

**BOLETÍN
del
CENTRO DE ESTUDIOS
«PEDRO SUÁREZ»**

Estudios sobre las comarcas
DE GUADIX, BAZA Y HUÉSCAR

AÑO XXIX N° 29

2016

LA ACULTURACIÓN MUSICAL DE LOS MORISCOS DEL REINO DE GRANADA A TRAVÉS DEL EJEMPLO DE LOS DE LA DIÓCESIS DE GUADIX.

THE MUSICAL ASSIMILATION OF MOORISH CONVERTS IN THE KINGDOM OF GRANADA.

Carlos Javier Garrido García

IES «Doctor Francisco Marín» (Siles, Jaén) | abenaxara@yahoo.es

Recibido: abril de 2014 / Aceptado: junio de 2014.

Resumen

Este artículo analiza la aculturación llevada a cabo por los castellanos sobre la población morisca del reino de Granada en el aspecto musical a través del análisis de varios pleitos incoados por la Audiencia Episcopal de Guadix, destacando así la importancia de la acción represiva de las autoridades eclesiásticas diocesanas, en buena medida ocultada por la atención preferente que ha tenido la labor de la Inquisición por parte de los investigadores.

Palabras clave

Moriscos | Inquisición | Música | Pleitos | Represión.

Summary

This article analyses the Castilian assimilation of Moorish converts in the kingdom of Granada through music, via a study of lawsuits brought by the Episcopal Tribunal of Guadix, highlighting the repressive action of the diocesan ecclesiastical authorities, largely overlooked owing to the bias of research on the Inquisition.

Keywords

Moorish converts | Inquisition | Music | Lawsuits | Repression.

INTRODUCCIÓN.

La historiografía sobre los moriscos españoles ha conocido en las últimas décadas un desarrollo bastante notable¹, más aún en los últimos años al calor de la conmemoración del 400 aniversario de su expulsión de la Península². Sin embargo, muchos son aún los aspectos poco estudiados acerca de la minoría, entre los que se cuenta el análisis de la música morisca y de las características y consecuencias de la política aculturadora que con respecto a ella llevó a cabo la Monarquía y la Iglesia. Así, aparte de referencias en obras generales y de síntesis, como las ya citadas de Gallego Burín y Gámir Sandoval, Domínguez Ortiz y Vincent, y Barrios Aguilera, son pocos los estudios específicos dedicados al tema, destacando el del profesor Fernández Manzano (Fernández, 1991) y una reciente aportación de los profesores Pérez García y Fernández Chaves dedicada al matrimonio, acontecimiento social al que iban muy unidas las manifestaciones musicales moriscas (Pérez & Fernández, 2012). Por tanto, mi intención en este artículo es estudiar las manifestaciones musicales moriscas y la política aculturadora con respecto a ellas, muy sintomática esta última del intento castellano de eliminar cualquier tipo de diferencia cultural al entenderla como manifestación de la disidencia religiosa. Para ello voy a utilizar una fuente en gran medida infrautilizada, como son los pleitos de las audiencias episcopales.

Hasta ahora, se ha tendido a considerar que fue la Inquisición la principal autoridad encargada de la represión religioso-cultural sobre la población morisca (Domínguez & Vincent, 1978), cuando en realidad la represión ejercida por las justicias diocesanas fue más destacada, quizás no por la dureza de sus sentencias, como se verá, pero sí por constituir la instancia más cercana y continua de control. En este caso, voy a utilizar la documentación de la Audiencia Episcopal de Guadix, una de las cuatro diócesis establecidas en el reino de Granada tras su conquista castellana entre 1482 y 1492, y que ya utilicé en su momento para el estudio de la esclavitud (Garrido, 2012; 2014). El tribunal estaba presidido por el obispo o, cosa mucho más frecuente, por su representante, el provisor, que era auxiliado en sus funciones por los fiscales, encargados de realizar las acusaciones, y el notario, encargado de dar fe de los documentos del tribunal y de llevar a cabo los interrogatorios y notificaciones. De entre sus fondos he localizado tres pleitos relacionados con la música, fechados dos de ellos en 1558 y el otro en 1565, coincidiendo, por tanto, con el momento de recrudecimiento de la represión castellana durante el inicio del reinado de Felipe II.

1. Remito al lector a las principales obras de síntesis sobre el tema: Caro, 1957; Domínguez & Vincent, 1978; Barrios, 2000; Barrios, 2002; Barrios & Sánchez, 2009. Véanse además dos recopilaciones de artículos publicadas por dos de los mayores especialistas en la materia: Vincent, 2006; Barrios, 2009.

2. Una interesante valoración sobre lo publicado en esta efeméride en Barrios, 2012.

LA MÚSICA MORISCA.

