

EL MATRIMONIO EN LA FAMILIA MUDÉJAR VALENCIANA

Por
MANUEL RUZAFÁ GARCÍA
Universitat de València

La minoría islámica ofrece al investigador actual amplias perspectivas de análisis por su riqueza, tanto a nivel de fuentes como de problemática. Abandonados los «estados sociales y económicos», y olvidada la visión «mudejarista», nos encontramos con trabajos menos restrictivos en planteamientos, métodos y resultados. En definitiva, puede constatarse como aumenta, cada vez más, la contribución de estos estudios en la reconstrucción integral de nuestro pasado.

Aperturas, todavía leves, al arabismo y una plena integración en las líneas de estudio de las sociedades medievales y modernas, están provocando que los trabajos sobre la población mudéjar, muy particularmente en el ámbito valenciano, abandonen las cómodas «morerías» intelectuales en donde se hallaban -en realidad, un pretexto para crear meras exposiciones documentales pródigas en lugares comunes y débiles reflexiones creativas, fruto de una visión curricular y bastante sesgada del tema- para entrar a formar parte de las preocupaciones historiográficas actuales. Tal vez, este proceso se ha operado más por una evolución interna de las líneas de investigación, fruto de un cambio de actitud de los estudiosos, que por las oportunidades ambientales brindadas por determinadas celebraciones.

Para muchos, entre los que nos encontramos, esta positiva evolución de la temática mudéjar representará un reto de cara a la mejora en la calidad de las producciones, ampliando los puntos de reflexión y análisis, a la vez que diversificará las diferentes perspectivas de estudio.

Lo anteriormente expuesto demuestra, pues, que los análisis en torno a las estructuras parentelares y patrimoniales de la población mudéjar valencia-

na se revelan prioritarios. Ante todo por la escasez de trabajos específicamente centrados en esa problemática. Y no se trata sólo de una mera relectura sociológica de los estudios anteriores, sino de análisis concretos. En ese sentido, el presente artículo representa una exposición de resultados, centrada en la problemática matrimonial, tras algo más de once años de investigación, basada en nuestra memoria de doctorado (1).

El punto de partida se centra en la identificación de un modelo general de comportamiento familiar de la población mudéjar. No se trata de una construcción sintética, carente de realidad concreta, cuanto de unos puntos comunes que puedan responder a determinadas cuestiones, básicas para la comprensión de la dinámica social interna de los mudéjares. Comprender las modificaciones que se producen en las estructuras familiares de la minoría musulmana, en contacto -tanto en el sentido de la aculturación, cuanto de la defensa de su propia identidad social- con la comunidad cristiana durante más de cuatrocientos años, significa, ante todo, reconocer unas características específicas que identifican a la población musulmana como tal.

Convendrá, pues, estudiar el grado de aceptación legal y real, por parte de los cristianos, de los sistemas familiares musulmanes. Unas estructuras opuestas a las de los conquistadores, lo que representó un punto de fricción entre ambas comunidades, y en cuestiones tan básicas como la poligamia, el divorcio o los sistemas parenterales agnaticios. Cuestión, ésta última, de no poco interés, por cuanto generan unas sociedades semitribales de carácter segmentarizado y endógeno, que proliferan en medios rurales de escaso desarrollo económico y que serán particularmente refractarias al control de las organizaciones administrativas cristianas. Al menos, desde la época de construcción del reino cruzado, hasta la definitiva consolidación de la ocupación cristiana del territorio, a mediados del siglo XIV.

La respuesta de estos problemas es básica para conocer no sólo el carácter de las relaciones intercomunitarias, el grado de confrontación, asimilación y, por supuesto, aculturación de los distintos modelos, sino también la propia evolución interna de la comunidad mudéjar, en el sentido de una respuesta islamizadora frente a la presión cristiana y a la asimilación de modelos y formas de comportamiento ajenos, en principio, al mundo musulmán (2).

(1) M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia (1370-1500)*, 2 vols., tesis doctoral inédita (Valencia, Departamento de Historia Medieval, 1988).

(2) Se trata de una problemática muy interesante, anunciada por los estudios de historiadores norteamericanos y todavía poco asumida por nuestra historiografía. Cfr. R.I. Burns: «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion», en *American Historical Review*, LXXVI (1975), pp. 1.386-1.434; «Spanish Islam in Transition: acculturative survival and its price in the Christian Kingdom of Valencia (1240-1280)», en *Islam and Cultural Change in the Middle Ages* (Wiesbaden, 1975), pp. 59-86; «Muslim-Christian Conflict and Contact in Medieval Spain: Context and Methodology», en *Studies in Honor of Robert MacNally* (Thought Fall, 1979), pp. 238-252; «Societies in Symbiosis: The Mudejar-Crusader Experiment in Thirteenth Century Mediterranean Spain», *International Historical Review*, II (1980), pp. 349-385; *Moros, Cristians i Jueus en el regne croat de València. Societats en simbiosi*, (Valencia, Tres i Quatre, 1987). T.F. Glick: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, (Princeton-New Jersey, 1979). Ch. J. Halperin: «The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier», en *Studies in Comparative and Society History* (1984), pp. 442-466. M. D. Meyerson: *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel Between Coexistence and Crusade*, (University of California Press, 1991).

