o los trabajadores de la construcción relacionados con los Reyes Católicos como Mohamed Palacios, que intervino en trabajos en la Aljafería de Zaragoza y en la Alhambra de Granada, así como un Mohamad, “maestre, moro, vecino de Madrid” que trabajó en los palacios de los reyes en Alcalá de Henares, o bien el albéitar moro llamado Ynça, que cobró en junio de 1496 por un plato de plata dorado “que la reina mandó comprarle para su cámara” (Del Val Valdivieso 2017; Araus).

Castellanos con nombre islámico les hay en todos los sectores sociales no privilegiados, desde comerciantes a esclavos. Entre los primeros se puede recordar a Ibrahim o Brayme (como dice el documento) vecino de Sepúlveda, que forma compañía con dos vecinos de Castrillejo (“Brayme, moro vezino de la dicha villa de Sepúlveda, commo prinçipal debdor, e Juan de Frutos Sánchez del Castillejo, e Juan de Pablos Martín de Castillejo, vezinos de Castillejo, commo sus conpañeros de mancomún”) a quien los Reyes Católicos conceden, el 30 de enero de 1480, el plazo de un año para proceder a pagar una deuda (Sáez Sánchez 170-172 doc. 170). Entre los esclavos se puede recordar a Mahomad Aben Cid, a quien en 1492 Fernán Sánchez, vecino de Tarifa, quería comprar en Utrera a la mujer de Alfonso de la Cueva con el fin rescatar con él a su hijo y su hija, cautivados unos tres años antes (Ladero Quesada y Olivera Serrano 1314 n° 3716).

La permanencia de estos nombres entre los musulmanes castellanos antes y a veces después de la conversión forzosa es interpretado como un signo de identidad cultural, como una forma de marcar su propia personalidad y pertenencia a un grupo. Su audición por parte de la comunidad cristiana debía despertar un cierto recelo hacia personas que de esa forma perciben como diferentes, a pesar de ser castellanos como ellos. Precisamente por eso, en el siglo XVI se acusa en ocasiones a los conversos de conservar en secreto sus nombres islamizados, “delito” del que siguen siendo denunciados ante la Inquisición en los años anteriores a la expulsión, tal y como se constata en el Memorial que envía el licenciado Gregorio López Madera, alcalde de Casa y Corte, sobre el caso de Hornachos en los primeros años del siglo XVII, por requerimiento del fiscal del Consejo de Castilla. Este informe coincide con el que ya hiciera la Inquisición sobre los moriscos de La Serena y Hornachos a comienzos del siglo XVI, donde se decía que utilizaban la lengua árabe y empleaban en secreto los nombres islámicos (Testón, Hernández & Sánchez, 34-35). El uso está muy arraigado, de manera que se mantienen, al menos en algunos lugares, después de la conversión forzosa, e incluso tras la expulsión en el caso de algunas personas que retornaron, entre los que puede servir de ejemplo la extremeña Isabel López a la que se acusa de “llamarse nombre de mora y comer carne en viernes” (Martínez 85).

⁸⁸ Sobre la importancia de la fonética en los nombres de los moriscos que buscarían conservar cierta referencia a su origen musulmán en lo fonético o en el significado véase Tapia 145-149.

2.- La expresión sonora de la fe

El sonido producto de la pronunciación de un nombre queda habitualmente en un círculo reducido, aquel en el que se emite. Pero hay otros que alcanzan un radio mayor, siendo el más destacado la llamada a la oración. Uno de los gestos sonoros más conocidos, y probablemente el primero en el que se piensa al plantear el tema de la presencia sonora de los musulmanes, es la llamada a la oración. Una voz se alza sobre un amplio espacio para hacerse oír en el entorno con el fin de que los fieles se dispongan a orar (llamada a la oración o *adhan*). De esta forma las palabras del muecín (*almuédano* o *almuecín*) pronunciadas cinco veces al día desde el minarete (o *alminar*) son el sonido más significativo de la comunidad musulmana para quienes son ajenos a ella. Una voz que en ocasiones, para hacerse más audible o para llamar más la atención, o bien en determinados momentos especiales, se acompaña con el sonido de algún instrumento, como el *añafil*⁸⁹, como se desprende de la noticia que proporciona el relato de la conversión de los granadinos en diciembre de 1499, en el que se resalta que entre ellos se encontraban dos *almuédanos*, que “entregaron sus *añafiles* con que llamaban a la oración y que el cardenal [Cisneros] promete enviar a Toledo” (Azcona 692).

