

Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)

Gloria LOPEZ DE LA PLAZA*

1. El objeto y el método

La historiografía hispana e hispanista se ha ocupado ampliamente y desde antiguo del régimen jurídico y la situación social de los moriscos —en especial, hay que decirlo, de los granadinos—. Así mismo, el arabismo, tanto tradicional como actual, ha hecho lo propio, en función de las fuentes disponibles, en lo relativo a su faceta espiritual —preferentemente para la Corona de Aragón, también hay que decirlo—.

En cierto modo este trabajo pretende adentrarse en una tercera vía de aproximación en la que lo novedoso no son los medios —documentación real, conciliar y aneja—, sino el objeto y, en estrecha relación, el método. Por lo que hace el primero, se trata de analizar una parte del cuerpo social determinada por su adscripción de género. Para ello se utilizará una metodología específica: la propia de la Historia de las Mujeres. ¿Y ello en qué consiste? Para quien esto escribe y a efectos de este trabajo el núcleo esencial de este método se resume en dos conceptos: crítica y revisión. Crítica aplicable a las fuentes; a las indirectas, desde luego, pero también a las directas. Revisión a realizar sobre la producción historiográfica, es decir, sobre la bibliografía clásica que ha pasado tan de puntillas sobre el tema mujeres propiciando la existencia de dos teorías generalizadas y contrapuestas sobre la actitud religiosa de las mujeres moriscas: primera, que su conversión a la religión católica fue mucho más sincera que la de sus homónimos masculinos; segunda, que practicaron con mayor asidui-

* Del Cuerpo Facultativo de Archiveros.

dad que ellos ritos y ceremonias de las llamadas “de moros” —de lo cual podría extraerse que las moriscas eran criptomusulmanas en mayor proporción que los moriscos, cosa que en absoluto está demostrada, ni puede demostrarse, y que, en algún caso, podría llevarnos a la conclusión opuesta—.

Desde estas premisas, la cuestión previa que originó la realización del trabajo fue si, como parecía, la llamada “cuestión morisca”, con especial referencia a las mujeres, tenía unas connotaciones exclusivamente religiosas —o etnicoreligiosas, si se quiere— o, por el contrario, primaban los aspectos políticos y sociales de homogeneización del cuerpo social castellano y el rechazo al “otro”.

Para la elaboración de este primer acercamiento se partió, pues, de la búsqueda de la documentación, preferentemente conciliar y ya editada, que trataba el tema morisco, y más específicamente femenino. La primera constatación a este respecto fue la de lo escueto y repetitivo de las noticias. El discurso cristiano sobre las mujeres moriscas se construye en torno a cuatro grandes temas —vestido y velo, alheña e instrucción— y cinco fechas clave —Sevilla, 1512; Granada, 1526; Guadix, 1554; Granada, 1565; y Madrid, 1566—. El recurso a la revisión crítica de la bibliografía constituiría un segundo paso, imposible de abarcar en estas páginas dado el gran volumen historiográfico que el objeto histórico moriscos ha generado.

Así pues, desde la plasmación de las capitulaciones de la Guerra de Granada hasta el memorial de don Francisco Núñez Muley pasa más de medio siglo en que una de las dos tendencias señaladas por Gallego y Gámir sobre el problema morisco, la intransigente, se va imponiendo lentamente sobre la otra, la favorable a una asimilación escalonada (1968, 141).

2. Los datos

2.1. *La almalafa morisca y el sombrero cristiano*

Es en la casida dirigida por los moriscos del Reino de Granada al sultán otomano en petición de ayuda militar donde, ya en los primeros años del siglo XVI, se cita el problema del velamiento femenino: “La paz sea contigo en nombre de unos rostros obligados a descubrirse en el seno de los bárbaros tras haber permanecido velados” (García Arenal, 1975, 34). Esta llamada de atención sobre la vejación que para las mujeres moriscas suponía su desvelamiento responde a una política de aculturación sistemática que se refleja en las dos pragmáticas de la reina doña Juana al respecto; una de 1511 y otra de 1513. En especial la de 29 de julio de 1513 con-

cede a las moriscas un plazo de dos años “para que puedan gastar las almalafas que tienen hechas e, pasados los dichos dos años, traigan mantos de paño e descubiertas las caras, según que andan las cristianas viejas” bajo pena de perder las ropas y de 2.000 maravedíes, la primera vez, 4.000 maravedíes y 100 azotes la segunda, y pérdida de los bienes con entrega a la justicia regia, la tercera. Pero doña Juana se encuentra con un problema añadido cual es que ya en estos años las cristianas viejas visten a la morisca y llevan velo. Para ellas emite en la misma fecha otra cédula castigando su actitud con la pérdida de la ropa y 100 azotes la primera vez, y con el destierro del Reino de Granada si reincidían (Gallego y Gámir, 1968, 58-61).

