

DEL NACIMIENTO A LA MUERTE

EL MUDÉJAR, DEL NACIMIENTO A LA MUERTE. FAMILIAS, INSERCIÓN SOCIAL Y EDADES DE LA VIDA EN ÉPOCA MEDIEVAL A TRAVÉS DE LA MINORÍA ISLÁMICA PENINSULAR*

Manuel Ruzafa García
Universidad de Valencia

Vida cotidiana, familia, amor y muerte en el universo de los mudéjares son los argumentos que centrarán nuestra exposición sobre la trayectoria vital del musulmán que habitó en tierras cristianas peninsulares. Ante todo, deseamos agradecer a la organización del Simposio su confianza y amable invitación para participar con nuestra ponencia en el presente congreso. Este XIV Simposio Internacional se encuentra, además, enmarcado por los actos que conmemoran en la ciudad los 800 años del aniversario de la tradición de los Amantes de Teruel.

Tomaremos como eje central de nuestro análisis la familia musulmana estricta, conyugal o restringida, que consideramos como un referente básico para la persona mudéjar, tanto a nivel individual como en su proyección social. No cabe duda de que estamos realizando una elección –y, en cierto modo, arriesgada– en cuanto a nuestra perspectiva, al valorar más la importancia de la pareja que la propia función del grupo parental mudéjar, siempre importante para la persona y que en absoluto negaremos. Al adjudicar a la familia conyugal una amplitud que tal vez socialmente no tuvo en su momento, aunque sí dispone de un mayor reflejo documental, la estamos priorizando con respecto a la familia amplia, el linaje o incluso el clan¹. De todas formas, desarrollamos este enfoque sin intentar establecer una determinación social de carácter más amplio que tratase de abordar el conjunto histórico desde el ámbito exclusivamente sociológico o antropológico, a través de una proyección historicista aplicable al mudéjar. Por tanto, trataremos de seguir aquí las observaciones sobre la relación entre Antropología e Historia planteadas por algún

* Trabajo desarrollado en el marco del proyecto de investigación HAR2015-63510-P (Ministerio de Economía y Empleabilidad, 2016-2019): *Minorías conversas a fines de la Edad Media, entre la integración social y el nacimiento de la Inquisición española*.

1. Sobre la persona mudéjar, cfr. A. ECHEVARRÍA (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, CSIC, 2008.

autor². Y nos centramos en el mudejarismo dentro de la sociedad cristiana; una problemática específica sobre la que han reflexionado numerosos autores a través de diversos estudios³.

La aproximación a las temáticas sobre el amor, la sexualidad y la convivialidad de la pareja mudéjar, entre otros aspectos destacables, se realizará a partir de un problema específico y, en cierto modo, excepcional con respecto al argumento general acerca del amor y la sexualidad mudéjar: el adulterio. Si bien no fue lógicamente una circunstancia habitual, la parquedad de datos que ofrecen las fuentes acerca del desarrollo cotidiano y usual sobre la intimidad de la pareja, las relaciones amorosas y la sexualidad de los mudéjares, nos aconsejan abordar la cuestión a través de este ángulo particular, con todos sus matices. Temática, la referida al adulterio, que hemos analizado recientemente⁴.

Realicemos ahora una mirada de conjunto que nos aproxime al día a día de la comunidad mudéjar, su cotidianidad y la notable convivialidad que desplegó.

CONTEXTO GENERAL: MUDÉJARES, CRISTIANOS Y JUDÍOS EN ÉPOCA MEDIEVAL PENINSULAR

La sociabilidad medieval muestra una notable complejidad en su reconstrucción, fundamentalmente por el entorno social en que se desarrolló. Por ello, la vida cotidiana del mudéjar estuvo siempre trufada de caracteres y matices particulares, por su medio musulmán específico aunque inserto en una sociedad cristiana⁵.

Algunos estudios nos documentan sobre comunidades mudéjares concretas, aportando una visión amplia que permite un acercamiento más próximo a las características específicas del grupo⁶.

2. J. GOODY, *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico*, Barcelona, Crítica, 2001, especialmente, pp. 9-10 y 13-16.

3. A modo de muestra, cfr. J. GONZÁLEZ, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002; J. TOLAN, *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*, València, Universitat de València, 2007; B. CATLOS, «Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos étnico-religiosos minoritarios y mayoritarios», *Revista d'Història Medieval*, 12 (2001-2002), pp. 259-268.

4. M. RUZAFÁ, «Relaciones sexuales y adulterio entre mudéjares y cristianos en Valencia bajomedieval (siglos XIV-XV)», en J. TOLAN y otros (org.), *Deux religions sous un même toit. L'Histoire des familles pluriconfessionnelles au Moyen Âge en Péninsule Ibérique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015; IDEM, «De mudéjares a moriscos bajo el reinado de Fernando el Católico. Más allá de una anécdota: el adulterio», en E. BELENGUER i altres (eds.), *Ferran II i la Corona d'Aragó*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 285-299.

5. M. RUZAFÁ, «Espacios de sociabilidad entre mudéjares y cristianos en Valencia durante la baja Edad Media», en J. C. MARTÍN CEA (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Burgos, Dossoles, 2010, pp. 323-329.

6. A modo de ejemplo y únicamente para el País Valenciano, cfr. M. MEYERSON, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel. Entre la coexistència i la croada*, València, Alfons el Magnànim, 1994, en particular, cap. VI, pp. 393-469; IDEM, «Un reino de contracciones: Valencia, 1391-1526», *Revista d'Història Medieval*, 12 (2001-2002), pp. 11-30; F. GARCÍA-OLIVER, *La vall de les sis mesquites. El treball i la vida a la Vall digna medieval*, València, Universitat, 2003; J. TORRÓ, *El naixement d'una*

Nuestros protagonistas vivieron en el marco singular de una sociedad islámica, determinada y concreta, aunque se encontraron inmersos, a la vez, en un contexto social dominante cristiano, que trató de separar y delimitó estrechamente los espacios y las distancias sociales con el resto de los grupos religiosos considerados diferentes. Por un lado, los cristianos, sociedad rectora hegemónica, por otro, las minorías religiosas subalternas, judíos y musulmanes. Grupos diferenciados entre sí, tanto en las respectivas percepciones concretas que tenían hebreos y mudéjares de ellos mismos, como en la propia visión genérica cristiana, bastante tópica en muchas ocasiones, sobre ambos⁷. Al igual que los judíos, si no en un grado superior a estos incluso, debido a sus propias circunstancias los mudéjares fueron completamente apartados de la sociedad por los cristianos, dada su condición de vencidos⁸. El único elemento que les vinculó siempre, de manera institucional y formal, con el poder y la sociedad cristianos será la protección que les dispensaron los reyes cristianos a cambio de su sujeción en los nuevos territorios conquistados a Al-Andalus desde el siglo XI hasta finales del XV⁹.

El grupo mudéjar se vio así marginado y discriminado invariablemente, a pesar de pertenecer también, aunque muy a su pesar, a la sociedad cristiana medieval¹⁰.

Más allá del mero significado filológico de musulmán sometido, el propio sentido del vocablo “mudéjar” nos refiere, por su significación y empleo, una situación social de sometimiento bajo la dominación y exclusión cristianas¹¹. Su propia supervivencia vendría explicada más por conveniencia para los cristianos que por convivencia en sentido estricto, siguiendo las tesis expuestas por Catlos¹².

Podemos afirmar, por tanto, que las idílicas imágenes de “armonía y amistad entre las tres religiones peninsulares en *época medieval*” crean una visión tópica y desenfocada, sostenida por algunos autores como presunta característica medieval hispánica. Solo existen en algunos folletos turísticos actuales y conducen, además,

colònia. *Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, 2.ª ed., València, Universitat, 2006; E. GUINOT, *Los valencianos de tiempos de Jaime I: la formación de una sociedad feudal en el Mediterráneo del siglo XIII*, València, Tirant Humanidades, 2011.

7. Cfr. D. BRAMÓN, *Contra moros i jueus. Formació i estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, València, E. Climent Editor, 1981, pp. 103-200.

8. P. GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid, Biblioteca Nueva-Universitat de València, 2001, pp. 613-656.

9. J. LE GOFF, *Il re nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

10. Sobre los problemas del islam en sociedades cristianas, cfr. F. CARDINI, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Barcelona, Crítica, 2002; IDEM, *L'invenzione del Nemico*, Palermo, Sellerio, 2006; J. TOLAN, «L'islam: le même et l'autre de l'Europe», en H. DE VIRIEU (dir.), *Europa. Notre histoire*, Paris, Les Arènes, 2017, pp. 387-408.

11. M. RUZAFÁ, «En torno al término ‘mudéjar’. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la baja Edad Media», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 19-25.

12. B. CATLOS, *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes en Cataluña y Aragón, 1050-1300*, València, Universitat, 2010, en particular pp. 431-449. IDEM, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 508-535.

a una interpretación deforme y sesgada, manipulando ideológicamente un pasado histórico diferente¹³.

El punto de origen de carácter normativo que expresó la segregación cristiana contra musulmanes y judíos que vivían bajo dominio cristiano se inició, por parte de la Iglesia romana y sus pontífices, hacia finales del siglo XII y principios del XIII, durante su periodo de esplendor político y de mayor prestigio religioso y cultural, conocido como de *plenitudo postestatis* de los papas¹⁴. El objetivo fundamental era evitar el contacto de los cristianos con judíos o musulmanes, considerado por el Papado como pernicioso para sus fieles¹⁵.

La cuestión se planteaba en el primer concilio ecuménico cristiano occidental: el concilio de Letrán, iniciado en 1180 por el papa Alejandro III. Se adoptaron toda una serie de normas concretas que, más adelante, la Iglesia y las autoridades públicas cristianas fueron desarrollando. Así, en su capítulo XXVI, el concilio establecía la prohibición de que mujeres musulmanas o judías amamantasen a niños cristianos¹⁶, una disposición que apunta al eje fundamental de las relaciones familiares entre grupos, que quedaron absolutamente prohibidas. Ampliando esta disposición, ningún judío ni sarraceno podía tener criadas cristianas para cualquier tipo de servicio doméstico¹⁷: un claro tabú sexual más que religioso¹⁸. Por cierto, que en adelante se extenderá esta prohibición también a los esclavos masculinos, siendo reiteradamente repetida por las normativas legales cristianas con objeto de evitar que musulmanes o judíos tuviesen esclavos cristianos. En este caso, debían ser rescatados de inmediato, cuando no liberados directamente, perdiendo su valor económico el propietario¹⁹.

Igualmente, se condenaba de manera tajante la cohabitación de cualquier clase entre cristianos, musulmanes y judíos, bajo pena de excomunión para los cristianos y severas sanciones a los contraventores de los otros credos²⁰.

La norma ponía en duda e inhabilitaba la paridad del valor testifical de los judíos –y entendemos que, también, de los sarracenos– como testigos en procesos

13. M. RUZAFÁ, «El precedente mudéjar: presiones aculturadoras y conflictos bajomedievales», en R. BENÍTEZ, J. V. GARCÍA y N. PIQUERAS (eds.), *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, València, Universitat de València, 2009, pp. 73-86.

14. E. MITRE, *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica*, Madrid, Síntesis, 2003, pp. 83-116 y 164-165; J. PAUL, *El cristianismo occidental en la Edad Media. Siglos IV-XV*, València, Publicacions de la Universitat de València (PUV), 2014, pp. 249-347.