En época de los Reyes Católicos se impone definitivamente el apartamiento que ya se decretara en 1412. Así podemos verlo en Aranda de Duero, donde son recluidos en el arrabal de Allendeduero, en un lugar insano, donde su aislamiento se acentúa desde el momento en que el concejo ordena cerrar la calle de la morería en ambos extremos, de manera que a partir de ese momento contó con una puerta mayor que se abría solo cuando era necesario, y un postigo que era el habitualmente utilizado⁹⁰ (Peribáñez 40). Medidas de este género aislaban visualmente e impedían el libre movimiento de los *mudéjares*, pero no afectaba a su presencia sonora más allá de los límites de la morería. El canto del muecín contribuía, no solo a hacer presente a la minoría musulmana, también a marcar el ritmo del tiempo, desde el amanecer al ocaso, pues la llamada a la oración se hace en momentos precisos del día.

No cabe duda de que la llamada a la oración era percibida, además de por sus destinatarios directos, por buena parte de la población, al menos la más próxima a la mezquita o al barrio *musulmán*. Es decir los *convecinos* cristianos, o *judíos*, eran conscientes, al escuchar ese sonido, de la presencia de la comunidad musulmana. Esto contribuía, sin duda, a la idea que se tenía del grupo *mudéjar*, y debía de influir en su percepción tanto a nivel racional como emocional, dos esferas que es preciso tener en cuenta a la hora de comprender cómo se percibe al otro, en este caso cómo percibe la mayoría cristiana a la minoría musulmana a través del sentido del oído. En relación con esto téngase en cuenta que en 2017 el premio Nobel de economía ha sido concedido a Richard Thaler por su teoría de la racionalidad limitada, que plantea que las decisiones no siempre responden a la pura racionalidad, debido a que en ellas intervienen otros factores psicológicos (Castaño Martínez). En el caso que nos ocupa, a la directa percepción de que se trata de la llamada a la oración de uno de los grupos religiosos minoritarios, debe añadirse el sentimiento de extrañeza y ajenidad derivado de la escucha de palabras y ritmos ininteligibles y de un rito que no por habitual y repetido dejaba de ser diferente.

⁸⁹ Trompeta recta que utilizan los musulmanes ibéricos, pero que también parecen utilizar los cristianos, pues aparece representada en las *Cantigas* (Fernández Manzano 316)

⁹⁰ El cerramiento provoca un problema de comunicación al impedir la entrada de carretas y bestias cargadas. La *aljama mudéjar arandina* protesta consiguiendo que en 1486 el Consejo Real ordene que las puertas de ambos extremos sean lo suficientemente grandes como para permitir el libre tránsito de personas, carretas y bestias de carga (Cantera 140)

Hay algunos testimonios de la época. Como el de Jerónimo Münzer, que refiriéndose a Granada dice lo siguiente:

Todas las mañanas, dos horas antes de salir el sol, o sea al aparecer el lucero matutino, al mediodía y a la tarde, suben los sacerdotes a las torres y desde ellas gritan a los cuatro vientos: Hallo yde, Hallo Mahoma zuralla (sic), que quiere decir: "Dios es grande y omnipotente y Mahoma su precursor". Rezan, además, otras muchas oraciones alabando a Dios a su modo, con tan maravillosa entonación y tan bien medidas pausas, que nadie puede igualarles en este arte, aunque, como ya noté en otro lugar, más bien que canto, es una especie de clamor o gemido. A veces, tales plegarias las hacen a las dos de la mañana, como sucedió en una mezquita que estaba junto a nuestra posada. (Münzer 106)

Más adelante, refiriéndose a Zaragoza dice que "Los musulmanes cantan en sus torres salmos y profecías y rezan como nosotros" (Münzer, 275).