Publicadas las órdenes reales, los ayuntamientos de las zonas afectadas decidieron emitir sus propias normas para desarrollarlas. Así ocurrió en las “Ordenanzas hechas por Don Fernando de Toledo para doctrina de los cristianos nuevos de Huéscar y Castelléjar” de 9 de junio de 1514 (Gallego y Gámir, 1968, 182-184), por la que toda morisca que fuera velada a misa pagaría un real de multa. O en los acuerdos del ayuntamiento de Baza para que las mujeres no se cubriesen el rostro con mantos, de 18 de julio de 1524. Las razones esgrimidas por el cabildo de índole moral: deshonestidad y desvergüenza. Pero su cumplimiento choca con grandes dificultades. De hecho el texto alude a una ordenanza anterior que no se cumplía. Otro dato: este acuerdo se repite el 18 de agosto de 1524 y el 9 de octubre de 1525 (Gallego y Gámir, 1968, 194-195).

Hasta aquí he citado sólo textos normativos sin considerar su justificación ni su finalidad. La siguiente noticia sobre el vestido de las moriscas va seguida de un comentario que resulta de interés. Se trata del “Parecer” de Galíndez de Carvajal, consejero real y uno de los visitantes de los moriscos del Reino de Granada en 1526. Este informe, que junto con otros cuatro que se han perdido, constituyó la base de discusión de la Junta de la Capilla Real de Granada celebrada ese mismo año, vuelve a insistir, quince años después de la pragmática de doña Juana, en la prohibición de que las mujeres moriscas lleven almalafas. Pero añade: “Y débeseles mandar que así lo hagan porque las personas y las cosas se conosçen por las señales que tienen y se juzgan ser de aquél cuyas señales traen” (Gil Sanjuan, 1988, 394).

Así pues, tenemos una justificación de carácter sociológico en un autor muy cercano a la monarquía castellana, cuya postura respecto del problema de la asimilación de los moriscos reflejaría sin duda quien había sido consejero tanto de los Reyes Católicos como de su hija y su nieto. Desde otro punto de vista se observa que el argumento es puramente formalista, de modo que cabe contradecir a quienes opinan que en la actitud sobre los moriscos durante la primera mitad del siglo XVI prima el elemento religioso. Por el contrario, creo que casi desde el momento mismo de la ren-

dición de Granada la monarquía católica va diseñando unas políticas de aculturación paulatina de los mismos “dirigidas a la extirpación de todos los elementos que no perteneciesen a la cultura de los vencedores” (Gil Sanjuan, 1988, 386).

A pesar de todo, la orden no se cumple. Una real cédula del mismo año prohíbe a las moriscas y a sus hijas llevar almalafas blancas. Para favorecer su cumplimiento se permite que las tiñan de otro color, pero nunca podrán usarlas para velarse el rostro. Además se vuelve a ordenar a las cristianas viejas, como en la pragmática de 1513, que usen manto y sombrero y no ropas moriscas (Gallego y Gámir, 1968, 202-203).

En 1529 la corona toma una medida que puede resultar curiosa después de lo visto. Una cédula de 25 de junio ordenaba al arzobispo de Granada que se cumpliera todo lo acordado en la Congregación de la Capilla Real de 1526, excepto en lo tocante al velamiento femenino (Gallego y Gámir, 1968, 214). ¿Qué ha ocurrido? ¿Por qué este cambio de actitud de la monarquía castellana? Personalmente creo que para entenderlo hay que tener en cuenta dos hechos. Por un lado, el reiterado incumplimiento de la norma por parte de las moriscas —y aún de las cristianas viejas—. El Estado católico no podía permitirse el lujo de que el colectivo morisco hiciese de la no observancia de otras disposiciones, de mayor peso político y religioso, una norma de comportamiento, en vista de la escasa penalización habida con referencia al velo. Por otro, la corona está actuando como estabilizadora de una situación de crisis. Me refiero al hecho de que un año antes, en 1528, se ha hecho cargo de la archidiócesis granadina fray Antonio de Guevara, representante de la línea intransigente, una de cuyas primeras medidas “pastorales” fue el intento de “rasurar a navaja las cabezas de las mujeres de los moriscos naturales del marquesado del Zenete, porque con el cabello se hacían labores y trenzados, según la costumbre del Africa” (Gallego y Gámir, 1968, 27). La medida no se llevó a la práctica porque la Chancillería se opuso a tal arbitrariedad.