15. Cfr. J. TOLAN, «*Ne De Fide Presumant Disputare*: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages», *Medieval Encounters*, 24 (2018), pp. 14-28.

16. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, RAHE, 1866; reimpr. M. GARCÍA-ARENAL (pról.), Madrid, Hiperión, 1985, docs. X, p. 306 y XII, pp. 307-308.

17. «Iudei sive Sarraceni nec sub alendorum puerorum obtentu, nec pro servitio, nec alia qualibet causa christiana mancipia in domibus suis permittantur habere», *ibidem*, doc. X, p. 306.

18. M. RUZAFÁ, «La esclavitud en la Valencia bajomedieval: mudéjares y musulmanes», en M.ª T. FERRER y J. MUTGÉ (eds.), *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*, Barcelona, CSIC-Institució Milà i Fontanals, 2000, pp. 471-491.

19. F. J. MARZAL, *La esclavitud en Valencia durante la Baja Edad Media (1375-1425)*, 2 vols., Tesis doctoral, Universitat de València, 2006. Ed. en microficha: València, Servei de Publicacions de la Universitat, 2006 (ISBN: 978.843.706.639.4). IDEM, «El treball esclau a la ciutat de València al final de l'edat mitjana (1375-1425)», *Recerques*, 52-53 (2006), pp. 87-109.

20. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. X, p. 306.

judiciales contra cristianos²¹. El texto habla solamente de cristianos y judíos, aunque el criterio terminó por ampliarse a las minorías musulmanas como muestran las normativas peninsulares de los siglos XIII a XVI²². Así quedaba disminuida, para la Iglesia, la capacidad testimonial en juicio de ambas minorías: los musulmanes eran paganos y los judíos heréticos, luego su palabra tenía escaso valor, resultando con certeza sospechosos de mentir en juicio. Sin duda, alterarían la verdad debido a los dudosos valores implantados por su “errónea” religión; más aún si testificaban contra un cristiano, opinión y prejuicios obvios que contrastan, en el caso concreto de los mudéjares, con la admiración que levantaba en Francesc Eiximenis, hacia finales del siglo XIV, la predisposición favorable de los mudéjares hacia la justicia y del correcto funcionamiento, veracidad y equidad de los tribunales de los alcaldes²³.

De igual manera, la convicción de la superioridad judía en cuanto a su ley, que se suponía a los hebreos –con visos de bastante verosimilitud, por otra parte–, fue muy duramente criticada por los cristianos. Esta visión desenfocada se extendió posteriormente, convirtiéndose, de manera injusta, en una certeza probada. Un prejuicio dirigido contra los propios judíos y, también, contra los conversos cristianos procedentes de esta fe. En definitiva, un argumento bastante hostil contra el grupo hebreo, que se irá generalizando con el tiempo entre las clases populares cristianas constituyendo uno de los puntos acusatorios más graves del movimiento antisemita desde sus orígenes hasta nuestros días²⁴.

Más adelante, el capítulo XXVI del lateranense ordenaba, y garantizaba solemnemente, la protección para los judíos y musulmanes que se convirtieran a la fe cristiana, acogidos como hermanos de credo²⁵. Se ratificaban, además, todos sus derechos legales como nuevos convertidos y como cristianos, en particular sobre propiedades y herencias²⁶, que debían ser garantizados por las autoridades públicas cristianas y bajo pena de excomunión, por supuesto, contra los infractores²⁷.

Se buscaba así el aliciente y la protección de los neófitos ante el previsible rechazo social tanto del grupo religioso originario como del conjunto de la sociedad receptora cristiana; tragedia individual de los conversos que se dilató en el tiempo²⁸.

21. *Idem*.

22. M.^a F. LOPES y J. HINOJOSA (eds.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno. I Encontro de Minorías do Mediterrâneo*, 1, Évora, 2006, Lisboa, Colibri-Universidade de Évora-Universitat d’Alacant, 2008.

23. M.^a C. BARCELÓ, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984, p. 59.

24. B. NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, en particular p. 24.

25. “Si qui pretere Deo inspirante ad fidem se converterint Christianam”, F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. X, p. 306.

26. Temas y objetivos eclesiásticos favoritos. Cfr. J. GOODY, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, reed. València, PUV, 2009 (original: Cambridge University Press, 1983; traducción: Barcelona, Herder, 1986); J. GOODY, *La familia europea...*, pp. 39-54.

27. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. X, p. 306.

28. M. RUZAFÀ, «Alí Xupió, senyor de la moreria de València», en R. NARBONA i altres (eds.), *L’Univers dels Proboms*, València, E. Climent, 1995, pp. 137-173; IDEM, «Mudéjares, conversos e Inquisición en

Con objeto de consagrar formalmente la separación religiosa y social entre estos grupos, islámico y hebreo, y los católicos, sujetos a la Iglesia, se fijó por el mismo concilio de Letrán, en 1215 ahora, bajo la autoridad del papa Inocencio III, una nueva disposición que será recogida en el capítulo conciliar LXVIII. Aquí se establecieron los mandatos sobre signos distintivos y vestidos específicos para judíos y sarracenos que viviesen bajo dominio político cristiano, una normativa que tendrá fuerte arraigo legal y social a lo largo de la Edad Media²⁹.

El texto afirma que en algunos lugares de la cristiandad, judíos y musulmanes vestían como los cristianos, siendo difícil distinguirlos y, por ello, podían mantener contactos con mujeres cristianas³⁰. Una transgresión absoluta que, según la Iglesia, debía corregirse de inmediato, justificando la causa de la segregación en una medida del propio Moisés³¹.

De hecho, la represión de estos contactos sexuales se prolongó a lo largo del periodo medieval, nutriendo abundantemente las fuentes fiscales y judiciales. En 1450, Azmet Catalá y Abdalá Murcí, “broquerer” de profesión³², ambos de Valencia, tuvieron que pagar una condena (“composició”) de 100 sueldos cada uno al baile general del reino de Valencia, denunciados por ir a visitar el burdel cristiano de la ciudad, con una cierta frecuencia al parecer³³. Peor suerte tuvo Alí Guazell, condenado a muerte y quemado en Valencia, también en 1450, al ser sorprendido manteniendo relaciones sexuales con una burra; una fantasía sexual poco admitida entre cristianos ni musulmanes, pues la muerte era la condena unánime decretada en los Fueros de Valencia y en la *Sunna* islámica³⁴.

Letrán prohibió con claridad que musulmanes y judíos circularasen públicamente en la Semana Santa cristiana, para que respetasen y, en el caso de los judíos, lamen-

la Valencia del siglo XV», en J. M. CRUSELLES (coord.), *En el primer siglo de la Inquisición española*, València, Universitat de València, 2013, pp. 43-63.

29. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. XII, pp. 307-308. Cfr. M. RUZAFÁ, «Los mudéjares, una comunidad social excluida. El ejemplo de Valencia y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media», en E. GARCÍA (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 101-115.

30. “In nonnullis provinciis a Christianis Iudaeos seu Sarracenos habitus distinguit diversitas: sed in quibusdam sic quaedam inolevit confusio, ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum, quod per errorem Christiani Iudaeorum seu Sarracenorum, et Iudaei seu Sarraceni Christianorum mulieribus commiscantur”, F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. XII, p. 307.

31. “Ne igitur tam damnatae commixtionis excessus per velamentum errori huiusmodi, excusationis ulterius possint habere diffugium statuimus, ut tales utriusque sexus in omni Christianorum provincia, et omni tempore, qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur, quem etiam per Mosen hoc ipsum legatur eis iniunctum”, *idem*.

32. “Broquelero”. Fabricantes de escudos pequeños, de madera. A. ALCOVER y F. MOLL, *Diccionari valencià-català-balear*, Palma, Moll, 1985. Consulta en red: <http://dcvb.iecat.net/>

33. “[...] per co com foren acusats que de nits anaven al bordell dels cristians”, Archivo del Reino de Valencia (ARV), Mestre Racional, vol. 66, f. 131.

34. El condenado argumentó como excusa la falta de mujeres (“fretura de dones”), lo que no le sirvió, siendo condenado por la Bailía el 11 de julio de 1450 (AMV, Lletres Missives, sig. g³/21, ff. 108v-109v) y ejecutado en el barranco Carraixet, lugar habitual de ejecución de musulmanes en Valencia, el siguiente 5 de octubre (ARV, Batlia, vol. 47, *Àpoques*, f. 131).

taran su abominable acción³⁵, ordenando a las autoridades cristianas que pongan los medios para hacer respetar esta orden, impidiendo cualquier muestra de injuria contra la religión de Cristo. Esta norma será estructurada con toda su amplitud por Jaime II para Valencia y el conjunto de la Corona de Aragón³⁶.

De manera muy especial se ordenaba, en este capítulo del concilio lateranense, a judíos y musulmanes mantener respeto por el crucifijo y que no se les permita blasfemar contra los preceptos cristianos de manera grave³⁷. Una norma que castigó, por ejemplo, a Alí Baelfa, en 1450, a ser azotado públicamente en Valencia y a que, después, le plantasen un clavo en la lengua. Había sido condenado por repetidas blasfemias contra Dios y la Virgen. Su condena había levantado una fuerte discusión entre los oficiales municipales y la Bailía. Unos querían la inmediata pena de muerte, como disponían los Fueros, pero, al final, se impuso una solución más moderada: azotes públicos y clavo en la lengua³⁸.

La segregación quedaba formalmente consagrada, siendo notoria para los creyentes la condición hostil y diferente, subordinada incluso, de los otros dos grupos religiosos, con los que se exige, por parte de la Iglesia y de la autoridad pública cristiana, que no haya “conversación” de ninguna clase y que, por tanto, los contactos sean mínimos.

La correlación de fuerzas sociales entre los tres grupos religiosos se alteró a partir del siglo XIII a favor de una cristiandad en expansión, que estaba conquistando y colonizando bajo su égida la mayor parte de la península ibérica, hasta entonces Al-Andalus en buena parte del territorio³⁹.

Los acuerdos y capitulaciones suscritos desde la segunda mitad del siglo XI entre los conquistadores cristianos peninsulares y la población andalusí trataron de garantizar el mantenimiento y respeto de la población musulmana bajo dominio cristiano. Toledo (1085)⁴⁰, Zaragoza (1118), Tortosa (1148) o Lleida (1149) fueron los grandes acuerdos que enmarcaron el nuevo estatuto de los musulmanes prote-

35. “In diebus autem lamentationis, et Dominicæ Passionis, in publicum minime prodeant, eo quod nonnulli ex ipsis talibus diebus (sicut accepimus) ornati non erubescunt incedere: ac Christianis, qui sacratissime passionis memoriam exhibentes, lamentationis signa prætendunt, illudere non formidant”, F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. XII, p. 307.

36. J. HINOJOSA, *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, Teruel, CEM, 2002, vol. I, pp. 115-120.

37. “Illud autem districtissime inhibemus, ne in contumeliam redemptoria prosilire aliquatenus præsumant. Et quoniam illius dissimulare non debemus opprobrium, qui probra nostra delevit, præcepimus præsumptores huiusmodi per principes seculares condigne animadversionis adiectione compesci, ne crucifixum pro nobis præsumant aliquatenus blasphemare”, F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. XII, pp. 307-308.