3.- La algarabía⁹¹

Entre esos dos extremos, la llamada a la oración que alcanza un amplio radio de difusión sonora, y oír el nombre propio de una persona, dicho por él mismo o siendo invocado por otro, cuyo sonido generalmente queda circunscrito a un ámbito más reducido (salvo una llamada a gritos), encontramos otro sonido identificador de la presencia musulmana, el que produce su lengua en conversación entre dos o más personas. En definitiva, el uso de su propio idioma. Resulta bastante evidente que los castellanos musulmanes conocen y practican el castellano, no hay duda al respecto, y muy frecuentemente utilizan esa lengua como vehículo habitual de comunicación. Eso les permite convivir con los cristianos y practicar sus actividades económicas con naturalidad. Una muestra de ello podría ser esos moros vallisoletanos que tienen confiada la tarea de apagar el fuego cuando se declara un incendio (Villanueva; Del Val Valdivieso 2015), o los que trabajan en el sector de la construcción o la conducción de aguas. También la utilización del aljamiado apunta en la misma dirección, al poner de manifiesto la alfabetización en ambas lenguas el castellano y el árabe. A este respecto puede mencionarse el relato de la peregrinación a la Meca de dos musulmanes castellanos, el abulense Omar Patún y el vallisoletano Mohamed Corral, entre 1491 y 1495 (Cassasa et alii). Otra prueba de ese uso habitual del romance castellano sería la traducción del Corán en 1456 (López Morillas).

Sin embargo, aunque es la religión el marcador más potente de su cultura (Molénat 2001), el uso de la lengua propia tiene un gran significado identitario para quienes son incorporados al reino castellano, tal y como recoge la crónica de los Reyes Católicos de Hernando del Pulgar que se hace eco de la tristeza que embarga a los habitantes de Baza cuando se hacen conscientes de que serían conquistados por los reyes cristianos, lo que suponía "venir nuevamente a subyugación de rey ageno de su ley y de su lengua" (Pulgar 425 cap. CCLII). Entre los mudéjares, en algunos lugares debían utilizar el árabe, no solo para la oración. Conservan su lengua en el contexto religioso en general, tanto en los ritos de oración y relacionados con la mezquita, como en los que rodean a la muerte (Colominas Aparicio & Wieggers 106; Villanueva & Araus), pero más allá de esto hablan en su propio idioma, al menos en algunos casos. Todo parece indicar que la situación variaba de unos lugares a otros, pues el padre Las Casas decía, en 1505, que "los del reino

⁹¹ Al-áyâmyya dícese del que habla diferente, una lengua diferente.

de Toledo no saben ni entienden palabra de la lengua árábica; los Tangarinos (...) tampoco saben ni entienden la lengua árábica ni sus mujeres ni sus hijos (...) los valencianos hablan la lengua árábica y son raros dellos los que entienden bien la española” (Miranda & De Córdoba 72).

Por otro lado, entre los cristianos la lengua árabe es considerada signo inequívoco de pertenencia al Islam. Y no hay que olvidar que en Granada se mantuvo esa lengua, ni que existieron intérpretes y traductores para garantizar la comunicación entre ambas comunidades allí donde los mudéjares hablaban árabe y no conocían suficientemente el castellano. Esta realidad explica, por ejemplo, la existencia de un vocabulario o diccionario, aún inédito, en el que se recoge más de mil palabras entre las que predominan las relativas a plantas y a productos agrícolas y artesanales (Galán 110, 119), y la redacción y publicación en 1505 del “diccionario” árabe-castellano de Pedro de Alcalá, impreso en Granada por Juan Varela Salamanca (Framiñán 132).

Sin duda, en general en Castilla las comunidades musulmanas se habían castellanizado en lo que al uso del idioma se refiere, pero también es constatable que la lengua islámica se conservaba en algunas localidades y entre algunos sectores de la población. Dejando de lado el caso particular del reino de Granada (Bernabé 114-115), y a pesar de que como reconoce Yçe de Gebir en el siglo XV “los moros de Castilla (...) han perdido las escuelas y el arabigo” (Bernabé 117), algunas personas y grupos debían conservarlo, y debía haber algunos lugares en los que su uso estaba extendido, como sucede en Hornachos.