Fruto de esta misma sensibilidad moderada de la monarquía se produce la publicación de una cédula de la emperatriz Isabel, fechada el 1 de julio de 1530. La orden, dirigida de nuevo al arzobispo de Granada, alude a los esfuerzos para que las moriscas dejen su hábito. A tal efecto manda que se llame a dos moriscos, Diego el Arús y Alonso de Nabaszamar, que instigaban en contra del cumplimiento de la prohibición, para que, convencidos ellos, persuadieran a las mujeres moriscas de que abandonaran su forma de vestir (Gallego y Gámir, 1968, 219).

En vano, los sínodos de Guadix (1554) y Granada (1565), así como la Junta de Madrid (1566) vuelven a prohibir el uso de la almalafa estableciendo plazos para que se gasten las existentes. Todo es inútil. La orden no se cumple por varias razones: primero porque este uso tradicional era especialmente difícil de abandonar por un grupo cuyo honor se veía

doblemente amenazado en un medio social distinto y dominante; segundo, ¿por qué exigirles a las moriscas lo que las cristianas viejas no cumplían? “Tápanse porque no quieren ser conocidas, como hacen las cristianas”, dice Francisco Núñez Muley (García Arenal, 1975, 54).

2.2. La mano de alheña: las moriscas y los ritos propiciatorios

En 1514 las Ordenanzas de Fernando de Toledo para Huéscar y Castilejar prohíben ciertas ceremonias que tenían lugar en los ámbitos de convivencia femeninos durante las bodas. Entre ellas destacan la de la alheña y el cortar el largo cabello de la virgen que va a dejar de serlo (Gallego y Gámir, 1968, 182-184). Esta costumbre de la alheña, junto con muchas otras, constituían manifestaciones de las creencias populares, unas formas de parareligiosidad propia de los estratos incultos de la sociedad árabe, al menos del Occidente islámico. En realidad no se trata de vivencias relacionadas con la ortodoxia religiosa del Islam, sino de ritos propiciatorios y de búsqueda de protección frente a las coyunturas vitales de los individuos. Ritos con los que, como el resto de las religiones, el Islam tuvo que convivir en su periferia.

En lo que respecta al siglo XVI los padres conciliares reunidos en Guadix en 1554 dedicaron un título completo, el octavo, a las supersticiones y ritos moriscos, además de referencias constantes a que son especialmente las mujeres quienes “hacen hechizos y encantamientos y dan bienquerencias y malquerencias y hacen otros maleficios” (Tit. VI, const. XLIV; Gallego y Gámir, 1969, 119).

Pero ya con anterioridad encontramos relaciones de ceremonias consideradas “de moros”. Así, cuando a raíz de la Congregación de la Capilla Real de Granada (1526) se instala en el reino la Inquisición, se alude a algunos de los hechos por los que puede delatarse a un morisco. Extrayendo aquéllos que podrían tener mayor incidencia en la población femenina, encontramos: contraer matrimonio según la costumbre islámica —es decir, con celebraciones del tipo “leilas” y “zambras”—, poner a los niños amuletos, lavar, amortajar y visitar a los muertos a la manera de los musulmanes (Llorente, 1980, I, 311-312). Así mismo, el informe de Lorenzo Galíndez de Carvajal señala la necesidad de controlar los nacimientos de niños moriscos “para que no les rayasen la crisma ni los profanasen con el alheña” (Gil Sanjuan, 1988, 395). Tal referencia a la alheña en un hombre culto viene a indicar que los cristianos desconocían completamente su uso y que le asimilaban las características del óleo santo.

Por último, y también en este período anterior al Sínodo de Guadix, la real cédula de 1526 ya citada, prohíbe a las moriscas alheñarse las manos y los pies (Gallego y Gámir, 1968, 202-203).

Como ya indiqué, Guadix marca un hito fundamental en lo que se refiere a las supersticiones y ritos moriscos, entre los que cabe destacar los

siguientes: hechizos para unir o separar parejas, poner a los difuntos una tira de lienzo que se hila en el ayuno del Ramadán, lavar las camas y esteras durante el ayuno del Ramadán, hilar la seda debajo de los morales el día de Año Nuevo, señalar en las puertas la impronta de la mano teñida de alheña, cortar hierbas el primero de mayo para que no se aojara la seda en las escobas, vestir una prenda especial, la “alcandora”, en los ocho días siguientes al parto si el padre de la criatura era alfaquí, y hacer la ceremonia del “guado” o purificación de las recién paridas.

Las mujeres que participasen en estos ritos específicos, o en otros más generales, eran consideradas hechiceras o encantadoras y, junto con las adivinatoras, serían castigadas con penas de 200 azotes las pobres y un marco de plata y vergüenza pública las pudientes. A quien acudiera a ellas les esperaba una penitencia pública y 500 maravedís o la prisión si fuesen pobres (Libro VI, const. XIII y XLIV; Garrido Atienza, 1899, 350; Gallego y Gámir, 1968, 114 y 119).

