



La “ley” infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media¹

Pablo Ortego Rico²

Recibido: 09 de septiembre de 2016 / Aceptado: 10 de diciembre de 2016

Resumen. Estudio de las relaciones entre cristianos y mudéjares en Castilla entre los siglos XIII y XV centrado en la regulación de los matrimonios inter-confesionales y del contacto sexual entre individuos que profesaban distintas religiones, y en las posibilidades que la conversión abría de cara a la supresión de los obstáculos que limitaban las relaciones analizadas.

Palabras clave: mudéjares; matrimonio; relaciones sexuales; conversión; familias pluriconfesionales; Castilla; siglo XV.

[en] Breaking the “Law”: Marriage, Sex and Conversion between Christians and Muslims in the Late Middle Ages

Abstract. A study of the relationships between Christians and Muslims in Castile between the 13th and 15th centuries, focusing on the regulation of interfaith marriages and sexual contact between individuals professing different religious faiths. The study also discusses the possibilities opened up by conversion for overcoming the obstacles hindering the relationships analysed.

Keywords: Muslims; Marriage; Sexual Relations; Conversion; Multifaith Families; Castile; 15th Century.

Sumario: 1. Introducción. 2. Matrimonio inter-confesional y relaciones adúlteras entre mudéjares y cristianos. 2.1. Los límites legales al matrimonio inter-confesional. 2.2. Las relaciones adúlteras inter-confesionales y su castigo. 2.3. La prostitución. 2.4. Las relaciones sexuales inter-confesionales desde el punto de vista mudéjar. 3. El cambio de fe y la supresión de las barreras matrimoniales y sexuales. 4. Descendencia y convivencia familiar en el espacio doméstico. 5. Familias multi-confesionales, conversión y derecho sucesorio. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Ortego Rico, P. (2017) La “ley” infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media, en *En la España Medieval* 40, 111-145.

¹ Este trabajo forma parte de los siguientes Proyectos de Investigación financiados por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia (Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento) del Ministerio de Economía y Competitividad: “El negocio de la fiscalidad: gestión tributaria, redes financieras y grupos de poder en la Corona de Castilla (1450-1550)” (HAR2013-45788-C4-1-P); “Prácticas de comunicación y negociación en las relaciones de consenso y pacto de la cultura política castellana. Ca. 1230-1504” (HAR2013-42211-P); “Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto (Corona de Castilla, 1230-1504)” (HAR2016-76174-P de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación); y “Poder, fiscalidad y sociedades fronterizas en la Corona de Castilla al sur del Tajo (siglos XIV-XVI)” (HAR2014-52469-C3-1-P).

² Universidad de Málaga
ortego@uma.es

1. Introducción

El estudio de las relaciones inter-confesionales en el Medievo hispano ha sido tradicionalmente un campo abonado para la polémica en virtud de las premisas teóricas que han tratado de establecer una caracterización global de la interacción entre cristianos, musulmanes y judíos en términos de “segregación”, “integración”, “asimilación”, “convivencia”, “coexistencia” o “conveniencia” sin terminar de definir, en ocasiones, el campo semántico de estos vocablos, la naturaleza de las relaciones específicas a las cuales se aplican, o su correspondencia con un tipo concreto de realidad (discursiva, económica, política, social...)³. En este sentido, en toda relación grupal estable marcada por los principios de desigualdad y jerarquía, como la que se dio entre cristianos y musulmanes en el territorio castellano desde el nacimiento del estatuto mudéjar a fines del siglo XI⁴, existen dinámicas de interacción regidas por preceptos que, en unos casos regulan las situaciones de contacto y permiten su articulación en determinados campos, y en otros, prohíben la interacción en ámbitos considerados sensibles, a fin de salvaguardar de posibles confrontaciones o modificaciones los elementos considerados significativos en la definición identitaria de cada grupo social⁵. Estas sanciones tuvieron en el Medievo castellano su consecuente traducción en una legislación específica con la que los diferentes poderes trataron de establecer un modelo de comportamiento social, definido en cada momento por un conjunto de límites a las relaciones que fueron variando con el tiempo⁶, pero que no impidieron su transgresión individual como resultado de la imposibilidad de concentrar únicamente en los elementos religiosos, y en la aplicación de los principios jurídicos ligados a la fe profesada, la motivación de las acciones de los individuos, por mucho que estos fundamentos resultaran primordiales en la autopercepción del sujeto, en la construcción de identidades socio-políticas, y en la categorización de los “otros”.

Precisamente, la transgresión de la “ley”, considerada esta en su doble acepción jurídica y religiosa, tal y como se entendía en el Medievo, constituye uno de los cam-

³ Sobre el significado en el Medievo castellano del término convivencia, y la polémica sobre su uso, remitimos al trabajo de Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*, pp. 19-26. Sin ánimo de ser exhaustivo, véanse también los siguientes trabajos en los cuales se aborda esta problemática desde perspectivas conceptuales e historiográficas. Tedeschi, *Polémica y convivencia*. Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII*. Meyuhas Ginio, “¿Convivencia o coexistencia?”, pp. 147-158. Carrete Parrondo, “El hundimiento del conllevase”, pp. 55-85. Catlos, “Contexto y conveniencia”, pp. 259-268. Catlos, “¿Conflicto de civilizaciones o convivencia?”, II, pp. 1717-1730.

⁴ Sobre la minoría mudéjar castellana sigue siendo fundamental el trabajo clásico de Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, pp. 11-132. Véase también la bibliografía señalada en los estados de la cuestión sobre el tema realizados por Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, pp. 383-426; Molénat, “Douze années d’études mudéjares”, pp. 41-54; y Echevarría Arsuaga, “Los mudéjares”, pp. 45-66. En un plano general, véase para la Península Ibérica el trabajo de síntesis de Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam*, así como la síntesis comparativa de la situación de las minorías musulmanas residentes en los territorios de la Cristiandad latina (reinos hispanos, Sicilia normanda, estados cruzados del Ultramar latino y Hungría) realizada por Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom*. Igualmente, tiene interés para establecer un marco interpretativo general la recopilación y puesta al día de trabajos de Ladero Quesada, *Europa medieval y mundo islámico*.

⁵ Una de las características que la antropología cultural señala tradicionalmente a la hora de definir a un grupo étnico es precisamente la auto-perpetuación biológica de sus componentes derivada de su elevado nivel de endogamia. Barth, *Los grupos étnicos*, pp. 11 y 15.

⁶ Véanse los estudios sobre las disposiciones jurídicas referidas a mudéjares de Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*; Echevarría Arsuaga, “Política y religión frente al Islam”, pp. 45-72; y Carpenter, “Alfonso el Sabio y los moros”, pp. 229-252.

pos de estudio en los cuales se puede valorar de forma más nítida la distancia existente entre el discurso legal con el que cada grupo –cristianos y musulmanes– construía las fronteras de su identidad y castigaba la disidencia, y la realidad cotidiana de las relaciones individuales sostenidas en un marco social que se debe concebir en términos globales, sin aislar a los distintos elementos que entraban en relación. Para el análisis de la cuestión, hemos elegido en este caso los vínculos matrimoniales y sexuales, por un lado, y el mantenimiento de la fe, por otro, como dos de los elementos considerados más significativos por ambos grupos –mudéjares y cristianos– en sus relaciones a la hora de castigar la transgresión⁷. El objetivo no es otro que apreciar una casuística múltiple cuya relevancia no se encuentra en su extensión en términos cuantitativos, sino en la confrontación que permite observar entre el modelo social dominante y el desarrollo de formas de disidencia individuales que situaban a los actores que tomaban parte de ellas en los márgenes de sus respectivos grupos de adscripción socio-religiosa⁸.

2. Matrimonio inter-confesional y relaciones adúlteras entre mudéjares y cristianos

2.1. Los límites legales al matrimonio inter-confesional

Como ha recordado A. I. Carrasco Manchado, las construcciones jurídicas castellanas referidas a las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes se vieron condicionadas desde el siglo XIII por la difusión de los principios segregadores defendidos en la legislación canónica madurada desde mediados del siglo XII⁹. Esta circunstancia se observa claramente en un asunto como el de las uniones matrimoniales cuya relevancia trascendía los límites de la legislación civil en virtud de su categorización como sacramento para la Iglesia. En este sentido, desde el punto de vista eclesiástico los matrimonios mixtos, es decir, entre miembros de distintas confesiones, estaban completamente prohibidos desde época antigua, aunque solo a partir del *Decretum* de Graciano, compuesto en Bolonia hacia 1140, el derecho canónico precisó con claridad los fundamentos del llamado *impedimentum disparis cultis*, basado tanto en la peligrosidad de estas uniones para la vida del fiel cristiano como en la posibilidad que abrían a la celebración de oraciones conjuntas. Poco después, el decretalista Huguccio de Pisa distinguía a fines del siglo XII en su *Summa Decretorum* entre el *impedimentum disparis cultis*, que afectaba al matrimonio entre cristianos e infieles no bautizados, y el *impedimentum impediens mixtae religionis*, según el cual aunque el matrimonio de un cristiano con una hereje bautizada estaba prohibido, este sería considerado válido una vez producido, en consonancia con su doctrina acerca de la validez de todos los sacramentos recibidos por herejes¹⁰.

⁷ Son imprescindibles los puntos de vista sobre los contactos sexuales y la conversión aportados por Niremburg, *Religiones vecinas*, en el capítulo 5 de su obra.

⁸ Sobre la construcción por parte de la Iglesia de un modelo de uniformización social durante la plena Edad Media, y las formas adoptadas por la represión contra grupos “disidentes” o situados al margen del cuerpo social (herejes, judíos, leprosos y otras minorías), véase el trabajo clásico de Moore, *La formación de una sociedad represora*.

⁹ Así se observa en las disposiciones dadas en el III Concilio de Letrán (1180) por Alejandro III, y en el IV Concilio de Letrán, bajo Inocencio III. Véase Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*, p. 25.

¹⁰ Cantelar Rodríguez, *El matrimonio de herejes*, pp. 53-115. Sobre las doctrinas de Graciano y los primeros

La penetración en el derecho civil castellano de la doctrina eclesiástica fue paulatina. Las *Partidas* alfonsíes, por ejemplo, siguen la línea marcada por Graciano al dejar clara la imposibilidad de concertar matrimonios de cristianos con judías, musulmanas, herejes o mujeres “que non toviese la ley de los cristianos”, y disponen la invalidación de cualquier matrimonio que transgrediera este principio. Solo se establece una excepción, con la que se evitaba precisamente el *impedimentum disparis cultis*: aquellos cristianos que desearan casarse con mujeres de otra ley podrían hacerlo, siempre y cuando estas últimas se comprometiesen a convertirse antes de celebrarse la unión¹¹. Por lo tanto, ya tenemos un nuevo elemento de valoración a la hora de definir las fronteras en estos casos, según analizaremos con detalle más adelante.

Otros textos castellanos establecen una casuística más compleja que la señalada por las *Partidas* a la hora de abordar la problemática inherente al matrimonio, aunque siguen un planteamiento similar en este asunto. Por ejemplo, Martín Pérez rechaza en su *Libro de las confesiones* –un manual para confesores redactado en 1316– toda posibilidad de establecer un vínculo matrimonial entre fieles e infieles, y su invalidez en caso de producirse. De nuevo, solo se aceptaría la concertación de uniones en cuyos desposorios el cristiano indicase “por palabras de prometimiento” –es decir, en los esponsales– su disposición a hacer efectivo el casamiento tras la conversión de su consorte¹². En el mismo sentido se expresa el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, redactado en 1325¹³, y distintas disposiciones sinodales (Sínodo de Segovia de 1325)¹⁴.

2.2. Las relaciones adúlteras inter-confesionales y su castigo

Imposibilitado el matrimonio entre miembros de distintas confesiones, las relaciones adúlteras, entendidas en un sentido genérico, constituían la única vía de contacto sexual viable entre mudéjares y cristianos, y en ellas se centran buena parte de las disposiciones legales adoptadas en Castilla desde el siglo XII para impedir y castigar su práctica. No hay que olvidar que para la sociedad medieval la sexualidad constituía un campo fundamental a la hora de trazar los límites de la interacción que permitían aislar los diferentes segmentos culturales definidos a partir de la religión de posibles modificaciones. Ello no quiere decir que los límites al contacto carnal mar-

decretalistas acerca del matrimonio véase Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana*, pp. 243-332.

¹¹ *Partidas* IV.2.15. “Desvariamiento de la ley es la sexta cosa que embarga el casamiento; ca ningunt cristiano non debe casar con judia, nin con mora, nin con hereja nin con otra muger que non toviese la ley de los cristianos, et si casase non valdrie el casamiento: pero que el cristiano puédese desposar con muger que non sea de su ley sobre tal pleyto que se torne ella cristiana ante que se cumpla el casamiento; et si non se quisiere tornar non valdrán las desposajas [...]”. Por su parte el *Fuero Real* establece penas más duras (la muerte de los dos cónyuges). *Fuero Real*, IV.XI.3.

¹² “La primera manera de casamiento non puede ser en ninguna manera, ca christiano con judia nin con mora nin con otra muger non fiel non puede casar, nin christiana con judio o con otro ome que non sea christiano. E si casare, conviene que el casamiento sea desatado, salvo en una manera, por palabras de prometimiento con esta condición, que la persona que es fuera de la fe venga a ser christiano o christiana”. Las palabras que se sugieren para hacer esta promesa en los esponsales son las siguientes: “yo te prometo que case contigo si te tornares christiano o christiana”. Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 711.

¹³ “E dezimos que es comunitate el divinal derecho, que el marido e la muger deven seer de una secta, que si el uno es moro e el otro christiano, non pueden fazer matrimonio, onde en el Viejo Testamento defendió Dios a los judíos que non tomasen mugeres de los fijos de otra ley; pero el christiano puede prometer que casará con la que non es de nuestra ley si se convierte; e assí, so esta esperança, la desposará, que dezimos prometimiento. Pueden fazer so la dicha esperança”. Cuéllar, *Catecismo*, p. 215.

¹⁴ *Synodicon Hispanum. Vol. VI. Ávila y Segovia*, pp. 315 y 319.

cados por la identidad religiosa resultasen completamente infranqueables. Más bien constituían una frontera imborrable, similar a la que permitía distinguir las acciones “naturales” de aquellas consideradas “contra natura” (homosexualidad, bestialismo), y por lo tanto delimitar un conjunto de relaciones ilícitas que comprendían desde las sostenidas dentro de un matrimonio en el cual uno de los cónyuges cambiaba de fe, pasando por las catalogadas en un sentido genérico como adulterio, hasta las mantenidas entre las prostitutas y sus clientes¹⁵.

Desde la perspectiva cristiana, la legislación foral castellana de los siglos XII y XIII establece un marco básico regulador del contacto sexual entre cristianos y miembros de otras confesiones dependiendo de una diversidad de circunstancias que, en primer lugar, tenía en cuenta la condición libre o servil de las mujeres, lo cual debe hacernos reflexionar sobre la necesidad de combinar la variable “fe” con otras como el género o la situación jurídica. Por ejemplo, las violaciones sufridas por las esclavas musulmanas eran reducidas en el fuero de Cuenca a un problema de carácter económico desligado de implicaciones religiosas, habida cuenta de su consideración como un mero bien¹⁶. Por ello la violación de “mora ajena” era castigada con una compensación asimilada a las arras, que constituía el precio por su virginidad, pagada al dueño de la víctima¹⁷. Las relaciones sostenidas por este último con las esclavas de su propiedad no constituían materia penal, lo cual permite considerar a estas mujeres como el eslabón más débil y vulnerable en la escala de relaciones analizada a pesar de los posibles lazos emocionales que, ocasionalmente, pudieran producirse entre amo y sierva.

Dejando a un lado la particular consideración del contacto carnal entre cristianos y esclavas musulmanas, la regulación de las relaciones sexuales entre miembros de distintas confesiones presente en las fuentes jurídicas cristianas adquiriría matices más complejos, que permiten hablar de un régimen de “intolerancia diferencial” basado en el género y en el colectivo religioso de adscripción. Como recuerda D. Nirenberg, aunque el contacto sexual inter-confesional era censurado con carácter general, se pueden establecer dos grupos de relaciones: el de las que involucraban a hombres de la mayoría y mujeres de la minoría; y el de las establecidas entre mujeres de la mayoría con hombres de la minoría, castigadas de forma mucho más contundente¹⁸. El propio silencio de algunas fuentes jurídicas resulta muy elocuente y confirma el diferente grado de tolerancia que existía, dependiendo del tipo de relación. Por

¹⁵ Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 205-206. El veto a las relaciones sexuales entre miembros de distintas confesiones ya fue analizado de forma preliminar para el caso de los mudéjares castellanos por Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, pp. 71-73. Véanse también las reflexiones sobre relaciones sexuales inter-confesionales realizadas por Nirenberg, *Religiones vecinas*, capítulo 5 “Conversión, sexo y segregación”; Rucquoy, *Aimer dans l’Espagne médiévale*, pp. 91-107; y Ferrer i Mallol, *Els sarraïns*, pp. 17 y ss.