Nuestro estudio se centró en los aspectos familiares y patrimoniales básicos de los habitantes de la morería de Valencia. Por ello conviene puntualizar algunos caracteres específicos del espacio analizado.

En primer lugar, la morería de la capital es, sin lugar a dudas, el medio mudéjar sometido a una mayor presión asimiladora cristiana. Y no tanto por una actitud oficial hostil cuanto por una convivencia -en el doble sentido de relación y de rechazo- cotidiana y continua.

Después, por las propias vinculaciones socioeconómicas en un medio en franco progreso material. Ciertamente, la cronología establecida (1370 a 1500) nos sitúa en el despegue económico de la ciudad y el reino en los siglos bajomedievales. Una tendencia a la que no será ajena la morería, con los consiguientes acercamientos e influencias recíprocas, desde el terreno de la moda, la cosmética o la lengua, hasta las actividades económicas, marcadamente mercantiles e industriales, la diversificación de los grupos sociales y las similitudes en las costumbres y comportamientos colectivos cotidianos.

La bibliografía es relativamente escasa (3). Por ello, la búsqueda de información continúa siendo un objetivo prioritario. Nuestra base documental se centra en el Archivo del Reino de Valencia (4), principalmente en las secciones de *Bailía*, *Real Cancillería* y *Maestre Racional*, a las que añadimos un denso sondeo sobre protocolos notariales (5). Su resultado final, varios millares de fichas, contempló no sólo información sobre la aljama de la capital sino también sobre una buena parte de la población mudéjar del reino. Éstas fueron las bases de nuestro citado trabajo, que consideramos una primera etapa de investigación. Las cuestiones analizadas y las conclusiones básicas se exponen a continuación.

1. Matrimonio y organización familiar

Durante la baja Edad Media, las familias mudéjares presentan una dualidad entre las formas tradicionales árabo-islámicas y los nuevos modelos de comportamiento familiar, sobre todo, matrimonial, registrados tanto por la propia evolución interna de la sociedad andalusí, factor imprescindible a considerar por los estudiosos del tema, como por la confrontación frente al modelo occidental cristiano. Los dispares resultados nos hablan de estos cambios, a la vez que nos alertan sobre la perpetuación de modelos intemporales, como el

(3) Destacar P. Guichard: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, (Barcelona, 1973); B. Vincent: «La familia morisque», en *Historia. Instituciones. Documentos V* (1978), pp. 469-483; T. Bianquis: «La famille en Islam Arabe», en *Histoire de la famille*, A. Burguière et alii (eds.) (París, 1986), pp. 564-571 (hay traducción castellana en Alianza Editorial). Resumimos el estado de la cuestión y ofrecemos un listado de trabajos más amplio en M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares...*, citado, vol. 1, pp. 44-67. Nuestros trabajos sobre el tema: «Els orígens d'una família de mercaders mudéjars en el segle XV: Çaat Ripoll (1381-1422)», en *Afers* 7 (1988-1989), pp. 169-188; «La familia mudéjar en la Valencia bajomedieval», en *Millars* XIII (1990), pp. 95-99 «La familia Xupió, mercaderes mudéjares de la ciudad de Valencia en el siglo XV», en *Encuentro de Jóvenes Historiadores* (Alicante, octubre de 1990), en prensa y, por último, «El claroscuro del triunfo: Alí Xulpió, señor de la morería de Valencia», igualmente en prensa.

(4) En adelante, ARV.

(5) Sobre las fuentes consultadas, características y listado, Cfr. M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares*, cit., vol. 1, pp. 20-43.

denominado «matrimonio árabe», tan caro a los antropólogos estructuralistas franceses y sujeto, desde hace varios años, a una profunda revisión (6).

a) *Entre la ley y la praxis cotidiana*

Así pues, la necesaria exposición de las características básicas del modelo familiar musulmán precisa de una constante actualización temporal, tan sólo realizable a través de las fuentes, si no queremos caer en las imágenes preconcebidas de un falso sentido común historiográfico que oculta realidades bastante dispares con la propia construcción teórica (7).

La consagración de los principios fundamentales de la familia y el matrimonio islámicos quedan fijados en El Corán (8). Su carácter de ley y principio religioso determinaron la necesaria interpretación por parte del *qadí*, punto de actualización temporal, pero también de fricción en la sociedad por las diferencias entre las distintas escuelas teológicas. En la Península, será la escuela *m-lik* la encargada de crear una jurisprudencia, más o menos escrupulosamente seguida en el medio mudéjar (9).

El matrimonio es la base de la familia y su formalización obligatoria, tal y como se desprende de su inserción en los preceptos básicos a cumplir por todo creyente (*muslim*): «Os es lícito... buscar, con vuestras riquezas, esposas recatadas, no como fornicadores; por lo que gocéis con ellas, dadlas sus salarios como donativos. No hay falta para vosotros en lo que acordéis mutuamente después del donativo» (10).