El Sínodo de Granada de 1565 reitera de forma muy escueta la prohibición de ceremonias moriscas en bodas y velatorios, así como la de alheñarse las mujeres (Marín Ocete, 1962, 155-160), prohibición que se repite en la Junta de Madrid de 1566 (Gallego y Gámir, 1968, 273-274).

¿A qué se debe, pues, el amplio porcentaje ocupado en el Sínodo de Guadix por estos temas si lo comparamos con las otras reuniones? La respuesta no puede ser ni única ni definitiva. Se me ocurre que tal vez habría que indagar por la siguiente vía: la diócesis accitana es un dominio mayoritariamente rural y de población morisca; los espacios rurales, escasamente relacionados con la cultura urbana, tradicionales en sus usos y materialmente más expuestos a eventualidades desastrosas para su economía y su forma de vida, constituyen el caldo de cultivo adecuado para la pervivencia o el surgimiento de creencias mágicas o maravillosas que se canalizan a través de instrumentos —amuletos, hierbas, etc.— que se convierten en aliados del hombre frente a la naturaleza. Por otro lado, los moriscos constituyen una sociedad histórica fuertemente ideologizada, que muestra abundantes —y a veces originales— manifestaciones mágico-religiosas, seguramente para, igual que los campesinos —y los moriscos lo fueron de forma mayoritaria— quebrar en lo posible su situación de inferioridad social.

2.3. *Por la instrucción... ¿a la fe?*

... El problema de la enseñanza de la doctrina cristiana a los moriscos y, más específicamente, a sus mujeres es, curiosamente, el menos desarrollado desde un punto de vista cuantitativo en la documentación analizada. Si bien es cierto que su frecuencia de aparición es comparativamente más alta en la primera mitad del período estudiado, apenas se alude a él, por ejemplo, en uno de los hitos fundamentales que marcan la evolución del

discurso sobre lo morisco: el Sínodo de Guadix de 1554. Parece que estas diferencias pueden atribuirse al paulatino cambio de política eclesiástica respecto de la población cristiana nueva, cambio que se estructura en torno a una cada vez mayor intransigencia. Por eso será en uno de los primeros representantes del “período moderado”, el obispo de Granada fray Hernando de Talavera, donde encontremos el punto de referencia inicial de este discurso. Así, en un memorial dirigido a los moriscos del Albaicín, este prelado, que gozó de gran fama entre sus nuevos fieles, les recomendaba que enseñasen a sus mujeres e hijos a santiguarse, entrar en la iglesia, tomar agua bendita y las tres oraciones fundamentales —Padrenuestro, Ave María y Credo— y que les acostumbraran a confesar y comulgar con la periodicidad requerida (Gallego y Gámir, 1968, 161).

Pero será el Concilio Provincial de Sevilla celebrado en 1512 quien marque las primeras pautas firmes en lo referente a la instrucción: “Habiendo en nuestra diócesis y provincia muchos recién conversos de la ley judaica y de la secta mahometana... establecemos y ordenamos... que los preladados... nombren personas honestas y doctas que los instruyan en todo lo necesario a su salvación (Tejada y Ramiro, 1855, V, 70-71).

Pronto a esta loable respuesta a las necesidades espirituales de los conversos se une la exigencia, mucho más material, de asistir a misa, mezclándose así los ámbitos esencial y formal. En efecto, las Ordenanzas de Huéscar y Castilléjar de 1514 obligan a hombres y mujeres a asistir a misa y, terminada ésta, a una clase de doctrina. De no hacerlo pagarían medio real por falta y 1.000 maravedíes si no aprendieran las oraciones en el plazo de un año. Así mismo, y en el caso de faltar el padre, las madres moriscas debían enseñar a los niños de entre seis y trece años a leer y escribir y llevarlos a misa los domingos y fiestas, so pena de un real por cada falta del hijo (Gallego y Gámir, 1968, 182-184).

El primero que se da cuenta de que las necesidades no se han cubierto y de que la instrucción doctrinal puede ser el vehículo privilegiado para la asimilación de la minoría es el jurista Galíndez de Carvajal, y así lo indica en su informe: “Y sería muy necesario que también hobiese casas para mujeres como para hombres, porque por matronas virtuosas fuesen instruidas en nuestra santa fe y en virtudes, que según la esperiencia no provecharían menos las mujeres que los hombres a este fin” (Gil Sanjuan, 1988, 398). La línea de educación religiosa separada para ambos sexos la va a seguir Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix en su “Catechismo para la instrucción de los nuevamente convertidos de moros” (Garrido Aranda, 1975-76, 87) distinguiendo la enseñanza catequética a mujeres, especialmente en lo referido al matrimonio. Organiza, así mismo, la asistencia de las moriscas a las clases: las casadas y viudas los viernes por la mañana y las doncellas los sábados. Y también pasa a Granada donde los “Apuntes sobre la manera de enseñar la doctrina cristiana a los moriscos” (Garrido

Aranda, 1975-76, 100-101) recomiendan la instrucción femenina durante el acto de la confesión así como los viernes, sábados y domingos. Por último el Sínodo de la archidiócesis de 1565 establece como normas la asistencia a misa y la enseñanza de la aljama a las mujeres por parte de sus esposos (Marín Ocete, 1962, 155-160).