¹⁶ Claramunt, “La mujer en el fuero de Cuenca”, p. 307. Sobre las relaciones sexuales sostenidas entre cautivas y cristianos en la Corona de Aragón véase Catlos, *The victors*, pp. 306-307.

¹⁷ “Qual quier que forçare mora ajena, pechele arras así como ala esposa mançeba dela çibdad”. *Fuero de Cuenca*, p. 317. Los fueros incluidos dentro de la familia del de Cuenca—entre ellos los de Béjar (ca. 1290-1293), Zorita de los Canes (1218-ca. 1250), Brihuega (ca. 1242), Úbeda (1251-1285), Baeza (ca. 1300) y Plasencia (ca. 1300)—siguen el mismo planteamiento jurídico con leves modificaciones en relación a la cuantía de las multas—20 mrs en el fuero de Zorita, 10 mrs en el de Brihuega y 5 mrs en el caso del de Plasencia— aunque tanto el de Brihuega como el de Plasencia establecen la posibilidad del acusado de eludir la condena mediante el testimonio exculpatorio de un número variable de vecinos—2 en el caso de Brihuega y 3 en el de Plasencia—. *Fuero de Béjar*, p. 85. *Fuero de Zorita de los Canes*, p. 146. *Fuero de Brihuega*, pp. 138 y 168. *Fuero de Úbeda*, p. 300. *Fuero de Baeza*, p. 105. Postigo Aldeamil, “Fuero de Plasencia”, p. 188.

¹⁸ Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 198-212.

ejemplo, el fuero de Soria (1190-1214) castigaba el contacto sexual de mujer cristiana con judío, musulmán u hombre de otra ley con la muerte en la hoguera de los acusados, tanto si habían sido sorprendidos *in fraganti* como si su culpabilidad era demostrada tras las pertinentes averiguaciones¹⁹. El fuero romanceado de Sepúlveda introduce alguna variante en relación al método de aplicación de la pena capital –el moro hallado con cristiana sería despeñado, mientras que su amante debía perecer en la hoguera– y la posibilidad de defensa concedida al musulmán, que podría presentar el testimonio favorable de dos cristianos y un moro para lograr su absolución²⁰.

Por el contrario, nada señalan los fueros sobre las relaciones mantenidas entre cristianos y mujeres libres de otra ley, circunstancia que plantea la ausencia de una censura en términos raciales del contacto sexual inter-religioso, solo vetado explícitamente para un caso concreto: el de cristiana con miembros de otras confesiones. Ello se encontraba en perfecta consonancia con las disposiciones forales sobre el adulterio entre cristianos, apoyadas en la defensa de la honra del varón ligada al comportamiento femenino²¹. Otros testimonios de la época –independientemente de la historicidad de los hechos que describen– inciden en el grado de corrupción que generaban las relaciones sexuales adúlteras sostenidas entre cristianas e infieles, y en su capacidad para convertir a la mujer en partícipe y colaboradora de las acciones del enemigo mahometano. La *Crónica de la población de Ávila*, escrita en el siglo XIII, narra un episodio en el cual la mujer del caballero abulense Enalviello decidió mientras mantenía relaciones sexuales con su amante musulmán y captor, a la sazón el señor de Talavera, delatar a su marido –que había entrado en Talavera con objeto de liberarla– y posteriormente entregarle al enemigo. Tras fracasar en sus planes gracias a la irrupción de los caballeros de Ávila, ambos amantes perecerían en la hoguera²².

Si bien estos casos se centran en las relaciones entre varones musulmanes o judíos y cristianas, la legislación sinodal castellana aporta un elemento de contrapunto al prohibir bajo fuertes penas canónicas las relaciones de concubinato entre clérigos y judías o musulmanas. Los Sínodos de Valladolid (1322) y de Segovia (1325) disponían que aquellos beneficiados que tuviesen “amigas moras o judías o de otra ley” fuesen privados de sus beneficios, quedando inhabilitados para recibir otros nuevos en el futuro. Aquellos clérigos sin orden no podrían recibirla en el futuro –tampoco

¹⁹ “Si alguna christiana fiziere forniçio con judio o con moro o con onme de otra ley, seyendo fallados en el lecho, o si les fuere sabido por pesquisa derecha, amos sean quemados”. *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, p. 213. Los fueros de Béjar e Iznatoraf también disponen la muerte en la hoguera de ambos amantes. *Fuero de Béjar*, p. 88. *Fuero de Cuenca*, p. 333.

²⁰ *Fuero de Sepúlveda*, Título LXIX, p. 48.

²¹ Ortega Bañ, “Sexo foral”, pp. 358-361 y 368-369.

²² “E en esto seyendo, entrava el moro por el alcáçar. E mandol ella esconder en cauo del palacio. E el moro echosse con ella en la cama. E en faziendo sus deportes olvidó el amor del Enalviello. E por fazer plazer al moro dixol assí: “Señor, qué daríes a quien te diesse el Enalviello en tu poder?” E él con gran miedo que avie del Enalviello, porque era buen agorador e corrie el toda la tierra e se yva en salvo, dixo que cómo podría ella aver al Enalviello que tanto savie de agüero, que assí se savie guardar que ninguno no se lo podría dar. E dixo ella: “si me algo dieres, yo te lo daré”. E él, cuidando que non podría ser, e queriéndolo mucho si ser pudiese, dixo que el darie la mitad de su señoría. E ella mostrógelo e prissiónle. E dixo el moro al Enalviello: “non te valieron tus aviellas, e morrás; mas conjuróte por la ley en que tu eres, que me digas qual muerte me daríes si me tuvieses en tu poder”. E dixo el Enalviello: “Pues a morir, e non te negaré la verdad. Tan grande es la desonrra que me tu feziste que si te yo en Ávila así te toviesses, mandarte ya sacar fuera al más alto lugar que y oviesses, e mandaríe dar pregón por toda la villa que fuessen todos, varones e mugeres, a ver gran vengança de tí. E faría levar mucha leña, e fazerte ya vibo quemar”. *Crónica de la población de Ávila*, pp. 28-29. Otra edición anterior en Gómez-Moreno, “La crónica de la población de Ávila”, pp. 33-34. Análisis del episodio, desde la perspectiva de las relaciones sexuales inter-confesionales en Ortega Bañ, “Sexo foral”, pp. 366-367. Valoración desde una perspectiva complementaria en Alvirá Cabrer, “Rebeldes y herejes vencidos”, p. 228.

beneficios—, mientras que los que la tenían debían permanecer encarcelados por espacio de dos años. Tampoco podrían los obispos levantar a los clérigos “que tienen estas amigas infideles” la pena de inhabilitación para recibir órdenes y beneficios simples durante un período de cinco años desde el momento del castigo²³.

Salvando esta excepción, los límites a las relaciones sexuales interreligiosas señalados en la legislación se referían de forma habitual desde el siglo XIII al contacto de infieles con mujeres cristianas. Las *Partidas*, por ejemplo, castigan de forma contundente las relaciones íntimas entre cristianas y miembros de otras confesiones sin incorporar una sanción explícita del contacto carnal entre cristianos y mujeres judías, o sobre todo musulmanas, que debía ser el más frecuente y tolerado²⁴. Siguiendo el espíritu de la legislación foral, los judíos y moros que mantuviesen contacto carnal con cristianas debían ser ajusticiados (los musulmanes mediante lapidación). Sin embargo, el legislador alfonsí introduce un conocido argumento de corte pseudo-teológico ausente en los fueros castellanos, basado en la conexión existente entre el cuerpo femenino y el honor de Dios derivada de la condición de toda mujer como “esposa de Cristo” adquirida tras su bautismo²⁵. Este tipo de metáforas, en las cuales la comunidad cristiana era definida a partir del parentesco espiritual de sus miembros —lo que permitía un uso extensivo de los códigos de honor sexual al contacto interreligioso²⁶—, hacía especialmente intolerable este tipo de relaciones, susceptibles además de ser percibidas por los miembros de la *communitas* como fuente de castigo divino, pues el pecado de uno de los miembros del cuerpo social ensuciaba al conjunto de los creyentes²⁷.

Por el contrario, las *Partidas* estipulaban para las mujeres penas diferenciadas en función de su adscripción a categorías determinadas a partir del estado civil (vírgenes, viudas, casadas) —a las cuales se añadía la condición particular de prostituta o mujer “baldonada”—, y de la reiteración del delito. Las vírgenes perdían la primera vez que se acostasen con judíos o musulmanes la mitad de sus propiedades, aunque podrían salvar su vida. No obstante, su reincidencia —así como la de la viuda, que era equiparada en estos casos con la virgen— sería castigada con la muerte y la pérdida de todos los bienes, heredados por sus ascendientes, o por el rey en caso de no existir herederos directos. Por su parte, la mujer casada hallada en adulterio²⁸ con moro o judío era puesta a merced de su marido para que este determinase su castigo —se le permitía dar muerte a su cónyuge sin incurrir en responsabilidad penal alguna²⁹— en

²³ *Synodicon Hispanum. Vol. VI. Ávila y Segovia*, p. 345.

²⁴ Sobre la legislación alfonsina en relación a los musulmanes véase el trabajo de Carpenter, “Alfonso el Sabio y los moros”, pp. 229-252. De la ausencia de castigo para el adulterio de cristiano con mora en la legislación castellana da buena cuenta el caso de Pedro de Córdoba, vecino de Ciudad Real que, a pesar de reconocer las relaciones sexuales sostenidas antes de septiembre de 1485 con una mora de Daimiel, no recibió condena alguna, que sepamos, por parte de la Corona. Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Registro General del Sello (en adelante RGS), septiembre de 1485, f. 65.

²⁵ “ca si los cristianos que facen adulterio con las mugeres casadas merescen por ende muerte, mucho mas la merescen los judios que yacen con las cristianas, que son espiritualmente esposas de nuestro señor Jesucristo por razon de la fe et del babtismo que recibieron en nombre dél”. *Partidas*, VII.24.9.

²⁶ El uso de construcciones metafóricas centradas en el matrimonio y la reproducción en la definición de la comunidad cristiana ha sido magistralmente analizado por Nirenberg, *Religiones vecinas*, capítulo 5.

²⁷ Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 217-218.

²⁸ Aunque la doctrina de la Iglesia señala que incurre en adulterio el marido que tiene cópula con una mujer que no es la suya, la jurisprudencia castellana destacaba la necesidad de que la mujer se encontrase casada para que la relación pudiera considerarse adúltera, ya que en caso contrario nos encontraríamos ante la figura del estupro (con viuda, virgen o niña). Collantes de Terán de la Hera, “El delito de adulterio”, pp. 201-228.

²⁹ “Et si yoguiere con cristiana casada sea apedreado por ello, et ella sea metida en poder de su marido que la queме, o la suelte, o faga della lo que quisiere”. *Partidas*, VII.25.10.

el ejercicio de una *potestas* sobre la esposa que legitimaba las represalias violentas adoptadas por el varón para limpiar la honra perdida y castigar el ataque recibido por la fe cristiana. El razonamiento inherente a este principio jurídico se encontraba plenamente vigente a fines de la Edad Media, y sirvió para legitimar episodios de violencia en los cuales se mezclaba la problemática matrimonial con la religiosa. Así lo explicitan algunos casos de adulterio interreligioso entre cristianas y judíos, como el cometido antes de septiembre de 1484 por María Sánchez, mujer de Juan Alonso, vecino de Logroño, con el judío Ybrayn, que terminó con el homicidio de la primera a manos de su esposo justificado por este último al “ser el caso tan feo, asy contra nuestra Santa Fe como en su vergüença e deshonor”³⁰.

A pesar de la solución penal dada por las *Partidas*, la casuística concreta permitió incorporar a la legislación otros elementos que entraban en juego a la hora de valorar el castigo que se debía dar a la transgresión de la frontera delimitada por el sexo y la religión. Entre ellos el grado de consciencia que tenían los intervinientes –especialmente la mujer– sobre las condiciones ilícitas del contacto carnal establecido, o la intervención de terceras personas (alcahuetes) como instigadoras de la relación sexual. La falta de respuesta específica en *corpus* legislativos como el Fuero Juzgo, por el cual se regían ciudades como Córdoba, Sevilla o Murcia, a una casuística compleja percibida como un problema que atentaba contra el orden social generó nuevas respuestas de la Corona a instancia de parte. Por ejemplo, la ausencia del supuesto particular de adulterio inter-confesional en la legislación local murciana llevó a los alcaldes de Murcia Pero Giralt y Bernalt Cesfabregues a consultar en los años iniciales del siglo XIV con la justicia del infante don Pedro, tutor de su sobrino Alfonso XI, el caso relativo a Mahomat Abollexa de Niegra que, procedente de Cieza y fingiendo ser cristiano, había mantenido relaciones sexuales con la cristiana María Fernández instigado por un tal Johan de Dios, el cual le dijo “que este Mahomat que era christiano”³¹.

La resolución dada el 5 de agosto de 1315 en Burgos por los alcaldes del rey y del infante don Pedro a la consulta, con la que se sentaba jurisprudencia, nos pone en la pista de uno de los principales problemas que limitaban el control sobre las relaciones sexuales interreligiosas por parte de las autoridades cristianas: la similitud en la apariencia externa de cristianos, musulmanes y judíos, censurada desde el siglo XIII por distintos ordenamientos legales. Es bien sabido que esta circunstancia había promovido el desarrollo por parte de la Iglesia y de los poderes civiles de normas que obligaban a diferenciar la forma de vestir y la apariencia de cada grupo, o a incorporar signos distintivos que estableciesen límites visibles para cada colectivo religioso, tal y como ya había señalado el IV Concilio de Letrán (1215) argumentando estas medidas precisamente en la necesidad de evitar los matrimonios mixtos y el contacto sexual interreligioso³².

³⁰ El 24 de septiembre de 1484 los Reyes Católicos ordenaban al bachiller Fernán Martínez, corregidor en Nájera, investigar el asesinato de María Sánchez cometido por su marido Juan Alonso, vecino de Logroño, tras enterarse de la relación adúltera que había mantenido con el judío Ybrayn. La petición de perdón formulada por Juan Alonso fue atendida favorablemente por los reyes “vista la calidad del caso e qu’en justa cabsa ovo para ello”. AGS, RGS, septiembre de 1484, f. 75.

³¹ Torres Fontes, Sáez Sánchez, “Privilegios a la ciudad de Murcia”, pp. 532-533. Rubio García, *Estudios sobre la Edad Media española*, pp. 171-172; Rubio García, *Estudios sobre la Celestina*, pp. 208-209.

³² Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 191-192.

Por otra parte, en el caso murciano, la consideración del instigador –Johan de Dios– como “alcahuet” y “ensuziador de nuestra ley”, y por lo tanto merecedor de la muerte en la hoguera como hereje, remite de nuevo a las consecuencias colectivas de un acto individual que suponía un ataque directo a la fe común profesada por todos los bautizados, integrados en un mismo cuerpo místico. La misma pena le esperaba al musulmán Mahomat, siguiendo el espíritu de la legislación alfonsí y la lógica de la época que veía en la hoguera la sanción más apropiada para castigar delitos graves contra la fe que exigían de mecanismos especiales de purificación. No obstante, la sentencia de 1315 establece un matiz relevante en relación a la responsabilidad penal que se debía exigir a María Fernández, víctima según las pesquisas de un engaño, y por lo tanto libre de condena³³. Con ello se estaba aplicando un principio jurídico recogido en otras fuentes legales hispanas –por ejemplo las *Costums* de Tortosa– según el cual no se podría castigar a las mujeres forzadas, las dementes, o aquellas que hubieran mantenido relaciones con musulmanes vestidos a la manera cristiana³⁴.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si el ejemplo comentado, que hasta el momento constituye un *unicum* para la Castilla de los siglos XIII y XIV, era representativo de una práctica extendida o, por el contrario, se trataba de un hecho aislado cuya particular significación en términos ideológicos como elemento subversivo del orden social, religioso y moral exigía de una respuesta legal contundente. Aunque carecemos de toda posibilidad de cuantificación, la preocupación de las autoridades murcianas por establecer una jurisprudencia clara y unívoca para juzgar las relaciones sexuales interreligiosas –algo que no se ha detectado por el momento en otros territorios castellanos– quizás haya que ponerla en relación con el mayor peso demográfico que los mudéjares tenían en el reino de Murcia como consecuencia de sus particulares condiciones de conquista y población³⁵.