El matrimonio es, pues, un contrato reglamentado y semiritual, que establece las vías prohibidas de alianza (11). Igualmente, se contempla la donación de un porcentaje patrimonial por parte del marido, el donativo o *mahr*, a la esposa. Una verdadera garantía para la mujer y los hijos (12).

La alianza matrimonial es concebida como plural y modificable, por lo que la poligamia y la separación están claramente contempladas bajo ciertas condi-

(6) La visión más clásica en P. Guichard: *Al-Andalus...*, cit., pp. 57-75. Su crítica por T. Bianquis en «La famille en Islam arabe», ob. cit., p. 560.

(7) Cfr. P. Iradiel: «Cristianos feudales en Valencia. Aspectos sobre la formación del territorio y de la sociedad», en *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, F. Maíllo Salgado (ed.) (Salamanca, 1988), pp. 49-67; y M. Ruzafa: «Señores cristianos y campesinos mudéjares en la Valencia del siglo XV», en *Congreso Internacional: Señorío y Feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XVIII)* (Zaragoza, 1988), en prensa.

(8) Especialmente en las azoras II («La Vaca»), IV («Las Mujeres»), V («La Mesa») y LXV («La Repudiación»). Cfr. *El Corán*, J. Vernet (traducción y prólogo) (Barcelona, 1986).

(9) Una síntesis general en S. Vila: «Albenmoguit. "Formulario Notarial". Capítulo del matrimonio», en A.H.D.E. VIII (1931), pp. 5-200. V. además: «Leyes de Moros, del siglo XIV» y «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Don İçe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia. Año de 1462», ambas en *Memorial Histórico Español* V (1853), pp. 1-246 y 247-447 respectivamente; P. Longás: *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915); y *Un tratado catalán de Derecho Islámico: «El llibre de la Çuna e Xara dels Moros»*, M.^a del C. Barceló Torres (introducción, edición, índices y glosarios), (Córdoba, 1989).

(10) *El Corán*, obra citada, azora IV, versículo 30, p. 111.

(11) Sobre las alianzas tabú, Cfr. *El Corán*, azora IV.^a, versículos 26-29.

(12) Cfr. T. Bianquis: «La famille en Islam arabe», cit., pp. 564-571.

ciones concretas (13). Éste sería un punto de fricción con la población cristiana, cuyas autoridades garantizaron legalmente tanto la poligamia como el divorcio, por parte de la comunidad musulmana, en virtud de los acuerdos de conquista, pero que, en cuanto sociedad, condenó siempre, y no sólo a nivel religioso, ambas prácticas (14).

Queda el tema que, quizás, ha suscitado mayores debates entre los investigadores. Nos referimos al establecimiento de unas líneas de alianza recomendables, pero no obligatorias, en beneficio de la prima paralela (*bin al-'amm*), lo que ha llevado a la determinación del matrimonio árabe, por parte de algunos antropólogos e historiadores, como factor de difusión de unas estructuras sociales agnaticas, cerradas, patrimoniales y de carácter segmentario. Esta visión olvida la evolución histórica y elementos tan importantes como el proceso de urbanización y el desarrollo de las estructuras administrativas, opuestas por principio, a dichas estructuras «tradicionales». Una evolución datable, en el mundo islámico, al menos desde el siglo VII. Entonces, ¿qué validez atribuir al precepto teórico, sino la de un mero punto de referencia para la resolución de problemas legales cotidianos? Unas respuestas legales y sociales bastante lejanas, a menudo, de los preceptos y de la jurisprudencia coránica.

El empleo del método retrospectivo, como el utilizado por P. Guichard (15), presupone una intemporalidad a las sociedades musulmanas peligrosamente ahistórica, en beneficio de un modelo teórico e incluso de una hipótesis -me refiero a la presunta berberización andalusí- difícilmente constatables y de escasas ventajas analíticas (16).

En definitiva, el matrimonio en el Islam y, por supuesto, entre los mudéjares, manifiesta una lucha entre el mantenimiento de la ideología y las necesidades pragmáticas que lo acercan, al menos morfológicamente, a las soluciones propias del medio familiar «occidental». Si existió realmente una confrontación ideológica en esta cuestión, entre ambas comunidades, ésta se basó más en el choque de mentalidades que tratan de imponerse al otro más que de unas verdaderas discrepancias de fondo.

b) Las estrategias matrimoniales

La realización efectiva de las alianzas familiares, a través del matrimonio, deben analizarse bajo una doble perspectiva. Por un lado, aquéllas que atienden a los aspectos legales de carácter formal, escrupulosamente cumplidos por la comunidad mudéjar, a través de los alcadies, cada vez más controlados por la autoridad pública cristiana. Aquí veríamos una afirmación de conciencia propia islámica. Por otro lado, el contrato matrimonial tiene un reflejo festivo en la propia ceremonia de la boda. Ambas etapas pueden seguirse de manera minuciosa.