38. ARV, Batlia, vol. 47, f. 642v. AMV, Lletres Missives, g³/22, ff. 108v-109 y 113.

39. T. GLICK, *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, València, Universitat, 2007.

40. R. PASTOR DE TOGNERI, *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona, Península, 1975; J. P. MOLÉNAT, «Des musulmans aux mudéjars», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos: cambios sociales y culturales*, Teruel, CEM, 2004, pp. 5-18.

gidos, los mudéjares⁴¹, pactos que se extendieron a las nuevas adquisiciones territoriales del siglo XIII, como Extremadura, el Algarbe, Andalucía, Murcia, Baleares y Valencia⁴².

Un marco legal, establecido en los acuerdos de rendición, que no siempre se respetará por parte del nuevo poder dirigente cristiano. El cambio será estimulado por una Iglesia situada en clave de cruzada⁴³ y desplegando un proselitismo arrollador, así como por un claro proceso de la propia sociedad cristiana que vivirá una conquista colonial, más tarde asumida e interiorizada⁴⁴.

La posible interrelación y relativa coexistencia previa entre cristianos y musulmanes estaba derivando, a partir de los siglos XII y XIII, hacia la idea cristiana de cruzada que, por parte musulmana, desarrollará su respuesta a través de la *jihād*, entendido como esfuerzo conversor y guerra santa del Islam⁴⁵. La confrontación que se origina en este periodo, base de la diferenciación occidente-cristiano y oriente-musulmán hasta hoy, se estaba forjando también en suelo peninsular⁴⁶.

En definitiva, los efectos de este proceso de identificación religiosa por parte cristiana y su respuesta musulmana significaron una identidad de dominación que se tradujo en la presión que ejercieron, a lo largo de los siglos medievales, los propios grupos sociales cristianos sobre la población musulmana sometida, fundamentalmente la establecida en el medio urbano y alcanzando su máximo nivel de presión para los mudéjares de las sociedades cristianas en el siglo XV⁴⁷.

De esta manera, la evolución de los acontecimientos históricos acarreará una progresiva y continuada erosión del estatuto inicial de los mudéjares hacia posiciones de una mayor subordinación del grupo, como puede apreciarse en toda la

41. M. RUZAFÁ, «La historia de los mudéjares y los historiadores. Reflexiones y perspectivas», *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, CEM, 2013, pp. 283-298; J. HINOJOSA, *op. cit.*, vol. I.

42. A. ECHEVARRÍA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*, Málaga, Sarriá, 2004, pp. 17-43; J. HINOJOSA, *op. cit.*, vol. I, pp. 35-62. A nivel general, cfr. T. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza, 1991.

43. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1984; J. FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta-Universidad de Granada, 2003; A. P. BRONISCH, *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, Universidades de Granada, Oviedo y Valencia, 2006.

44. En línea con el fenómeno general estudiado por R. BARTLETT, *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*, València, Universitat de València y Universidad de Granada, 2003.

45. F. MAÍLLO, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, 2.ª ed., Madrid, Akal, 1999, pp. 263-264.

46. J. FLORI, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidades de Granada y València, 2004. Texto original, con el mismo título en francés: Éditions du Seuil, 2002.

47. M. RUZAFÁ, «Facen-se cristians los moros o muyren!», *Revista d'Història Medieval*, 1 (1990), pp. 87-110; C. MAZZOLI-GUINARD, «Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de Al-Andalus: la experiencia del otro (ss. VIII-XV)», en F. LORENZANA y F. MATEOS (coords.), *El legado de la España de las tres culturas. XVIII Jornadas de Historia en Llerena*, Llerena, Junta de Extremadura, Sociedad Extremeña de Historia, 2017, pp. 11-27.

península a lo largo del siglo XV⁴⁸. A partir de las directrices del concilio de Letrán, y ante los repetidos requerimientos eclesiásticos, se determinaron con precisión las normativas reales sobre la separación de los cristianos con respecto a “judíos y moros” a nivel ibérico⁴⁹. En este sentido, pueden citarse las disposiciones establecidas por el concilio de Vienne⁵⁰, celebrado en 1311, bajo el papa Clemente V, en el que se exhortaba a los monarcas cristianos ibéricos, como Jaime II o Fernando IV de Castilla, a cumplir las medidas de segregación sobre los musulmanes –y los hebreos– sometidos, así como el control y represión de toda manifestación de culto islámico (y también mosaico), disposiciones que fueron promulgadas más tarde para la Corona de Aragón, en concreto dentro del marco de las constituciones dictadas a la provincia eclesiástica aragonesa en 1329 por el concilio de Tarragona⁵¹.

Recordemos que fueron los poderes monárquicos cristianos y sus diversas administraciones, sobre todo desde los ámbitos fiscal, municipal y judicial, los que tuvieron el poder de establecer a través de leyes, disposiciones y normativas los términos de la protección que, como cristianos pero también como reyes, debían dispensar a las comunidades religiosas diferentes y tuteladas. Así sucederá a partir de los siglos XIII y XIV en los reinos peninsulares cristianos, dictaminándose normas reiteradas y ampliadas a lo largo del siglo XV mediante sucesivos y diversos ordenamientos reales⁵². Todas tuvieron como denominador común insistir especialmente en la segregación de vivienda, comida, celebraciones y vestido, entre otras diferencias grupales, y, en definitiva, provocar discriminaciones de carácter más genérico, denotando las diferencias étnico-religiosas y la posición social subordinada de mudéjares y judíos⁵³.

Estas reglamentaciones fueron proyectadas incluso a la época morisca, aunque presentando lógicas alteraciones en matices formales importantes ya que se trataba de cristianos “conversos de moro”, oficialmente “neófitos” o “nuevos convertidos” al cristianismo para la Iglesia y la autoridad pública⁵⁴.

Un eco de estas normativas lo encontramos en las ordenanzas municipales de 1336, dictadas por el Consell de la ciudad de Valencia⁵⁵. A través de ellas nos

48. M. RUZAFÁ, «En la morería de Valencia. La última sociedad mudéjar», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, CEM, 1999, pp. 95-100.

49. A. ECHEVARRÍA, «¿Protegidos o tolerados? Las minorías, a ambos lados de la frontera», en E. LÓPEZ (coord.), *El islam: presente de un pasado medieval. Actas XXVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Logroño, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, 2018, pp. 251-285.

50. En el Delfinado. Actualmente, Francia.

51. M.ª C. BARCELÓ, *op. cit.*, pp. 94-95 y 101-102.

52. M. Á. LADERO, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.

53. M.ª T. FERRER, *Els Sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987; J. HINOJOSA, *op. cit.*, vol. I, pp. 283-298; A. CARRASCO, *De la convivència a la exclusió. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos, siglos XIII-XVII*, Madrid, Sílex, 2012; M. RUZAFÁ, «Los Mudéjares», en R. NARBONA (ed.), *Ciudad y reino. Claves del Siglo de Oro Valenciano*, València, Ajuntament, 2015, pp. 197-199.

54. A. CARRASCO, *op. cit.*, pp. 19-88 y 223-401 (docs.).

55. AMV, *Manuales de Consells*, sig. A/1, ff. 280v-286; M. CARBONERES, *Nomenclátor de las puertas, calles y plazas de Valencia*, Valencia, J. Peidró, 1873, reimpr. Valencia, 1980, p. 142 y ss.

parece vislumbrar una ventana abierta a la vida real, pero no debe olvidarse que también constituían una declaración de principios que apuntaba hacia lo deseado por la ideología dirigente cristiana de la ciudad, tanto eclesiástica como municipal, y, desde luego, mostrando un claro sesgo moralista⁵⁶. Tienen tanto de realidad como de deseo, de cumplir un proyecto perfecto por cuanto ideal.

La propia reiteración a lo largo de siglos de estas normas señala la necesidad continua de recordarlas y, por tanto, podemos preguntarnos si verdaderamente se cumplían, como otras fuentes coetáneas (los procesos criminales o civiles) parecen matizar, cuando no desmentir.

Comienzan con un interesante y amplio preámbulo, justificando la causa de estas disposiciones por los constantes pecados públicos de la población y sus carencias en sostener una vida auténticamente cristiana, por lo que sus habitantes reciben, como castigo de la providencia divina, muertes y epidemias que, además, consumen los bienes. Así, afirman: “Com per pecats públichs e notòris perpetrats e feyts, lo nostre senyor Déus enjendra en laer diverses repestants a cominació o menaces que's duptescha hom de pecats, les quals repestants tramet sobre les terres e deguascen los béns qui, a vida de cors viva, són necessàris, e encara dóna malalties e morts soptanes a terror d'aquells qui no's convertexen a bé a fer e desexir-se de pecats” (AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, f. 280v).

Considerando, además, la obligación de los dirigentes religiosos y laicos de la urbe de velar por el bien material y espiritual de sus sometidos, se consideran obligados a corregir estas desviaciones para aplacar el castigo divino. Por ello, el obispo Ramón Gastó y los justicias y jurados de la ciudad de Valencia, en ese año de 1336 anunciaban, mediante público pregón, “crida”, un total de 23 normas de obligado cumplimiento por todos los habitantes de la ciudad⁵⁷.

Aquí se determinan los días considerados sagrados del año en la ciudad de Valencia, quedando fijados en 69⁵⁸. Se trataba de 17 festividades cristianas a las que se sumaban todos los domingos del año, 52 aproximadamente⁵⁹; festivos en los que no se hará ningún trabajo agrícola o industrial, compraventa ni transacción comer-

56. Numerosos autores han estudiado estas ordenanzas, cfr. F. SEVILLANO, *Valencia urbana medieval a través del oficio del Mustaçaf*, Valencia, Instituto Valenciano de Estudios Históricos, 1957; A. RUBIO, *Epistolari de la València medieval*, València, Institut de Filologia Valenciana, 1985-1998; R. NARBONA, *Pueblo, poder y sexo: Valencia medieval (1306-1420)*, València, Centre d'Estudis d'Història Local, 1993; IDEM, *Valencia, municipio medieval: poder político y luchas ciudadanas (1239-1418)*, València, Ajuntament, 1995; IDEM, *Memorias de la ciudad: ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia*, València, Ajuntament, 2003.

57. “[...] e de tots regidors spirituals e temporals se pertanga, en tant com en ells és, segons lur grau e estament, proveyr, corigir e castigar ab degudes penes, a esquivar la ira de Déu e haver la sua gràcia e benedicció”, AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, f. 280v.

58. Alrededor de un 19% anual, si bien no se incluyen festividades patrióticas ciudadanas, como el Nueve de Octubre, ni actos cívicos de carácter laico ni otras celebraciones sagradas, regulares o extraordinarias, como las fiestas de los patronos de los oficios. Cfr. R. NARBONA, *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.

59. “Tots els dichmenges, nostra dona senta Maria, Nadal, Ninou, Aparici(ó), Assenció, sent Salvador, Pasqua, Pasqua de Cinquagèsima, los dies dels Apòstols e dels Evangelistes, sent Vicent, sent Lorenc, senta Maria Machdalena, sent Nicholau, Omnia Sentor, sent Johan Babtista, senta Katerina e lo dia de Corpore Cristi”. Todo un programa de celebraciones litúrgicas y festivas en la ciudad.

cial alguna. Las órdenes afectaban a todos los habitantes de la ciudad: cristianos, musulmanes y judíos, y establecen prohibiciones que, quizá, nos hablan de ciertos aspectos de una vida cotidiana menos religiosa y más laica y vital de lo que, tras el tópicos romántico de la espiritualidad del hombre medieval, se podría pensar⁶⁰.