La música era una parte esencial de las celebraciones moriscas, acompañando sus bailes tradicionales: zarabanda, zambra y leila (Gallego & Gámir, 1968: 90). La primera era una especie de danza (Gallego & Gámir, 1968: 90), conociendo mucho mejor a las otras dos. En cuanto a las zambras, su nombre derivaba del término árabe *zamr*, que designaba en principio un instrumento para tañer para posteriormente ir ampliando su significado hasta canción, orquesta y, familiarmente, “algaraza, bulla y ruido de muchos” (Garrido, 1899: 28). Estas zambras constituían las mayores diversiones de los moriscos y tenían temáticas diversas, entre las que destacaban los cantos de loor a Mahoma y los amorosos o *anexires* (Gallego & Gámir, 1968: 90). Por lo que se refiere a las leilas, al parecer sólo se diferenciaban de las zambras en su carácter nocturno (Barrios, 2000: 2. 377), ya que consistían, según Núñez Muley, en “velar de noche con la dicha música y cantares” (Gallego & Gámir, 1968: 95), contando, como las zambras, con unas letras de alabanzas a Mahoma, según el Sínodo de Guadix de 1554 (Barrios, 2000: 2. 377-378). En ambos casos, zambras y leilas, predominaba el uso del laúd³, al que se unían otros instrumentos musicales como los adufes o panderos, las sonajas y chapas, los atabales o tamboriles, los *añalifes* o trompetas largas de metal, y las dulzainas o flautas (Gallego & Gámir, 1968: 90). Aunque durante la Edad Media el mundo musical andalusí y cristiano mantuvieron formas coincidentes y numerosos intercambios, el Renacimiento, con el auge de la polifonía, supuso una diferenciación progresiva de ambos mundos sonoros, llegando incluso al instrumental, que se va separando en cuanto a su construcción y ejecución, hasta convertirse en otro de los elementos de diferenciación cultural entre moriscos y cristianos viejos (Fernández, 1991: 130).

Aunque zambras y leilas acompañaban en general a las celebraciones festivas moriscas, tenían un uso especial en las bodas (Barrios, 2000: 2. 375), ya que los gritos de alegría de las mujeres y la música daban a entender que el casamiento era válido y aceptado por la comunidad, puesto que todos tenían conocimiento del mismo⁴, ejerciendo así una función similar a la de las amonestaciones en los matrimonios cristianos. Esta importancia religiosa de las zambras y leilas, tanto para dar legalidad al matrimonio como para manifestar públicamente su adhesión a la fe de Mahoma a través de sus letras, fue lo que llevó a las autoridades cristianas a su control y, finalmente, prohibición, todo ello en un marco en el que las manifestaciones culturales moriscas fueron tomadas en su conjunto como manifestación de su disidencia religiosa.

3. Éste era el instrumento musical más extendido entre los moriscos, como muestran los inventarios de bienes confiscados a los huidos al norte de África (Fernández, 1991: 141-142).

4. Así lo establecía la misma legislación musulmana (Real Academia, 1853: 5. 16; cit. Pérez & Fernández, 2012: 67).

LA POLÍTICA ACULTURADORA.

Como sucedía en el cristianismo, en el islam religiosidad y vida cotidiana tenían un grado de imbricación absoluto (Barrios, 2000: 2. 357-358). Así, tanto cristianos como musulmanes consideraban que los ritos religiosos y los usos y costumbres formaban un todo (Caro, 1957: 122-125). Por tanto, las autoridades castellanas –en un principio tolerantes con las manifestaciones culturales moriscas– empezaron a partir de 1511 a considerarlas como manifestación de la disidencia religiosa, como un elemento trascendental en la estrategia morisca de resistencia a la conversión sincera (Barrios, 2002: 247). Se dejó así de hacer la diferenciación entre “ceremonia de moros y costumbre de moros” (García, 1987: 66), pasando de perseguir simplemente al infiel para perseguir al “otro” (Domínguez & Vincent, 1978: 22). Así, los moriscos sufrieron por parte de los cristianos viejos un proceso creciente, más que de racismo, de esencialización, ya que pese a su origen peninsular y su bautismo se los tachaba como incapaces de sentirse parte de la comunidad hispano-cristiana, considerándolos comprometidos en todos los aspectos de su vida con el islam (Feros, 2013: 69-70). De hecho, finalmente los moriscos serían expulsados a principios del siglo XVII por el fracaso de su asimilación cultural y religiosa, en palabras de García Arenal y Wieggers “por su producción continuada [...] de la diferencia cultural” (García & Wieggers, 2013: 12).

Esta nueva tendencia es plenamente asumida en el Sínodo de Guadix de 1554, en el que se establece que, entre los asuntos que requerían una especial vigilancia por parte de los fiscales del Obispado, estaban “muchas cosas que no son heregías sino supersticiones, y se deuen castigar por ser cosas vsadas y guardadas en tiempo de moros, y porque muchos destos nuevos christianos vsan dellas por vía de cumplir con su secta dañada”. En este sentido, indicaba que los fiscales “aduiertan como los nuevos christianos en los desposorios y velaciones, tengan las puertas abiertas, porque no se hagan las ceremonias de moros que suelen durante las bodas y que salgan a missa como los christianos viejos y cómo no se hagan leilas, ni se canten cantares malos, deshonestos y prohibidos” (Ayala, 1556: XCIV). Esta última referencia muestra la ya citada relación entre matrimonio y manifestaciones culturales, siendo estas últimas perseguidas como prácticas heréticas y supersticiosas, aunque no sólo derivaran de la religión islámica, sino también de costumbres meramente regionales (Pérez & García, 2012: 65).