En aquellas localidades en los que la población musulmana conservaba el árabe como vehículo de comunicación cotidiana, este será otro elemento sonoro emitido por esa comunidad. La documentación, en particular la de la Inquisición, da noticia de esa circunstancia. Podemos acudir al ejemplo de Magacela, Benquerencia y Hornachos, en la actual provincia de Badajoz, donde al menos una parte de la población mudéjar y morisca hablaba su propia lengua (Miranda & De Córdoba 73). Así se desprende de un informe inquisitorial sobre las costumbres de los moriscos de esas poblaciones emitido en 1510. Entre otras cosas, dicen los informantes que “es público y notorio que usays de la dicha lengua arauiga y que vuestros hijos no hablan otra lengua ny saben la lengua castellana donde redunda grande escándalo entre los cristianos viejos diciendo que hazeis e dezís lo que queréys contra nuestra santa fee”; un poco más adelante el mismo informe señala, en relación con los ritos mortuorios, que “las mujeres e doncellas (...) quedays e permançeys en vuestras casas muchas asy en endechas como en llantos y cantares a los que mueren como solíays de primero” [antes de la conversión]. Expuesta la situación vienen las órdenes y prohibiciones:

mandamos a vos los dichos cristianos nuevos de las dichas villas, ciudades y lugares donde soys vecinos y moradores, o a vuestra noticia en cualquier manera viniere, en adelante no fableys ny useys de la dicha lengua árábica en público ni en secreto so pena de excomunión mayor, e demás por la primera vez de medio real a cada uno que hablare la dicha lengua y por la segunda de tres reales de plata y aliende dos maravedís,

y prohíben igualmente a las mujeres, bajo amenaza de la misma pena, hacer “endechas e llantos a los muertos”⁹² (Miranda & De Córdoba 221-223, doc. 3).

⁹² También en Vizcaya las mujeres recitan endechas a los difuntos, como parte del ritual popular, pero esta práctica está vetada, como se recoge en una ordenanza de Bilbao de 1493 que prohíbe que en tales circunstancias se llore desordenadamente, así como “endechar e rasgar las caras e mesar los cavellos e quebrarse escudos” (Enríquez Fernández et alii 100-101)

En casos como los descritos por ese documento de 1510, los murmullos de la conversación entre moros debían oírse como un ruido diferente e incomprensible, que despierta desconfianza, si bien parece que esto es algo excepcional en las aljamas de la corona castellana, salvo en Granada y en algunos otros lugares como los indicados. Aunque quizá el árabe estuvo más extendido, ya que el uso de esta lengua fue perseguido desde los primeros años del siglo XVI, y prohibido por ser considerado un signo evidente de práctica de la religión islámica. Incluso fray Hernando de Talavera recomendaba a los granadinos utilizar el romance castellano:

Mas para que vuestra conversación sea sin escándalo a los cristianos de nación y no piensen que aún tenéis la seta de Mahoma en el corazón, es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y modesta conversación de los güenos y honrados cristianos y cristianas (...) en vuestro hablar, olvidando quanto pudiéredes la lengua arábica, y haciéndola olvidar, y que nunca se hable en vuestras casas. (Bernabé 114 n. 16)

Con todo siguieron usando su lengua, la *algarabía*, cuyo uso es prohibido totalmente en el sínodo de Guadix de 1554 (Pérez Álvarez & Rebollo 129-130, 142 n. 6; Bernard); años antes, en Granada se había prohibido a los conversos hablar “de aquí adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana”, y lo que es más expresivo de su uso común en Granada, “que los que venden y compran y contratan, así en alcaicería como fuera de ella, no pidan ni demanden precio alguno ni hablen comprando ni vendiendo en arábigo, sino en lengua castellana” (Bernabé 115 y n. 22)⁹³.

4.- La expresión musical

Hasta aquí hemos mencionado los sonidos emanados por la comunidad musulmana relacionados en su mayor parte con lo religioso, la llamada a la oración y los ritos en torno a la muerte; y también la percepción del sonido procedente del común hablar en el día a día, desde la vocalización de un nombre propio a una conversación. En aquellos lugares en los que no se hablara castellano el murmullo de las conversaciones o el ruido de los gritos vendría a establecer una presencia sonora más evidente en el discurrir de la vida cotidiana. A esto habría que añadir el sonido propio de los momentos de espacial significación festiva. Bien fuera una fiesta particular o comunal, pública o privada, la música en sus diversas facetas también impondría la presencia de la comunidad musulmana al conjunto social de su lugar de habitación.