Las ordenanzas prohíben en estas fechas, de manera taxativa, cualquier actividad artesanal o mercantil: “Nengú cristià o cristiana ho juheu o sarrahí no gos tenir obrador ubert o tenda parada, ne comprar o vendre alcunes coses dins la casa, exceptat pà, vi, carn, pex, ortaliça o fruyta fresca, salsa, caneles de cera o de seu e totes altres coses necessàries a persones vives e mortes”.

Los cristianos que conculquen la norma serán condenados a una pena de 10 sueldos en moneda real de Valencia. Tampoco podrán trabajar como si fuese un día laborable: “fer alcuna faena temporal acostumada de fer en dia que no sia colent”. Para judíos y sarracenos se impondrá la pena que determinen los Fueros por contravenir la citada ordenanza. Solo se autoriza, como excepcional, a los zapateros (“çabaters”) a vender y “calçar” sus zapatos a los posibles clientes, pero antes del toque a misa mayor de la catedral y teniendo la casa o el taller, además, cerrados⁶¹. Esta orden se completaba más adelante, ordenando a los propietarios y dueños de esclavos o cautivos (“senyors”) no permitirles trabajar en esos días⁶².

Se limitaba igualmente el transporte de abastecimientos y otros productos, con algunas excepciones muy concretas para consumo privado y en pequeñas cantidades⁶³. Tampoco se podía moler ni hacer funcionar los molinos, del tipo que sean⁶⁴, calentar ni asistir a los baños, públicos o privados⁶⁵, ni tampoco hacer labores agrícolas de riego o preparación de tierras. Una disposición, por cierto, que se dirigió concretamente a los musulmanes, lo que resulta bastante significativo⁶⁶.

Se continúa con las medidas que veremos más adelante, relacionadas con mudéjares y judíos, para terminar intentando establecer unas normas de moralidad pública de obligado –y sagrado– cumplimiento. Queda prohibido que las prostitutas bailen fuera del lugar que tienen asignado para ello en la ciudad; entendemos que se trata

60. Aspecto ya destacado en R. FOSSIER, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2007.

61. AMV, *Manuals de Consells*, sig. A/1, disposición 1.ª, f. 281v.

62. *Ibidem*, disposición 17.ª, f. 284v.

63. “[...] que en los dits dies e festes ningún cristià ho juheu o sarrahí no gos menar ninguna bèstia ab albarda o sens albarda caregada [...] ne vendre o comprar lenya, calç, alpeçç”, bajo pena de 10 sueldos al vendedor y al comprador. Sin embargo, en escritura sobrescrita se matizaban algunos productos de consumo inmediato y las horas de su transporte: “exceptat que pusquen aportar erba e fruyta a lur obs, e ncarà pusquen fer aportar cols e tota altra ortaliça, axí emperò que n’agen a portar al sol exit, exceptat encara que en les dites festes pusquen cullir e aportar melons, albudeques, letuges e rbadorts”, *ibidem*, disposición 2.ª, f. 282.

64. *Ibidem*, disposición 3.ª, f. 282.

65. “[...] que ningún bayn en les festes colents damunt declarades no gosen calfar ne banyar”, bajo pena de 10 sueldos, *ibidem*, disposición 4.ª, f. 282v. Santidad no es limpieza, un hábito considerado entre los cristianos como “semita” y “de moros”.

66. Disposición 5.ª, donde específicamente se determinaba: “Ítem, que ningún sarrahí en les dites festes colens no gos laurar, sots pena de X sous per quantes que vegades contrafarà”, f. 282v. La orden general para toda la población, prohibiendo el riego de los campos y otras tareas en la tierra, es la disposición 8.ª, f. 283.

del “Bordell”⁶⁷. Se ordenaba la expulsión y salida inmediata de la ciudad de todos los alcahuetes indeseables (“alcavots e alcavotes públichs”), con la amenaza de que si no lo hacían serían azotados en público por las calles de la ciudad como delincuentes⁶⁸, otra norma repetida por el municipio hasta la saciedad a lo largo de las épocas medieval y moderna⁶⁹.

Continuando con esta línea, se establece que nadie tendrá amigo o amiga⁷⁰ conviniendo maritalmente en su casa, de manera pública y notoria, bajo pena de 60 sueldos, sanción que se verá aumentada si uno de los dos está casado con otra persona, lo que entra en el delito de adulterio directamente y, entonces, se les aplicará la pena establecida en los Fueros (“que córreguen la vila [nuus], segons Fur”) para los adúlteros. Además, nadie les deberá alquilar una casa⁷¹.

Las ordenanzas condenan también la práctica de los cristianos de acudir a adivinos y echadores de cartas, por cuanto va contra la doctrina de la Iglesia⁷², y terminan castigando la falsa mendicidad⁷³. Por último, se prohíben los pactos entre varios artesanos para vender a precio acordado mediante acuerdos suscritos a espaldas de los gremios y de la normativa municipal⁷⁴.

Hay doce ordenanzas que aluden directa y expresamente a musulmanes y judíos, al margen de que muchas de las restantes también les incumban. Veámoslas más detenidamente.

La ordenanza sexta dispone que ningún judío viva en la ciudad fuera “de las puertas de la Judería”⁷⁵, es decir, en el exterior del recinto del extenso, populoso y activo barrio hebreo de Valencia⁷⁶. Esta segregación fue establecida muy temprano

67. Bajo multa de 10 sueldos o, de no pagar, 10 días en la cárcel de la ciudad. *Ibidem*, disposición 10.^a, f. 284v.

68. *Ibidem*, disposición 19.^a, f. 285.

69. Cfr. R. NARBONA, *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en Valencia bajomedieval: 1360-1399*, València, Ajuntament, 1990; P. PÉREZ, *La comparsa de los malhechores: Valencia 1479-1518*, València, Diputació-Centre d’Estudis d’Història Local, 1990.

70. Curiosamente, los calificativos de “amigo” o “amiga”, expresados en catalán, emplean exclusivamente el género femenino: “concupina o drada”. Referencia en AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 20.^a, f. 285.

71. Bajo pena de 20 ss. al arrendador y propietario de la vivienda. *Ibidem*, disposición completa 20.^a, f. 285.

72. Calificados como “adeví o adevina o asorter o asortera”. El que acudía era condenado a una multa de 20 sueldos o 20 días en prisión y los adivinos, por sus prácticas, a 60 sueldos o sus correspondientes días en la cárcel. *Ibidem*, disposición 14.^a, f. 284.

73. Pedir limosna falsamente se condenaba con azotes y expulsión de la ciudad al hombre o mujer que fuese denunciado por dicha práctica. *Ibidem*, disposición 21.^a, f. 285v.

74. Refiriéndose en concreto a corredores, intermediarios en ventas (“corredors”), y “pellers” (ropa-vejeros o pellejeros, depende). *Ibidem*, disposición 23.^a, f. 285v.

75. *Ibidem*, f. 282.

76. Sobre la importancia de la Judería de Valencia, cfr. J. HINOJOSA, «La comunidad hebrea de Valencia: del esplendor a la nada (1377-1391)», *Saitabi*, 31 (1981), pp. 47-72; IDEM, *The Jews of the Kingdom of Valencia: from persecution to expulsion, 1391-1492*, Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 1993; IDEM, *Los judíos en tierras valencianas*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1999; IDEM, *En el nombre de Yahveh: la judería de Valencia en la Edad Media*, Valencia, Ayuntamiento, 2007; IDEM, *Judíos y juderías en el reino de Valencia*, València, Consell Valencià de Cultura, 2011.

para las juderías y morerías de toda la península. Se trataba de una medida también reclamada constantemente por mudéjares y judíos, lo que no impedía que algún cristiano habitase en estos barrios durante un periodo concreto⁷⁷ a pesar de su “clausura” y resultando áreas exclusivas de habitación, en principio, para ambas minorías. El acento, por tanto, recaía en no vivir entre los habitantes ni en barrios cristianos.

La segregación quiere llevarse al máximo nivel cuando se trata de impedir una posible convivencialidad entre judíos y cristianos que, no cabe duda, se extendió a todos los musulmanes, fuesen mudéjares o no.

Así, la siguiente disposición determinaba que ningún cristiano, o cristiana, entrase en casa de un judío, o judía, bajo multa de 20 sueldos o diez días de prisión; sanción que aumentaba cuando era el judío quien acogía en su casa a un cristiano, por lo que era sancionado con 60 sueldos o sus equivalentes 60 días en la “Presó Comuna” de la ciudad⁷⁸.

Más delante prohíbe a los judíos estar u hospedarse en el hostel o la casa de un cristiano. Por el contrario, deben estar, residir y comer exclusivamente en la judería⁷⁹. Y, reforzando el tema, se insiste en la identificación, por el momento solo a los judíos, mediante un signo distintivo, una rodela amarilla⁸⁰, que fue establecida por privilegio del rey Pedro III a finales del siglo XIII, en 1283⁸¹. Por tanto, los judíos, según estas ordenanzas, deberán portar: “capulla o capa redona, segons que en un privilegi del rei Pere [III] és contengut”⁸². Al citar el privilegio real remiten a la totalidad de su contenido, de ahí que no se mencione la rodela o signo amarillo que ya era obligatorio, y sí se citen la capa y el capuchón de la cabeza, bajo las sanciones previstas en la referida orden real⁸³. Se cumplía, así, el canon 68 del IV concilio de Letrán (1215), que obligaba a los judíos a portar visiblemente un signo amarillo o rodela como señal de distinción. Esta norma será extendida a Francia, Inglaterra, la Corona de Aragón y resto de la cristiandad occidental⁸⁴.

77. M. RUZAFÁ, «La morería de Valencia: centro económico mudéjar en área de convergencia cristiana y musulmana mediterránea (1370-1500)», en S. CAVACIOCCHI (ed.), *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico. Seccoli XIII-XVIII*, Prato, Le Monnier, Fondazione Istituto Internazionale di Studi Economici Francesco Datini, 2007, pp. 325-338.

78. Se habla siempre de judío o judía, sarraceno o sarracena y cristiano o cristiana. AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 6.ª, f. 283.

79. Bajo pena también de 20 sueldos de Valencia. *Ibidem*, disposición 9.ª, f. 283.

80. M. MEYERSON, *Jews in an Iberian frontier kingdom: society, economy, and politics in Morvedre, 1248-1391*, Leiden, Boston, E. J. Brill, 2004.

81. J. HINOJOSA, «Los judíos en el reino de Valencia: un grupo discriminado», en M. CERDÁ (dir.), *Historia del Pueblo Valenciano*, Valencia, Diario Levante, 1988, vol. I, pp. 298-300.

82. AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 15.ª, f. 284.

83. Cfr. L. PILES, *Notas sobre judíos del reino de Valencia*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1953; IDEM, *El açoch de la aljama judaica de Valencia*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1985; IDEM, *La judería de Valencia: (estudio histórico)*, J. R. MAGDALENA (ed., rev. y notas), Barcelona, Universidad, 1991.

84. J. HINOJOSA, «La inserció de la minoria hebrea en la formació social valenciana», *Revista d'Història Medieval*, 4 (1993), pp. 45-64; R. I. BURNS, *Moros, cristians i jueus al regne croat de València*, València, Tres i Quatre, 1987.

En el caso de los mudéjares, la represión en torno a la detestada convivialidad entre musulmanes y cristianos se centrará en el problema del consumo de vino y en el mantenimiento de relaciones sexuales con prostitutas cristianas. Se dictamina “que nengú sarrahí no gos en la ciutat o en son terme conversar en tavernes o en loch sospitós ab christianes pecatrius e si contrafaràn, lo sarrahí e cristiana serán açotats públicament per la ciutat per quantes que vegades contrafaràn”⁸⁵. Cada grupo en sus tabernas, lugares de juego, amistades y prostitutas.