Dentro de estas manifestaciones culturales perseguidas destacaron las musicales, por lo que los estudios de la aculturación musical y del matrimonio van en gran medida paralelos. El matrimonio fue uno de los elementos al que las autoridades prestaron un especial interés, ya que era el medio de mantener y extender la compleja red de intereses y alianzas entre las familias moriscas y, además, presentaba un conjunto de rituales y prácticas procedentes de época islámica tales como el baño, la poligamia, las dotes y regalos entre los novios (*acidaque* y *hadiyya*), la consanguinidad entre primos hermanos y las manifestaciones musicales. Por tanto, la política de la Iglesia y de la Monarquía se dirigió al fomento de matrimonios mixtos, a terminar con el mantenimiento de los rasgos culturales y/o religiosos, y a controlar la consanguinidad y otras prácticas prohibidas por la Iglesia (Pérez & García, 2012: 62-63).

Sin embargo, esta política fue evolucionando con el tiempo, pudiendo establecer una periodización de las medidas aculturadoras dirigidas a las manifestaciones musicales moriscas. Los profesores Domínguez Ortiz y Vincent ya establecieron la periodización básica de la política aculturadora en general, indicando un periodo basado en la evangelización entre 1500 y 1511; otro en el que se inician las prohibiciones entre 1511 y 1526; otro en el que éstas quedan en suspenso por las aportaciones monetarias moriscas entre 1526 y 1565; y, finalmente, la escalada hacia la represión total que lleva finalmente a la rebelión morisca en 1568 (Domínguez & Vincent, 1978: 20-32). Sin embargo, esta periodización tiene en cuenta sólo las medidas tomadas desde la Corona para la aculturación de los moriscos, obviando el papel de las autoridades eclesiásticas locales. Así, los profesores Fernández Chaves y Pérez García, en su análisis sobre las políticas aculturadoras con respecto al matrimonio, indican que entre 1502 y 1540 es la Monarquía quien tiene la iniciativa; mientras que entre 1545 y 1568, coincidiendo con la celebración del Concilio de Trento, es la Iglesia la que la toma con el Sínodo de Guadix de 1554 y el concilio provincial de Granada de 1565, cuyas disposiciones serán secundadas por la Corona con la Junta de Madrid de 1566 y la pragmática de 1567 (Pérez & García, 2012: 64). Por tanto, para la aculturación con respecto a la música en particular, podemos dar por buena la periodización establecida por Fernández Manzano, que distinguía un periodo inicial de tolerancia o convivencia entre 1492 y 1529, un periodo de choque cultural entre 1530 y 1565 y, finalmente, un periodo de aculturación y marginalidad entre 1565 y 1570 (Fernández, 1991: 131).

En cuanto al primer periodo de tolerancia, entre 1492 y 1529 la música morisca fue respetada por las autoridades civiles y religiosas castellanas, no afectándole las prohibiciones dictadas desde 1511 y manteniéndose tanto el oficio de alcalde de juglares y juglaras de Granada como el impuesto que gravaba su actividad, el *tarcón*, hasta la muerte de su titular y beneficiado, El *Fistelí*, en 1519, e incluso teniendo un papel importante en las celebraciones del Corpus Christi (Fernández, 1991: 133-138; Gallego & Gámir, 1968: 94).

La Congregación de la Capilla Real de 1526 supuso el establecimiento del primer código completo de prohibiciones que, tendentes a la negación de todo particularismo morisco, era aprobado por la Corona y la Iglesia de manera conjunta, para cuyo cumplimiento se fijó un tribunal inquisitorial en la ciudad de Granada (Domínguez & Vincent, 1978: 22). En el aspecto musical, la Congregación prohibió la celebración de leilas y zambras en las bodas, para lo cual se obligaba a los moriscos a tener abiertas las puertas de sus casas. En cualquier caso, se les permitía celebrar sus fiestas con instrumentos castellanos, tales como vihuela, *laúd* y *adufe* castellano de manera pública y con cristianos viejos presentes, aunque nunca de noche. Sin embargo, estas medidas fueron finalmente suspendidas, por lo que las autoridades civiles y religiosas siguieron permitiendo a los moriscos la celebración de leilas y zambras, tanto diurnas como nocturnas, siempre y cuando no se hicieran ceremonias ni se cantasen canciones islámicas o alusivas a Mahoma (Gallego & Gámir, 1968: 48, 94-95).