(13) «*Casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una*», *El Corán*, azora IV, vers. 3, p. 108. Sobre el divorcio ritual, v. *El Corán*, azoras II, LXV *et pass.*; su aplicación legal en S. Vila: «Abenmoguit...», cit., pp. 30-43.

(14) Análisis esta cuestión en *Patrimonio...*, vol. 1, pp. 152-153.

(15) En *Al-Andalus*, cit., pp. 559-564.

(16) *Cfr.* más ampliamente estas objeciones en *Patrimonio...* vol. 1, pp. 79-84 y 545-546.

EL CONTRATO MATRIMONIAL

La primera etapa del matrimonio consiste en una negociación entre las partes, cuyo objetivo final se concreta en el don nupcial, *mahr*, ofrecido por el esposo a su futura mujer. Un donativo en el que se distingue, por un lado, la compensación a la familia de la esposa por la pérdida de ésta (17), y, por otro, la constitución de un patrimonio legalmente privativo de la mujer y que, en la mayoría de los casos, representa la base del patrimonio familiar. Es, evidentemente, una garantía económica para la esposa y los futuros hijos frente a cualquier causa de disolución del vínculo (18).

La satisfacción del *mahr*, fijada a plazos por las partes, constituirá siempre un motivo de conflicto entre las familias, ya que lo habitual, lo veremos enseguida, fue no abonar sino una mínima parte de éste. Una ambigüedad coránica, convenientemente amplificadas por la interpretación *m-IAŞ* que será siempre un problema para la continuidad de la célula conyugal. Efectivamente, tras el fallecimiento del esposo, la lucha de la viuda por la recuperación del donativo se unía a la reivindicación de su parte en los bienes del marido. Fricciones, por cierto, bastante comunes también entre los cristianos (19).

El futuro de la familia y la esposa era decidido en una negociación ante el *alcadí* u otro oficial de la *aljama*, entre los padres y los miembros más relevantes de la comunidad. El novio todavía podía tratar de modificar algo, la novia se tenía que limitar a un recogido silencio, escuchando a su padre o tutor (*wali*), ¡*scilencium tacet!* (20).

La segunda fase era la culminación de la anterior negociación, pero de forma pública. El novio pronunciaba unas frases rituales para la petición de mano (21) y, después, se publicaba el contrato de *açidach*, según la documentación valenciana. Los testigos instrumentales ratificaban, por último, la procedencia coránica del acto. Es decir, inexistencia de consanguinidad entre los contrayentes, buena fe (ante posibles venganzas familiares, ocultas intenciones de repudio, etc.) y mutua aceptación de ambos, en donde la novia, como prueba de virginidad, no respondía. La pareja estaba casada, pudiendo o no, según las posibilidades económicas, celebrar la boda.

La documentación abunda en muestras de problemas generados por este procedimiento, básicamente en lo referido al cumplimiento de la promesa matrimonial y, sobre todo, en el impago del *açidach*.

(17) Se trata del «rescate de la novia», Cfr. J. Goody: *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, (Barcelona, 1986).

(18) Exponemos de una manera más amplia estas cuestiones legales en *Patrimonio*. cit., vol. 1, pp. 138-149.

(19) Cfr. P. Iradiel: «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias», en *La condición de la mujer en la Edad Media*, G. Duby (dir.) (Madrid, 1986), pp. 223-259.

(20) Para los aspectos legales, en general, cfr. S. Vila: «Abenmoguit...», cit., pp. 12-30, «Leyes de Moros del Siglo XIV», en *Memorial Histórico Español V* (1853), pp. 11-85; P. Longás: *Vida religiosa...*, pp. 271-277; M. García Arenal: *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca* (Madrid, 1978), pp. 59-60; M. Gaudefroy-Demombynes: *Les institutions musulmanes* (3.ª ed., Paris, 1946), pp. 132-136.

(21) Descrita en P. Longás: *Vida religiosa*, pp. 273-274.

En 1425, Axa, viuda de Mahomat Tagarí, vecinos de Morvedre, reclamará la totalidad de su *mahr* junto a su parte, y la de dos hijas habidas en el matrimonio, en la herencia del fallecido esposo. El problema radicaba en la negativa del baile de Morvedre a verificar el pago, ya que Axa se había casado en segundas nupcias con Mahomat Zeyní, vecino de Tous, abandonando Sagunt (22).

En 1461, Abraham Banderim, marido en segundas nupcias de Axona, viuda de Alí Rapepa, denuncia ante el baile general del reino a Mangay, familiar del fallecido Rapepa quien, a pesar de las continuas órdenes de pago, «*no l'ha pagat a la dita Axona lo acidach e joyes que aquella dita deu a cobrar dels béns del dit quondam Alí Rapepa*», en cuyo cobro también está interesada la Bailía, por la parte de herencia de Rapepa correspondiente al rey (23).