Por fin, terminan reiterando una repetida norma que causó notables conflictos en todas las tierras cristianas: la llamada a la oración islámica (*sala'*) o *çalà* en catalán. Autorizada, bajo ciertas restricciones, en todo el territorio peninsular por las diversas capitulaciones y pactos de paz suscritos entre cristianos y musulmanes, su práctica será constantemente reprimida por los monarcas aragoneses a petición de sus súbditos, eclesiásticos y laicos, cristianos, dando lugar a fuertes enfrentamientos entre ambas comunidades. Era además un aspecto claramente audible para el viajero extranjero, como Jerónimo Münzer a finales del siglo XV, y una visibilidad mal consentida por los cristianos⁸⁶ en época mudéjar y, peor aún, morisca, en determinados territorios como Valencia o Granada.

Se proclamaba: “que nengú sarrahí no gos cridar axí com a çabaçala. E si contrafarà serà cahut en la pena per lo Senyor Rey aposada”⁸⁷. La orden se refiere a la dictada por Jaime II de Aragón en aplicación de un canon del papa Clemente V establecida en el concilio de Vienne en 1311⁸⁸.

Más sensible aún resultó el tema de las relaciones sexuales interconfesionales, sobre todo en el terreno de la prostitución, entre cristianas y sarracenos. Las autoridades cristianas no podían permitir de ninguna manera que las prostitutas cristianas trabajasen en lugares de mudéjares y tuviesen relaciones sexuales con ellos. De manera que se establecían severas sanciones por cada infracción de una norma que es, a todas luces, un clarísimo y prohibido tabú: “Item, que ninguna fembra appel·lada pecadriu no gos anar en alcún loch on haviten o stàn moros. E qui contrafarà pagarà per pena LX sous per quantes que vegades contrafarà e si la dita pena pagar no porà, estarà presa LX dies en la presó comuna”⁸⁹.

Lo que entendemos como convivialidad y relaciones cotidianas se vieron duramente reprimidas, al menos en el terreno de la norma. En particular se hizo bastante hincapié en la prohibición de asistencia por parte de cristianos a comidas comunes,

85. AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 18.ª, f. 285v.

86. M.ª T. FERRER, *La frontera amb l'islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, CSIC-IME, 1988.

87. AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 22.ª, ff. 284v-285. Se refiere a la norma establecida por Jaime II de Aragón en 1311.

88. F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *op. cit.*, doc. LXII, pp. 376-377; F. ROCA, *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval: 1238/1338*, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales, 1952, texto, p. 27; J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslims Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, London, 1977.

89. AMV, Manuals de Consells, sig. A/1, disposición 11.ª, f. 283v.

asistencia a bodas o la mera conversación y ágapes con mudéjares y judíos, especialmente durante la celebración de sus respectivas Pascuas⁹⁰.

Nos hemos acercado, a través de una fecha muy concreta y de unas ordenanzas específicas, a un momento de la vida cotidiana de los mudéjares y del conjunto de los habitantes. Pasemos ya a presentar algunos elementos de reflexión y debate para concluir este apartado.

El resultado final de la coexistencia bajomedieval nos hace pensar que vivieron ambos grupos, mudéjares y judíos, en los márgenes de la sociedad rectora cristiana, segregados, aunque consentidos. Esto supuso una complicada confrontación de realidades diversas, sobre todo por el encuentro de los mudéjares con un medio cristiano claramente ajeno –hostil y contradictorio, además– a su propia idiosincrasia islámica. Se evidenciaban así los dispares fundamentos ideológicos y religiosos de cristianos y mudéjares, al igual que sus diferentes costumbres, formación, cultura y hábitos sociales, elementos que podían presentar orígenes próximos, o afines, pero que tendrán evoluciones sociales dispares que siempre distanciaron a ambos grupos religiosos, incluso cuando las posibles divergencias no resulten, en ocasiones, tan aparentes ni tan contradictorias entre ellas. Más bien parece que siempre se buscó la diferencia y la confrontación.

Inmersos en una sociedad cristiana hegemónica, que desterró a los mudéjares –y también a los judíos– al territorio de la exclusión y la represión social, esta sociedad cristiana sin embargo fracasó, resultando incapaz de asimilar al grupo islámico por circunstancias diversas. Así, las discrepancias entre ambos grupos –cristianos y musulmanes– se fueron extremando por la propia confrontación histórica cotidiana que una convivencia desigual trataba de dirigir e imponer a partir de posiciones opuestas, situaciones contrarias y roles asimétricos. Una tendencia disgregadora y un tenaz enfrentamiento que se irá incrementando con el tiempo⁹¹.

Apartados de la sociedad mayoritaria y cada vez más predominante cristiana, musulmanes y hebreos serán consentidos, pero también silenciados y relegados, como sucedió con sus propias tradiciones, prácticas y costumbres ancestrales, a pesar de la celosa y tenaz defensa con que trataron de sostenerlas. Tampoco nuestros protagonistas plantearon posibilidad alguna de integración, más allá de la ejercida mediante coacciones y violencia por la mayoría que representaban los grupos sociales cristianos, especialmente en el medio urbano⁹². Así, nos encontramos frente a una ideología de silencios y de exclusión como mal menor ante el fracaso y la

90. “Ítem, que nengú christià o christiana no gos anar o menjar a nocés de juheu o de sarahí, ne conversar o menjar ab juheus o ab sarrahíns a les lurs pasques. E qui contrafarà, pach per pena XX sous per quantes que vegades contrafarà, e si la dita pena pagar no porà, estarà pres en la presó comuna XX dies”, *ibidem*, disposición 12.^a, f. 283v.

91. J. HINOJOSA, «Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares», en J. I. IGLESIA (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. Actas XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 335-392; IDEM, «Musulmanes en los reinos cristianos. Una desconfianza permanente», en J. I. IGLESIA (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. Actas XVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 299-354.

92. M. RUZAFÀ, *El asalto a la morería de Valencia en 1455*, Tesis de licenciatura, Universitat de València, 1982; IDEM, «Repercusiones en Valencia de la caída de Constantinopla: el asalto a la morería de 1455», en

ineficacia de la conversión absoluta por parte cristiana, única solución integradora para la época pero que no llegó a anular nunca a las minorías religiosas diferentes⁹³.

En el campo de las relaciones personales, una cortina cerrada y bastante opaca cubría celosamente la intimidad de la persona, de la pareja y del grupo familiar mudéjar. Discreta privacidad extendida a los allegados más directos de la persona y a su propia colectividad en el entorno social más cercano, tanto familiar como de grupo, profesional, amistades, vecinos o conocidos. Un auténtico eclipse social ocultaba al individuo, conduciéndolo a la opacidad de un segundo plano que apartó al hombre mudéjar de la memoria histórica general, sin lograr enviarlo al basurero de la Historia.

Por otra parte, personas, familias y grupos mudéjares nos han hablado muy poco de su devenir cotidiano, de las etapas de sus vidas y, menos aún, de sus esperanzas, deseos y anhelos, más allá, incluso, de lo que el medio social dominante les permitía expresarse. Apenas conservamos testimonios que nos ayuden a entrar, de manera indirecta, en este dominio de la privacidad mudéjar. Resultan más escasos todavía que los testimonios, generalmente circunstanciales e indirectos, que nos hablan de las relaciones de amistad y de indicios de sociabilidad común, tanto entre mudéjares como entre estos y cristianos o judíos.

Sociedad e individuo mudéjares muestran, finalmente, una evolución temporal visible con claridad para el observador, que se fue modificando –tanto en sus aspectos internos comunitarios, mudéjares, como también en sus relaciones con cristianos y judíos– a lo largo de los casi trescientos años en que transcurrió la convivencia entre ambos grupos, el cristiano y el musulmán. Individuo, comunidad y sociedad sostuvieron un diálogo activo y abierto que resultó capital para nuestra comprensión de las relaciones humanas en el contexto histórico medieval.

A pesar de que el silencio, la exclusión y un mutuo distanciamiento constante caracterizaron las relaciones generales entre ambas comunidades, mostrando al observador un aspecto inmediato áspero y altamente conflictivo, no cabe duda de que cristianos, mudéjares y judíos coexistieron juntos en el espacio y el tiempo medievales. Vamos a tratar, sin embargo, de vislumbrar ahora, a través de ese discreto velo que, por el momento, nos oponen las fuentes, los elementos más característicos de su mundo privado⁹⁴.

VIDA COTIDIANA, AMOR Y MUERTE EN EL MUNDO MUDÉJAR

No resulta sencillo reconstruir la secuencia de vida del mudéjar. El hombre del pasado, más distanciado que hoy de lo escrito y testimonial, se encontraba

E. MOTOS y M. MORFAKIDIS (eds.), *Constantinopla. 550 años de su caída*, Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas-Universidad de Granada, 2006, vol. 2, pp. 185-202.

93. C. HALPERIN, «The ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier», *Studies in Comparative and Society History*, 26(3) (1984), pp. 442-466.

94. Sobre estas circunstancias de la investigación sobre el tema, cfr. T. BIANQUIS, «La familia en el islam árabe», en A. BURGUIÈRE y otros (eds.), *Historia de la Familia*, Madrid, Alianza, 1988, vol. 1, pp. 581-630.

férreamente constreñido por un contexto social que envolvía a las personas, condicionando y alterando lo supuestamente predecible. De forma habitual, circunstancias diversas modificaban cualquier evolución posible, lineal o predeterminada, de resultados continuados a través de secuencias previsibles; una trayectoria que resultaría bastante más cómoda para el investigador. En cambio, irrumpe con fuerza el importante factor del azar, otro elemento de la normalidad, explicable, aunque poco predecible, alterando cualquier posible secuencia vital más o menos regular.

La vida del mudéjar se iniciaba con el nacimiento, su incorporación social a la comunidad familiar y religiosa islámicas. La natalidad, con todos sus problemas, bien conocidos durante el Antiguo Régimen, quedaba reservada al ámbito femenino casi por completo, considerándose la resolución fisiológica y social obvia tras la evolución del embarazo y anterior concepción. El nacimiento, en ocasiones, podía verse alterado por la enfermedad, el deficiente contexto higiénico y alimenticio, o por la ineficacia de los cuidados sanitarios puerperales que planeaban sobre la sociedad, comprometiendo la vida de madre e hijo⁹⁵.

Existieron también circunstancias extraordinarias que nos proporcionan información, como las que se refieren a casos de agresiones o asesinatos registrados por las fuentes procesales. Excepcionalidad que abre pequeñas ventanas por las que es posible ver realidades habituales, más allá de las propias circunstancias dramáticas que constituyen el argumento central del problema. Un ejemplo así lo manifiesta. Procede de la rica documentación conservada en los Registros de Denuncias del Justicia Criminal de Valencia, serie que nos informa desde finales del siglo XIV y buena parte del XV, pudiendo consultarse en el Archivo del Reino de Valencia (ARV). A finales del año 1377, Aixa, hija de Azmet Aljibudí, murió asesinada por la agresión de su –todavía– marido, el converso de mudéjar bautizado como Pere de Centelles, aunque su nombre de musulmán era Azmet Abenrajé, habitante aún de la aljama de Valencia, como todos los protagonistas involucrados en el delito, tanto los habitantes mudéjares como los vecinos cristianos de la parroquia de San Nicolás (“Sent Nicholau”), donde se hallaba la morería de la ciudad⁹⁶.