De hecho, en abril de 1322, y en respuesta a una nueva petición del concejo murciano, don Juan Manuel ordenaba como regente de Alfonso XI castigar las relaciones carnales sostenidas entre moros o judíos y cristianas con la muerte en la hoguera de ambos inculpados, aunque –como en el fuero romanceado de Sepúlveda– se establecían ciertas garantías procesales. Así, en aquellos casos en los cuales una parte confesaba la relación adúltera, y la otra la negaba, esta última recibiría los tormentos reconocidos por el derecho con el objeto de esclarecer los hechos –y determinar su inocencia o culpabilidad– ya que “non es rrazon que por el vno conoscer e otorgar contra si, el otro sea condepnado”³⁶. Quizás con ello se trataba de evitar la instrumentalización de estos delitos con otros fines en virtud del elevado potencial de violencia institucional ligado a las acusaciones de adulterio inter-confesional y de su posible uso para elevar a la categoría de defensa de la fe cuestiones al margen del hecho enjuiciado³⁷. No obstante, la peligrosidad de las relaciones sexuales interreligiosas para la integridad del cuerpo social hizo que en otros espacios los poderes locales

³³ El caso es el contrario al señalado por Guillermo de Pagula en su *Summa summarum*. Este autor aceptaba la reducción o exención de castigo si el cónyuge cristiano desconocía que su pareja sexual no profesaba otra fe. Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana*, p. 475.

³⁴ “Exceptat si la fembra era forçada, o él anava vestit axí com a xrestia o ela fos enganada, que ladoncs ela no deu sofrir pena”. Massip, *La gestació de les costums*, p. 415. Cit. Catlos, *The victors*, p. 307.

³⁵ Veas Arteseros, *Mudéjares murcianos*; Menjot, *Murcia: ciudad fronteriza*, pp. 536-555.

³⁶ La parte que había reconocido los hechos no podría eludir el castigo. Torres Fontes, Sáez Sánchez, “Privilegios a la ciudad de Murcia”, pp. 536-537.

³⁷ Véase sobre esta cuestión, analizada para el caso de la Corona de Aragón, Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 229-236.

estimularan las denuncias con incentivos económicos: en 1447 el merino de Burgos prometía 1.000 mrs a aquellos que denunciaran cualquier caso probado de intimidad sexual de moro con cristiana³⁸.

Tampoco la confrontación política castellana quedó al margen de la utilización interesada del contacto carnal sostenido entre cristianos y musulmanes como elemento difamatorio ligado a su especial significado como elemento de transgresión de los límites sociales. Por ejemplo, en el *Memorial* enviado en septiembre de 1464 a Enrique IV por ciertos preladados, nobles y caballeros del Reino quejándose de ciertos aspectos de su gobierno se acusaba al rey de mantener gran familiaridad con los integrantes de su guardia morisca³⁹, a los cuales se culpaba de realizar “grandes injurias a Dios e a nuestra ley” que incluían la violación de mujeres casadas y vírgenes, y la instigación del contacto homosexual entre hombres y mozos cristianos⁴⁰. De nuevo, la *Sentencia de Medina del Campo* dictada en enero de 1465 denunciaba que judíos y moros “se envuelven con las mugeres cristianas, virgenes e casadas”⁴¹, aunque dicha afirmación hay que entenderla en el marco de un documento político con el que los miembros de la liga nobiliaria hostil a Enrique IV trataban de proyectar una imagen filoislámica del monarca desde la cual atacar su posición⁴².

2.3. La prostitución

Dejando a un lado la posible instrumentalización judicial y política de estos contactos sexuales, las relaciones sostenidas por judíos y musulmanes con prostitutas cristianas constituían un caso específico en el cual las fronteras trazadas al contacto sexual interreligioso podían resultar franqueadas con una mayor facilidad, aunque las fuentes castellanas apenas documentan casos concretos de transgresión efectiva de las disposiciones legales dadas en este sentido. Tampoco parece que en Castilla la prostitución ejercida por musulmanas se encontrase tan extendida como lo estaba en algunas ciudades de la Corona de Aragón, como Valencia⁴³, quizás porque la exigüidad numérica de la minoría mudéjar castellana, el grado de cohesión interna del grupo que esta circunstancia pudo facilitar, y su relativamente buena integración en la economía productiva de las ciudades donde se encontraban instalados mayoritariamente los moros castellanos, pudieron actuar como condicionantes favorables –junto a los de orden ideológico, que también estarían presentes en otros territorios hispánicos– a la hora de limitar la dedicación de las mujeres más vulnerables del colectivo a tales prácticas⁴⁴. No obstante, con independencia de este hecho, al igual que

³⁸ López Mata, “Judería y morería”, p. 351.

³⁹ Sobre la guardia morisca de Juan II y Enrique IV véase el estudio de Echevarría Arsuaga, *Caballeros en la frontera*.

⁴⁰ *Memorias de don Enrique IV de Castilla. Tomo II. Colección diplomática*, p. 329. La propaganda política y la puesta en circulación de “rumores sexuales” centrados en la supuesta condición homosexual de Enrique IV, y en el consentimiento por parte del rey del pecado de sodomía, cuenta con varios estudios recientes, entre ellos los de Carrasco Manchado, “Enrique IV de Castilla”, pp. 55-72; Ramos Arteaga, “Homofobia y propaganda”, pp. 1501-1510; y Firpo, “Los reyes sexuales”, pp. 217-227 y 145-158.

⁴¹ *Memorias de don Enrique IV de Castilla. Tomo II. Colección diplomática*, p. 431.

⁴² Se ha señalado la posibilidad de que tanto el Memorial de 1464 como la Sentencia de Medina del Campo estuvieran rememorando el rapto de una doncella cristiana realizado en Sevilla en 1455 por el moro Mofarrax durante una estancia de la corte en la ciudad, en la cual Enrique IV se encontraba acompañado de su guardia morisca y varios caballeros nazaries. Echevarría Arsuaga, *Caballeros en la frontera*, p. 187.

⁴³ Rangel López, “Moras, jóvenes y prostitutas”, pp. 119-130. Peris, “La prostitución valenciana”, pp. 179-199.

⁴⁴ Sobre la prostitución en la Castilla medieval véanse las visiones generales de Molina Molina, “La prostitución

sucedía en el vecino reino, la legislación castellana también trataba de salvaguardar el cuerpo de las prostitutas cristianas de cualquier contacto sexual con miembros de las minorías religiosas. Por ejemplo, las *Partidas* castigaban con azotes el contacto sexual entre moros o judíos y mujer “baldonada” cristiana cuando este se producía la primera vez, y con la muerte de los acusados en caso de reincidencia⁴⁵.

La falta de concordancia entre la normativa local y el Derecho Común generó algunos conflictos a la hora de establecer la pena con que se debía castigar la transgresión del tabú sexual interreligioso cuando intervenían prostitutas cristianas. En 1477 el concejo murciano abordaba el caso de Çaad Guarni, moro hijo del alcalde de Monteaugudo, acusado de mantener relaciones con la prostituta cristiana Lucrecia en la “putería” de la ciudad, sentenciado por los alcaldes de Murcia con la muerte en la hoguera del musulmán, tal y como establecían los mandatos dados por los tutores de Alfonso XI en 1315 y 1322, en los cuales no se discriminaba entre la condición socio-jurídica de la mujer que participaba en la relación. Sin embargo, los regidores, siguiendo el parecer de algunos letrados que se habían manifestado a favor de aplicar las penas establecidas en las *Partidas*, tras sostener cierto debate, en cuyo transcurso expresaron su voto particular, terminaron optando por aplicar al moro la pena de cien azotes recogida en la legislación alfonsí, pues era la primera vez que incurría en tal delito⁴⁶.

Junto a las medidas de castigo adoptadas ante la vulneración del tabú sexual, otras disposiciones trataban de establecer mecanismos de prevención del contacto físico de judíos y musulmanes con mujeres públicas cristianas. Para ello se podía recurrir a dos mecanismos. El primero, bien conocido, era la eliminación de la prostitución de las zonas públicas, aislándola en determinados espacios. Siguiendo el razonamiento expresado por San Vicente Ferrer, las “mugieres malas” debían prestar sus servicios en burdeles comunes y mantenerse alejadas de mesones y hostales, ya que en estos lugares posaban religiosos, clérigos, hombres casados, judíos y moros “e todos estos pueden pecar con la mala mugier que está en el mesón”⁴⁷.

Por otro lado, debía evitarse a toda costa que las prostitutas cristianas ejercieran su oficio en los espacios urbanos donde habitaban ambas minorías de acuerdo con una mentalidad segregadora que, al mismo tiempo, pudo impulsar la construcción de una imagen de morerías y juderías como lugares de transgresión de los límites sexuales. De nuevo, el caso de Murcia ofrece un testimonio representativo: en abril de 1433 fray Diego de Úbeda, licenciado en Teología, reprendía al concejo murciano por permitir escauceos amorosos en la judería y morería de la ciudad, instándole a prohibir que cualesquier cristianas “casadas, solteras o amigadas o muger publica”, entrasen en la morería sin licencia expresa⁴⁸. Algunos años más tarde, en 1485 el

en la Castilla bajomedieval”, pp. 138-150; Menjot, “Prostitutas y rufianes”, pp. 189-204; Palencia Herrejón, “Criados y prostitutas en Toledo”, pp. 551-558. Con un carácter general véase Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana*, pp. 214-215 y 506-511.

⁴⁵ “Et si yoguiere con muger baldonada que se dé a todos, por la primera vez azotenlos de so uno por la villa, et por la segunda vegada que mueran por ello”. *Partidas*, VII.25.10.

⁴⁶ El episodio en cuestión en Torres Fontes, *Estampas Medievales*, pp. 130-133.

⁴⁷ Ferrer, *Sermones*, p. 335.

⁴⁸ Veas Arteseros, *Mudéjares murcianos*, p. 29. No obstante, la ordenanza del concejo murciano que prohibía el acceso a la morería y a la judería de mujer casada, soltera o “amigada” generaba conflictos, habida cuenta de la existencia de hornos en la morería de Murcia a los cuales acudían a cocer pan las mujeres cristianas de la collación de San Antolín, prendadas por el alguacil en cumplimiento de la normativa concejil. Ante la denuncia presentada por las mujeres agraviadas, el concejo comisionó el 18 de abril de 1433 a los regidores Fernán Rodríguez de la Cerda y a Pero Alfonso Escarramad para que entendiesen en el asunto. Rubio García, *Los judíos*

concejo de Burgos prohibía a las mujeres cristianas entrar en la morería sin acompañamiento masculino –tampoco en las casas de los mudéjares–, lo que ratifica el potencial peligro para su integridad que este espacio –al igual que las juderías en otras ciudades– representaba en la mentalidad de los regidores⁴⁹. No hay que olvidar que algunas de las imágenes construidas por el mundo cristiano sobre la identidad religiosa islámica incorporaban acusaciones de lujuria, homosexualidad, traición, avaricia y usura, a la que se asignaban además caracterizaciones corporales específicas⁵⁰.

2.4. Las relaciones sexuales inter-confesionales desde el punto de vista mudéjar

Las duras sanciones con las que se castigaba en la legislación cristiana el contacto sexual entre las mujeres del grupo de adscripción y los miembros de otras confesiones tienen un paralelo evidente en las normas otorgadas por los poderes cristianos para el regimiento interno de algunas comunidades mudéjares castellanas constituidas en aljama. El ejemplo más representativo lo encontramos en el fuero otorgado en 1371 por micer Ambrosio Bocanegra para el poblamiento de la aljama mudéjar de su villa señorial de Palma del Río, a 60 km de Córdoba, que castigaba el adulterio cometido por cualquier mora con cristiano o judío con la lapidación o su paso a la condición de sierva del señor⁵¹. Sin embargo, no está claro que este tipo de medidas, cuya aprobación no dependía de la aljama mudéjar, estuviesen destinadas a proteger específicamente la honra colectiva del grupo musulmán ligada a la defensa de la integridad sexual de sus mujeres, aunque ello constituyera una consecuencia de su aplicación. Más bien parece que esta ley respondía al interés del señor por castigar una conducta susceptible de provocar violencia entre los distintos colectivos religiosos y alteraciones del orden público derivadas de una transgresión condenada por todos los grupos, así como de extraer un rendimiento económico de la infracción gracias a la posibilidad que tenía la inculpada de sustituir la pena capital por la esclavitud.

Por otro lado, el fuero de Palma del Río pone de manifiesto la diferente consideración de la responsabilidad penal de la mujer en función de la religión profesada: mientras que en las relaciones adúlteras en las cuales intervenía una musulmana, la responsabilidad delictiva recaía sobre la mujer, en los contactos carnales sostenidos por un mudéjar y una cristiana esta responsabilidad gravitaba sobre el varón, que debía morir en la hoguera⁵². De esta forma, la fe profesada, y no tanto el sexo de los acusados, era para los poderes cristianos el elemento determinante a la hora de

de Murcia, I, doc. 518, pp. 372-373.

⁴⁹ “Otrosy hordenamos e mandamos que las mugeres christianas de qualquier estado o condición que sean non entren en la dicha morería nin en las casas de los moros por cabsa nin negoçio alguno que sea salvo sy llevaren consigo algund christiano que esté y entre con ella todo el tienpo que ella estoviere, y salga con ella, e qualquier muger que lo contrario feziere pague en pena çien mrs por la primera vez e por la segunda doçientos mrs, e por la terçera pague los dichos doçientos mrs e esté treynta días en la cadena”. Archivo Municipal de Burgos, Libros de Actas 1485, f. 31v. Cit. López Mata, “Judería y morería”, p. 354; Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudejarismo*, pp. 29-30. En 1482 se dieron disposiciones semejantes en Vitoria, aunque en relación con el espacio ocupado por la minoría hebrea. En ellas se vetaba el acceso de mozas y mujeres cristianas a la judería sin acompañamiento de “hombre macho” mayor de catorce años. Esta disposición fue reiterada en 1486. Izquierdo Benito, “Los judíos de Vitoria”, p. 657.

⁵⁰ Madero, *Manos violentas*, pp. 117-132. Sobre los prejuicios hacia el “otro” religioso en el contexto hispano, y las imágenes construidas, son imprescindibles los estudios de Tolan, *Sarracenos*; Ladero Quesada, “Réalité et imagination”, pp. 159-198; Echevarría Arsuaga, *The Fortress of Faith*; Barkai, *Cristianos y musulmanes*.

⁵¹ Fernández y González, *Estado social y político*, pp. 391-392.

⁵² *Ibidem*, pp. 391-92.

considerar el delito, tal y como también se observa en los casos documentados para la Navarra de los siglos XIII y XIV⁵³.

Por lo tanto, para analizar la consideración jurídica que para los mudéjares castellanos tenían los contactos sexuales exógenos hay que acudir a las compilaciones legales específicas utilizadas por los miembros de la minoría a fines de la Edad Media. Por ejemplo, el famoso *Breviario Sunni*, confeccionado por el muftí segoviano Iça de Gebir en 1462, prohíbe genéricamente a todos los musulmanes establecer contacto sexual o contraer matrimonio con infieles, sin que se aprecie un tratamiento diferencial por sexos similar al observado en el fuero de la aljama mudéjar de Palma del Río⁵⁴. En este sentido, las disposiciones del *Breviario Sunni* iban más allá de la jurisprudencia clásica del Islam, en la cual los límites a las relaciones sexuales y al matrimonio con personas que profesaban una fe distinta solo afectaban a las mujeres, permitiéndose en general los matrimonios de musulmanes con cristianas y judías⁵⁵. En nuestra opinión, este cambio habría que entenderlo en el marco de las fórmulas ideadas por las elites religiosas del mudejarismo castellano a fines de la Edad Media para mantener la unidad del grupo a salvo de interferencias externas que contribuyesen a su disolución en un contexto de fragilidad interna muy condicionado por el incremento de la presión jurídica y social por parte de la mayoría cristiana. No obstante, más allá de que estas disposiciones pudiesen condicionar comportamientos, las posibilidades reales de aplicación de los preceptos señalados eran muy limitadas habida cuenta de la incapacidad que tenían las comunidades mudéjares de aplicar sus leyes propias a casos que afectaban a miembros de dos comunidades, cristiana y musulmana.

3. El cambio de fe y la supresión de las barreras matrimoniales y sexuales

A pesar de la censura impuesta por la legislación cristiana e islámica al contacto sexual interreligioso, hasta los años finales del Medievo la transgresión de la norma se mantuvo desvinculada de connotaciones raciales basadas en ideas biológicas asociadas a la crianza y la reproducción⁵⁶, y ligadas a conceptos como el de “limpieza de sangre” que, aunque contaran con precedentes, comenzaron a extenderse en Castilla a partir del *pogrom* de 1391 y, más ampliamente desde el comienzo de la violencia anticonversa en 1449⁵⁷. Antes de estas fechas –y todavía después–, el cambio de fe

⁵³ En Navarra la muerte en la hoguera fue el castigo aplicado generalmente a los casos de violaciones a cristianas consumados por parte de mudéjares –el único caso conocido de violación en grado de tentativa fue castigado con pena de azotes–, así como a los delitos de sodomía, bestialismo y falsa conversión. Segura Urra, “Los mudéjares navarros”, p. 255. En 1342 Jael Alfajén, moro de Valtierra –en el reino de Navarra–, fue condenado a muerte por “yacer con un cristiano”, mientras que el cristiano sufrió únicamente pena de azotes. García-Arenal, Leroy, *Moros y judíos en Navarra*, p. 43. No obstante, Félix Segura Urra, recoge el castigo aplicado a Jael Alfajén como pena a la violación de una cristiana. Este último autor señala un caso de relaciones homosexuales sostenidas por un musulmán. Según un registro de 1290 cierto moro fue quemado en Arguedas “por razon que yazia con otros”, aunque desconocemos si el mudéjar condenado había mantenido las relaciones con cristianos o con miembros de su “ley”. Segura Urra, “Los mudéjares navarros”, p. 255.