En ocasiones, era la propia familia de la mujer la que pretendía recuperar, mediante la reclamación de la herencia, las arras, es decir, el ajuar aportado como obsequio, por la esposa y su familia, al matrimonio. Yahie Benabrafim Ubequer, de la morería de Valencia, se desplaza al valle de Planes, a mediados del siglo XV, para traerse a la morería a su mujer, que residía en la zona. Al llegar allí, encuentra a ésta gravemente enferma y, a los pocos días, fallece. Inmediatamente, Zohora, madre de la difunta, reclama todos los bienes de su hija y los oficiales del señorío impiden a Yahie venderlos. Éste, regresa a Valencia, reclamándolos ante el baile y el alcadí general (24).

La huida de los novios, como manera de forzar un matrimonio no aceptado por las familias, era una alternativa constantemente empleada. En ocasiones, sin embargo, esta negativa era fruto de una mala situación económica que obligaba a cohabitar, bajo el mismo techo, a varias familias y en condiciones muy precarias. En 1482, Mahomat Roget, *obrer de vila* de la morería de Valencia, y su hija Nexmé interponen una denuncia contra Mahomat Roget, hijo y hermano de los anteriores, y su esposa. Nexmé había encomendado a su hermano Mahomat una caja, que contenía una aljuba en su interior. El matrimonio abrió la caja, entregando la prenda al judío saguntino Abraham Chiquet, seguramente como garantía de un préstamo en metálico que les permitiría irse a vivir a otro lugar (25).

El cumplimiento de la promesa matrimonial ocasionó, a veces, situaciones legales complejas y ricas informaciones, a menudo divertidas. Un documento de 1448 explica cómo, en tiempo pasado, dos hermanos de Betxí se comprometieron en matrimonio con dos hermanas residentes en la morería de Onda. Uno de los contrayentes yació con la novia del hermano, dejándola embarazada. Los padres de ésta, la envían a Betxí bajo el pretexto de que iba a coser su ajuar. El implicado desaparece de Onda, en donde vive en casa de su suegro, mientras éste trata de convencer al otro hermano para que asuma la materni-

(22) ARV. *Bailla* vol. 1.146, f. 241 v.º (1.425, junio, 20), Ed. en *Patrimonio...*, vol. 2, doc.º n.º 958, p. 173.

(23) ARV, *Bailla* vol. 1.153, fols. 210 r. y v.º (1461, octubre, 14).

(24) ARV. *Bailla* vol. 1. 150, fol. 401 v.º (1449, mayo, 17). Ed. en *Patrimonio...* vol, 2, doc.º n.º 99, pp. 262-263.

(25) ARV. *Bailla* vol. 1.157, fols. 344 r. y v.º (1482, diciembre, 3). Ed. en *Patrimonio...*, vol. 2, doc.º n.º 149, p. 424.

dad de la novia. Pero los moros de la zona comentan jocosamente el caso, que llega a oídos del baile local. Éste se justifica ante el baile general argumentando, muy expresivamente, que «*lo darrer que ho sabia en Onda so stat yo*». La autoridad cristiana, tras consejo del alcaquí Bellvís, condena al padre a 200 azotes, obligándole a entregar a su hija, que será condenada a muerte. Tras la pertinente composición, Pugeta y el baile general acuerdan que ésta será perdonada, a cambio de convertirse en cautiva real. Pugeta pagó, en los años sucesivos, su rescate al rey trabajando como prostituta (*çabía*) (26).

La negativa a la consumación del matrimonio implicaba la separación automática. Amer Rixella, vecino de Gilet, se había comprometido con Nuza, habitante de Petrés, en el término de Sagunt, en 1453. Catorce años después, en 1467, el alcaquí Mahomat de Bellvís, a instancia de Nuza, apremia a Rixella cumplir su promesa matrimonial, ya que, en caso contrario, decretará su anulación (*mobara*), condenándolo a devolver la mitad del *mahr*. Rixella no comparece y el baile general del reino, Honorat Mercader, debe convocar un consejo de alfaquíes. Estos ratifican la sentencia del alcaquí, considerando que Amer, pleitea contra Nuza, hija de Abdalla Eça, «*volent més porfidiar que no sometre's a rahó, per què, durant la sua porfídia, la dita Nuza no puixa contractar matrimoni ne haja la meitat del seu acidach que, ab sentència, li és stat adjudicat*». Por ello, decide la liberación de Rixella, que se encontraba detenido, y el embargo de sus bienes, haciendo cumplir la sentencia dictada (27).

LA «BUENA BODA»

Tras el acto jurídico, se inicia la celebración social festiva. Son las bodas o *noces*, que pueden realizarse tiempo, incluso años, después de la formalización del contrato matrimonial. Una ocasión lúdica que reúne a las familias y que, entre la población mudéjar, así como la morisca, adoptó un verdadero carácter de reafirmación como grupo. De ahí que, existiendo abundantes noticias, éstas nunca sean excesivamente descriptivas y, por lo tanto, apenas se amplíen, más allá de meras constataciones, en la documentación cristiana (28).

Esta circunstancia no se produce por azar. La Iglesia realizará, desde principios del siglo XIV, una fuerte política anti-musulmana, recogida en la documentación cristiana, real o municipal, consagrando la segregación de la población mora, tratando de evitar los contactos, más que habituales, entre las tres comunidades religiosas valencianas (29).