Aixa estaba embarazada de nueve meses, a punto, pues, del parto, aunque manteniendo, a pesar de la proximidad del alumbramiento, sus actividades cotidianas y laborales habituales, algo absolutamente común en las mujeres de la época. Cuando se dirigía a hacer asuntos (“ses fahenes”) en las proximidades del molino de “Na Rovella”, cerca de la morería y en la zona de la parroquia citada, se encontró con Azmet Abenrajé, su todavía esposo, que le exigió –no de muy buenas maneras– su conversión inmediata al cristianismo, como, afirmaba, era su obligación. Discutían apasionadamente en árabe, según numerosos testigos, pero Aixa no quería perder su fe y respondía con ardor a Azmet. Indignado y furioso, Centelles, fuera de sí,

95. A pesar de la indiscutible superioridad médica y sanitaria semita, tanto de judíos como de musulmanes, sobre la salud e higiene de la coetánea sociedad cristiana. Cfr. J. M. LÓPEZ PIÑERO, *Breve historia de la Medicina*, Madrid, Alianza, 2000.

96. ARV, Justicia Criminal, vol. 40, mano VIII, ff. 19-20. Se trata de una denuncia por agresión que estudiamos en M. RUZAFÁ, *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia*, Tesis doctoral, Universitat de València, 1988. Publicaremos el texto íntegro en *Els Documents de la moreria de València*, doc. 5; obra de próxima aparición.

sacará su espada golpeándola repetidamente, tirándola al suelo y provocándole heridas por las que empezó a sangrar bastante. Pere de Centelles había herido a su esposa varias veces con una espada, según todos los testigos, y al ver cómo la ha dejado huye repitiendo, a voz en grito, sus amenazas si no se convierte⁹⁷.

Tras la discusión y agresión posterior se puso de parto, acelerado a consecuencia seguramente del ataque, dando a luz una niña que vivió muy poco tiempo por la gravedad de su estado físico. Había sido trasladada por los testigos más jóvenes del lugar, exhortados por sus familiares y vecinos, también cristianos, a su casa en la morería. Insisten todos los testimonios cristianos: lo hacen por amor de Dios y misericordia de la persona, de Aixa, a pesar de ser “mora”, y ante el estado tan grave en que se encontraba. Ya en su casa se produjo el parto y poco después murió la niña a pesar de los cuidados que se le impartieron. Aunque, según afirmó Pere de Centelles y su defensor, el notario Artús de Colent, “Procurador dels Miserables” de la ciudad, fueron los propios mudéjares quienes la dejaron morir porque sabían que debía ser bautizada: “[...] com sabien que era filla del dit Pere Centelles e aquella se devia batejar e havia ésser cristiana, no hagneren cura de la dita criatura, ans per culpa de aquells aquella morí, que com la deliuraren al Spital d’En Clapés era ja strangolada e morta de fam e malmenada, que no poch scapar a morir, com ja fos més morta que viva”⁹⁸.

El argumento será rechazado por el informe completo de diversos testimonios posteriores, un médico y un cirujano⁹⁹, así como por la comadrona que asistió a Aixa. Según esta última murió primero la niña (“lo prenyat”) y, una semana después, la madre. Pero antes de fallecer la criatura fue bautizada por un sacerdote, avisado por los oficiales, “adelantats”, de la aljama: “[...] quant aquella hac parit la dita criatura, com fos viva, et temén que no morís sens batisme, anà a casa de l’honrat en Jacme Anglés et dix-lo-hi. Et ladonchs un capellà de casa del dit en Jacme Anglés batejà la criatura que la dita mora havia parida, et quant fon batejada, morí”¹⁰⁰.

La clave del problema era, por tanto, conyugal. La madre, Aixa Aljibudí, se negaba a convertirse en cristiana y seguir casada, por tanto, con Centelles, converso, lo que provocó la agresión de este, que terminó con la vida de la madre y de la hija. Legalmente, el hijo de un converso cristiano debía ser bautizado inmediatamente tras su nacimiento¹⁰¹, sin tener en cuenta la condición, en este caso materna, del progenitor no convertido, musulmán o hebreo, tal y como ordenaban las leyes y normativas que protegían a los conversos desde Jaime I¹⁰². Por ello, los regidores de

97. Según testimonio de Catalana, viuda de Domingo Catalá, si no se convertía se acordaría de él: “et que no tornarà cristiana yo-l daré mal guany” (1378.1.11).

98. Tanto en el interrogatorio como en el escrito de respuesta a la denuncia (1378.5.31).

99. En especial de Arnau Metge, médico (1378.5.26) y de Llorens Ballester, “cirurgià” (mismo día).

100. Testimonio de María, viuda de Pere Miramar, vecina de Valencia y habitante, “nota bene”, en la morería (1378.5.28).

101. M. RUZAFÁ, «Mudéjares, conversos e Inquisición...», pp. 54-55.

102. IDEM, *Patrimonio y estructuras familiares...*, vol. I, p. 448 y nota 207 (sobre Anase, probablemente hermana conversa de Alí Xupió, en 1424). La normativa se fue repitiendo a lo largo del periodo mudéjar a partir de las órdenes dictadas por Jaime I en 1242. Cfr. A. HUICI y M.^a D. CABANES, *Documentos de Jaime I de Aragón*, Valencia, Anúbar, 1976-1988, vol. 2, doc. 350, pp. 131-133.

la aljama, los “adelantats e jurats” de la morería, procedieron al bautismo de la niña llevando a la morería al rector parroquial de la iglesia de Sant Nicolau, demarcación parroquial donde se encontraba la aljama. Y ese fue precisamente el móvil del asesinato que Pere de Centelles cometió contra Aixa. Esta se negaba a convertirse, mientras que Centelles, como esposo y padre, le reclamaba, por el contrario, que se hiciera cristiana para seguir casados. Nótese que en ningún momento se habla del hijo de ambos, seguramente por la indeterminación social que se aplicaba a los futuros nacidos. “Lo prenyat”, ese era el impreciso y neutro apelativo con el que la sociedad calificaba a una futura criatura.

El dominio de lo femenino sobre los hijos se ampliaba, para ambos sexos, hasta más o menos los siete u ocho años. Es a esa edad, aproximadamente, cuando los niños varones pasaban a ser responsabilidad paterna, sobre todo en cuanto al aprendizaje de un oficio y primera socialización al trabajo. Así se completaba habitualmente la primera etapa de formación, que había quedado bajo responsabilidad materna incluso en el ámbito de una formación religiosa islámica, que se ofrecía en la mezquita mediante la acción del maestro coránico y en el hogar familiar por parte del padre y, sobre todo, de la madre; así entraban niños y niñas en la comunidad musulmana¹⁰³.

Para las niñas, era el tiempo del aprendizaje doméstico, aunque también laboral, en particular en las labores agrícolas o artesanales. El padre apenas se aprecia en la relación cotidiana, que sin embargo suponemos, salvo en decisiones de gran repercusión para el futuro de las niñas, como los compromisos matrimoniales, dentro del linaje familiar o el medio vecinal próximo, o la entrada en el servicio doméstico, mudéjar o cristiano. En este último caso, con excepción de las prohibiciones de lactancia entre cristianos, mudéjares y judíos, nada impedía esta actividad o, incluso, la entrada en esclavitud.

Al margen de algunas costumbres religiosas y tradicionales, como la circuncisión de los chicos o las consagraciones femeninas (“fadas”), el espacio entre la infancia y la adolescencia se extiende tanto dentro como fuera del hogar familiar, en especial en los juegos, primer centro de relación social para chicos y chicas. Así, hacia 1370, en Manises, niños y niñas de ambas religiones, musulmanes y cristianos, en ámbitos separados únicamente por sexo, jugaban, se enfrentaban o realizaban travesuras. El pastelero (“melcuixer”) de la población perseguía a los chicos que le robaban golosinas de su obrador cuando no miraba¹⁰⁴.

La progresión de vida expuesta brevemente era una correlación que no siempre se cumplía por completo y en la que se deben matizar las diferencias de género: musulmanas y musulmanes, sin llegar al grado de apartamiento absoluto de aquellas con respecto a toda vida social, pero relegadas al interior del hogar. Es preciso, también, incorporar numerosos elementos que trastocaron el decurso regular en la vida de la persona. Circunstancias de naturaleza diversa alteraban una linealidad que hoy en día aceptamos como una norma de vida dentro de un decurso habitual. Estos elementos modificativos fueron, entre otros, de naturaleza demográfica,

103. T. BIANQUIS, *op. cit.*, pp. 615-618.

104. M. RUZAFÁ, «Espacios de sociabilidad...», pp. 340-342.

como epidemias o enfermedades, guerras y conflictos sociales; problemas que se producían no solamente con relación a los cristianos sino también creados dentro del grupo, como las continuas luchas entre familias y bandos rivales, venganzas u ordalías obligatorias. Todo ello trufado por unas condiciones de vida material extraordinariamente difíciles salvo para unos pocos y que sitúan el nivel de vida material durante la Edad Media en la mediocridad, normalmente bastante deseable, o en el límite de la subsistencia, cuando no en la miseria y el hambre más atroces¹⁰⁵. Pocos podrán alegrarse de una situación confortable, a pesar de que sean los que más testimonios nos han legado.

Sin olvidar las importantes diferencias de género, apellido y condición que concurren en el individuo y su grupo, el decurso vital del mudéjar se enmarcará en tres referentes básicos: el medio familiar, el nivel económico y laboral, que lo incluía en una determinada jerarquía social, y su específica identidad musulmana. Factores todos muy variables para cada persona y grupo social. Las consecuencias que se desprenden para el individuo mudéjar de estas circunstancias fueron capitales en todos los sentidos, marcando estrechamente sus opciones de vida y actuación. Significaron, como ser humano, su pertenencia a un grupo social muy determinado y concreto, de fe islámica, con una religiosidad, creencias y costumbres específicas, bastante diferentes también a la fe socialmente mayoritaria cristiana, que tratará de envolver a todo el conjunto de su propia sociedad coetánea.

También es posible percibir una interrelación, que algunos denominan “aculturación”, como manifestación de una convivialidad relativa especialmente interesante y que nos remite a la dinámica de relaciones sociales intergrupales. Los caminos abiertos a la conversión del islam al cristianismo fueron escasamente empleados¹⁰⁶. En términos de sociedad medieval, como argumenta Meyerson, las situaciones ideológicas y religiosas de carácter intermedio que se generaron en torno a la figura social del “converso”, pudiendo evocar una impresión de mezcla, no resultaban deseables, fundamentalmente por el peligro que conllevaban de creación de una alternativa real y posible frente a una alineación religiosa, cultural y humana marcada con claridad, exigida y férrea cuando no socialmente determinante, trazada por las ideologías dominantes, musulmanas o cristianas¹⁰⁷.

Un terremoto ideológico y religioso, cuando nos referimos al fenómeno de las conversiones y observamos el devenir social de los conversos, que los dirigentes de ambos grupos socioreligiosos, cristianos y mudéjares, percibieron habitualmente con notables reservas e incluso hostilidad, a pesar de los sueños de convicción sustentados en una presunta superioridad de fe y credo. Se trataba, en todo caso, de un factor nuevo y que podía, en definitiva, desplazar la propia idea del sentimiento religioso establecido, acabando por evadirse de la devota imposición religiosa que garantizaba y estructuraba férreamente el orden social establecido¹⁰⁸.

105. Cfr. D. DYER, *Niveles de vida en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1991; M. Á. LADERO, *España a finales de la Edad Media. 1. Población. Economía*, Madrid, Dykinson, 2017.