⁵⁴ “Ni duerman, ni casen con los ynfieles, asi hombres como mugeres”. Gayangos (ed.), “Suma de los principales mandamientos”, p. 341. [En adelante *Breviario Sunni*].

⁵⁵ Los hijos de estos matrimonios serían musulmanes. Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 195-196. Catlos, *The victors*, p. 305.

⁵⁶ Discusión acerca de la existencia del concepto de raza y su aplicación en el medievo hispano en el capítulo 8 de la obra de Nirenberg, *Religiones vecinas*.

⁵⁷ Cantera Montenegro, “La limpieza como signo de diferenciación”, pp. 43-80.

llevaba implícito la supresión de las barreras legales que impedían la concertación de matrimonios, al tiempo que habilitaba un marco para el establecimiento de “relaciones mixtas”, así consideradas desde un punto de vista cultural en el que la frontera entre los grupos vendría definida no tanto por la religión profesada formalmente como por los elementos considerados significativos por los diferentes actores a la hora de definir su propia identidad y la del “otro”.

Sin embargo, a pesar de que la conversión fuese para el grupo religioso en el cual se integraba el neófito el único medio susceptible de borrar la frontera que impedía establecer vínculos matrimoniales y relaciones sexuales, el cambio de fe siempre podía entenderse por la comunidad religiosa de origen como una vulneración del principal elemento que definía su identidad como grupo diferenciado. Por este motivo la conversión podía dar lugar a conflictos⁵⁸, como el que enfrentó en agosto de 1468 al cabildo catedral de Burgos y la justicia civil de la ciudad con los mudéjares burgaleses por cierta moza mora que –según la versión del cabildo– deseaba ser bautizada⁵⁹. Hay que recordar que la jurisprudencia islámica manejada por los mudéjares castellanos a fines del Medievo era taxativa en lo que se refiere a la abjuración de la propia ley, castigada con la muerte. No obstante, las *Leyes de moros* compiladas en Castilla a fines del siglo XIV a partir del *Kitab al-Tafri*, un tratado de derecho malekí compuesto por el alfaquí iraquí Ibn al-Gallab (nacido en el siglo X), permitían establecer una interlocución con el renegado con el objetivo de lograr una retractación que, en caso de ser sincera, le eximía de la pena capital⁶⁰.

Pese a que en este punto las posibilidades de aplicación real de la legislación musulmana estuviesen de nuevo completamente limitadas en virtud de la prevalencia del derecho castellano sobre la *sharía*, y de la incapacidad de las aljamas para aplicar penas corporales, las comunidades mudéjares siempre podían recurrir a mecanismos colectivos de presión destinados a evitar la fuga de correligionarios a las filas cristianas. Así se observa en el caso del converso Pedro de Murcia que, según denunciaba antes de agosto de 1490 ante el Consejo Real, veía impedido por los moros de Ricote su deseo de bautizar a dos de sus hijos⁶¹. Por otra parte, si el cambio de fe resultaba

⁵⁸ En opinión de D. Nirenberg, las reacciones que provocaban las conversiones no generaban episodios de violencia tan intensos como los causados por las relaciones sexuales entre miembros de distintas confesiones. Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 183-185.

⁵⁹ La mora fue sacada por la fuerza de la casa de Alfón de la Torre, encargado de su custodia, por un grupo de personas liderados por el hermano del alcaide de Burgos, que acudió con “asaz gente armada de moro e christianos”, a pesar de las advertencias del capiscol de Burgos para que depusieran su actitud. Ante la gravedad del caso –que además de suponer un ataque “contra nuestra Santa Fe” suponía un quebranto del estatuto mudéjar por cuanto “los moros veniesen armados”– el cabildo debatió las medidas de castigo que se debían adoptar. Estas incluían “tornar por fuerça algunos moros christianos e sy non guardasen la ley quemaron [sic]”, así como poner entredicho y sacar un pendón negro “que llaman toda la clerezia e religiones e yr por la çibdad a la moreria e fazer algund escarmiento”. Archivo Histórico de la Catedral de Burgos, RR-18, ff. 141v-143.

⁶⁰ “El que se torna de otra ley, fablaran con él que se quiera tornar a su ley primera; et sy dixiere que quiere tomarse a su ley, et non lo hiciere, tajalle an la cabeza, et su aver que lo haya el que lo tomare de los muçlimes, non de los de su ley [...] Et sy la muger se tomare a otra ley, et non quisyere tornar a su ley [primera], como era, que la maten; et el siervo matalle an, sy se tomare a otra ley. Et otrosy, la syerva et el christiano et el judio, sy se tornaren los unos a la ley de otros, non les enpesca, et preguntarlles an sobre que ley quieren estar”. Gayangos (ed.), “Leyes de moros” [en adelante *Leyes de moros*], Título CLXXIX, pp. 142-143. Crítica sobre la fuente en Abboud Haggag, “Las leyes de Moros”, pp. 163-201.

⁶¹ El 4 de agosto de 1490 los Reyes Católicos ordenaban a Juan Pérez de Barradas, corregidor de Murcia y Lorca, ver el caso expuesto ante el Consejo Real por Pedro de Murcia, recientemente convertido a la fe cristiana junto a uno de sus hijos, que deseaba “tornar” cristianos a sus restantes hijos –un chico de doce o trece años y una chica de ocho años– entregados respectivamente a soldada a un cristiano y un moro respectivamente para pagar ciertas deudas. Según denunciaba, “los moros de Ricote diz que ge los no han sacado e ge los tienen syn les dexar cosa alguna salvo porque son sus parientes”. AGS, RGS, agosto de 1490, f. 387.

censurable, la consideración de la conversión simulada varió con el tiempo. La posición sostenida por Iça de Gebir en su *Breviario Sunni*, que castigaba con la muerte a aquel “que bibiere encubierto de otra ley o semejante boltura y mala ussança, que ni es moro ni cristiano”⁶², convivió tras el bautismo forzoso de los mudéjares castellanos decretado en febrero de 1502 con otras posturas de carácter más posibilista. Por ejemplo, la defendida por la fatua dada en Orán en 1504 por un supuesto muftí de origen castellano que permitía la permanencia de los nuevos bautizados en territorio infiel y el mantenimiento de la práctica religiosa islámica en la clandestinidad⁶³.

La conversión del Islam al judaísmo también era objeto de condena –ya hemos señalado cómo la *sharía* no discriminaba religiones a la hora de considerar estos casos–, aunque igualmente allanaba el terreno para el reconocimiento formal de vínculos maritales interreligiosos, vetados asimismo por la ley mosaica para los gentiles que deseaban casar con hebreos. No obstante, en la Castilla bajomedieval, los ejemplos de este tipo de conversión son escasos⁶⁴. Entre ellos encontramos la conversión a comienzos del siglo XV de una mora de Talavera sacada de la casa paterna por un judío llamado Yuda, con el que al parecer había mantenido relaciones sexuales previamente, lo cual había provocado un gran escándalo y una polémica entre la comunidad judía y el deán de Talavera, el prior de Santa Catalina y el canónigo Fernando Alonso⁶⁵. A este caso –estudiado de forma detallada por D. Nirenberg–, se suman otros referidos a la conversión esporádica de judíos al Islam, que también era susceptible de borrar para la nueva comunidad de recepción las fronteras religiosas sobre las cuales se fundamentaba la proscripción. Por ejemplo, en noviembre de 1489 los reyes ordenaban a las justicias de Soria dirimir las diferencias existentes entre la aljama judía soriana y la aljama mudéjar de Burgos por la conversión de una judía al Islam. Tras la renuncia a su fe originaria, la hebrea renegada adoptaba el nombre de Marién y contraía matrimonio según la ley islámica con el mudéjar Abraham Caballero⁶⁶, lo cual deja buena constancia de la posibilidad que el cambio de fe abría a la concertación de un matrimonio mixto. Ambos ejemplos –el de Talavera y el de Soria–, además de certificar la conflictividad que desataba el binomio conversión/sexo en las respectivas comunidades de adscripción, también tienen en común un marcado componente de género, cuyo grado de extensión no es posible verificar: en los dos casos fue la mujer, y no el varón, la que renunció a su fe originaria.

No obstante, las peticiones de castigo formuladas por las autoridades hebreas al poder cristiano ante casos de conversión semejantes se vieron condicionadas por la ausencia de legislación específica al respecto. Así se observa en el caso de Alí de Mendoza, moro de Guadalajara, condenado en 1489 a perder todos sus bienes por convertir al Islam al judío de 15 años Salamón Çeano, delito por el cual era perdonado en 1490 gracias a la intercesión del cardenal Mendoza, del cual era cliente el acusado, en un pleito que también afectaba a otros mudéjares que argumentaron

⁶² *Breviario Sunni*, p. 384.

⁶³ El debate entre las dos concepciones expresadas por los juristas islámicos en relación con la permanencia en territorio cristiano o la emigración en Harvey, *Muslims in Spain*, pp. 60-69; y Rubiera Mata, “Los moriscos como criptomusulmanes”, pp. 541-542, entre otros trabajos.

⁶⁴ Nirenberg, “Love between Muslim and Jew”, pp. 143-144 y 152-153. Nirenberg, *Religiones vecinas*, capítulo 2 “Amor entre musulmanes y judíos”.

⁶⁵ Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 272-277; Santiago-Otero, Reinhardt, “Escritos de polémica antijudía”, p. 195; Gómez Moreno, “An unknown Jewish-Christian controversy”, pp. 285-292.

⁶⁶ AGS, RGS, noviembre de 1489, f. 146. Cit. Carrete Parrondo, *El judaísmo español*, pp. 84-85.

en su defensa el supuesto vacío legal existente⁶⁷. El razonamiento dio sus frutos. Aunque inicialmente los acusados fueron apresados y sus bienes secuestrados⁶⁸, la justicia regia terminó acordando no solo su puesta en libertad y la restitución de sus propiedades, sino también la liberación de “qualesquier moros que sobr’ esta cabsa estén presos”. Sin embargo, después de constatar la falta de legislación sobre el particular, los reyes daban por concluida la tolerancia hacia esta forma de proselitismo religioso contrario al principio según el cual solo los cristianos podían llevar a cabo la conversión de los miembros de “otra ley”, imponiendo a partir de ese momento para estos supuestos las mismas penas en que incurrían los musulmanes que se convertían al judaísmo⁶⁹.

Más allá de la consideración sacrílega del cambio de fe que subyace a las disposiciones y ejemplos señalados, la legislación utilizada por los mudéjares castellanos también regulaba las condiciones en el régimen matrimonial que debían observarse en caso de conversión de un musulmán a la fe cristiana. Como es bien sabido, el matrimonio tiene en el Islam un carácter esencialmente contractual plasmado en sucesivas transferencias de bienes. De hecho, según la visión cristiana, la ausencia de sanción religiosa en el vínculo marital era uno de los elementos que permitían distinguir la ley islámica de la cristiana⁷⁰. Por ello, en caso de conversión de la novia al cristianismo antes de la ratificación del acuerdo matrimonial o *tasmiya*, las *Leyes de moros* establecían la anulación del acidaque (*şadāq*) o *mahr*, es decir, los bienes otorgados por el novio al padre de la novia para que este se los entregara posteriormente a la contrayente. Por el contrario, en caso de conversión del novio a la fe cristiana, este debía abonar la mitad del acidaque concertado como pago compensatorio por los perjuicios provocados a la familia de la novia ante la imposibilidad de hacer efectivo el contrato⁷¹. Caso diferente era el de los matrimonios de aquellos cristianos

⁶⁷ AGS, RGS, abril de 1490, f. 55. Ed. Villalba Ruiz de Toledo, “Colección Diplomática del cardenal Mendoza”, doc. 160. En la conversión intervinieron otros mudéjares, denunciados por el judío Mayr aben Arroyo, entre los cuales se encontraba el alfaquí de Guadalajara Çide Açán. AGS, RGS, mayo de 1490, f. 400. Ed. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión*, doc. 140, pp. 340-341. La pesquisa fue realizada por Francisco de Cuenca, que también investigó otros casos semejantes en Uclés. AGS, RGS, marzo de 1490, f. 152. Ed. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión*, doc. 138, pp. 336-338. En su defensa los encausados mostraron ante la justicia ciertas sentencias y escrituras según las cuales “non meresçian los dichos moros pena alguna çevil nin creminal segund determinación de derecho, e que el dicho judío se pudo tornar moro, e el dicho alfaquí e los otros moros que lo solicitaron lo podieron fazer, e que asy se avía acostumbrado en estos nuestros reynos, e que muchos judíos se avían tornado moros e por ello non fueron penados segund paresçia por las dichas sentençias e escripturas, e que nunca fasta agora les avía sydo vedado”. AGS, RGS, mayo de 1490, f. 400. Un acercamiento a la cuestión de las conversiones de judíos al Islam en la ciudad de Guadalajara en Cantera Burgos, Carrete Parrondo, “Las juderías de la provincia de Guadalajara”, p. 62; Gutwirth, “Hispano-Jewish Attitudes”, p. 259. Las relaciones entre judíos y mudéjares de Guadalajara han sido analizadas por Viñuales Ferreiro, “Aspectos de la convivencia”, pp. 635-644.

⁶⁸ “[...] el qual dicho comendador [Francisco de Cuenca, pesquisador en el asunto] por virtud de una nuestra carta fue a la çibdad e fyzo la dicha pesquisa e prendió los cuerpos al dicho alfaquí e al dicho Salamón Çeano que asy se tornó moro, e secretó los bienes a ellos e a otros moros vezinos de la dicha çibdad, e ellos fueron truydos presos a la nuestra corte”. AGS, RGS, mayo de 1490, f. 400.

⁶⁹ “[...] por esta nuestra carta no es nuestra e voluntad de permitir nin permitimos que ningund judío se torne moro de aquí adelante, antes espresamente lo defendemos so aquellas penas en que cahen e incurren los moros que se tornan judíos”. AGS, RGS, mayo de 1490, f. 400.

⁷⁰ Al menos así lo entendía Martín Pérez cuando señala que los moros “nin resçiben la ley del Evangelio que Dios fyzo nin tienen la ley del matrimonio que fue fecha en paraiso”. Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 583.

⁷¹ “Et sy la mora se tornase christiana, ante que entrare con su marido, el alçidaque es ninguno. Et sy el omen se tornare christiano, que peche a la muger el medio de su alçidaque”. *Leyes de moros*, Título XVII, p. 23. Sobre los sistemas de transferencia de bienes en el matrimonio islámico véase Zomeño Rodríguez, *Dote y matrimonio*, pp. 60-68; Maillo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, pp. 211-215.

que se convertían al Islam, cuya validez era reconocida por las *Leyes de moros* siempre que ambos cónyuges cambiasen de “ley”, lo que alejaba la posibilidad teórica de que el cristiano que hubiese abandonado a su mujer instrumentalizase la conversión a la fe islámica para ver reconocida la ruptura de su vínculo matrimonial en la nueva confesión⁷².

Desde el punto de vista cristiano, la conversión al Islam también se castigaba con fuertes penas. Las *Partidas* consideran el abandono de la fe cristiana “gran maldat et muy grant traycion” y lo vinculan con una serie de motivaciones entre las cuales tienen cabida el deseo de vivir al modo musulmán, la desesperación vinculada a pérdidas familiares, la pobreza, la evasión de responsabilidades penales, o el deseo de obtener riquezas⁷³. Nada se dice, por el contrario, de las posibles razones amorosas, sexuales o conyugales, muy presentes en casos tan sonados como el de García Fernández de Gerena, poeta castellano próximo a Juan I, que después de enamorarse de una juglaresa que había sido mora y casarse con ella, marchó a Málaga, donde se tornó moro y después de vivir trece años en el emirato nazarí “se passó a tierra de christianos con sus fijos e se tornó christiano”⁷⁴. Esta forma de traición, y la renuncia a la salvación eterna que implicaba renegar de la fe verdadera, solo admitía para los juristas castellanos del siglo XIII un castigo posible, la muerte en la hoguera, también extensible según el *Fuero Real* a la intervención en la conversión de los hijos⁷⁵. No obstante, aquellos apóstatas que, como García Fernández de Gerena,

⁷² “Sy el christiano se quitare de su muger et despues se tornare moro, et la muger con él, non es el casamiento quito; mas que esten en uno por casamiento et non la pueda dexar”. *Leyes de moros*, Título LXXXIII, p. 63.