En septiembre de 1326, el *consell* de Valencia publica la siguiente disposición, incluida en unas ordenaciones de carácter moralista: «*que nengú cristiá o christiana no gos anar o menjar a nocés de juheu o de sarrahí, ne conversar*

(26) ARV. *Bailla* vol. 1.150, tres documentos en fols. 246 r. y v.º, 247 y 286 v.º (1448, abril, 18 y 23). Eds. en *Patrimonio...* vol. I, doc.º n.º 94, pp. 249-252.

(27) Cuatro cartas en ARV. *Bailla* vol. 1.154, fols. 42,55, 57 v.º y 137 r. y v.º (1467, abril, 23 - 1468, enero, 28).

(28) La descripción de Pedro Guerra de Lorca, sobre un matrimonio en Argel tiene, por el momento, un carácter excepcional por su riqueza. El texto está recogido en P. Longás: *Vida religiosa...*, pp. 275-277.

(29) Cfr. M.ª T. Ferrer i Mallol: *Els Sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa al segle XIV. Segregació i Discriminació* (Barcelona, 1987), en especial, pp. 11-12.

o menjar ab juheus o ab sarrahins a les lurs Pasqües», bajo multa de veinte sueldos o veinte días en la prisión de la ciudad (30).

A pesar de todas estas medidas, los cristianos asisten, y de manera regular a estas bodas. En 1451, el adelantado de Murcia, Alfonso Fajardo, no dudará en invitar a Alabeç, un capitán granadino, a unas bodas que se celebraban en sus tierras del valle de Ricote. La entrada de Alabeç, acompañado de más de trescientos jinetes, desató la alarma en Valencia, Mula y Oriola» (31).

En 1367, Felip Boyi, señor de Manisses, ayudó económicamente a Hamet Muça, mercader de obra de terra y vecino del lugar, en los gastos de su boda. Muça recordaba, unos años más tarde, cuando él: «*prés mufier e féu nocés, a les quals lo dit honrat En Phelip Boyl lo Prom li donà blat que era de Bicorp e li pagà los juglars que féren so a les seus bodes*» (32). Como hoy en día, la boda era un gasto considerable que reclamaba, a menudo, el recurso al crédito. En 1469, el baile general autorizaba a Afix Serrellí y a Fotoix, su esposa, a vender un censal por valor de treinta libras, garantizadas con su *alberch*, con objeto de «*casar una vostra filla*» (33).

En definitiva, una buena boda, prestigio de la familia y de la nueva pareja, y ocasión de reavivar lazos familiares. Otra vez el baile general, en 1497, autorizaba a diez mudéjares de Cocentaina y Muro de Alcoi a viajar a la ciudad de Granada, para que pudiesen asistir a «*sertes bodes de parents de aquells e per veure aquells*», tendrán un año de plazo para regresar al reino (34).

LAS REALIDADES DE LAS ALIANZAS

Uno de los aspectos más traumáticos de la alianza matrimonial es el rapto de la novia, por cuanto dispara la solidaridad (*°asabiyya*) de los dos grupos familiares. Raptos violentos o pactados que parecen ser habituales entre la población mudéjar valenciana, aún reconociendo la deformación que supone el ser recogido por la documentación real, en donde se privilegia el acontecimiento extraordinario frente a los hechos cotidianos.

Así, en octubre de 1419, el baile general Joan Mercader concede un salvoconducto a Yahie Alhaderí y a su hija Fátima, vecinos de Albalat dels Tarongers, para que negocien -«*tractar pau e concòrdia*», dice el texto- con Abdalla Alcahue, de la misma localidad, quien ha dejado embarazada a Fátima

(30) Archivo Municipal de Valencia (AMV), *Manuels de Consells* sign.^a A-1, fol. 283 v.º (1326, septiembre, 1). Eds. en M. Carboneres: *Nomenclátor de las puertas, calles y plazas de Valencia, con los nombres que hoy tienen y los que han tenido desde el siglo XIV hasta el día*, (Valencia, 1873).

(31) AMV. *Lletres Missives*, sign.^a g3/21, fols. 167-169. V. además, J. Hinojosa Montalvo: «Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV», en *Estudios de Historia de Valencia* (Valencia, 1978, doc. n.º 7, pp. 131-133).

(32) ARV. *Gobernación* vol. 2.182, mano 13.^a, fols. 32 r. y v.º (1385, mayo, 4).

(33) ARV. *Bailía* vol. 1. 154, fol. 358 v.º (1469, abril, 8).

(34) ARV. *Bailía* vol. 1.161, fol. 440 (1497, agosto, 25). La licencia se concedió a Abraham Alatar alias Negrell, a Musa, su esposa, a sus dos hijos (*fillets*), a Chuche y su criado (*moço*), vecinos de la morería de Cocentaina, y a Cahat Cabrera, su esposa Muldia, una hija y el criado de la familia. La fianza, fijada en 1.000 florines de oro, fue garantizada por mossèn Joan de Cetina, caballero y alguacil del infante Enrique, lugarteniente general de Fernando II en el reino.

y, previsiblemente, se niega a casarse con ella. Una paz que terminará en boda, como parece garantizar la acción del oficial real (35).