Recapitulando, se observa que de la simple formulación del principio de instrucción, pasamos a la obligación material de acudir al acto de la misa. Y con ello volvemos a Galíndez de Carvajal —“las personas y las cosas se conocen por las señales que tienen”—.

La normativa sobre la materialidad de la asistencia a los actos religiosos cristianos se completa con algunos apuntes encaminados a regular la actitud en los edificios de culto y las obligaciones rituales de los moriscos. Pueden distinguirse aquí varios tipos de exigencias: la de las listas de asistentes, la del comportamiento en las iglesias y la de las ocasiones en que los moriscos están obligados a realizar o participar en ceremonias religiosas.

La primera norma relativa a la elaboración de padrones de asistentes a la misa data del Sínodo de Guadix de 1554, al ocuparse de la recogida de las ofrendas (Tit. VI, const. V; Gallego y Gámir, 1968, 82-83). En el mismo sentido se expresa el concilio provincial de Granada de 1565 (Marín Ocete, 1962, 155-160).

La segunda exigencia es la del recato y respeto debidos durante la celebración de la liturgia. Así las Ordenanzas de Huéscar y Castilléjar de 1514 insisten en el desvelamiento de las moriscas so pena de un real (Gallego y Gámir, 1968, 182-184). Y el de Guadix de 1554 añade las siguientes precisiones: “estando de rodillas, y enhiestas con buena posición, so pena de cuatro maravedís, siendo primero una o dos veces amonestadas por el sacristán de ello” (Tit. VI, cont. XII; Gallego y Gámir, 1968, 79). Lo mismo que encontramos en el Sínodo granadino de 1565, en que se especifica: “para que se vean lo que hazen al tiempo que se alza el Santísimo Sacramento” (Marín Ocete, 1962, 160). Los celos de las autoridades eclesiásticas se reflejan en los procesos inquisitoriales. Por ejemplo, en el de María de Andrade, quien “quando vía que alzaban el santísimo sacramento, bajaba los ojos por no verlo” (Cardaillac, 1979, 290).

Pero si hay una norma que resulta verdaderamente extraña y difícil de cumplir para los moriscos, tanto hombres como mujeres, es la de la disposición de los individuos en la iglesia. A este respecto se señala en 1554 que las mujeres deben colocarse delante de los hombres (Tit. VI, const. XII; Gallego y Gámir, 1968, 79). ¿Cómo podían aceptar de buen grado este hecho hombres y mujeres acostumbrados a considerar que la presencia de las segundas turbaba la necesaria concentración para la relación de los primeros con Dios? Los tratadistas moriscos se echan las manos a la cabeza: “Son mugeres y hombres todos juntos, donde no puede haber nin-

guna debocción, porque estando en misa o sacrificio se miran hombres y mugeres y se açen señas a sus deseos y apetitos” (Cardaillac, 1979, 298-299).

Por último, la obligatoriedad de asistencia a una serie de actos rituales y litúrgicos se multiplica para los nuevos conversos, tal vez en razón de la consideración, de que sólo así se puede controlar su fe —o, al menos, sus manifestaciones externas—. Los moriscos estaban obligados a ofrecer candelas, ramos y cereal los días de la Candelaria, Domingo de Ramos, Todos los Santos y Fieles Difuntos respectivamente (Sínodo de Guadix, tit. VI, const. XXV y XVII; Gallego y Gámir, 1968, 82-83). Además, hombres y mujeres debían acudir a las oraciones públicas, letanías, rogativas y procesiones (tit. VI, const. XVIII y XIX; Gallego y Gámir, 1968, 84-85), disponer a su muerte una vigilia, una misa el día de su entierro y nueve más después, de lo contrario sus herederos debían ocuparse de cumplir la obligación —aunque si el testador era pobre debía establecer sólo cuatro misas y al indigente se le decía una gratuitamente— (tit. II, const. XIV; Gallego y Gámir, 1968, 129). Por lo que se refiere específicamente a las mujeres, tras el parto debían salir a oír misa de acción de gracias. Dado que los monasterios, ermitas e iglesias parroquiales se disputaban el derecho a la ofrenda de las recién paridas, el Sínodo de Guadix establece que la misa debe ofrecerse en la misma iglesia en que se bautice a niño, transcurrido un mes o mes y medio desde el alumbramiento (Gallego y Gámir, 1968, 43).