⁷³ “Ensandecen a las vegadas homes hi ha et pierden el seso et el verdadero conocimiento como homes de mala ventura, et desesperados de todo bien reniegan la fe de nuestro señor Jesucristo et tórnanse moros: et tales hi ha destos que se mueven a facer esto por sabor que han de vivir a su guisa, o por pérdidas que les avienen de parientes que les matan o se les mueren, o porque pierden lo que habien et fincan pobres, o por malos fechos que facen temiendo la pena que merescen haber por razon dellos. Et por qualquier destas maneras sobredichas o dotras semejantes dellas que se mueven a facer tal cosa como esta, facen muy gran maldat et muy grant traycion; ca por ninguna pérdida nin pesar que les aviniese, nin por ganancia nin por riqueza, nin por buena andanza nin por sabor que entendiesen haber en la vida deste mundo, non deben renegar la fe de nuestro señor Jesucristo, por la qual son salvos et habrán vida perdurable para siempre”. *Partidas*, VII.25.4. Sobre esta cuestión véase Carpenter, “Alfonso the Learned and the Problem”, pp. 61-68.

⁷⁴ La historia de Garci Fernández de Gerena la conocemos gracias a las informaciones dadas por Alfonso García de Villasandino en el *Cancionero de Baena*. Según se señala, el motivo del enamoramiento habría sido la riqueza de la antigua mora “e otrosí porque era muger vistosa”. No obstante, tras obtener licencia del rey para contraer matrimonio, “falló que non tenía nada”. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 439. Su conversión y migración al emirato de Granada, previo engaño, se narra en la introducción a otro poema: “Este dezir fizo e ordenó el dicho Garçi Ferrández de Gerena estando en su hermita, en loores de las virtudes e poderíos de Dios; mas, poniendo en obra su feo e desaventurado pensamiento, tomó su muger, diziendo que iva en romería a Jerusalem, e metióse en una nao e, llegando a Málaga, quedóse ende con su muge”. *Ibidem*, p. 446. La noticia sobre su vida en Granada, y su posterior retorno a la fe cristiana con sus hijos, figura en el poema que le dedica Fernán Manuel de Lando: “Esta pregunta fizo e ordenó el dicho Ferrant Manuel de Lando contra Garçi Ferrández de Jerena, por quanto era christiano e se fue a tornar fue moro a Granada, e después que moro se passó a tierra de christianos con sus fijos e se tornó christiano”. *Ibidem*, p. 479.

⁷⁵ El *Fuero Real* (IV.I.1) señala lo siguiente: “Ningún christiano non sea osado de tornarse judío, nin moro, nin sea osado de fazer su fijo moro o judío. Et si alguno lo fiziere, muerra por ello. Et la muerte deste fecho sea atal que sea de fuero”. *Fuero Real*, p. 108. La misma consideración del renegado como traidor presente en las *Partidas*, aparece en otros textos posteriores. Por ejemplo, el poema satírico que Alfonso Álvarez de Villasandino le dedicó al mencionado García Fernández de Gerena censurando su conversión al Islam. “1. Garçia amigo, ninguno te espante,/ peroque te diga que muito perdiste/ desque en Mahomad tu creença posiste,/ segunt que dize o vello Almirante;/ que o que ganaste direi de talante;/ ganaste nome de alcaide de vento,/ ganaste inferno, escuro tormento,/ ganaiste más que tragías ante./ 2. Desque a Jhesú nosso Salvador,/ tú renegaste por ben adorar/ o falso propheta, linage de Agar,/ que dizen Mafomad, vil embaidor,/ de quanto ganaste só ben sabidor./ ganaste más barvas que trager solias,/ ganaste maridos que acá non avias,/ ganaste privança do demo mayor./ 3. Con tales trocos como has trocado/ muito ben podes chamarte traidor,/ pois non pois non oviste de Christus

posteriormente retornasen a la fe originaria⁷⁶ podrían, según las *Partidas*, evadir la pena capital, aunque serían infamados de por vida e incapacitados, por lo tanto, para prestar testimonio, realizar testamento, desempeñar oficios o “tener lugar honrado”. Tampoco serían válidas las compra-ventas o las donaciones en las cuales el renegado hubiese participado desde el momento de su conversión. En definitiva, resume el legislador alfonsí, “esta pena tenemos que es mas fuerte a este atal que si lo matasen; ca la vida deshonorada que él fará le será por muerte de cada dia, non pudiendo usar de las honras nin de las ganancias que ve usar comunalmente a los otros”⁷⁷. Es decir, se establecía la muerte civil del encausado.

En lo que se refiere al régimen matrimonial, la conversión al Islam entrañaba según la legislación castellana cambios en la comunidad de bienes nacida de la unión. Según las *Partidas*, aquellos cónyuges que abandonasen la fe cristiana o incurriesen en el delito de herejía, y contrajesen matrimonio en la nueva fe adoptada, o cometiesen adulterio, perderían la dote, arras o bienes gananciales, que pasarían a sus consortes⁷⁸. Por otra parte, la legislación alfonsí también permite una aproximación a las claves del debate establecido por los juristas eclesiásticos en relación al reconocimiento o invalidación del vínculo conyugal tras el cambio de fe, asumidas posteriormente por textos como los “manuales de confesores”. En estos casos la tendencia fue incentivar la conversión mediante el reconocimiento de matrimonios anteriores para evitar que “el pesar que avrien de se partir de sus mogieres” obstaculizase el cambio de fe⁷⁹. Así, el ya mencionado *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, al tratar sobre los impedimentos que existían a la hora de contraer matrimonio establecía una tipología triple atendiendo no solo a la religión profesada, sino también a la posibilidad de conversión de uno de los cónyuges:

El sexto embargo contra el matrimonio es desvariamiento de la fe, quando el marido e la muger non son de una fe. E conviene a saber que este desvariamiento se puede fazer en tres maneras. La primera es si casa fiel con infiel, asi commo christiano con judia o con mora. La segunda manera es si casa non fiel con non fiel, asi commo judio con judia, e el uno dellos quiere ser cristiano. La terçera, si casa fiel con fiel, e el uno tornase herege o en otra secta que sea contra la fe⁸⁰.

Dejando al margen la primera circunstancia, ya abordada al inicio del trabajo, el segundo de los supuestos, referido a aquellos matrimonios celebrados entre infieles

pavor/ nin de as gentes vergonça, coitado;/ [...] -ado./ canto y ganaste, proveza e maa aventura./ganaste luxuria, amarga tristura./ ganaste por siempre de ser lastimado./ 4. Ya non te podes chamar perdidoso/ pois tantas cosas com' éstas gaaste/ cando a Ley muy santa trocaste/ por maa seita do falso engañoso;/ de canto ganaste sei ledo e gozoso./ ganaste lazeria de noite e de día./ ganaste la ira de Santa Maria./ ganaste vileza e cambio astroso". *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, pp. 136-137.

⁷⁶ “Apostata en latin tanto quiere decir en romance como cristiano que se fizo judio o moro, et despues se repintió et se tornó a la fe de los cristianos; et porque tal home como este es falso et escarneador de las leyes, non debe fincar sin pena maguer se repienta”. *Partidas*, VII.25.5

⁷⁷ *Partidas*, VII.25.5.

⁷⁸ *Partidas*, VII.25.6. “Et por ende mandamos que si por aventura acaesciere daqui adelante, asi como ya acaesció en otro tiempo, que alguna muger de nuestra ley seyendo casada se tornare mora, o judia o hereja, et en aquella ley que recibiere de nuevo se casare o ficiere adulterio, que las dotes, e las arras et todos quantos bienes hobieren de so uno ella et su marido a la sazón que tal yerro ficiere, que sean todos del marido: et esta pena que diximos que debe haber la muger, esa misma decimos que debe haber el marido si se tornare moro, o judio o herege”.

⁷⁹ *Partidas*, IV.5.6 y IV.10.3.

⁸⁰ Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 711.

en los cuales uno de los cónyuges se convertía posteriormente a la fe cristiana, constituía según textos como las *Partidas* o el *Libro de las confesiones* motivo de ruptura del vínculo matrimonial previo solamente en tres casos, siempre que estos fuesen convenientemente acreditados⁸¹: cuando el infiel se negaba a hacer vida marital con su pareja cristiana; si el infiel quería vivir con su cónyuge, pero aquel ofendía la fe cristiana; y cuando el infiel incitaba a su consorte bautizado a retornar a su fe originaria. En todos estos supuestos, que beben de las disposiciones establecidas por Graciano en su *Decretum*⁸², se aceptaba que el bautizado pudiese concertar un nuevo matrimonio con persona de su misma fe. No obstante, según Martín Pérez, ante cualquier duda se podría consultar con la parte infiel a fin de aclarar la veracidad de las acusaciones vertidas por el cónyuge cristiano. En caso de demostrarse su inconsistencia, el bautizado no podría recibir licencia para contraer un nuevo matrimonio, ni tampoco la Iglesia podría apremiarle a vivir con su cónyuge, de manera que, ante la renuncia a la vida marital, la única alternativa que se ofrecía era la castidad⁸³.

Los casos en los cuales ambos esposos recibían las aguas bautismales también generaban una problemática específica. Las *Partidas* aceptaban la validez del matrimonio anterior, siempre que los cónyuges no tuvieran vínculos de consanguinidad hasta el cuarto grado⁸⁴. Ello suponía un criterio más restrictivo que el señalado años más tarde por Martín Pérez, que reconocía la unión previa de aquellos conversos que no incurrieran en alguna de las doce incompatibilidades de primer y segundo grado de consanguinidad establecidas por la Iglesia⁸⁵. Es decir, a partir del tercer grado, inclusive, se aceptaba la validez del matrimonio, pues ambos cónyuges “casaron en tiempo que non eran sujetos a las constituciones de la Iglesia”⁸⁶. Por otra parte, la aceptación de la poliginia en el Islam chocaba frontalmente con las disposiciones del derecho canónico. Por ello, en aquellos casos en los cuales un musulmán casado con varias mujeres se convertía al cristianismo “con todas o con algunas dellas”, Martín Pérez señala la necesidad de reconocer como válida únicamente a la mujer tomada en primer lugar⁸⁷. Un último supuesto lleva a considerar la forma de actuar ante los casos de divorcio –práctica reconocida igualmente por la *sharía*– en los cuales el varón musulmán rechazaba a su esposa y posteriormente se convertía a la fe cristiana con el deseo de contraer un nuevo matrimonio. En este punto, solo se aceptaría la posibilidad de casar con la mujer originaria, salvo que la unión quedase invalidada por alguno de los tres motivos señalados más arriba⁸⁸.

Sin embargo, ni el derecho canónico ni el civil se pronunciaban sobre los matrimonios celebrados tras la conversión al Islam, habida cuenta de que no constituían materia jurídica propia. En este sentido, el poder cristiano manifestó en circunstan-

⁸¹ Las *Partidas* señalan la necesidad de llamar a “onbres buenos e hazer afrentos dellos, mostrándolos qual es aquel embargo porque se quiere partir della”. *Partidas*, IV.10.3.

⁸² Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana*, p. 254.

⁸³ Pérez, *Libro de las confesiones*, pp. 711-712.

⁸⁴ *Partidas*, IV.5.6.

⁸⁵ “madre, madrastra, hermana, nieta, tía hermana de padre e tía hermana de madre, cuñada muger del tío, muger del hijo, que es nuera, cuñada muger de hermano, cuñada hermana de muger, e andada e fija de andado o de andada”. Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 712.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 713.

⁸⁷ En caso de que dos mujeres hubieran sido tomadas al mismo tiempo, ninguna podría ser reconocida como su mujer en la nueva fe adoptada, salvo que alguna de ellas incurriera en alguno de los supuestos de consanguinidad inferiores al tercer grado. En este caso, se reconocería automáticamente la validez del matrimonio concertado con la otra. *Ibidem*, p. 713.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 713.

cias excepcionales su disposición a delimitar un marco de relación posibilista con los renegados que iba más allá de las fuertes penas con las que la legislación censuraba la abjuración. El ejemplo mejor conocido de esta dinámica lo encontramos en las cláusulas sobre los cristianos convertidos al Islam o “elches” incorporadas en algunas de las capitulaciones concertadas durante la última etapa de la guerra de conquista del emirato de Granada (1482-1492). Así, tanto la capitulación de Purchena (7 de diciembre de 1489) como la de Almería (11 de febrero de 1490) reconocen a los renegados la posibilidad de seguir en su fe⁸⁹. Según la de Almería, los hijos nacidos de las cristianas tampoco recibirían apremio para bautizarse y podrían optar, cumplidos los 12 años, entre seguir la fe islámica o la cristiana⁹⁰. Por su parte, las capitulaciones suscritas para la rendición de Granada en noviembre de 1491 establecen un marco de tolerancia mucho más amplio con los renegados, que tiene en consideración la problemática que generaban los matrimonios mixtos (de “elche” con musulmán). Ello tuvo su traducción en el respeto a la nueva fe adquirida; el castigo de las injurias proferidas contra los “elches”; la prohibición de inducir presiones para facilitar el retorno a la fe originaria de las cristianas renegadas casadas con musulmanes, o el bautismo de los hijos de las “romías” o cristianas; y finalmente la persecución por parte de la justicia de las sustracciones en los bienes familiares realizadas por aquellas musulmanas que deseaban convertirse al cristianismo “por amores”⁹¹.

Sin embargo, estas condiciones solo afectaban a los territorios incluidos en las capitulaciones y a los supuestos específicos señalados, que tienden a considerar únicamente los cambios en la situación religiosa de las mujeres⁹². Otros casos, por ejemplo aquellos en los cuales un musulmán bautizado contraía matrimonio con una cristiana y posteriormente la abandonaba para concertar un nuevo matrimonio en su fe originaria, se juzgaban a la luz del derecho canónico, que proclamaba la indisolubilidad del sacramento matrimonial. Conviene recordar que, tal y como señalaba el *Libro de las confesiones*, las uniones entre cristianos en las cuales uno de los cónyuges incurría en herejía o renegaba de la fe no podían ser invalidadas, aunque no hubiese existido consumación, pues “el matrimonio de los cristianos firme es e non se puede por ninguna manera desatar”⁹³. San Vicente Ferrer se expresaba en los mismos términos cuando señalaba la imposibilidad que cualquier mujer casada tenía de tomar otro marido, aunque su cónyuge se encontrase cautivo en tierra de moros y hubiese renegado de la fe cristiana, pues “ya non puede tomar otro marido nin él otra mugier sin pecado mortal”⁹⁴.

Lejos de constituir únicamente un discurso jurídico-religioso, esta argumentación sirvió para justificar algunas denuncias que ponen de manifiesto los problemas que generaban las uniones entre musulmanes bautizados y cristianas, o la existencia de

⁸⁹ “Item, que si algunos fueren tornados moros en los tiempos pasados, que no sean apremiados a se tornar cristianos contra justicia”. Capitulación de Purchena. Ed. Fernández y González, *Estado social y político*, p. 417. “Item, que si alguno o algunos fueren tornados moros en los tiempos pasados, que non sean apremiados a se tornar cristianos”. Capitulación de Almería. *Ibidem*, p. 420.

⁹⁰ “Item, que los hijos nascidos de las cristianas no sean apremiados a tornarse christianos hasta que sean de doce años, y despues quede a su determinación de ser cristianos o no”. Capitulación de Almería. *Ibidem*, p. 420.

⁹¹ *Ibidem*, p. 427. Sobre las capitulaciones véase el análisis de Ladero Quesada, *Castilla y la conquista*, pp. 83-89.

⁹² Por ejemplo, nada se dice en las capitulaciones de Granada sobre el reconocimiento de los matrimonios entre renegados elches y musulmanas.

⁹³ La única excepción la constituían aquellos casos en los cuales el cónyuge tomaba órdenes antes del “ayuntamiento carnal”. Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 713.

⁹⁴ Ferrer, *Sermones*, p. 290.

matrimonios previos. Por ejemplo, en junio de 1492 los reyes instaban al corregidor de Granada Andrés Calderón a realizar una pesquisa tras la queja presentada ante el Consejo Real por Beatriz Fernández, vecina de Córdoba, en la que denunciaba a su marido Juan de Loarta, converso de moro procedente del emirato nazarí. Al parecer, la mencionada Beatriz había sido desposada hacía tres años con él “por mano de clérigo, segund manda la Santa Yglesia”, después de lo cual mantuvo “vida maridable” con su cónyuge y dio a luz a una hija. Posteriormente Juan de Loarta emigró a Granada donde se unió en matrimonio con una mora convertida al cristianismo “que solía ser su muger syendo él moro”. En defensa de su derecho y de la petición de una pensión para mantener a su hija, Beatriz Fernández declaraba que “ella fue primero casada con el dicho Juan Loarta, que non con la otra muger que agora tyene”⁹⁵, lo cual, a la luz de la doctrina eclesiástica, invalidaba este último matrimonio.