106. Cfr. M. RUZAFÁ, «Mudéjares, conversos e Inquisición...».

107. M. MEYERSON, *Els musulmans de València...*, pp. 23-35.

108. L. FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993.

Marido y mujer constituyeron la clave de un arco que cubre el universo familiar del mudéjar determinándolo con rotundidad. Siendo la pareja el eje central de los vínculos de parentesco, podemos encontrar otros componentes que viven, durante un tiempo al menos, bajo el mismo techo. Descendientes célibes, viudos o también casados pero sin opción de crear un hogar propio, parientes próximos, como los padres, hermanos y tíos, pero también primos hermanos, primos cuando no protegidos o personas sin vínculo de sangre pero sí de función, como servidores o esclavos. La familia es un universo que se muestra en época medieval como un microcosmos social que va más allá de nuestro modelo de pareja restringida¹⁰⁹.

La familia, pues, distaba mucho de la simple adición de los esposos y los posibles hijos e hijastros, para verse ampliada a un complejo de consanguíneos, colaboradores y protegidos, cuando no dependientes y servidores. Por ello resulta tan abstracta y compleja la mera opción de reducir a un coeficiente matemático promedio, artificial en sus magnitudes, sin que por ello el estudioso deba renunciar a las capacidades de aproximación y visibilidad que otras informaciones ofrecen.

Hombre y mujer, en el marco de un matrimonio histórico tradicional, son los ejes centrales del grupo familiar. La pareja, con sus ascendientes y descendientes familiares, encuadraba una estructuración patriarcal que concedía al hombre la función directora, salvo escasas excepciones, en los asuntos parentelares. Una dominación que alcanzará a nuestro tiempo, donde se produce una reformulación de roles a nivel de género e, incluso, modelos alternativos al propio del matrimonio histórico tradicional¹¹⁰.

Para acabar, evocaremos muy brevemente la sucesión vital del individuo. La circuncisión, entre los primeros años de vida y hasta los catorce, era entendida como la consagración a la fe islámica del hombre. Desde los siete años, y en especial los niños, se entra bajo la custodia directa del padre, que les enseñará un oficio o actividad laboral, y de la madre, en particular las niñas, dedicadas a labores domésticas y al aprendizaje de las tareas del hogar. Ambos, niñas y niños, asistirán a la escuela coránica local (“maktab”), en el caso de los mudéjares vinculada a la mezquita o a la casa de algún personaje de la comunidad, como el alamín o un alfaquí. Allí aprenderán a leer, escribir y hablar en árabe, lengua del texto sagrado que se debe aprender de memoria, sin necesidad de explicación alguna, y recitándose, siguiendo un plan concreto de instrucción que divide el Corán en 60 partes iguales.

La sensación que se desprende de las escasas fuentes mudéjares conservadas nos refiere un somero aprendizaje, fuertemente memorístico y de carácter cerrado. Se profundizaba, como máximo, para aclarar conceptos de difícil comprensión a las colecciones de comentarios autorizados en la escuela malequí, predominante en Al-Andalus y entre los mudéjares y moriscos peninsulares. Esta enseñanza, tras las conversiones forzadas, entrará más si cabe en el espacio vernáculo familiar, teniendo las mujeres un papel determinante y capital para el mantenimiento de la

109. M. RUZAFÁ, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 165-176.

110. IDEM, «La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463)», en A. ECHEVARRÍA (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 233-290.

fe islámica de la comunidad morisca. El individuo accedía así, entre los 8 y los 12 años, al tiempo de la juventud, percibida como de incorporación plena al mundo laboral y social. En esta etapa de iniciación a la sexualidad tenían lugar los primeros escauceos amorosos, que desembocaban generalmente en el periodo del cortejo, puerta de entrada al matrimonio. Era también el tiempo del rezo y de la plena incorporación a la comunidad islámica, que no abandonará al individuo hasta su muerte. Mezquitas espectaculares en algunos casos, como las de la Xara en Simat de Valldigna, en Valencia, Toledo, Valladolid o Ávila, no resultaban sin embargo habituales por su esplendor artístico. Lo más común eran simples casas particulares con una pared hacia el este, a modo de mihrab, y dimensiones no demasiado grandes, como la mezquita de la morería de Valencia.

A pesar de las excelencias atribuidas al denominado “arte mudéjar”, sus ejecutores disfrutaron escasamente con los indudables logros que alcanzaron, junto con los cristianos, en el ámbito de la creación artística: arquitectónica, decorativa o, incluso, en las afamadas encuadernaciones de libros, en su mayoría con lenguas y caracteres cristianos a pesar de que algunos ejemplares árabes, en particular del Corán, hayan llegado hasta nosotros. Su volumen actual refleja igualmente las relaciones coetáneas entre ambos grupos. Nos hablan de la persecución de los textos, documentos y escritura árabe en general (Barceló) practicada por todas las instituciones cristianas, principalmente por el Tribunal del Santo Oficio, principal pero no único hostil a la cultura mudéjar.

Tras el final de la adolescencia, en torno a los dieciocho o veinte años, se continuaba con la sucesiva creación y conformación del grupo familiar a partir de los veinticinco y los treinta y cinco años del individuo. Esta etapa estaba muy unida al decurso que marcaba la construcción de una economía doméstica, absolutamente sometida a las cambiantes expectativas laborales y los vaivenes de la gestión del patrimonio; se vinculaba además con el establecimiento del hogar en un determinado lugar. A ello se añadiría la alternativa familiar de la emigración, ya de corto o medio radio cuando no la emigración definitiva a otras tierras, cristianas o, normalmente, musulmanas.

Se desembocaba, a partir de los treinta y cinco o cuarenta años, en la fase de madurez del individuo, de pleno acceso político, legal y de consideración social, pero también con sus preocupaciones y problemas específicos, como las enfermedades, la gestión del grupo parental y de los hijos, la supervivencia cotidiana o las relaciones con los semejantes.

Finalmente, superada la cincuentena o más, se alcanzaba la vejez, ese invierno que conducía a la muerte, punto final del trayecto humano. Un estatuto, el de “moro vell”, que representaba habitualmente el máximo nivel de jerarquía y estatus entre la comunidad mudéjar y que conduce a la persona a la muerte y el cementerio¹¹¹.

Sobre la cuestión del adulterio, para finalizar, conviene advertir ante todo que los contactos sexuales interreligiosos serán calificados genéricamente como “adúlteros”, siendo perseguidos casi siempre por las sociedades medievales, que los consideraban ilícitos, apartándolos al ámbito de lo prohibido. En consecuencia,

111. J. HINOJOSA, *Los mudéjares...*, p. 167.

el adulterio fue siempre objeto de represión legal e ideológica. Una transgresión del orden social condenable que debía ser, en consecuencia, erradicada y apartada.

En términos generales, se manifestaron unas reacciones negativas –o, al menos, de silencios y complicidades pasivas– que desvelan la dinámica de la imposición de unas relaciones que insistían en la separación y el distanciamiento entre individuos, familias y grupos, para controlar los comportamientos y apuntalar, al mismo tiempo, las argumentaciones ideológicas que sustentaban el equilibrio inestable entre un grupo social y religioso dominante, el cristiano, y los grupos subalternos excluidos, mudéjares y judíos. Permitidos, sí, pero separados y sometidos siempre. Una cotidianidad basada en el silencio pasivo, el distanciamiento mutuo y el empleo de la represión legal garantizaron el dominio sobre los grupos no cristianos. El resultado fue un contacto diario sujeto siempre a una supervivencia condicional “del otro” soportada como un mal menor y transitorio.

El adulterio presentaba, sin embargo, diversas facetas según el estado y la situación familiar de los transgresores, que podían estar casados, comprometidos en matrimonio, ser viudos, célibes o solteros, una condición importante en cada uno de los implicados puesto que modificaba las circunstancias de aplicación concreta de la ley y la imposición de las correspondientes penas. Un hecho que la propia legislación no dejó de contemplar, determinando una profusa combinación bien establecida en las normas legales y que se aprecia igualmente en los propios textos jurídicos. Aquí se considera dicha diversidad de situaciones, extraordinariamente variadas, aunque unidas bajo la misma designación de adulterio y, por tanto, susceptibles de una acción represiva que no resultaba única, en cuanto a su respuesta, ni ajustada al precepto general, de aplicación sumaria y estricta. Existió, pues, una muy diversa tipología englobando el término de adulterio y sus consecuencias legales para los contraventores.

Por ello, resulta oportuno acudir a los tratados de jurisprudencia islámica (*fiqh*)¹¹² empleados en la época por las propias comunidades islámicas para juzgar a los mudéjares peninsulares. Como evidencian tanto la circulación de las antiguas fuentes legales andalusíes como la formación que muchos alfaquíes mudéjares recibieron en las propias tierras cristianas peninsulares con presencia de aljamas, en Granada y en el norte de África¹¹³. Así, son bien conocidos, desde su publicación a mediados del siglo XIX por Pascual de Gayangos, los textos sobre las *Leyes de Moros* y el tratado de Iça de Gebir, alfaquí de Segovia, de 1462, sobre la aplicación malequí de la *Sunna* y *Sharia* islámicas en el medio mudéjar castellano¹¹⁴.

112. F. MAÍLLO, *Vocabulario...*, pp. 86-87 (*fiqh*); IDEM, *Diccionario de Derecho islámico*, Gijón, Ediciones Trea, 2006, pp. 81-82 (*fiqh*); Y. THORAVAL, *Diccionario de civilización musulmana*, Barcelona, Larousse, 1996, pp. 107-108 (*derecho*).

113. Así lo observamos al estudiar las licencias de viaje concedidas por la Bailía General del reino de Valencia a los mudéjares que se desplazaron entre 1459 y 1481 desde tierras valencianas al sultanato de Granada y a las ciudades de Berbería. M. RUZafa, «Las relaciones económicas entre los mudéjares valencianos y el reino de Granada en el siglo XV», en C. SEGURA (ed.), *Relaciones exteriores del reino de Granada*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1988, pp. 351 y 372, cuadro 2.

114. P. DE GAYANGOS, «Dos tratados de legislación musulmana», *Memorial Histórico Español*, 5 (1853), pp. 1-246 (*Leyes de Moros*) y pp. 247-421 (*Sunna* de Iça Gebir).

Las normas legales islámicas también circularon por Valencia entre musulmanes y cristianos. En un inventario *post mortem* de 1407, del difunto *donzell* Joan de Pertusa, se consignaba un texto romanceado en papel conteniendo la *Sunna* musulmana¹¹⁵. Aquí haremos especial mención de un tratado, conocido más recientemente y que procede de la zona de Valencia, *El Llibre de la Çuna e Xara dels moros*, obra estudiada y editada hacia finales de la década de 1980, que nos resultará muy útil para la comprensión del tema¹¹⁶. En esta obra, compuesta seguramente para aconsejar a alfaquíes, oficiales y señores cristianos de mudéjares, se dedican seis capítulos al tema del adulterio, que exponemos sumariamente a continuación. Resulta de interés por cuanto la visión es estrictamente islámica y de aplicación para los mudéjares. En ella, predomina una visión ordenancista e imperativa ideológicamente sobre el adulterio, imponiendo su carácter moral y religioso reprobable y siempre susceptible de castigo. Es uno de los símbolos de identidad islámica del grupo mudéjar y recibe un tratamiento destacado, insistiendo en su absoluta obligatoriedad de seguimiento para los musulmanes¹¹⁷.