En cualquier caso, este mantenimiento de la idiosincrasia musical morisca no fue bien tolerada por las autoridades religiosas, que consiguieron que en 1529

fueran reiteradas las prohibiciones de la Congregación, aunque de nuevo su aplicación cayó en saco roto. Así, en 1530 el arzobispo de Granada prohibió zambras y leilas, lo que motivó las protestas moriscas, y se denunció ante la Emperatriz que, pese a la prohibición de “tañer, cantar y bailar ni hacer ningún regocijo [...] ni aún en bodas, a causa de que cantaban algunos cantares que nombraban a Mahoma”, los moriscos continuaban haciéndolo, constatando además que *gazis* y esclavos berberiscos hacían algunas zambras deshonestas. Esta denuncia motivó la real cédula de 10 de marzo de 1532 en la que se ordenaba castigar a los que cantasen cantos a Mahoma o de contenido islámico y se prohibía que los esclavos hicieran zambras, permitiéndose que los moriscos siguieran con sus cantes, bailes e instrumentos en sus bodas y fiestas si no hacían nada de lo prohibido (Gallego & Gámir, 1968: 48, 95; Fernández, 1991: 139-141). Esta disposición real fue confirmada en la Junta de Toledo de 1539, en la que se decidió permitir las zambras siempre que en las mismas “no interviniese heregía ni apostasía ni sospecha de ella”, caso en el que la Inquisición no debía intervenir, cosa que sí haría cuando “en las dichas zambras se cantaren loores a Mahoma u otra cosa que sea en ofensa de nuestra Fe” (Gallego & Gámir, 1968: 95), aunque al parecer sí prohibió la celebración de leilas nocturnas (Barrios, 2000: 2. 378). Por tanto, las disposiciones de 1526-1539 muestran a las claras que las autoridades castellanas aún distinguían entre la manifestación religiosa, contenida en algunas letras de canciones, y las manifestaciones puramente culturales de la música morisca. Sin embargo, esta distinción pronto deja paso a la conceptualización de toda manifestación cultural distintiva morisca como manifestación de disidencia religiosa por parte de las autoridades religiosas del Reino.

Aunque la historiografía ha considerado tradicionalmente que el Sínodo de Guadix de 1554 supone el momento clave en este proceso, en consonancia con las reformas ligadas al Concilio de Trento (Pérez & Fernández, 2012: 77), lo cierto es que en el terreno musical no pasó de la confirmación de las normas anteriores. Así, se encargaba a los fiscales la vigilancia de las bodas para que “no se hagan leilas, ni se canten cantares malos, deshonestos y prohibidos” (Ayala, 1556: XCIV). Quizás la única novedad es su limitación a las bodas y la prohibición del uso en las zambras de instrumentos típicamente moriscos como las sonajas y atabales, indicándose que las celebraciones ligadas al matrimonio debían ser siempre públicas y diurnas, usando instrumentos como el adufe castellano, la vihuela y el laúd, “y estando delante christianos viejos de buena opinión que entiendan la lengua, y no canten ni hagan cosa deshonesta”, so pena de 500 maravedíes para obras pías (Ayala, 1556: LXXIIIr). Además, el Sínodo ordenó que los clérigos en las bodas “no canten ni dançen ni tañan ni se descompongan en ninguna manera” (Ayala, 1556: XLVIIIr), muestra sin duda de que, pese a las prohibiciones, existía a nivel popular una mixtificación de las tradiciones culturales moriscas y castellanas.

El cambio de tendencia vendrá de manera definitiva con el sínodo provincial de Granada de 1565, en el que se prohíben todas las peculiaridades moriscas, entre ellas las zambras (Domínguez & Vincent, 1978: 32). De hecho, sus normas fueron asumidas por la Junta de Madrid de 1566, en la que se estableció la prohibición de zambras y leilas con instrumentos y cantares moriscos aunque en ellos no se dijese cosa alguna contra la religión cristiana ni sospechosa de

ella (Gallego & Gámir, 1968: 96). En consonancia con ella, la pragmática de 1 de enero de 1567 prohibió todas las peculiaridades culturales moriscas, indicando en el aspecto musical “que no hiciesen zambras ni leilas con instrumentos ni cantares moriscos en ninguna manera aunque en ellos no cantasen ni dixesen cosa contra la religión cristiana ni sospechosa de ella” (Fernández, 1991: 142-143). La respuesta morisca ante estas prohibiciones se concretó en primera instancia en el famoso memorial de Francisco Núñez Muley, en el que este notable morisco indicaba que las manifestaciones musicales moriscas no eran contrarias a la fe cristiana sino simples rasgos culturales, es decir, “costumbre de reinos y provincias” (Caro, 1957: 124; Vincent, 1996: XLIII-XLIV). Estas quejas, sumadas a las alegaciones generales presentadas en Madrid por el noble castellano don Juan Enríquez de Guzmán, acompañado por Juan Hernández Mofadal, vecino de Granada, y Hernando el Habaquí, alguacil de Alcutia, explican la publicación de una nueva pragmática el 17 de noviembre de 1567, en este caso referida únicamente al matrimonio morisco. Ésta estableció, entre otras cosas, “que ni en los dichos días de bodas ni desposorios, ni en otros algunos no hagan zambras ni leilas con instrumentos moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no canten cosa que sea contra la fe y religión” (Pérez & Fernández, 2012: 81).