Çaat Albocayrení protagoniza, en 1335, un caso evidente de raptó al llevarse a Axona, hija de Abén Gafull, vecino de Elx, con el consentimiento de ésta, de la casa paterna. Tras yacer con ella son detenidos, juzgados por adulterio, cuando ambos dos eran solteros, y condenados a cuatrocientos azotes según «*çunna e xara*». Para evitar la pena, acuerdan abonar al baile general y al padre la cantidad de cuatrocientos sueldos que, por su pobreza, tendrán que mendigar (acaptar). Poco tiempo después, la pareja y una hermana de Albocayrení huyen a Oliva, en los territorios del infante Fernando (36). Solidaridad de la familia del presunto raptor y obstinada negativa del padre.

A menudo, las parejas se veían obligadas a tomar ciertas determinaciones drásticas. Este es el caso de Axa y su novio, vecinos de Resalany, que huyen de la casa de Alí Albarrazí, padre de Axa, llevándose veinte florines en bienes de la casa paterna (37). Cuando no se obtiene por las buenas, es preciso acudir a otros procedimientos.

Un ejemplo muy especial procede de la zona castellanense. Himine, hija de Taher Macefí, vive con su madre, Zohora, y otro hermano. La familia, a la muerte de Taher, se ha trasladado de Borriol a Sueras, en la Sierra de Eslida. Pero un hermano de Taher, Mahomat, decide llevarse a su sobrina otra vez a Borriol, obligándola, por la fuerza, a contraer matrimonio con un moro de esta localidad (38).

El tema plantea de forma evidente el choque de dos mentalidades. Por un lado, el baile general del reino, que, con el poder en la mano, dispone la inmediata devolución de Himine a su madre, lo que conlleva la anulación del compromiso matrimonial provocado por su tío. Para Joan Mercader, Himinie ha de ser libre en su decisión. Pero esto no se afirma como único argumento. Subyace el enfrentamiento con los oficiales señoriales de Borriol, que han colaborado en el secuestro de la joven. La pugna entre el señorío y el realengo lleva a dicha apertura.

Por otro lado, el tío, hermano del padre, podía perfectamente alegar su calidad de tutor (*walí*) sobre Himne. Una práctica musulmana que, tal vez, por cuestiones ajenas a la problemática familiar, se supedita a la decisión de la autoridad pública cristiana.

Un matrimonio contra la voluntad paterna, continúa provocando la pérdida de los bienes precisos para la constitución del donativo (*mahr*). Así parece indicarlo un salvoconducto del baile general en favor de Mahomat Faraig alias Bordoll, vecino de la Vall d'Uixó. Su hijo, Cilim, se ha casado, de manera imprevista y sin consentimiento paterno, con Mariem, una prostituta de la loca-

(35) ARV. *Baillia* vol. 1.145, fol. 295 v.º (1419, octubre, 5). Ed.º en *Patrimonio...* vol. 2, doc.º n.º 52, pp. 160-161.

(36) ARV. *Baillia* vol. 1.142 bis, fols. 35 v.º-36 (1335, agosto, 31).

(37) ARV. *Baillia* vol. 1221, mano 2, fols. 17 v.º y 19 v.º (1441, noviembre, 23 y diciembre, 12).

(38) ARV. *Baillia* vol. 1. 147, fol. 600 (1434, marzo, 9).

lidad, y ha iniciado acciones judiciales para reclamar a su padre los bienes que éste le había prometido dar ante su matrimonio con la hija de Abdalla Benayet. Joan Mercader decreta la paralización de dicha demanda y la inmediata expulsión de Mariem de la zona (39).

La voluntad paterna puede, en ocasiones, prevalecer, incluso por la fuerza. En 1434, Abraham Morisch, vecino de los Valls, próximos a Sagunt, denuncia ante el baile general que: «*en lo mes de abril propassat, serien venguts a casa sua, de nits e hora acaptada, no essent lo dit Abrafim en lo dit loch de Almorig ni en la dita cassa sua, Caat Alicar, moro de la vall de Almedixer, sogre del dit Abrafim, ensemps ab Caat Mora, moro del dit loch de Almorig, e de Mahomat Zaxar, moro del loch de l'Arab, situat en la dita vall de Segó, nebots del dit Caat Alicar, los quals forçivolment se n'haurien menada Fucey, muller del dit Abrafim Almorig e filla del dit Caat Alicar, ab tots los béns, robes, yoyes e manilles d'or e d'argent que eren en la dita cassa de aquella dita Fucey*». Huidos a Castellnon, van por todo el reino escondiéndola. Ello provocó una inmediata orden de búsqueda y captura de los raptos (40). El texto es, de por sí bastante elocuente.