Si la lengua árabe común pudiera ser una excepción en Castilla, no parece que pueda decirse lo mismo de la música y los recitativos, las endechas. Llantos y endechas se cantan o gritan en diferentes circunstancias y regiones, y lo hacen tanto las cristianas como las musulmanas. No hay más que pensar en las mencionadas endechas y endecheras que son mencionadas en la documentación vizcaína. Pero el ritmo y las palabras no serían iguales, de ahí que ese sonido, cuando se tratara del lamento por la muerte de una persona de la comunidad musulmana, sería diferente al usual entre los cristianos, por lo que estos lo percibirían como un elemento identificador más de esa minoría.

En otro orden de cosas, sabemos que en algunos lugares los moros participan activamente en fiestas y festividades cristianas, sobre todo en Navidad y San Juan, pero también Año Nuevo y Jueves Santo (Rodríguez Molina 340). Si esto sucede en la zona próxima a la frontera con Granada en el siglo XV también debió producirse en otras áreas.

⁹³ Sobre la cuestión lingüística puede verse también Molénat, 2001.

Lo mismo que participan en otras ceremonias y festejos, como las entradas reales, las exequias por los monarcas fallecidos o la proclamación de nuevos reyes. En este último campo tenemos noticia de las honras fúnebres que se celebraron en memoria de Enrique IV en Ávila en diciembre de 1474, y la posterior proclamación de Isabel como nueva reina de Castilla. En la misa de Requiem que se celebra en la catedral están presentes judíos y musulmanes “faciendo sus guayas [lamento o llanto] á los enjergados [luto] á derredor del estrado”. Terminada la ceremonia religiosa salen al exterior donde se procede a la proclamación de Isabel; también se entona un Te Deum, tras lo cual

salieron con el pendón real por la puerta de los apóstoles donde estaban muchos momos que los moros desta ciudad tenían fechos é danzas de espadas, é allí dos toras de los judíos, é así tocando trompeta é tañendo tamboriles é faciendo grandes alegrías cabalgó el alférez en su caballo (...). (Foronda 431-432)

Entre las entradas puede recordarse la que en 1440 hacen en Briviesca la reina Blanca de Navarra y su hija la princesa Blanca, cuando esta llega a Castilla para casarse con el futuro Enrique IV. Al entrar en esa localidad

Los gremios acudieron con sus estandartes y sus parodias teatrales, en la mejor manera posible; y con grandes danzas, fruición y alborozo. Tras ellos desfilaron los judíos con la Torá y los moros con el Corán, [bailando] al modo normalmente reservado para [la entrada de] los reyes soberanos en su país extranjero. Había también trompetas numerosas, panderos, tambores y tocadores de flauta, que tal ruido producían que pareciera que una multitud inmensa los acompañara. Al arribar a la ciudad todos juntos, escoltaron a la Reina y la princesa al palacio del Conde. (Pérez de Guzmán 408)

Hay también noticias de su participación en cortejos nobiliarios y algunas celebraciones cortesanas, así como de su influencia en la música y danza de los cristianos. En la narración de su viaje (1465-1469), el Barón de Rosmihal se hace eco de las fiestas que tienen lugar en Burgos, en las que participan

hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca, las cuales, en toda su traza y en sus comidas y bebidas, siguen dicha usanza. Unas y otras bailaban danzas muy lindas al estilo morisco, y todas eran morenas, de ojos negros, comían y bebían poco, saludaban alegres al señor y eran muy amables con los tudescos. (Mercadal 277)

Por su parte, la relación del viaje de Juana y Felipe en 1502 incluye en su relato otra noticia de interés. Cuando los herederos del trono castellano se encontraban en Valladolid, acudió a visitarles y rendirles honores el duque de Nieva, “con gran hueste de moros, todos vestidos de turcos y estaban muy bien montados sobre bellas jacas y tenía trompetas y grandes tambores que tocaban delante de él” (Porras 433). Es cierto que en este caso no se hace alusión alguna a que la música fuese morisca o interpretada por los moros; y también es cierto que era frecuente en la época, como signo de poder y distinción, contar con lo que podemos denominar “bandas de música”. Pero esa presencia de mudéjares en la guardia del duque de Nieva invita a preguntar si habría también cierta presencia o influencia de la música musulmana en su acompañamiento, o incluso si algunos integrantes de esa “hueste de moros” no tocaran añafiles y tambores, instrumentos habituales en la música militar y heráldica en Al-Andalus (Fernández

Manzano 210). Sea como sea parece que hay influencia musulmana en ese plano, y que esa es otra vía por la que la comunidad mudéjar y luego morisca se hacía presente al resto de los integrantes del conjunto social castellano.