Frente a la operatividad de la conversión a la hora de suprimir los límites que impedían la concertación de matrimonios inter-confesionales, siempre que no existiese ninguno de los obstáculos señalados, el cambio de fe no siempre tenía un efecto semejante a la hora de borrar las consecuencias penales derivadas de las relaciones adúlteras sostenidas entre miembros de diferentes religiones antes de la abjuración. Prueba de ello es la orden dada por los Reyes Católicos el 9 de mayo de 1488 a las justicias de Calahorra y las restantes ciudades del reino para que interviniesen judicialmente en un caso de adulterio interreligioso que transgredía todos los límites. Según la denuncia remitida por Pedro Ruiz de Jubera al Consejo Real, Alí, moro vecino de la localidad de Herce y arrendador de sus alcabalas, tras sostener cierto “trato e conversación” en el monasterio de Santa María de Herce, “ovo de dormir” con una monja llamada María de Palomeque, a la cual dejó embarazada. Tras tener noticia de los graves hechos, la abadesa del monasterio ordenó la prisión perpetua de la aventurada monja, que terminó dando a luz y muriendo. Por su parte, Alí –seguramente conocedor de las graves penas a las que se enfrentaba– huyó de Herce y “pensándose salvar del dicho delito se tornó christiano”, adoptando el nombre de Jorge de Lezana. Aunque la documentación no lo explicita, podemos suponer que se trataba de un mudéjar bien relacionado, habida cuenta de la protección que le dispensaron en distintas partes del reino algunos alcaldes y otras personas poderosas. No obstante, ni la conversión a la fe cristiana, instrumentalizada por el mudéjar para mitigar las consecuencias penales del delito cometido, ni los apoyos con los que contaba, evitaron que los reyes ordenasen la captura del acusado y la apertura de un proceso judicial sumario que determinase sus responsabilidades pues, como recordaba el denunciante, la falta de escarmiento “sería dar atrevimiento que otros cometieren semejantes delitos”⁹⁶.

4. Descendencia y convivencia familiar en el espacio doméstico

La descendencia resultado de las relaciones sexuales mantenidas entre cristianos y musulmanes generaba una problemática específica que comprende una diversidad de vertientes legales y sociales, desde la consideración jurídico-religiosa de los hijos,

⁹⁵ AGS, RGS, junio de 1492, f. 340. El caso es citado por M. Lunenfeld, que considera que Beatriz Fernández procedía también de Granada. Lunenfeld, *Keepers of the City*, p. 81.

⁹⁶ AGS, RGS, mayo de 1488, f. 21. Cit. Cantera Montenegro, “Los mudéjares en el marco”, pp. 28 y 34.

pasando por los fenómenos de aceptación y rechazo de los vástagos por parte de sus progenitores y del grupo religioso de adscripción, o las condiciones de cohabitación en el mismo espacio doméstico de individuos de la misma familia que profesaban religiones diferentes.

La primera cuestión que la legislación trató de dilucidar es la relativa a la custodia y responsabilidades tutelares sobre los vástagos. Según el *Fuero Real* la custodia de los hijos resultado de la relación entre un cristiano y una mujer de otra ley debía otorgarse al padre. No obstante, si pasados tres años el varón rechazaba su paternidad estaría igualmente obligado a ejercer su patria potestad sobre el vástago objeto de discordia mientras se determinase el litigio⁹⁷. Obviamente, esta disposición solo se aplicaba cuando la mujer era libre, ya que la consideración como cautivos de los hijos surgidos del contacto carnal entre un cristiano y una esclava musulmana hacía que pasaran, como si de un bien más se tratara, a poder de su propietario hasta su manumisión por parte del progenitor. Así se señala en el fuero de Cuenca, que además otorga al hijo liberado la posibilidad de heredar la legítima de su padre⁹⁸.

Pero, ¿cuál era la actitud mostrada ante los hijos nacidos de una relación censurada a nivel legal y social por las respectivas comunidades religiosas? A pesar de la escasez de testimonios específicos, algunos ejemplos permiten identificar situaciones de rechazo, aunque desconocemos sus motivaciones concretas y si estas tuvieron que ver con el enrarecimiento del clima de “convivencia inter-confesional” al cual se asiste desde fines del siglo XIV, y más aún durante el último cuarto del siglo XV⁹⁹. Por ejemplo, el 3 de septiembre de 1485 los Reyes Católicos ordenaban a las justicias del reino cumplir la sentencia dada por el corregidor de Ciudad Real en la que se eximía a Pedro de Córdoba, vecino de esta villa, de cualquier responsabilidad en el asesinato del hijo que había tenido con una mora llamada Axa, vecina de Daimiel, con la cual había cometido adulterio¹⁰⁰. A pesar de la falta de datos sobre este caso, la crueldad del crimen —el niño fue arrojado a un pozo— acaso haya que relacionarla con la consideración que la supervivencia del fruto de la relación pudo tener como plasmación del ataque a la honra a la familia de la madre, así como con la posibilidad de que el vástago fuese bautizado, hecho que ahondaría en la deshonra sufrida por el colectivo musulmán. No obstante, se trata de una hipótesis de difícil verificación que tampoco puede contrastarse con otros ejemplos coetáneos.

Por otra parte, las posibilidades de cohabitación y contacto en el mismo espacio doméstico de cristianos y musulmanes estaban fuertemente restringidas desde el punto de vista legal. El ordenamiento dado en las Cortes de Valladolid de 1258 prohibía, bajo pena de quedar a merced del rey, la crianza de judíos o moros por parte de cristianas, o de cristianos por parte de judías o moras¹⁰¹. La disposición fue recordada en numerosas ocasiones con posterioridad: por ejemplo, en las Cortes de

⁹⁷ “Esto madamos de los fijos de los christianos. Ca, si fuere de christiano et de mora, o de india [sic], o de mugier dotra ley mandamos que el christiano lo tenga siempre et aya la cuesta del otro, assí como es sobredicho. Et si después de tres annos el padre lo negare por fijo, mentre andidiere en el pleyto, el padre sea tenuto de dar el gouernio fata que sea iudgado el pleyto. Et si non fuere dado por padre, aya las cuestras de la madre que gelo daua por su fijo con tuerto”. *Fuero Real*, p. 77.

⁹⁸ “Otrosi, qual quiere que en mora agena fiziere fijo, sea sieruo del sennor dela mora fasta que el padre lo quite; e demas dezimos, que tal fijo non parta con sus hermanos que de parte del padre ouiere, mjentra fuere en seruidunbre, e depues que fuere libre, aya parte delos bienes de su padre”. *Fuero de Cuenca*, p. 317.

⁹⁹ Desde la perspectiva legal véase la síntesis de Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*, pp. 51-55.

¹⁰⁰ AGS, RGS, septiembre de 1485, f. 65.

¹⁰¹ Cortes de Valladolid de 1258, petición 38. *Cortes*, I, p. 62.

Soria de 1380, aunque en este caso el intento de los procuradores de hacer extensible el veto a la convivencia de cristianos con judíos o moros, argumentado en el “grand deseruicio de Dios e traspasamiento de la ley” que de ello se derivaba, fue respondido de forma desfavorable por Juan I, que entendía que con esta medida se cometía un agravio contra los mudéjares y judíos que dependían de la mano de obra cristiana para labrar sus heredades. Por otro lado, esta limitación de la convivencia inter-confesional también era susceptible, según el monarca, de incrementar la vulnerabilidad de ambas minorías ya que “de otra guisa muchos se atrauerian a ellos por los matar e desonrrar”¹⁰².

Asimismo, los manuales de confesores también inciden en la concepción pecaminosa de todo contacto físico sostenido entre cristianos y miembros de otra fe. Martín Pérez recuerda en su *Libro de las confesiones* que cohabitar “con moros o con judíos”, consumir con ellos sus productos alimenticios específicos (carne, vino), o recibir medicinas administradas por físicos de otra confesión eran prácticas vetadas por la Iglesia¹⁰³. Tampoco los cristianos podrían servir a judíos o musulmanes, compartir con ellos baño, o criar a sus hijos. Los párrocos debían impedir tales prácticas y abstenerse de dar la comunión “a ome nin a muger que con moro o con judios fagan vida”¹⁰⁴.

Todas estas medidas siguieron presentes en los ordenamientos civiles y eclesiásticos que desde comienzos del siglo XV trataron de regular las condiciones de vida de la minoría y consolidar un modelo social de segregación absoluta¹⁰⁵, aunque la reiteración con la que se expresa la legislación constituye por sí misma un signo evidente de su falta de cumplimiento y su imposibilidad de aplicación en muchos de sus puntos. Tampoco faltan ejemplos concretos de convivencia inter-confesional en el mismo espacio doméstico, aunque los poderes cristianos trataron de limitarlo, con particular insistencia en aquellos casos en los cuales los cristianos establecían relaciones de dependencia con judíos o musulmanes. Por ejemplo, en Brihuega –señorío de los arzobispos de Toledo– un visitador eclesiástico encontraba en 1436 que “públicamente tienen judíos e moros sirvientes en sus casas cristianos e cristianas, comen e beven con ellos continuamente de sus viandas, e que judíos e moros físicos e carpenteros entran en monesterios de dueñas sin cristiano alguno a ellos aconpañado”¹⁰⁶. La misma prevención ante el contacto interreligioso se observa en otros casos documentados, aunque la propia existencia del fenómeno que se intentaba erradicar da una idea de la permeabilidad de la frontera religiosa en muchas relaciones cotidianas, especialmente si estas tenían un trasfondo económico¹⁰⁷.

¹⁰² Cortes de Soria de 1380, petición 11. *Cortes*, II, p. 305. Las Cortes de Valladolid de 1385, por el contrario, prohíben la cohabitación de cristianos con miembros de otras confesiones y castigan el incumplimiento de la medida con pena de azotes y destierro. Cortes de Valladolid de 1385, petición 3. *Cortes*, II, p. 322.

¹⁰³ “De los que usan con judios e con moros contra vedamiento de santa Iglesia. Si moro con moros o con judios. Si comio o bevio con ellos o de las sus viandas adovadas o carne de la su carneçeria o vino de lo suyo. Si llamo a su enfermedat judío físico o moro, o si tomo melezinas, ca estas cosas todas son vedadas de santa Iglesia”. Pérez, *Libro de las confesiones*, p. 185.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 468.

¹⁰⁵ Por ejemplo, el Sínodo de Ávila de 1481 recordaba la imposibilidad, bajo pena de excomunión mayor, de que los cristianos viviesen con moros o judíos “serviendolos en sus casas y dormiendo y comiendo y beviendo con ellos continuamente”. Tampoco podrían las cristianas dar su leche “a los fijos de los dichos moros y judios”. El motivo esgrimido era el peligro que esta familiaridad podía tener a la hora de “inclinat los coraçones de los simples a su perfidia y supersticion y seta”. *Synodicon Hispanum. Vol. VI. Ávila y Segovia*, pp. 201-202.

¹⁰⁶ Ladero Quesada, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, pp. 70-71.

¹⁰⁷ El 14 de noviembre de 1471 Alonso Gómez, alcalde de Madrid, mandaba a Yuçaf de Griñón, moro herrero,

Del mismo modo, la presencia bajo el mismo techo de individuos de distinta fe pertenecientes al mismo grupo familiar generaba el rechazo de las autoridades cristianas. Así se observa en la cédula dada el 8 de diciembre de 1500 por los reyes en la que mandaban a Juan de Ribera, capitán general de la frontera con Navarra, y miembro del Consejo Real, ver la denuncia presentada por el ya mencionado Jorge de Lezana, ahora avecindado en Arnedo, el cual teniendo en su casa ciertos hijos que se mantenían fieles a la fe islámica a los cuales “procurava de convertir e atraer a nuestra fe católica” –quizás entre ellos se incluyera el hijo nacido de su relación con la monja María de Palomeque, reseñada anteriormente–, había recibido agravio del alcalde de la villa, que ordenó expulsar a los vástagos de su casa bajo pena de cien azotes y 10.000 mrs¹⁰⁸.

Las dificultades de integración y convivencia en el mismo espacio doméstico de miembros de distintas confesiones se aprecian igualmente en otros casos relacionados con algunas de las formas de adopción de niños conversos potenciadas por la Corona a fines del Medievo, que fracasaron de forma estrepitosa en un contexto marcado por el avance del clima de intolerancia hacia el “otro” religioso al que se asiste en los últimos decenios del siglo XV. Por ejemplo, tras el bautismo de la minoría mudéjar decretado en febrero de 1502¹⁰⁹, la reina Isabel mostró un interés explícito en adoctrinar a la población de Hornachos –musulmana casi en su totalidad– que, no olvidemos, había sido hasta ese momento la comunidad mudéjar más poblada de Castilla¹¹⁰. Para ello, la Corona desarrolló una estrategia *ad hoc* que pasaba por separar de sus progenitores a los hijos de aquellos tornadizos que habían intentado huir hacia el norte de África, y repartirlos posteriormente entre familias de cristianos viejos que se ocuparían de adoctrinarles en la fe católica¹¹¹. Se trataba de una disposición extraordinaria, similar en sus planteamientos a la incluida en un borrador de pragmática dado en 1500 referido a los hijos de los judeoconversos, que hundía sus raíces en la teoría defendida por algunos pensadores y canonistas como Eiximenis, Juan de Anania o Duns Scotto, según la cual, los príncipes cristianos podían tomar por la fuerza a niños judíos y musulmanes sujetos a su dominio, ya que la patria po-

dejar “libre e quito” a Juan de Villacastín, vecino de Canillas “que con él estava a soldada”. Archivo de Villa de Madrid [en adelante AVM], Libros Manuscritos [en adelante LM] 140, f. 359r. Del mismo modo, el 23 de noviembre de 1495 los reyes se dirigían a Alonso Téllez Girón, gobernador de la Provincia de Castilla de la orden de Santiago, prohibiendo que los moros de Uclés tuviesen en sus casas a mozos cristianos como aprendices de oficios y pastores. AGS, Cámara de Castilla [en adelante CCA], Cédulas [en adelante Ced.] 2-1, f. 160, doc. 5. Finalmente, sabemos que en 1499, Yuçaf Mellado y su familiar Alí Mellado, mudéjares madrileños adscritos a la elite de su comunidad religiosa, tenían a su servicio criados y al menos tres mozos cristianos, lo que da una idea de la deficiente aplicación de la normativa legal. *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1498-1501)*, p. 115.

¹⁰⁸ Tras quejarse del agravio, el mismo alcalde ordenó apresar a Jorge de Lezana y ponerle en un cepo durante 36 días con sus noches, en pleno invierno. AGS, CCA, Ced. 4, f. 236, doc. 2. Ed. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, doc. 126, pp. 292-293. Cit. Cantera Montenegro, “Los mudéjares en el marco”, p. 34.

¹⁰⁹ El fin del estatuto mudéjar en Castilla ha sido analizado, desde perspectivas generales, por Molénat, “En los últimos años del siglo XV”, pp. 31-56; Tapia Sánchez, “1502 en Castilla la Vieja”, pp. 133-156; y Ortego Rico, “Cristianos y mudéjares”, pp. 279-318.

¹¹⁰ Sobre la comunidad mudéjar de Hornachos véase Molénat, “Hornachos”, pp. 161-176; González Rodríguez, *Hornachos, enclave morisco*.

¹¹¹ En los documentos relativos a la Casa y Descargos de los Reyes Católicos aparecen numerosas menciones a la entrega de limosnas y cantidades destinadas al mantenimiento de estos niños, que fueron trasladados a un recinto en Mérida denominado “mesón de los moros de Hornachos”. AGS, Casa y Sitios Reales [en adelante CSR], leg. 9. ff. 431, 434, 435 y 436. Mención al mismo asunto también en AGS, CSR, leg. 46, f. 528.

testad no podía ser invocada frente a un derecho superior como la salvación¹¹². Sin embargo, sabemos que la orden no fue llevada a cabo en los términos dispuestos por la reina: en diciembre de 1505 Fernando el Católico ordenaba una pesquisa sobre estos niños, algunos de los cuales, a pesar de ser jurídicamente libres, habían sufrido abusos y explotación, vivían en condiciones de esclavitud en el seno de sus nuevos “hogares”, o habían intentado ser vendidos como cautivos¹¹³.

5. Familias multi-confesionales, conversión y derecho sucesorio

Los derechos hereditarios de los hijos nacidos de las relaciones carnales sostenidas entre miembros de distintas confesiones, o referidos a los casos de conversión, también tienen un reflejo en la legislación. Desde el punto de vista mudéjar, las *Leyes de moros* prohíben a cualquier miembro de una fe heredar los bienes de un individuo integrado en una confesión distinta, al tiempo que censuran expresamente la posibilidad de que tanto los musulmanes convertidos al cristianismo como sus herederos –fuesen estos moros o cristianos– pudieran beneficiarse de herencias musulmanas¹¹⁴. Por su parte, el *Breviario Sunni* impide al musulmán heredar al infiel, y al infiel heredar al musulmán¹¹⁵, aunque en el caso de las conversiones simuladas, Iça de Gebir permitía a los herederos moros recibir legados, siempre que el renegado hubiese manifestado previamente su arrepentimiento¹¹⁶. Cuando esto no sucedía, los bienes del apóstata pasaban a la propiedad de la aljama¹¹⁷.