Esta supresión de las particularidades culturales moriscas, junto con otras causas, provocó finalmente la rebelión morisca entre 1568 y 1571. Tras la victoria castellana y la consiguiente expulsión de los moriscos granadinos al resto de Castilla, podemos decir que continuó la represión sobre las manifestaciones musicales moriscas. Aunque en principio la población morisca granadina, inmersa en un ambiente de mayoría cristiano vieja, debió eliminar los aspectos que, como la música, eran fácilmente detectables por sus vecinos, se siguen constatando prácticas musicales reprimidas por la Inquisición. Así, en Cuenca, la profesora García-Arenal indica el procesamiento de moriscos granadinos por hacer en sus bodas zambras y leilas cantadas en árabe y usando instrumentos como “biguelas y duçaynas” (García, 1987: 77), y en las Cortes de 1592 las ciudades castellanas se quejaron de que los moriscos aún “hazen sus bodas y zambras” (Pérez & Fernández, 2012: 85-86).

Sin embargo, poco a poco, el exilio castellano y la represión fueron limitando la privacidad de los moriscos para poder realizar sus ritos de matrimonio libremente, perdiéndose finalmente el uso de leilas y zambras en las bodas y en las celebraciones en general (Pérez & Fernández, 2012: 74, 86). Así no es de extrañar que, después de la definitiva expulsión de 1609-1612, incluso los moriscos expulsados a Túnez se caracterizaran por unas prácticas matrimoniales de clara progenie hispánica. Así, cuando el trinitario fray Francisco de Ximénez visitó esa capital norteafricana en el siglo XVIII destacó que en las bodas moriscas “la música, las vestimentas y los presentes recordaban a España”, muestra sin duda de una población que en nuestro país luchó por seguir siendo musulmana, pero que en el exilio procuró mantener sus rasgos diferenciadores con respecto a la población norteafricana (Villanueva, 2013: 386, 389-390).

TRES EJEMPLOS.

Tradicionalmente, se ha destacado el papel de la Inquisición en la represión de la minoría morisca, ya que podía inmiscuirse en todos los aspectos de su vida corriente y contaba con una potente estructura de delación, lo que llevó a la población morisca a considerarla una de sus principales enemigos, generando un sentimiento de desconfianza con respecto a la población cristiano vieja y morisca integrada del Reino (Domínguez & Vincent, 1978: 102-103). Así, con respecto a los matrimonios y sus ritos y tradiciones culturales asociadas, el tribunal inquisitorial granadino procesó a veintiuna personas entre 1560 y 1568 por el uso de zambras y leilas, aunque las prácticas más perseguidas fueron los baños rituales de las novias previos al enlace con cuarenta y cuatro casos (Pérez & Fernández, 2012: 74).

Sin negar la importancia de su papel, la represión inquisitorial ha ocultado la realizada por las autoridades episcopales del Reino a través de sus Audiencias, que, siendo quizás menos dura con los encausados, se mantuvo más estable en el tiempo, abarcando todo el periodo morisco y en el caso accitano especialmente a partir de la celebración del Sínodo de 1554, generando una duplicidad de órganos represivos con respecto a los moriscos granadinos. Como ejemplo de ello, he localizado en el Archivo Histórico Diocesano de Guadix tres procesos referentes a la música morisca, dos de ellos fechados en 1558 y el tercero en 1565, cuyo análisis espero que arroje nueva luz sobre este tema.

El primero de los pleitos data de abril de 1558 y en el mismo se procesa al beneficiado de Alquife y a varios vecinos de la villa por tocar instrumentos prohibidos en una boda⁵. El día 18 de ese mes, el fiscal del Obispado, Pedro Afán de Ribera, denunció estando en Jérez del Marquesado ante el provisor a Ventura de Padilla, beneficiado de Alquife, a su hermano Juan de Padilla y al morisco Diego el Gonaydar, vecino de Alquife, “e de los que más resultaren de la dicha ynformación culpados, indicando que los susodichos consintiendo e dando fauor a munchas personas christianos nuevos tañeron en su presencia panderos e cante sonajas e nocayretes e vnas chapas de hierro e vna chirunbela, ynstrumentos vedados, cantando cantares a la morisca proybidos por los señores ynquisidores e por el Synodo de su señoría”, por lo que solicitaba que el notario realizara información de testigos, a lo que accedió el provisor.