La tendencia general entre la población mudéjar, en cuanto a la constitución del patrimonio conyugal, parece aproximarse a los propios sistemas dotales cristianos, manifestando el abandono de prácticas estrictamente islámicas, como la entrega del donativo nupcial por parte del novio, en beneficio de las dotes aportadas por la mujer, fruto de un pago anticipado de los derechos de herencia.

Las luchas familiares anteriormente expuestas, ilustran sobre un evidente abandono de la solidaridad familiar en un medio de creciente inmigración a la ciudad. De otra manera, la familia mudéjar, al igual que la familia cristiana y, casi con toda seguridad, la musulmana, estaba abandonando los lazos de sangre y las solidaridades familiares amplias en beneficio de las vinculaciones artificiales, más adecuadas en el caso de la deserción rural. Estamos asistiendo al alumbramiento de la, antes larvada, célula conyugal estricta.

Prueba elocuente de lo anterior se produce, en el siglo XV, en la morería de Valencia. Mahomat de Burgos, *broquerer* y emigrante a la capital, suscribe un acuerdo matrimonial con Axa, hija de Mahomat Moquedam, vecinos de la localidad próxima de Benimàmet. La carta nupcial (*açidach*) fue redactada en árabe, por el alcaquí general de la Corona de Aragón, Alí de Bellvís. Cuando Mahomat de Burgos, simultaneando la actividad artesanal con la agricultura, va a trabajar las tierras que su suegro había ofrecido como arras -un ajuar compuesto de tierras de labor, casas, colmenas y otros bienes muebles- constata la negativa del suegro a acceder a dichos bienes. El tema es llevado ante el alcaquí general quien, aconsejado por Yaye Alquitení, *çabater* de la morería, declara que el matrimonio es perfecto y consumado, por lo que Mahomat de Burgos tiene pleno derecho a disfrutar de los bienes aportados por su suegro como propios de su familia, puntualizándose que ésta la componen Mahomat y Axa (41).

(39) ARV. *Baillia* vol. 1.147, fol. 325 (1431, diciembre, 5).

(40) ARV. *Baillia* vol. 1,147, fol. 635 (1434, junio 3).

(41) ARV. *Baillia* vol. 1.146, fols. 142 r. y v.º (1424, noviembre. 17) y fols. 154 v.º 155 (1424, diciembre, 11). Ed., éste último, en *Patrimonio...*, vol. 2, doc. n.º 57, pp. 171-172.

2. La resultante familiar y sus perspectivas

A la hora de esbozar las conclusiones del presente trabajo, nuestro discurso oscila entre la exposición de unas tendencias cambiantes, identificables como islámicas, y dinamizadas por la confrontación con el modelo familiar cristiano, por una parte, y la constatación de unos hábitos en proceso de transformación pero con un fuerte contenido de identidad musulmana.

Si no es posible desmentir una dicotomía entre las estructuras familiares «occidentales» y las «orientales», por su palpable evidencia, al menos sí sería preciso proceder a una sistemática revisión de los caracteres fundamentales de la familia musulmana y mudéjar. Lo limitado del campo de estudio, en cuanto a espacio y tiempo, no choca con la premisa, obvia, de una necesaria transformación de los hábitos familiares para una población asentada, al menos, desde el siglo VIII en nuestras tierras.

El planteamiento del matrimonio, entre la población mudéjar analizada, parece responder más a la idea de un fortalecimiento de la célula conyugal estricta que a un factor de fortalecimiento de unos linajes cerrados. Precisamente la construcción de dichos linajes, obedece a unos mecanismos de solidaridad económica y de reparto del poder social y político. Cuanto más avanzamos hacia la cúpula de la sociedad mudéjar, mejor identificamos esos valores de solidaridad. Pero ahora se trata de vínculos oligárquicos o, en los niveles subalternos, de sistemas de ayuda mutua y convivialidad. Y estos vínculos apenas precisan de la sangre, por cuanto son eminentemente de carácter artificial y opuestos a los clásicos tribales. Un débil recuerdo de otras épocas.

La cuasi-intencionalidad de estos sistemas de alianza no impiden ciertos elementos de distorsión. El rapto y la huida son respuestas individualizadas frente al enlace no deseado. Por la vía legal o por la fuerza, la pareja se asentaba en la sociedad mudéjar, incluso cuestionando la figura del padre. La erosión de los vínculos clásicos del parentesco, patente por las nuevas realidades económicas y sociales, se asientan entre la población mora. Un nuevo factor de control en beneficio de las autoridades cristianas.

La auténtica novedad, reside en el progresivo eclipse del *mahr* del novio frente a las arras de la esposa. Ciertamente un acercamiento al sistema dotal cristiano en el que la aculturación cristiana operó una labor corrosiva, pero que no se puede entender en su amplitud, sin comprobar una evolución interna de las propias sociedades musulmanas.

Un evidente retroceso de la poligamia y una regularidad en la práctica de la separación son, tal vez, los exponentes más claros de la labor de zapa de los grupos dominantes cristianos. Una labor de desmonte inacabada, como prueban las resistencias moriscas, lo que manifiesta, en definitiva, la vitalidad de la población y de la familia mudéjar valenciana en el otoño medieval.