En esa misma línea hay que hacer referencia a los bailes y fiestas propios de esa comunidad. Se sabe que en general la música, el canto y la danza están presentes en toda la sociedad islámica (Arroñada 132), pero tenemos aún muy pocas noticias de su práctica en la sociedad islámica castellana. Tampoco tenemos noticia de los instrumentos utilizados, ni si empleaban esos peculiares tambores cerámicos populares que se han encontrado en diversos territorios de Al-Andalus (Jimenez Pasalodos). En cualquier caso, hay que pensar que, al menos en algunas circunstancias, la música se haría presente. Las bodas son ocasión propicia para mostrar la alegría y satisfacción general; para celebrarlo los mudéjares bailan zambras, como se recoge en un pleito fechado en 1514, en el que uno de los testigos, el vallisoletano Juan Díaz Carretón, declara que aproximadamente veinte años atrás (por tanto en torno a 1494) habían ido a Cuéllar con ocasión de una boda, y allí habían bailado zambras⁹⁴.

A esto hay que añadir lo que podemos entender como “música popular”, de la que hay algunas noticias. Destaca a este respecto el comentario realizado por Alonso de Palencia en su crónica, con intención insultante, al referirse a Diego Arias Dávila, personaje del entorno de Enrique IV. Dice de él que “empezó a ganarse el sustento vendiendo cosas ínfimas robadas a otros; iba por los campos de Segovia (...) atrayendo con sus canciones árabes a grupos de rústicos cuyo trato le era grato” (Palencia 57). Es decir, dejando al margen lo que hiciera o no Diego Arias, lo que parece evidente por este relato es que las “canciones árabes” eran atractivas a los oídos de los castellanos humildes, que las identificarían como tales; y también que ese tipo de canción, o de música, es despreciada por los sectores más cultos o poderosos en los que podemos ubicar al cronista. En contrapartida, en los ambientes cortesanos la atracción por lo musulmán se materializaba en otro tipo de música (y danza) propia de esos ambientes nobiliarios como acabamos de ver.

5.- Conclusiones: la reacción del otro

Como se puede observar a través de los indicios que hemos ido observando en las fuentes, la comunidad musulmana castellana se hace presente en el discurrir de la vida social a través de ciertos sonidos que le caracterizan. Las palabras que nombran a otras personas o al propio emisor, la llamada a la oración, ciertas manifestaciones vocales melodiosas o musicales, en ocasiones también el murmullo de una conversación y ciertas músicas e instrumentos indican la presencia de los musulmanes diferenciándoles del resto del conjunto social en el que viven, o manifiestan su influencia en la cultura cristiana dominante. No es fácil encontrar noticias al respecto, pero una búsqueda sistemática y minuciosa podría aportar, sin duda, nuevos datos, que son imprescindibles para avanzar en el conocimiento de este tema, que a su vez ofrece un reseñable complemento a nuestro acercamiento a la sociedad castellana del final de la Edad Media.

Otra cuestión es cómo es percibido ese “sonido” particular de la comunidad musulmana. De las noticias recogidas hasta ahora se deduce que la reacción del resto de la población presenta una doble faceta. De una parte desconfianza. El sonido de la lengua árabe o de aquello que pueda identificarse con la expresión propia de los musulmanes se percibe como amenazante en tanto que identifica a un grupo diferente por su cultura y su religión, o al menos eso es lo que parece desprenderse de lo que indican las fuentes

⁹⁴ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos civiles, Moreno (F), Caja 1136-001, fol. 314v (Agradezco a Luis Araus que me haya facilitado este dato).

relacionadas con la inquisición (Gutwirth). Es cierto que se trata de una información procedente de un solo origen, que tiene además un carácter represivo, lo que sin duda impone un evidente sesgo negativo a las noticias que transmite. Será necesario contar con otro tipo de fuentes para poder plantear una conclusión más clara en este sentido. No hay duda de que al menos una buena parte de los castellanos debía recelar de los musulmanes y moriscos, pero esto debe ser matizado, porque hasta los primeros años del siglo XVI, al menos en algunos lugares como Valladolid, aun viéndoles diferentes se les tolera, se reconoce sus habilidades y saber y se cuenta con ellos, tal y como hemos podido ver en los ejemplos señalados. Es decir el grupo mayoritario parece estar habituado a la presencia, también sonora, de los mudéjares de manera que no hay extrañeza en su audición cotidiana. Aunque esto no significa que lo valoraran positivamente pues, como hemos visto en el caso de la crónica de Alonso de Palencia, puede ser utilizado como instrumento de crítica e incluso insulto.