Así, ese mismo día testificó Pedro Moreno, sacristán de la iglesia de Alquife, que declaró que hacía cuatro meses y medio que en casa de Diego el Gonaydar “se tañó vna seavta cherunbela e vnas sonajas e panderos castellanos e vnos nocayretes e vnas chapas de hierro de día a medio día e que no sabe si se tañó de noche ni quien los tañía mas de que Juan de Valençuela e Christóval de Valera [sic] les tomaron aquellas chapas de hierro e no sabe si tañeron los otros ynstrumentos e los entregaron al hermano del beneficiado que se dize Juan de Padilla e que avía boda en la dicha casa e quel dicho Garaydar casava su hija con Garçía el Coçayar, vezinos todos del dicho lugar”. Además, a pregunta del notario, indicó

5. Archivo Histórico Diocesano de Guadix (AHDGu), caja 4135, pieza s.c.

que en la boda estaban el beneficiado, su madre y su hermano, “e que sabe que después de quitados los dichos ynstrumentos e deposytados en la dicha boda tornaron a tañellos”.

Los siguientes testigos fueron Juan de Valenzuela y Cristóbal de Varea, ambos alguaciles del Marquesado del Cenete. El primero declaró que hacía cuatro meses y medio “que estando en Alquife vido en casa de Diego Gonaydar que se hazía vna boda e tañyan con vnas sonajas e panderos e nocayretes e chapas de hierro que son ynstrumentos proybidos e vna chirunbela ansí mysmo e questava presente quando se tañyan los dichos ynstrumentos Ventura de Padilla, beneficiado, e su hermano Juan de Padilla, e queste testigo junto con Varea viendo questava proybido entró en la dicha casa e les quytó los ynstrumentos a los que los tañyan, que avía tanta gente que no se acuerda, e le reprehendió al beneficiado por ello, e quytados los dichos ynstrumentos los dio a su hermano del dicho beneficiado e le dixo que los tuviese en depósyto hasta quel señor prouisor enbiasse por ellos”. Sin embargo, después de marcharse de la casa sabía “que con los propios ynstrumentos tornaron a tañer en la dicha boda hallándose presente el dicho beneficiado como de principio e consintiéndolo”. Su compañero, Cristóbal de Varea, se limitó a indicar que quien entró en la casa y tomó los instrumentos fue Juan de Valenzuela.

Con estos testimonios, el provisor, doctor Gutiérrez, tomó declaración en Guadix el 20 de abril a Juan de Padilla, vecino de esta ciudad y hermano del beneficiado. Declaró haber estado en la boda de la hija de Diego el Gonaydar en Alquife y que en la misma se tañeron “vnas chapas de hierro e vn laut e pandero castellano e que vna flauta la tañyan de día [...] e que también tañyan nocayretes e que lo tañían por ynterçesión deste testigo que fue vn rato de día e que de noche no sabe si tañían”. Preguntado por la persona que tocó los instrumentos, declaró “que vn forastero de hazia Baça tañía el laut e la flauta e quel pandero tañe el hijo del Haxon e que los nocayretes tañe el dicho hijo del Haxon e que las chapas tañya vn morisco que no se acuerda quien era”. Estando tañendo entró el alguacil Juan de Valenzuela, acompañado de Cristóbal de Varea, en la casa, “donde se tañía e que avía muncha gente onbres e mugeres”, indicando que el citado alguacil “quitó las chapas e se las dio a este testigo para que no tañesen e que los demás ynstrumentos se quedaron como estaban”. Negó que el beneficiado y el sacristán estuvieran presentes “quando hazían esta zanbra”, en la que calcula que habría “diez o doze” personas. Por último, declaró desconocer “questá proybido que no se tañan los dichos ynstrumentos ni se junten de tres personas arriba a cantar ni tañer”.

El siguiente en declarar fue el padre de la novia, Diego el Gonaydar, que lo hizo en Guadix el 26 de abril, a través del intérprete Juan Díaz, clérigo. Declaró que “a çinco meses que veló su hija con García Coçayar, vezino de la dicha villa de Alquife, e que la velación se hizo en casa deste confesante e la boda también e que allí como en casa de la novia se hizo regozijo de tañer y cantar”, usando para ello como instrumentos dentro de la casa “vn lavt e vnas chapas, y en la calle tañyan con panderos e nocayretes e vn laut e vna gayta e vnas chapas de hierro”. En cuanto a los que los tocaban, el testigo declaró que no lo sabía, ya que “estava con su muger que se moría e murió”. Lo que sí sabía es que el beneficiado

estuvo presente y que de hecho “el dicho beneficiado truxo la dicha zanbra e la consintió e dio lugar a que se hiziese porque en su presencia tañyan e cantavan e no les dixo nada”. Además, declaró a instancias del provisor que “cantavan a la morisca e baylavan” y que no sabía “questá proybido que no se pueden juntar de tres personas arriba a cantar ni tañer e los ynstrumentos que tañyan”.

Ese mismo día el provisor tomó también declaración al novio, García Cozáyar, vecino de Alquife, y que declaró también “por lengua” del clérigo Juan Díaz. Indicó que “la boda se hizo en casa de su suegro e este confesante hizo la suya en su casa”, por lo que desconocía qué había sucedido.