Se observa, pues, una subversión de la política de asimilación que, poco a poco, va haciendo que las autoridades religiosas y, consecuentemente, las políticas se conformen con la aprehensión por parte de los moriscos de una serie de actitudes externas que nada tenían que ver con una verdadera asunción del dogma cristiano y la prohibición de toda una serie de usos que más que manifestaciones de la religiosidad islámica eran el resultado de unas pautas culturales determinadas. Esta desinformación de los conversos sobre la esencia de su nueva religión —que creo comparían en gran parte con los estratos populares, es decir, incultos de la propia sociedad castellana— originó la mezcla con los también escasos conocimientos estructurales sobre el Islam, naciendo así la particular religiosidad popular morisca.

2.4. Las “ceremonias de moros”: la iglesia y las fiestas moriscas

Hay tres hechos fundamentales en la vida de los individuos que se celebraban especialmente entre los moriscos —como ya ocurriera en al-Andalus—: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. De ellos voy a ocuparme inmediatamente.

Ya en 1498 se habían dado en Granada disposiciones prohibitivas respecto de la mezcla de cristianos y mudéjares impidiendo a las mujeres de

ambos credos ser parteras del otro grupo (Gallego y Gámir, 1968, 17). Garrido Aranda opina que el tolerante arzobispo Hernando de Talavera veían un gran peligro en dos grupos mudéjares: los alfaquíes y las parteras, aunque el dato parece un tanto radical (1975-76, 78). La prevención contra este oficio deriva de que tradicionalmente eran estas mujeres las encargadas de, por ejemplo, la circuncisión de los varones —rasgo éste que los castellanos consideran propio del Islam—. Así, Galíndez de Carvajal llega incluso a proponer la separación de la madre y su hijo desde el momento del parto y hasta pasadas dos semanas y la pena de muerte para quien quitase el oleo santo recibido por el niño en su bautismo cristiano, en este caso las parteras (Gil Sanjuan, 1988, 395). Ello se acompañaría con medidas indirectas tendentes a eliminar la profesión de comadronas —una de las más tradicionales entre las mujeres musulmanas—; sirva como ejemplo la excusa del desconocimiento de la lengua castellana (Garrido Aranda, 1975-76, 75).

La “Instrucción dada a Fray Pedro de Alba, arzobispo electo de Granada, para el cumplimiento de lo acordado en cuanto a la reforma de los nuevamente convertidos y del clero” (10 de diciembre de 1526) enumera los ritos realizados por las parteras moriscas: purificación ritual de la criatura, ofrenda de la misma y “coça” (Gallego y Gámir, 1968, 207).

Respecto del matrimonio como sacramento y de la boda como celebración la normativa es muy explícita. Galíndez de Carvajal recomienda, para empezar, que acaben las dispensas para matrimonios consanguíneos —los preferidos por la costumbre social árabe y beréber—, que se castiguen los divorcios, que no se casen moriscos con morisca sino moriscos con cristianos y que se castigue con la muerte la celebración de las bodas con “ceremonias de moros” (Gil Sanjuan, 1988, 397 y 395). Siguiendo estas indicaciones la Congregación de 1526 prohíbe el matrimonio entre menores de treinta y cinco años que no sepan castellano (Garrido Aranda, 1975-76, 75). Por otro lado, uno de los hechos que se manda delatar ante la nueva inquisición de Granada es el haberse celebrado una boda “por el rito islámico” (Llorente, 1980, I, 311-312).

Otro de los empeños de la Inquisición fue el de sustituir los matrimonios endógamos entre moriscos por los mixtos. El tema queda planteado en el “Parecer”: “Que aquí adelante no se casen los moriscos con las moriscas ni viceversa, sino morisco con cristiana vieja, y la morisca así mismo con cristiano viejo”. Y lo razona: “para los desarraigar de quien puede darles incentivo de permanecer en su infidelidad” (Gil Sanjuan, 1988, 395). Unos años más tarde, en 1545, la Inquisición de Valladolid procura fomentar este tipo de matrimonios como forma de asimilación y ofrece ventajas económicas a los cristianos viejos para que “se muevan con más voluntad a lo hazer” (Cardillac, 1977, 48).

Estas presiones obligan a los moriscos a dirigir una pregunta al muftí de Orán, quien el 3 de mayo de 1563 emite la siguiente "fatwa": "Si os casan con sus mujeres, estimadlo cosa lícita, pues ellos profesan una religión revelada. Y si os obligan a casar con ellos a nuestras mujeres, haced patente que tal cosa está prohibida, y que obráis forzados, y que, si tuviéseis poder para ello, lo cambiaríais" (García Arenal, 1975, 45). Es decir, que esta autoridad religiosa extiende la práctica de la "taqiyya" al matrimonio, dado que el Islam nunca podrá aceptar el préstamo conyugal de sus mujeres.