Pero también se constata una reacción de extrañeza, provocada por la percepción de lo exótico que despierta curiosidad y que intenta comprenderse. Eso es lo que parece producir la percepción sonora de los musulmanes en los viajeros que llegan a Castilla, y que no están familiarizados con esos sonidos. Así se desprende de los relatos de viaje escritos por visitantes foráneos. En relación con esto hay que resaltar que, como ya se ha indicado, este tipo de sensación de extrañeza no se desprende de la información procedente de las fuentes castellanas, por lo tanto habría que concluir que para sus convecinos esa presencia sonora de la comunidad musulmana estaba asimilada, era perfectamente identificable e incluso podía pasar desapercibida, por habitual, en el discurrir de la vida cotidiana.

Por último tenemos la respuesta ante las manifestaciones musicales o melodiosas, las endechas, la música propiamente dicha acompañada o no del baile. En este caso hay a su vez una doble actitud. Por un lado su incorporación en determinadas fiestas cristianas como acabamos de apuntar. Por otro, al menos para algunos sectores, aquellos preocupados por velar por la moral y las buenas costumbres, parece tratarse de algo condenable por desviarse de la que se entiende como recta conducta. Así la reacción sería de rechazo, por su origen islámico, pero quizá también por ser “popular”, en el sentido contrario a “culto”, puesto que en los ambientes nobiliarios y cortesanos parece que está bien integrada esa influencia musulmana, al menos en los bailes a la morisca. Pero sobre este aspecto carecemos todavía de información suficiente para proponer una conclusión clara.

Obras citadas

- Araus Ballesteros, Luis. "Clientes, contratación y religión entre los carpinteros y albañiles moros castellanos". En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña eds. *Vivir en minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 74-85 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu)
- Arroñada, Silvia Nora. "Los sonidos en la ciudad andalusí a través de los tratados de Hisba". En G. Rodríguez & G. Coronado Schwindt dirs. *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios en la Edad Media*. Mar del Plata: Universidad nacional de Mar del Plata, 2016. 116-137.
- Azcona, Tarsicio de. *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. Madrid: BAC, 1993.
- Barros, Filomena, *Tempos e espaços de mouros. A minoría muçulmana no reino português (séculos XII-XV)*. Lisboa: Funación Caloute Gulbenkian, 2007.
- Bernabé Pons, Luis F. "Por la lengua se conoce a la nación. Los moriscos y sus idiomas". *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 107-119.
- Bernard, Vincent. "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)". *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-1994): 731-748.
- Cantera Montenegro, Enrique. "Las comunidades judía y mudéjar de Aranda de Duero a fines del siglo XV". *Biblioteca : estudio e investigación* 25 (2010): 127-152.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XV*. Madrid: Silex, 2012.
- Casassas Canals, Xavier, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de Tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea & Ana Echevarría Arsuaga. *De Ávila a La Meca: el relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2017.
- María Soledad Castaño Martínez. "La economía del comportamiento: la racionalidad limitada de los agentes económicos". *Boletín económico de ICE* 3095 (enero 2018).
- Colominas Aparicio, Mónica & Gerard A. Wieggers. "The religion of the muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary research and recent studies on mudejar Islam (2000-2014)". *Edad Media Revista de Historia* 17 (2016): 97-108.
- De Foronda y Aguilera, Manuel. "Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 63 (1913): 427-434.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. "Carta de privilegio y confirmación de Juana I", *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Archivo municipal, 2015. 134-138.
- . "Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica". En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña eds. *Vivir en minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 86-99 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu)
- Enríquez Fernández, Javier, Concepción Hidalgo De Cisneros Amestoy, Araceli Lorente Ruigómez, & Adela Martínez Lahidalga. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477 - 1520)*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1996.
- Fernandez Manzano, Reynaldo. *La música de al-Andalus en la cultura medieval, imágenes en el tiempo*. Tesis doctoral inédita: Universidad de Granada, 2012.