Hasta el día 7 de octubre de 1558 no declaró el beneficiado Ventura de Padilla. Desconozco a qué se debieron estos seis meses de inactividad en el proceso, aunque se puede descartar la pérdida de parte del mismo por seguir en el mismo folio a la declaración anterior. Preguntado por el provisor si en la velación “se hizo regozijo de zanbra con pandero e sonajas e chapas de hierro e chrirunbelas e pandero, dixo queste confesante les dio licencia que tañesen con vn adufe castellano e que ninguno de los otros ynstrumentos vido ny oyó tañer ny de día ny de noche mas de vn pandero e vn laut e que cantavan a la morisca en la calle cantares que cada día se cantan”.

Una vez terminados los interrogatorios, el provisor ordenó que el fiscal pusiera acusación, lo que hizo el mismo día 7 de octubre contra el beneficiado Ventura de Padilla por los motivos ya indicados en la primera acusación, solicitando que el provisor lo condenara “en las penas que a yncurrido executándolas en su persona e bienes conforme a el Sínodo”. Tras las notificaciones de rigor a acusado y fiscal y las renunciaciones de los mismos a aportar más pruebas de las ya incluidas, el mismo día 7 de octubre el provisor dictó sentencia por la cual condenaba al beneficiado “en quinientos maravedíes de pena aplicados a obras pías y le mando que de aquy adelante no haga ny consyenta haser semejantes leylas so pena que será más grabemente castigado, condenándole más en las costas cuya tasación en my reserbo”, tasándolas finalmente en 235 maravedíes. Además, “mandó a el fiscal deste obyspado que dentro de tres días ponga acusación a los demás personas culpadas en este proceso so pena de dos ducados para obras pías”, acusación y proceso que, por desgracia, no he localizado en el archivo diocesano.

El segundo de los pleitos fue incoado contra varios moriscos por cantar en árabe con sonajas y panderos en la venta de los baños de Graena y está datado en octubre de 1558⁶. En este caso el pleito está también incompleto, faltando la acusación inicial del fiscal y la evolución del pleito después de que el provisor dictara una primera sentencia. En cualquier caso, con las declaraciones de los testigos que se conservan podemos hacer una reconstrucción del proceso. La acusación del fiscal se produjo el 4 de octubre de 1558, respondiendo el provisor que diera información de testigos. La primera en declarar ese mismo día en la “venta de los baños de Alhama” fue Isabel Hernández, viuda de Orduño, ventero. Preguntada “si tiene vnas sonajas que en tiempo de su marido estaban en esta venta, dixo que no a thenido sonajas, que solamente tiene vn pandero e que

6. AHDGu, caja 4136, pieza s.c.

aquel es el que da a los que vienen a la venta para tañer e cantar”. El provisor le preguntó de quién eran “las sonajas que tañen en esta casa el día que mataron aquí vn onbre”, indicando que eran de un “cedaçero que se llama Andrés, christiano viejo que bibe cabo San Francisco, e que antes avía dado esta confesante el dicho pandero para que tañesen”, tocando “el negro las sonajas e el laut vn compañero suyo que venía con él e quel negro cantava y el dicho su compañero”. A la pregunta de quiénes estaban presentes cuando se tocó la música, declaró “que avía mucha gente que no conosçió sino a vno de Cortes que se dize Gazí e otros de Veas que no sabe como se llaman e que no cantaron sino vn cantar en casa desta confesante e luego se fueron al baño e allí cantaron con el laut”. Por último, preguntada si en otras ocasiones habían “tañido aquí [...] con sonajas e pandero e cantado, dixo que no ha visto tañer en su casa sonajas si no a sido a vnos christianos viejos de Guadix”.

Ese mismo día declaró ante el provisor Catalina de Orduño, hija de Isabel Hernández. Preguntada por el provisor “que dónde están las sonajas que thenía su padre en esta casa, dixo que Moya, fiscal, antes que muriese su padre se las llevó”. Preguntada cuánto tiempo estuvieron en la casa, declaró “que obra de dos semanas porque el dicho Moya venía de Granada e se las dexó pasando por la venta”, aunque en ese tiempo “no las vido tañer a moriscos ninguna vez”. En cuanto al pandero, declaró “días [ha] que lo tienen”. A preguntas del fiscal, indicó que rara vez “vienen a la venta moriscos para tañer” y que no se habían producido nunca riñas entre ellos “por tañer el pandero”. Preguntada por el provisor “si quando tañen el pandero si cantan en algaravía, dixo que sí cantan en algaravía los moriscos e dan con las manos e con palos en la mesa”. Por último, preguntada “si tañyan sonajas quando mataron el onbre aquí, dixo que sí, queran de vn cedaçero que pasava a Granada e que tañían vn laut e las sonajas, las sonajas el negro Cortinas e el lavt vn compañero suyo e ellos cantavan en algaravía e bayló el çedaçero e questavan muchos moriscos que no conosçió sino al Gazí de Cortes, a vn Rodrigo de Veas e a otros e Santiago también cantava quando tañyan las sonajas e que quando tañeron las sonajas sería hasta novena ora e quel laut tañeron todo el día aquí y en el vaño”.