La aplicación de estos supuestos por parte de los musulmanes sometidos al poder cristiano la encontramos en algunos ejemplos procedentes de la aljama mudéjar toledana, recogidos por N. Estenaga, aunque desconocemos los instrumentos legales utilizados para llevar a la práctica una medida que atentaba de forma tan directa contra las leyes castellanas¹¹⁸. Del mismo modo, el marco de tolerancia establecido con los granadinos tras la conquista de la capital del antiguo emirato no sirvió para ocultar las tensiones que generaba la aplicación de la ley islámica en los casos de herencia que afectaban a los nuevos conversos, ya que sus principios resultaban incompatibles con los reconocidos por la legislación cristiana. Así, en el contexto de quiebra del estatuto de tolerancia preliminar al que se asiste a fines de la década de 1490 encontramos una disposición dada por los Reyes Católicos en octubre de 1499

¹¹² Ladero Quesada, “Notas acerca de la política confesional”, II, pp. 697-707.

¹¹³ AGS, CCA, Ced. 7, f. 134, doc. 1.

¹¹⁴ “Non herede el moro al christiano, nin el christiano al moro; et non hereden los de dos leyes nada. Et non herede el judío al christiano, nin el christiano al judío; et el que se quitare de la ley de los moros, non ha cosa ninguna et non lo hereden sus herederos, nin moros nin christianos”. *Leyes de moros*, Título CCLXXII, pp. 214-215. La única salvedad se establece, como en otros casos, en función de la condición jurídica como siervo. Así, los bienes de un siervo cristiano convertido al Islam podrían ser heredados por el propietario, que también podría heredar los bienes de sus siervos cristianos o judíos. *Leyes de moros*, Título CCCIII, p. 227.

¹¹⁵ *Breviario Sunni*, p. 362.

¹¹⁶ *Breviario Sunni*, p. 384.

¹¹⁷ “Cuando un moro jurare de yr contra la Ley ó contra la unna y si pareciere su eregia claramente, detenganlo tres días que se arrepianta, y si no se repintiere muera por ello, y herede sus bienes l’alchama”. *Breviario Sunni*, pp. 383-384.

¹¹⁸ Don Fodox dejó una hija cristiana llamada Juana Rodríguez que no heredó cosa alguna; doña Marioca, dejó dos hijas –Inés Alfonso y Leonor López– que tampoco heredaron; Gonzalo Díaz, yesero, fue desheredado por haberse vuelto cristiano; Aparicio, yesero hijo de maestre Abdala, y Diego López, cuchillero hijo de maestre Ali cuchillero, también perdieron su herencia. Estenaga Echevarría, “Condición social de los mudéjares”, pp. 21-22. Lamentablemente no menciona la fuente de origen.

en la cual se ordena que los musulmanes granadinos bautizados recibiesen de sus progenitores sus herencias, dotes y mantenimientos como medida de fomento de la conversión, pues “por enemistad que con ellos tyenen porque se reduzen a nuestra santa fe catolica” les privaban de dichos bienes¹¹⁹. Como señala M. Á. Ladero, aunque la medida ha sido aportada como prueba de que el proceso de conversión a la fe cristiana ya había comenzado en aquel momento, parece más lógico valorarla como parte de los mecanismos previos establecidos para limitar algunos de los problemas ante los cuales podrían encontrarse los nuevos bautizados¹²⁰. Sea como fuere, lo cierto es que se trataba de una disposición coherente con el espíritu de la legislación castellana, aunque esta estuvo siempre mucho más centrada en limitar los derechos sucesorios de los renegados de la fe cristiana.

En este sentido, la legislación emitida en Castilla desde el siglo XIII se expresa, desde una óptica inversa, aunque en términos semejantes a los reconocidos en la *sharia*. El fuero de Soria prohíbe a clérigos y legos nombrar herederos a judíos, moros, herejes o cualquier persona que no profesase la fe cristiana, aunque los primeros careciesen de descendientes¹²¹. Entre los supuestos aceptados por el mismo código a la hora de desheredar se incluye la conversión de los sucesores directos al judaísmo o al Islam –también la herejía–, aunque en caso de obtener el perdón de los progenitores se aceptaría la validez de la herencia entregada¹²². Por su parte, el *Fuero Real* alfonsí repite las mismas disposiciones¹²³, a las que se suman las señaladas por las *Partidas* en relación a la necesidad de que los bienes de aquellos que abjuraban del cristianismo para convertirse al Islam pasasen a sus hijos –siempre y cuando estos se mantuvieran en la fe cristiana–, o a los parientes cristianos más cercanos hasta el décimo grado. En caso de no haberlos, se entregarían a la cámara del rey¹²⁴. También se admite que los hijos de un matrimonio en el cual alguno de los dos cónyuges había abjurado de la fe cristiana pudiesen heredar la dote, arras o bienes gananciales, entregados tras la conversión del marido o la mujer a su consorte como castigo “por el yerro” cometido. No obstante, estos bienes no podrían ser disfrutados por los hijos habidos posteriormente con otro cónyuge¹²⁵.

De igual forma, aquellos apóstatas que se arrepentían y regresaban a la fe católica tampoco podrían hacer testamento ni heredar bienes algunos, como parte de las penas infamantes ligadas a la “vida deshonorada” con la que las *Partidas* castigaban perpetuamente estos supuestos¹²⁶, aunque en este aspecto la extensión desde fines

¹¹⁹ Ladero Quesada, *Granada después de la conquista*, doc. 83, pp. 417-418.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 292.

¹²¹ Ley 329. “Clérigo ni lego non pueda en vida ni en muerte fazer su heredero a judio ni a moro ni a erege ni a omne que non sea christiano, maguer non aya fijos o nietos o dent ayuso; e si alguno lo feziere, non vala, e hereden todo lo suyo aquellos aqui pertenesçiere”. *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, p. 119.

¹²² Ley 365. “Otrossi [lo pueda desheredar] si sse fiziere herege o se tornare moro o judio o si yoguiere en catiuo e nol quisiere quitar en quanto pudiere. Pero si por desaventura padre o madre deseredar por alguna destas cosas fijo o nieto o uisnieto o dent ayuso, como dicho es, e despues lo perdonare e lo heredare, que sea heredero assi como era ante”. *Ibidem*, p. 213.

¹²³ El *Fuero Real* señala como novedad la exigencia de que las herencias legadas a moros o judíos –que serían invalidadas– fuesen entregadas al rey. “Defendemos que ningun clerigo nin lego non pueda en vida nin en muerte, judio, nin moro, nin herege, nin ome que non sea cristiano facer su heredero, et si alguno lo ficiere non vala, e el rey herede todo lo suyo”. *Fuero Real*, III.V.16. La posibilidad de desheredar a los convertidos al judaísmo o al Islam en *Fuero Real*, III.VIII.2. y *Partidas*, VI.7.7.

¹²⁴ *Partidas*, VII.25.4.

¹²⁵ *Partidas*, VII.25.6.

¹²⁶ *Partidas*, VII.25.5.

del siglo XIV de resortes jurídicos ligados al *poderío real absoluto*, como el perdón regio¹²⁷, pudo modificar la aplicación de las disposiciones generales. Por ejemplo, en noviembre de 1490 los reyes otorgaban como merced a Miguel de Quevedo, por los servicios prestados, la mitad de la herencia de sus padres Miguel Pérez de la Camada y María Rodríguez embargada a su hermano Bernardino de Quevedo, vecino de Ciudad Real, que se pasó “allende” para tornarse moro. No obstante, la entrega de estos bienes –que habían pasado a formar parte de la cámara real, tal y como establecían las *Partidas*– se hacía a condición de que, en caso de que el apóstata recibiese el perdón regio tras su regreso y su abjuración del Islam, su parte de la herencia le fuese restituida¹²⁸.

Finalmente, encontramos otras disposiciones sobre el régimen hereditario de los convertidos desde el Islam o el judaísmo a la fe cristiana. El cuaderno de arrendamiento de las penas de cámara del obispado de Cartagena con el reino de Murcia del bienio 1400-1401 incorpora una cláusula, que no aparece recogida en otras versiones del texto¹²⁹, y que quizás haya que relacionar con los bautismos masivos posteriores a las persecuciones judías de 1391: los bienes de los hebreos y moros bautizados que muriesen sin herederos cristianos pasarían a la cámara del rey¹³⁰. Más allá del beneficio económico que esto supondría para las arcas reales, la medida constituía un incentivo económico a la conversión, ya que para poder beneficiarse de la herencia de un neófito los miembros de su grupo familiar –particularmente sus hijos– estarían obligados a recibir las aguas bautismales.

Por el contrario, la legislación castellana no incluye cláusulas específicas sobre las herencias disfrutadas por los conversos del Islam a la fe cristiana, de forma que hay que entender que en estos casos regían los principios generales del derecho de sucesión, tal y como aparecen estipulados en textos como las *Partidas*¹³¹. La aplicación de los fundamentos jurídicos que permitían a un bautizado heredar los bienes de su familia musulmana la encontramos en algunos documentos que remiten a ejemplos concretos de familias multi-confesionales, formadas por mudéjares y cristianos conversos de moro en la mayor parte de los casos, que certifican la realidad social de muchos de los asuntos abordados desde un punto de vista teórico por la legislación. Así, sabemos que Catalina Fernández, viuda de Pedro Gómez de Toro, y su hermana Mari González, monja del monasterio de Santa María la Real de Tordesillas, hijas conversas de los mudéjares don Lope y doña Fátima, criada esta última de la reina Juana Manuel, habían heredado “por muerte de la dicha doña Fátima” 84 tiendas “para alatares” situadas en Toledo en las “uatro calles”. Dichas tiendas habían sido concedidas como merced por la reina a su criada, aunque sobre ellas pendía un pleito con García Fernández a comienzos del siglo XV, conocido porque Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo, dispuso la edificación de su capilla funeraria sobre este solar¹³².

¹²⁷ Nieto Soria, “Los perdones reales”, pp. 213-266.

¹²⁸ AGS, RGS, octubre de 1490, f. 16. Las *Partidas* señalaban la capacidad de los bautizados para heredar en exclusiva los bienes de sus progenitores en aquellos casos en los cuales había herederos de otra fe, que solo podrían heredar su legítima tras su conversión. *Partidas*, VI.7.7.

¹²⁹ Por ejemplo en las incluidas en Ordenanzas Reales de Castilla, recopiladas en 1484 por Alfonso Díaz de Montalvo, o en el texto del ordenamiento editado por Cerdá a partir de una copia conservada en la Real Academia de la Historia.

¹³⁰ “[31] Todo judío o moro que se tornare christiano e moreríe seyendo christiano e no oviere herederos christianos, todos sus bienes sean para la mi cámara”. Porras Arboledas, “El Ordenamiento de Penas de Cámara”, p. 227.

¹³¹ Entre los casos por los cuales se permitía desheredar no figura este supuesto. *Partidas*, VI.7.

¹³² Archivo de la Catedral de Toledo, E.6.A.1.1.

Casi un siglo después, en noviembre de 1494, la Audiencia Real daba su sentencia en el pleito sostenido entre la conversa María Álvarez, vecina de Guadalajara y mujer “pobre e byhuda e onesta”, por una parte, y Diego Cuchillero, Mahomad Calderero, Hamed Robledo y Alí de Ayllón, todos ellos vecinos de Madrid, por otra, sobre la posesión de cinco pares de casas pertenecientes a la herencia de Hamed Pexinas, mudéjar vecino de Madrid fallecido 25 años antes y padre de la primera. María Álvarez alegaba que poco después de la muerte de Hamed Pexinas estas casas fueron ocupadas por los mudéjares de Madrid acusados, a pesar de que habían sido incluidas en la herencia de sus cuatro hermanos, fallecidos según su versión sin dejar testamento ni herederos. En defensa de su derecho esgrimía su condición de cristiana frente a la posibilidad de que heredasen otros posibles herederos moros, tal y como establecía la legislación castellana¹³³.

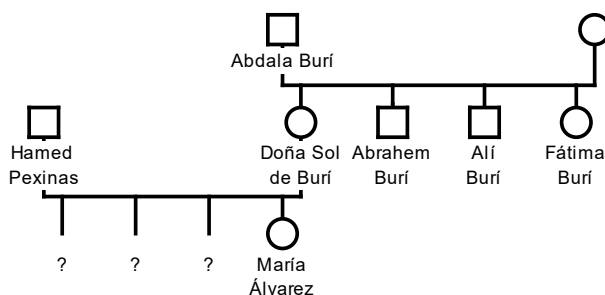
La Audiencia terminó fallando inicialmente a favor de la conversa, que debería recibir las casas ocupadas por los cuatro mudéjares madrileños¹³⁴. Previamente, estos habían sido emplazados para su comparecencia ante el vice-escolástico de la Universidad de Salamanca a petición de Rodrigo de Coalla y sus hermanos, en relación con ciertas demandas no especificadas, pero sin duda relacionadas con el asunto. A pesar del interés de los encausados por judicializar el asunto por un cauce que discurría al margen de la justicia regia, quizás más favorable a sus intereses, los reyes ordenaban en octubre de 1494 a la Universidad inhibirse en el caso¹³⁵. No obstante, ¿qué sentido tiene la intervención de Rodrigo de Coalla en el pleito entre los musulmanes y la conversa? Una ejecutoria dada en abril de 1496 en la que se daba una nueva sentencia tras la reapertura del caso en grado de “revista” a instancias del licenciado Rodrigo de Coalla, contador mayor de cuentas, aporta nuevos datos. Según alegaron el contador y los moros acusados, dos años después de la muerte de Hamed Pexinas, doña Sol de Burí, su mujer, a la cual pertenecían –según su versión– las casas en razón de su “almahar” (*mahr*), habría vendido a Gonzalo Fernández de Coalla, padre del licenciado, la mitad de los solares de las casas en litigio, que habría recibido del concejo de Madrid. Este a su vez los cedió en censo a Diego Cuchillero, Mahomad Calderero, Alí de Ayllón y Abraham Robledo, que edificaron cinco pares de casas. Asimismo, los hermanos de María Álvarez –algunos de los cuales fueron bautizados antes de morir–, habían dejado legítimos herederos “e algunos d’ellos se avían tornado christianos”. Por otra parte, el dinero ganado con la venta de las casas habría sido empleado por doña Sol en la crianza y mantenimiento de su hija. Tras las alegaciones de las dos partes, la Audiencia terminó fallando de forma salomónica, asignando a Rodrigo de Coalla la mitad del solar que habría comprado su padre; a María Álvarez cuatro séptimas partes de los cinco pares de casas de la otra mitad, en calidad de heredera de su padre Hamed Pexinas; y a los mudéjares madrileños la posesión del resto del solar (tres séptimas partes de la mitad de los cinco pares de casas)¹³⁶.

¹³³ “[...] por ser la dicha María Álvarez christiana, e los dichos sus herederos moros, que todas las dichas casas e herençia que quedaran e fincaran del dicho su padre le pertenesçian e pertenesçieron a la dicha María Álvarez”. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [en adelante ARC], Ejecutorias, Caja 76, exp. 33, f. 1v.

¹³⁴ ARC, Ejecutorias, Caja 76, exp. 33, f. 2v.

¹³⁵ AGS, RGS, octubre de 1494, f. 329.

¹³⁶ ARC, Ejecutorias, Caja 98, exp. 16.

Figura 1. Familia de María Álvarez¹³⁷.

6. Conclusión

A la luz de lo expuesto cabe concluir que los límites legales impuestos a los vínculos matrimoniales y sexuales inter-confesionales se rigieron por patrones semejantes, tanto desde la perspectiva mudéjar como desde el punto de vista cristiano, mucho mejor documentado, aunque la situación de sometimiento de los mudéjares respecto de los reyes de Castilla, y la prevalencia del derecho castellano sobre la *sharía* en asuntos que afectaban a miembros de ambas confesiones, hacía inviable teóricamente la aplicación de los principios de la ley islámica referidos a estos supuestos.

Dichos patrones contribuían a conformar un modelo social excluyente fundamentado en la identidad religiosa, y tomaban en consideración dos elementos fundamentales. En primer lugar, y dejando al margen la condición jurídica de libertad o esclavitud, encontramos una marcada diferencia de estatus entre el varón y la mujer. Esta última era objeto de una especial protección traducida en su mayor grado de responsabilidad penal en casos de adulterio en virtud de su capacidad, según los esquemas mentales de la época, para atacar la honra familiar y manchar la fe –y por lo tanto a todo el cuerpo social de creyentes–, en caso de transgresión de los límites sexuales establecidos.