En cuanto a los ritos de la muerte es en la documentación relacionada con la instauración del Santo Oficio en Granada donde, por vez primera, se hace referencia a la prohibición de lavar y amortajar cadáveres y de enterrar y visitar a los muertos a la manera islámica (Llorente, 1980, I, 311-312). Todas estas ceremonias estaban tradicionalmente unidas a las mujeres, y, aunque éste no sea el ámbito geográfico del presente trabajo, ha de apuntarse que muchas moriscas valencianas fueron acusadas ante la Inquisición precisamente por este tipo de prácticas. Así mismo, el Sínodo de Granada de 1565 establece que tanto en las bodas como en los velatorios tengan los moriscos las puertas abiertas para que pueda controlarse si hacen ceremonias "de moros" (Marín Ocete, 1962, 155-160).

Para finalizar, hay aún otra costumbre fuertemente arraigada en la sociedad islámica y que constituía una fiesta cotidiana: me refiero al hecho de acudir a los baños. Esta salida es, en lo que se refiere a las mujeres, una de las pocas que al menos las de ciertos estratos sociales, los más altos, realizan fuera del ámbito de la privacidad. Las autoridades cristianas nunca vieron con buenos ojos este uso, considerándolo un verdadero acto religioso: el de la ablución. Es difícil creer en la ignorancia castellana respecto de los baños, cuando en todo el Occidente cristiano, que ya en estos momentos está recuperando a los clásicos latinos, quedaban las huellas de las famosas termas romanas. Pues bien, así parece.

Un acuerdo del ayuntamiento de Granada de 30 de julio de 1501 comienza por denunciar la presencia de hombres en los baños durante los turnos femeninos "en mucho perjuicio de las rentas de sus Altezas" (Gallego y Gámir, 1968, 63). Y también en Granada, pero ya en 1565 se prohíben los baños y se ordena el cierre de estos edificios (Marín Ocete, 1962, 155-160). La incredulidad de Don Francisco Núñez Muley es comprensible: "Formáronse los baños para limpieza de los cuerpos y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque —añade— donde acuden tantas, nada habría secreto. Baños hubo siempre en el mundo por todas las provincias y si en algún tiempo se quitaron en Castilla, fue porque debilitaban las fuerzas y los ánimos de los hombres para la guerra. Los naturales deste reino no han de pelear, ni las mujeres han menester tener fuerzas, sino andar limpias: si allí no se lavan, en los

arroyos y fuentes y ríos, ni en sus casas tampoco lo pueden hacer, que les está defendido, ¿dónde se han de ir a lavar?" (García Arenal, 1975, 53).

3. Los resultados

Dos son las preguntas que surgen tras la lectura de los datos: ¿hay una política coherente de la monarquía y la Iglesia castellanas respecto de los moriscos y sus mujeres en la primera mitad del siglo XVI? Si la respuesta es afirmativa ¿a qué finalidad responde?

La teoría que aquí se defiende es que la hubo. La corona y las jerarquías católicas responden de forma orquestada a una cuestión crucial para sus intentos de globalización del cuerpo social e institucional castellano. La nueva sensibilidad de la monarquía católica y su concepción del Estado como ente formado por naturales homogéneos desde el punto de vista ideológico le obliga a uniformar criterios de diferenciación social eliminando el elemento *credo*, ya que no el étnico, pues los relatos de viajes han determinado —y los estudiosos han consagrado— la ausencia de diferencias determinantes en el aspecto físico de cristianos viejos y nuevos.

Otro elemento a tener en cuenta es la progresiva intolerancia religiosa que se va adueñando de la vida política, social y cultural de la España de la Contrarreforma. En relación a los mulsumanes hay que señalar las dos etapas que cabe distinguir en torno a dos grandes figuras: de un lado, fray Hernando de Talavera, partidario de una asimilación doctrinal; de otra, el cardenal Jiménez de Cisneros, iniciador de la línea más intransigente, antecesora incluso de la implantación del Santo Oficio en el reino de Granada, tras la Congregación de 1526.

En cuanto a la finalidad de esta política, avalada tanto por las constituciones sinodales como por los mandatos regioes —y su reflejo en las ordenanzas locales—, parece claro que se encamina a la aculturación de la minoría morisca. Y ello es especialmente verdad por lo que se refiere a las mujeres.

Ya dije que los temas que mayoritariamente aparecen en las fuentes se refieren a materias estrictamente formales —vestido, velo, alheña, ceremonias y ritos festivos relacionados con la vida cotidiana— y, en menor medida, intelectual —instrucción religiosa—. Es significativo que estos asuntos formales sean los que cita expresamente el morisco Francisco Núñez Muley en 1567. Ello confirma que son éstos los que de forma reiterada formaron parte del discurso político y religioso castellano.