- Framiñán de Miguel, M^a Jesús. “Catequesis "tras" la frontera: manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI”. En J. San José Lera coord. *Praestans Labore Victor. Homenaje al profesor Víctor García de la Concha*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. 129-140.
- Galán Sánchez, Ángel. “Identidad e intermediarios culturales: la lengua árabe y el fisco castellano tras la conquista del Reino de Granada”. *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 109-132.
- García Mercadal, José. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. I. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.
- Gutwirth, Eleazar. “Music, identity and the inquisition in fifteenth-century Spain”. *Early Music History* 17 (1998): 161-181.
- Jiménez Pasalodos, Raquel. “Los tambores de cerámica de al-Andalus (ss. VIII-XIV): Una aproximación desde la Arqueología Musical”. *Nassarre* 28 (2012): 13-42.
- Jódar Mena, Manuel. “El gusto por lo morisco como símbolo de identidad del poder. El caso del condestable Iranzo en el reino de Jaén”. *Revista de Antropología experimental* 12 (2012): 335-348.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, César Olivera Serrado dirs. *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*. I, Madrid: Universidad Carlos III & Comité español de ciencias históricas, 2016.
- López de Coca Castañer, José Enrique. “Caballeros moriscos al servicio de Juan II y Enrique IV re yes de Castilla”. *Meridies* III (1996): 119-136.
- López Morillas, Consuelo. “El coran romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235”. *Sharq Al-Andalus* 16-17 (1999-2002): 263-284.
- Martínez, François. “La permanencia de los moriscos en Extremadura”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 51-105.
- Miranda Díaz, Bartolomé & Francisco De Córdoba Soriano. *Los moriscos de Magacela*. Magacela: Ayuntamiento de Magacela, 2010.
- Molénat, Jean Pierre. “La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède”. En C. de Ayala Martínez, P. Buresi & Ph. Jossierand eds. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. 113-122.
- . “Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Lisbonne”. *En la España Medieval* 35 (2012): 75-98.
- Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*. Edición de Julio Puyol. Madrid: Boletín de la Real Academia de la Historia, 1924
- Palencia, Alonso de. *Gesta hispaniensa ex annalibus suorum dierum collecta*. Edición, estudio y notas de Tate, Brian & Jeremy Lawrence. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.
- Pérez Álvarez, M^a Ángeles & M^a José Rebollo Ávalos. “Lengua y cultura de los moriscos: la comunidad de Hornachos”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 127-143.
- Pérez de Guzmán, Fernán. *Crónica del Señor Rey Don Juan II*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779.
- Peribáñez Otero, Jesús. “Violencia y espacio urbano. La percepción espacial de las relaciones sociales entre judíos, mudéjares y cristianos en la ribera del Duero burgalesa”. En M^a I. del Val Valdivieso & P. Martínez Sopena coords. *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón*. 2, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. II, 25-42
- Pino Rebolledo, Fernando. *El primer Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1497*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1990.

- . *Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1498*, Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1992.
- . *Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1499*, Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1993.
- Porras Gil, M^a Concepción (Introducción, transcripción y traducción). *De Bruselas a Toledo. El viaje de los archiduques Felipe y Juana*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015.
- Pulgar, Hernando del. *Crónica de los Reyes Católicos*. Versión inédita, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. II. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- Rodríguez Molina, José. *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo editorial, 2007.
- Rodríguez, Gerardo & Gisela Coronado Schwindt dirs. *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.
- Sáez Sánchez, Carlos, *Colección diplomática de Sepúlveda*. II. Segovia: Diputación provincial, 1991.
- Tapia, Serafín. “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”. *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 133-156.
- Testón Núñez, Isabel, M^a Ángeles Hernández Bermejo & Rocio Sánchez Rubio. “La presencia morisca en la Extremadura en tiempos modernos”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 11- 49.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz, “*Los moros obligados al fuego* o el primer cuerpo de bomberos de la ciudad de Valladolid”. En *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Archivo municipal, 2015. 39-45.
- Villanueva Zubizarreta, Oltaz & Luis Araus Ballesteros. “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 27 (2014): 525-546.