Unos ejemplos nos ilustrarán sobre la realidad documental que nos muestran las fuentes. La norma general mudéjar proclamaba: “Si haurà quèfer carnalment ab alguna maridada o ell serà mullerat, abduy deuen ésser de tot en tot apedregats. E aquell d’ells qui serà col·locat en matrimoni, si ja donchs no havia haüt marit o muller, deu sostenir per pena cent açots. Segons Çuna, la pena dels cent açots no és, ans deuen ésser apedregats, puix hage haüt muller [e] ella marit”¹¹⁸.

El texto resulta meridianamente claro, sin alejarse un ápice de las normas coránicas ni de la *Sunna*: apedreamiento de los implicados, como en el judaísmo, que, además, deben soslayar su mácula para poder reingresar en el mercado matrimonial, afrontando una fuerte pena de azotes, cien en total.

En 1406, Mahomat Altarababon, moro de Manises, ha de abonar al señor del lugar, Felip de Boil, 10 florines de oro, 120 sueldos en moneda de Valencia, una importante cantidad, como “composición” con el señor por su “crimen de adulterio” cometido con Cachina, hija de Mahomat Alcarag, del mismo lugar. La carta de pago no ofrece más explicaciones, pues se trata de un documento notarial de reembolso y reconocimiento de deuda, pero el hecho de que la multa sea abonada en nombre del musulmán por el caballero Guillem Martorell nos hace pensar que ambos implicados podrían haber cambiado de señorío, emigrando a la localidad de la Huerta de Valencia desde las tierras de Gandía, donde Martorell poseía un pequeño señorío¹¹⁹. A juzgar por el calificativo del documento notarial, apreciamos

115. “Ítem, un libre scrit en romanç, en paper tosquà ab cubertes de pergami, appel·lat «Çuna dels moros», Arxiu de Protocols del Colegi del Patriarca (Corpus Christi) de València, (APPV), Protocolo 25.303, notario Martí d’Alagó (1407.08.13. València).

116. V. GARCÍA y V. PONS, *Suna e Xara. La Ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII-XV)*, Castelló, Universitat Jaume I, 2009. El texto completo en pp. 69-152 (contenido del texto) y pp. 153-229 (transcripción). También fue editado por M.ª C. BARCELÓ, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico. El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1989.

117. M. RUZAFÁ, «Relaciones sexuales y adulterio...».

118. V. GARCÍA y V. PONS, *op. cit.*, p. 155, capítulo 4.

119. ARV, Protocols 1494, not. Guillem Mir (1406.10.21).

una cierta indiferenciación de la propia figura de adulterio que se aplicará de forma generalizada en todos los delitos sexuales que impliquen a los mudéjares. Y siempre con un claro objetivo económico.

Desde 1382, los registros generales de administración del Maestre Racional reflejaban un acto jurídico de la Bailía de notable interés. Mugeim, de la morería de Valencia, iba a casarse cuando, al hacerle las “madrinas”¹²⁰ la preceptiva prueba de virginidad, se descubre que estaba “corrupta”. Esta comprobación resultaba precisa en la época, tanto para formalizar el matrimonio como para recibir el pago de la compensación y de la dote, *mabr*, siquiera por escrito. El interrogatorio y posterior investigación, suscitada a raíz de una denuncia sin indicarse el acusador, revela que ha cometido adulterio con Çaat Alcatez, también de la morería de Valencia, sin que conozcamos su estado civil, casado o no. En todo caso, saldrá mejor parado, al margen del disgusto familiar, pues Mugeim será condenada a 150 azotes, se nos indica que tal y como prescriben la *Sunna* y *Sharia*, así como la ley cristiana de Furs. Acepta la composición de la pena, esto es, una satisfacción económica sustitutoria, entregándose como cautiva del rey para acabar inscribiéndose como “putana pública” en el burdel de la morería de Valencia, por lo que también, además, deberá pagar.

No sólo se castigaba el presunto engaño, sino que alegando la persecución del delito se lograba un importante beneficio económico para las arcas reales. Y todo ello de una manera absolutamente legal, desde la visión musulmana y la cristiana, desproporcionada y contraria a la mujer, que resultaba siempre la parte más perjudicada.

También menudean en estos registros los perdones por los delitos cometidos por muchas mudéjares que habrían sido presuntamente raptadas. Con ello se incluyen los “registros de prostitución” que resultaban habituales, siendo un capítulo importante de los ingresos recaudados a los mudéjares anualmente por el Maestre Racional. Su contabilidad general lo manifiesta claramente con un promedio que, a lo largo del siglo XV, se puede cifrar entre las cinco y las quince entradas por año, obteniendo 18 sueldos por cada prostituta. Un solo ejemplo nos lo ofrece Nuza, esposa de Çaat Ricotí, de la Vall d’Alfàndec (Valldigna), que logrará a través de su esposo un salvoconducto (*guiatje*) del baile general para venir a Valencia y registrarse como “putana pública, segons que per altres sarrahines és acostumat fer”¹²¹.

En 1409, el baile general reclamaba al justicia criminal de Valencia la captura y entrega de Çaat Alfaquí, de Manises, al que se le encontró yaciendo carnalmente con una mujer cristiana: “seria stat atrobat que·s jahia o·s seria jagut carnalment ab una fembra crestiana”¹²². Un delito flagrante condenado, recordemos, con el apedreamiento por la ley islámica y con la ejecución por los Fueros.

Un poco más de luz arroja una denuncia criminal del año 1422. En este caso fue presentada ante el justicia criminal de Valencia, cuando el *mariner* Antoni Carufa denunciaba a su mujer Clara y a Mahomat Choayca, moro de Picassent, a quienes

120. Estas madrinas, o comadronas, eran “dones qui guardaren la dita mora si ere puncella o no”.

121. ARV, Bailía, vol. 1.144, f. 22 (1404.04.30).

122. El documento está sin fechar y escrito en una hoja suelta en ARV, Bailía (Manaments, Empares, etc.), vol. 1.219, 3 bis, inserto en folios del mes de noviembre de 1409.

había sorprendido en flagrante delito de adulterio: “*affermant que haurie trobats aquells, ço és, jaent-se carnalment lo dit Mahomat ab la dita na Clara, e que li han robada casa*”, por todo lo cual, adulterio y robo, denunciaba los hechos, pidiendo su detención y cumplimiento de justicia¹²³.

Fiscalidad y decencia social se unen para condenar los espacios de lo prohibido, sin mezcla de grupos desde luego, al ámbito de lo apartado. Desde 1417 se conservan los arrendamientos de la bailía de la morería de Valencia. Por sus capítulos sabemos que se ubicaba en el llamado “Forn (horno) de la Cadena”, en el centro del barrio mudéjar. Una casa que servía como tribunal del alcadí real, burdel de musulmanes, taberna para beber vino y practicar el juego, sobre todo de apuestas de dados. Resultó destruida en el asalto de 1455 sin que conozcamos que fuese reconstruida a partir de 1460. Caso similar sucedió, por cierto, hasta 1391 en la propia judería de la ciudad¹²⁴.

Finalmente, podemos constatar que el destino de la mujer mudéjar, esposa, soltera o adúltera, conducía siempre a la esclavitud y al pago de fuertes sanciones económicas. En 1473, Honorat Mercader, baile general del reino, ordenaba a Bertomeu de Bues, baile de la villa de Castellón, que concediera un salvoconducto a Pugeta, musulmana, para que viniese a Valencia a ser juzgada como esclava real por el delito de adulterio.

Le explica la historia completa. Pugeta había sido detenida en Alzira y condenada a muerte por adulterio. El baile general la perdona a cambio de declararla cautiva real. Ya esclava, Pugeta solicitó y obtuvo del baile un permiso para pedir limosna (“*licència d’acapte*”) para comprar su rescate. Le acompañaban su madre y su hermana, pidiendo en distintas morerías hasta llegar al lugar de Betxí. Allí, pretextando que iba por agua, huyó con más de 10 libras que habían recaudado. Acogida por un mudéjar de Betxí, entró allí a trabajar en el burdel, comentando lapidariamente el baile que para no perder su costumbre (“*per no perdre lo que ella havia acostumat*”). Es cautiva real y además no puede ejercer de *çabia*, prostituta, sin licencia del baile. Pugeta obtiene un salvoconducto del señor del lugar, el vizconde de Gayanes, lo que fuerza a desplazar al procurador fiscal del rey en Alzira, Bernat Gocalvo, al lugar. Han decidido, con el consejo de Honorat Mercader, que el baile de Castellón le conceda otro permiso para venir a Valencia a solucionar el problema. Mediante este engaño, claramente reconocido por el baile, vendrá a la capital, donde será nuevamente juzgada¹²⁵. Prostitución o muerte era el destino de Pugeta en Valencia, sin que sepamos el final de la historia.

123. ARV, *Justícia Criminal*, vol. 19 (Cèdules), mano 9 sin foliar (1422.11.22).

124. Los capítulos del arrendamiento del llamado “bastó de la morería de València” fueron vendidos cada cuatro años a lo largo del siglo XV. El arrendador, llamado “baile de la morería”, ejercía todas estas funciones de control y solía ser un artesano cristiano, estando obligado a rendir cuentas de gastos e ingresos anuales a la aljama y a la propia Bailía General. M. RUZAFÁ, *Patrimonio y estructuras familiares...*, vol. 2, doc. 49, pp. 151-156 (1417.01.2).

125. *Ibidem*, doc. 135, pp. 371-372 (1473.09.10).

CONCLUSIÓN

Destaca la decreciente importancia social mudéjar en el conjunto de la sociedad: segregación y ruralización. Disfrutaron muy poco del famoso “Segle d’Or” valenciano del Cuatrocientos¹²⁶.

En cuanto al interior de las sociedades mudéjares, destacaremos la notable vitalidad como grupo, el fuerte proceso de apartamiento de su lengua árabe al universo vernáculo y, por último, unas prácticas en cuanto a la enseñanza de su religión, tradiciones y cultura islámica apartadas a extremos casi clandestinos, cada vez más angostados y cerrados pero tenazmente sostenidos y relativamente respetados, más bien soportados¹²⁷.

Fuerte valor y mantenimiento del grupo familiar, así como de sus costumbres: matrimonios, dotes, hogares y componentes, funciones dentro del grupo familiar. A destacar el renovado papel de la mujer como esposa y jalón de defensa de la identidad islámica mudéjar. Siempre bajo los parámetros del sometimiento a la tradición legal malequí sunita a través de alfaquíes y alcadíes (progresivamente desmantelados por los poderes eclesiásticos y la Inquisición), una labor conservada en tradiciones orales y solo escrita para conocimiento y fiscalización de los cristianos.

En conclusión, un modelo familiar escasamente asimilado al cristiano y en constante evolución, en una doble dinámica que unía el propio cambio inherente a las sociedades islámicas con las crecientes presiones aculturadoras cristianas. Los puntos más sensibles nos aparecen en los casos de constitución de las dotes, en la práctica de una poligamia restringida, en los procedimientos de divorcio o en la verificación de unas herencias sometidas a la ley coránica, si bien notablemente actualizadas por siglos de experiencia¹²⁸.

Creemos que, a pesar de todo, los mudéjares peninsulares no acabaron en el silencio del olvido y tampoco fueron enviados al basurero de la historia.

126. M. RUZAFÁ, «Los Mudéjares», p. 199.

127. IDEM, «Espacios de sociabilidad...», pp. 321-346.

128. IDEM, «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana», pp. 165-176.