Por otro lado, un simple análisis cuantitativo de los temas reivindicados por el autor del memorial muestra una mayoría aplastante de referencias a cuestiones que afectaban específica o especialmente a las mujeres: vestido y baños femeninos, fiestas, alheña, mantener abiertas las puertas

de las casas moriscas y velo, frente a la fidelidad militar masculina a la corona, y tres comunes a hombres y mujeres —lengua, nombres y tenencia de esclavos—. ¿Por qué esta abundancia de temas femeninos y por qué no se cumplía la reglamentación sobre ellos? Núñez Muley indica, en lo que se refiere al vestido que “los hombres todos andamos a la castellana” (García Arenal, 1975, 50). Ello explica el porqué de la polarización hacia el sector femenino de la sociedad morisca en este aspecto. En cuanto a las fiestas, aunque éstas no sean un ámbito de socialización exclusivo de las mujeres, sí es cierto que en las celebraciones referidas a acontecimientos de la vida cotidiana, como nacimientos, bodas o entierros, las moriscas juegan cada vez un papel más destacado en relación a los hombres, ya que es lógico pensar que éstos no celebrarían las fiestas religiosas islámicas de forma pública, debido al mayor control establecido sobre ellos por las autoridades cristianas. En mi opinión, este protagonismo femenino preferente es característico del período morisco, en que las mujeres se convierten en guardianas y transmisoras de las pautas culturales arabo-islámicas. Son sólo dos ejemplos, pero podríamos seguir.

Por lo que se refiere a la segunda parte de la proposición, es el género de las destinatarias de la norma lo que impide su cumplimiento. Puede obligarse a un pueblo a que en vez de ir a la mezquita los viernes, vaya a la iglesia los domingos; pero no a que obvien su sentido del honor y acepten que sus mujeres estén expuestas a las miradas y a los deseos de extraños. Sigamos a Núñez Muley: “hacernos tener las puertas de las casas abiertas ¿de qué sirve? Libertad se da a los ladrones para que hurte, a los livianos para que se atrevan a las mujeres”. Y en cuanto al velo: “es una honestidad para excusar inconvenientes” (García Arenal, 1975, 53 y 54).

Existe, en conclusión, un discurso político-religioso sobre los moriscos en la Castilla inmediatamente anterior a la guerra de las Alpujarras; y este discurso se centra de forma especial en las mujeres por varias razones. Primera y principal, porque son éstas las que muestran todavía en este período un mayor número de signos externos tradicionales que la ignorancia cristiana respecto de la cultura con la que ha convivido durante ocho siglos atribuye al credo. Además, los hombres moriscos, mal que bien, están más controlados desde el momento en que forman parte de la dinámica socio-económica cotidiana del reino. En cambio las mujeres son las grandes desconocidas y, por tanto, las mayores sospechosas de criptoislamismo.

Hay otros elementos de carácter general sobre los que no me voy a extender, pero que es necesario apuntar: nuevas corrientes de pensamiento europeas, rechazo popular, crisis de las estructuras eclesiásticas, creciente sensibilidad política y social de amenaza turca, etc.

Cabe preguntarse, pues, si los acontecimientos podrían haberse desarrollado de forma diferente, es decir, si tanto la guerra de las Alpujarras

como la expulsión de los moriscos eran evitables. Yo no lo creo, pues hacer la historia de la mitad sur de la península es hacer la Historia de una concatenación de fracasos. Si ya se ha consagrado la afirmación del fracaso de la repoblación de Andalucía a partir del siglo XIII, creo que para el XVI hay que hablar, sin duda, de un fracaso en la asimilación de la minoría morisca. Fracaso que, como se ha visto, afectó de forma especial a las mujeres.

Fuentes editas y bibliografía citada:

- L. Cardaillac (1977); *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid.
- A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval (1968); *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada.
- M. García Arenal (1975); *Los moriscos*, Madrid.
- A. Garrido Aranda (1975-76); *Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca*, "Anuario de Historia Moderna y Contemporánea", 2-3. 69-103.
- A. Garrido Atienza (1899); *Los moriscos granadinos. Agüeros, hechizos, encantamientos y otros maleficios*, "La Alhambra", II, 349-350.
- J. Gil Sanjuan (1988); *El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)*, "Baetica", II, 385-401.
- J.A. Llorente (1980); *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid.
- A. Marín Ocete (1962); *El Concilio Provincial de Granada de 1565*, "Archivo Teológico Granadino", 25, 23-178
- J. Tejada y Ramiro (1855); *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, V, Madrid.