En segundo lugar, encontramos de forma muy explícita leyes y textos que inciden en las posibilidades de integración teórica, y en la superación de los límites identitarios, derivadas de la conversión a la fe desde la cual se legislabá. Lejos de resultar una cuestión anecdótica, este hecho pone de manifiesto la limitada importancia inicial que, al menos desde el punto de vista de la legislación y entre los siglos XIII y mediados del XV, tuvieron los modelos de segregación basados en la “limpieza de sangre” que se fueron imponiendo paulatinamente desde fines del Medievo. Ello tenía su plasmación evidente en las disposiciones castellanas adoptadas en relación al reconocimiento de matrimonios en los cuales alguno de los dos cónyuges, o ambos, se convertía a la fe cristiana, con su paralelo en la legislación islámica; o en las

¹³⁷ La familia de doña Sol Burí, madre de María Álvarez, ha sido reconstruida gracias a un documento procedente de los libros de minutas de escribano de Madrid: “Este día [1462-4-29] maestro Abrahem Burí, fijo de maestro Abdalla Burí, moro vezino de Madrid, por sí e en nombre de Sol e Fátima e Alí sus hermanos a los quales e por los quales se obligó de estar e fazer estar e aver por firme todo quanto en esta carte fasta la fim d’ella será contenido so la pena yuso escripta vendió a Pedro Barbero, fijo de Antón Gómez, e a María López su muger, vezinos de la dicha Madrid, dos pares de casas <con sus corrales> que él ha en el arraval de la dicha Madrid a la collaçión de San Ginés [...]”. AVM, LM 139, f. 488r-v.

leyes relativas a la diferente capacidad de heredar que tenían infieles, conversos a la fe propia y renegados, cuya aplicación, además de mostrar la incompatibilidad absoluta de las disposiciones castellanas y musulmanas dadas en este sentido, incide en la instrumentalización del derecho de sucesión para estimular la conversión a la fe propia y limitar los casos de apostasía.

Por otra parte, a pesar de su escasez y de la imposibilidad de cualquier acercamiento de tipo cuantitativo, los casos particulares de transgresión de las normas sociales conocidos, e incluso de familias multi-confesionales, alejan la tentación de suponer que las medidas adoptadas en Castilla en relación a los mudéjares constituyesen una mera “ficción legal”, al tiempo que nos llevan a plantear la tensión existente entre los modelos colectivos de comportamiento, por un lado, y las acciones individuales que infringían los elementos considerados significativos por parte del grupo de adscripción, por otro, como dos caras de una misma realidad. Si bien la legislación servía para conformar desde el poder un modelo de sociedad en el cual los principios religiosos delimitaban las fronteras entre lo lícito y lo ilícito, asumidas a nivel social/colectivo como elemento identitario, la propia transgresión individual de la “ley” nos lleva a un escenario mucho más complejo en el cual la “convivencia” inter-confesional, entendida bajo los principios de desigualdad y jerarquización propios de la sociedad castellana de los siglos XIII-XV, y no desde el punto de vista de una sociedad con vocación igualitaria como la actual¹³⁸, explica las posibilidades, ciertamente minoritarias pero reales, que tuvieron algunos individuos de ambos grupos –cristianos y mudéjares– de establecer relaciones que trascendían las meramente económicas o de vecindad a pesar de la censura social y política a la cual se enfrentaban.

7. Bibliografía

- Abboud Hagggar, Soha, “Las leyes de Moros son el libro de Al-Tafri”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4 (1997), pp. 163-201.
- Alvira Cabrer, Martín, “Rebeldes y herejes vencidos en las fuentes hispanas (Siglos XI-XIII)”, en Maribel Fierro, Francisco García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008, pp. 209-256.
- Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Madrid: Rialp, 1991.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Brundage, James A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, eds. Brian Dutton, Joaquín González Cuenca, Madrid, 1993.

¹³⁸ A.I. Carrasco Manchado contrapone, acertadamente a nuestro juicio, la noción de “convivencia jerarquizada” medieval, con la idea de “convivencia democrática” propia de las sociedades occidentales actuales. Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*, pp. 25-26. La noción la toma de Stallaert, *Perpetuum mobile*, p. 102.

- Cantelar Rodríguez, Francisco, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejía*, Salamanca: CSIC, 1972.
- Cantera Burgos, Francisco, Carrete Parrondo, Carlos, “Las juderías de la provincia de Guadalajara”, *Sefarad*, 34/1 (1974), pp. 43-78.
- Cantera Montenegro, Enrique, “Los mudéjares en el marco de la sociedad riojana bajomedieval”, en *Actas del III Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, 1986, pp. 21-38.
- “La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media”, *Estudios Mirandeses*, 26 (2007), pp. 43-80.
- Carpenter, Dwayne E., “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25”, *Al-Qantara*, 7/1-2 (1986), pp. 229-252.
- “Alfonso the Learned and the Problem of Conversion to Islam”, en Juan Fernández Jiménez, José J. Labrador Herraiz, Teresa L. Valdivieso (coords.), *Estudios en homenaje a Enrique Ruiz-Fornells*, Erie, 1990, pp. 61-68.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel, “Enrique IV de Castilla, esbozo de una representación de la propaganda política”, *Orientaciones*, 2 (2000), pp. 55-72.
- *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Madrid: Sílex Ediciones, 2012.
- Carrete Parrondo, Carlos, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Carrete Parrondo, Carlos, “El hundimiento del conllevare: la Castilla de las tres culturas (II). Relaciones sociales y culturales”, en Agustín García Simón (ed.), *Historia de una cultura. Vol. 3. Las Castillas que no fueron*, Valladolid, 1995, pp. 55-85.
- Catlos, Brian A., “Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios”, *Revista d'història medieval*, 12 (2002), pp. 259-268.
- *The victors and the vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Catlos, Brian A., “¿Conflicto de civilizaciones o convivencia?: identidad religiosa y realidad política en la Península Ibérica”, en Rafael Narbona Vizcaíno (coord.), *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI*, Valencia, 2004, vol. II, pp. 1717-1730.
- Catlos, Brian A., *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050–1614*, Nueva York, 2014.
- Claramunt, Salvador, “La mujer en el fuero de Cuenca”, *En la España Medieval*, 2 (1982), pp. 297-314.
- Collantes de Terán de la Hera, María José, “El delito de adulterio en el Derecho general de Castilla”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 66 (1996), pp. 201-228.
- Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1861-1863, vols. 1 y 2.
- Crónica de la población de Ávila*, ed. Amparo Hernández Segura, Valencia, 1966.
- Cuéllar, Pedro de, *Catecismo*, eds. José Luis Martín, Antonio Linage Conde, Salamanca, 1987.
- Echevarría Arsuaga, Ana, *The Fortress of Faith. The Attitude towards muslims in fifteenth century Spain*, Leiden: Brill, 1999.

- Echevarría Arsuaga, Ana, “Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV”, *Qurtuba: Estudios andalusíes*, 4 (1999), pp. 45-72.
- *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los Reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid: UNED, 2006.
- “Los mudéjares: ¿minoría, marginados o ‘grupos culturales privilegiados’?”, *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 45-66.
- Estenaga Echevarría, Narciso, “Condición social de los mudéjares en Toledo, durante la Edad Media”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 18-19 (enero-junio de 1924), pp. 5-27.
- Fernández y González, Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1866.
- Ferrer, Vicente, *Sermones*, ed. Pedro M. Cátedra, Salamanca, 1994.
- Ferrer i Mallol, Maria Teresa, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, Barcelona: Consell Superior d’Investigacions Científiques, 1987.
- Firpo, Arturo R., “Los reyes sexuales: ensayo sobre el discurso sexual durante el reinado de Enrique IV”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 217-227 y 21 (1985), pp. 145-158.
- Fuero de Baeza*, ed. Jean Roudil, La Haya, 1962.
- Fuero de Béjar*, ed. Juan Gutiérrez Cuadrado, Salamanca, 1974.
- Fuero de Brihuega*, ed. Juan Catalina García López, Madrid, 1887.
- Fuero de Cuenca*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, 1935.
- Fuero de Sepúlveda*, ed. Feliciano Callejas, Madrid, 1837.
- Fuero de Úbeda*, ed. Juan Gutiérrez Cuadrado, Valencia, 1979.
- Fuero de Zorita de los Canes*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, 1911.
- Fuero Real*, ed. Azucena Palacios Alcaine, Barcelona: PPU, 1991.
- Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, ed. Galo Sánchez, Madrid, 1919.
- García-Arenal, Mercedes, Leroy, Béatrice, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Madrid: Hipérior, 1984.
- Gayangos, Pascual de (ed.), “Leyes de moros”, en *Memorial Histórico Español. Vol. 5. Tratados de legislación musulmana*, Madrid, 1853, pp. 1-246.
- (ed.), “Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia. Año de 1462”, en *Memorial Histórico Español. Vol. 5. Tratados de legislación musulmana*, Madrid, 1853, pp. 247-421.
- Gómez Moreno, Ángel, “An unknown Jewish-Christian controversy in fifteenth-century Talavera de la Reina: Towards the end of Spanish Jewry”, en Ana Menéndez Collera, Victoriano Roncero López (eds.), *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Cuenca, 1996, pp. 285-292.
- Gómez-Moreno, Manuel, “La crónica de la población de Ávila: antecedentes”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 113/1 (julio-agosto 1943), pp. 11-56.
- González Rodríguez, Alberto, *Hornachos, enclave morisco: peculiaridades de una población distinta*, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1990.
- Gutwirth, Eleazar, “Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century”, *Sefarad*, 49/2 (1989), pp. 237-262.
- Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain. 1500 to 1614*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

- Hinojosa Montalvo, José, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002, 2 vols.
- Izquierdo Benito, Ricardo, “Los judíos en Vitoria en el siglo XV”, en *Vitoria en la Edad Media. Actas I Congreso de Estudios Históricos*, Vitoria-Gasteiz, 1982, pp. 653-663.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Notas acerca de la política confesional de los Reyes Católicos”, en *Homenaje al profesor Emilio Alarcos*, Valladolid, 1967, vol. II, pp. 697-707.
- *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.
- *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Granada: Diputación de Granada, 1987.
- *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada: Diputación Provincial de Granada, 1988.
- “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, en *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989, pp. 11-132.
- “Réalité et imagination: la perception du monde islamique en Castille au cours du bas Moyen Âge”, en Georges Jehel (coord.), *Questions d'Histoire. Orient et Occident du XIe au XVIe siècle*, Paris, 2000, pp. 159-198.
- “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, *En la España Medieval*, 33 (2010), pp. 383-426.
- *Europa medieval y mundo islámico. Seis estudios*, Madrid: Dykinson, 2015.
- Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño (1498-1501)*, eds. Carmen Rubio Pardos, Rosario Sánchez González y Carmen Cayetano Martín, Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 1982.
- López Mata, Teófilo, “Judería y morería”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXXIX (1951), pp. 335-384.
- Lunenfeld, Marvin, *Keepers of the City. The Corregidores of Isabella I of Castile (1474-1504)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Madero, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid: Taurus, 1992.
- Maillo Salgado, Felipe, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón: Ediciones Trea, 2005.
- Martínez, Heraclio Salvador, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, Madrid: Polifemo Ediciones, 2006.
- Massip, Jesús, *La gestació de les costums de Tortosa*, Barcelona: Consell Intercomarcal de les Terres de l'Ebre, 1984.
- Memorias de don Enrique IV de Castilla. Tomo II. Colección diplomática*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1835-1913.
- Menjot, Denis, “Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la edad media”, *Temas medievales*, 4 (1994), pp. 189-204.
- Menjot, Denis, *Murcia: ciudad fronteriza en la Castilla bajomedieval*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008.
- Meyuhas Ginio, Alisa, “¿Convivencia o coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Américo Castro”, en Carlos Carrete Parrondo, Alisa Meyuhas Ginio (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, 1998, pp. 147-158.

- Molénat, Jean-Pierre, “En los últimos años del siglo XV: el fin de los ‘mudéjares viejos’ de Castilla”, en *Fines de siglo y milenarismo*, Valladolid, 2001, pp. 31-56.
- “Hornachos fin XVe-debut XVIe siècle”, *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 161-176.
- “Douze années d’études mudéjares (2001-2013)”, *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1 (2014), pp. 41-54.
- Molina Molina, Ángel Luis, “La prostitución en la Castilla bajomedieval”, *Clio & Crimen*, 5 (2008), pp. 138-150.
- Moore, Robert Ian, *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona: Crítica, 1989.
- Nieto Soria, José Manuel, “Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara”, *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 213-266.
- Nirenberg, David, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- “Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: a triangular affair”, en Harvey J. Hames (ed.), *Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Leiden-Boston, 2004, pp. 127-155.
- *Religiones vecinas. Cristianismo, Islam y Judaísmo en la Edad Media y en la actualidad*, Barcelona: Crítica, 2016.
- Ortega Baún, Ana E., “Sexo foral: conflicto, género, consideración y sexualidad en los fueros de la Extremadura histórica y la transierra castellana y leonesa”, en Francisco García Fitz, Juan Francisco Jiménez Alcázar (coords.), *La Historia Peninsular en los espacios de frontera: las “Extremaduras históricas” y la “Transierra” (siglos XI-XV)*, Murcia, 2012, pp. 351-374.
- Ortego Rico, Pablo, “Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 24 (2011), pp. 279-318.
- Palencia Herrejón, Juan Ramón, “Criados y prostitutas en Toledo en torno a 1500”, en Felipe B. Pedraza Jiménez, Gemma Gómez Rubio, Rafael González Cañal (coords.), *La Celestina, V centenario (1499-1999). Actas del congreso internacional Salamanca, Talavera de la Reina, Toledo, La Puebla de Montalbán (27 de septiembre-1 de octubre de 1999)*, Cuenca, 2001, pp. 551-558.
- Pérez, Martín, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, eds. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, 2002.
- Peris, María del Carmen, “La prostitución valenciana en la segunda mitad del siglo XIV”, *Revista d’Història Medieval*, 1 (1990), pp. 179-199.
- Porrás Arboledas, Pedro Andrés, “El Ordenamiento de Penas de Cámara de Enrique III (1400). Un nuevo manuscrito”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, 10 (2003), pp. 209-234.
- Postigo Aldeamil, María Josefa, “Fuero de Plasencia”, *Revista de Filología Románica*, 2-3 (1984-1985), pp. 175-214.
- Ramos Arteaga, José Antonio, “Homofobia y propaganda: la construcción literaria y política de Enrique IV”, en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, 2000, vol. I, pp. 1501-1510.

- Rangel López, Noelia, “Moras, jóvenes y prostitutas: acerca de la prostitución valenciana a finales de la Edad Media”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 32 (2008), pp. 119-130.
- Rubiera Mata, María Jesús, “Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*”, en *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales. Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2013, pp. 537-548.
- Rubio García, Luis, *Estudios sobre la Edad Media española*, Murcia: Universidad de Murcia, 1973.
- *Estudios sobre la Celestina*, Murcia: Universidad de Murcia, 1985.
- *Los judíos de Murcia en la Baja Edad Media (1350-1500). Colección documental*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1995, vol I.
- Rucquoi, Adeline, *Aimer dans l'Espagne médiévale: plaisirs licites et illicites*, París: Les Belles Lettres, 2008.
- Santiago-Otero, Horacio, Reinhardt, Klaus, “Escritos de polémica antijudía en lengua vernácula”, *Mediaevalia*, 2 (1993), pp. 185-195.
- Segura Urra, Félix, “Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades delictivas en el siglo XIV”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2003 (14), pp. 239-257.
- Stallaert, Christiane, *Perpetuum mobile: entre la balcanización y la aldea global*, Madrid: Anthropos, 2004.
- Suárez Fernández, Luis, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid: CSIC-Patronato Menéndez Pelayo, 1964.
- Synodicon Hispanum. Vol. VI. Ávila y Segovia*, Antonio García y García (dir.), Madrid, 1993.
- Tapia Sánchez, Serafin de, “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”, *Edad Media: revista de historia*, 17 (2016), pp. 133-156.
- Tedeschi, Mario, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Barcelona: Mapfre, 1992.
- Tolan, John Victor, *Sarracenos. El Islam en el imaginario europeo medieval*, Valencia: Universitat de València, 2008.
- Torres Balbás, Leopoldo, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1954.
- Torres Fontes, Juan, *Estampas Medievales*, Murcia: Academia de Alfonso X el Sabio, 1988.
- Torres Fontes, Juan, Sáez Sánchez, Emilio, “Privilegios a la ciudad de Murcia”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XIV (1942-1943), pp. 530-545.
- Veas Arteseros, María del Carmen, *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (s. XIII-XV)*, Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 1992.
- Villalba Ruiz de Toledo, Francisco Javier, “Colección Diplomática del cardenal Mendoza (1454-1503)”, *Cuadernos de Historia Medieval. Sección Colecciones Documentales*, 1 (1999).
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo, “Aspectos de la convivencia entre moros y judíos en la ciudad de Guadalajara en la Edad Media”, en *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2009, pp. 635-644.
- Zomeño Rodríguez, Amalia, *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid: CSIC, 2000.