La siguiente testigo en declarar fue María de Zavallos, criada de Isabel Hernández, la cual, preguntada por el provisor “dondestán las sonajas que tiene la guéspeda, dixo que no las ha visto después questá en esta casa si no a sido el día que mataron a vn onbre en esta casa que tañeron vnas sonajas queran de vn cedaçero”. Preguntada por la persona que las tocaba, “dixo que Antonio de Cortinas, negro, las tañó primero y vn laut tañó otro onbre que venía con el dicho negro y ellos cantavan, e quel pandero tañe vn morisco que no le conosçe e que tañen los dichos ynstrumentos juntos e que sería hasta novena ora porquel çedaçero se fue luego”. Preguntada por el fiscal por el pandero, “dixo que siempre lo dan a moriscos e tañen con él e cantan algaravía e dan porrazos en la mesa e palmas en las manos”. Por último, declaró que nunca “ha visto reñyr otras vezes moriscos en la venta sobre el tañer”.

Ese mismo día el provisor tomó declaración a Juan de Guete, natural de Baza y que residía en la venta de los baños “de dos años a esta parte”, teniendo “apoyento en la venta, e antes a estado vsando su officio de herrero con Çobaydan”.

Declaró no haber visto sonajas en la venta que fueran de Orduño “sino vnas que se llevó Moya questauan en la dicha venta hasta dos meses”. Preguntado si las sonajas se las daban “a todos para que tañesen con ellas, dixo que algunos se las davan e otros las tomavan e que el pandero siempre lo davan e cantavan cantares en algaravía e davan palmadas e golpes en la mesa, e que siempre ha visto el pandero en poder de Morata e de la de Serrano y del dicho Orduño, venteros”. Preguntado por el fiscal “si ha visto reñyr moriscos por el cantar, dixo que por el cantar no les ha visto reñyr sino es quando están borrachos”.

El último en declarar en ese mismo día fue Francisco Çobayban, bañero, que fue preguntado por el provisor “por vnas sonajas que thenía Ortuño en esta venta si sabe dellas”, a lo que respondió “que vido vnas sonajas que Ortuño thenía que las dexó Moya e que no ha visto otras sonajas e que no se acuerda qué tanto tiempo las vido, e que sobre esto tiene dicho su dicho, e quel pandero cada día tañen e se lo dan a moriscos e lo tañen e dan palmadas e cantan e tañen con palos en las tablas”. Además, a pregunta del provisor, declaró que el día que se produjo el asesinato vio tocar el laud “a vn compañero del negro e al negro con vnas piedras e cantavan con los cantares a la morisca en algaravía”.

Con estos testimonios, el mismo día 4 de octubre el provisor dictó sentencia, por la cual mandó a Isabel Hernández “que de aquí adelante no dé pandero para que tañan christianos nuevos so pena que cada vez que se hallare averlo dado yncurra en sentencia de excomunió e de dos ducados para obras pías e que dentro de terçero día parezca en Guadix a responder çierta acusación que le entiende poner el fiscal sobre la culpa deste prozesos”. De hecho, dos días después, el 6 de octubre, el fiscal presentó acusación contra Isabel Hernández por los motivos ya indicados en la primera acusación. Tras notificársele a la acusada, ésta indicó “que no tiene que desir ni alega más, que se remite a su confisión e que en todas las ventas e mesones ay costunbre de dar panderos castellanos e que no le está proybido que no los [dé] e que las sonajas no las a thenido”. Lo último que consta del proceso es que esta repuesta de la acusada fue notificada al fiscal, al que el provisor le indicó que “a la primera avdiencia responda e concluya”.

El último ejemplo data de diciembre de 1565 y es un pleito contra Bernabé Negro, vecino de Aldeire, por tocar un pandero “de tiempo de moros”⁷. El día 22 de ese mes el fiscal Antonio Díaz, clérigo, denunció ante el provisor “del hijo de Martín Negro, vecino de Aldeire, que con poco temor de Dios y en menosprecio de la justicia tañía con vn pandero de vn cuero que tenía vna cara no lo pudiendo tañer ni tener porque está prohevido por ser como es de tiempo de moros y por sinodal deste obispado, por do pido a vuestra merced que abida mi relación por verdadera o parte que baste le condene en su persona y bienes conforme al dicho sinodal”. El provisor ordenó al fiscal “que dé información”, nombrado éste por testigos a Cristóbal Escudero y a Luis de Espinosa, vecinos de La Calahorra, para cuyo examen mandó el provisor a la citada villa a Gonzalo Ballesteros, notario de la Audiencia Episcopal.

7. AHDGu, caja 4135, pieza s.c.

Así, el 4 de enero de 1566 declaró ante el notario Cristóbal Escudero, cristiano viejo vecino de La Calahorra, que declaró conocer “a el dicho Negro, hijo de Diego el Ayo Negro que se dize Bernabé, a el qual este testigo le bydo tañer vn pandero de vna cara, el qual se lo tomaron Luis Despinosa e Miguel Calderón, vecinos desta billa, estando ca ende su padre tañendo con él e cantando a la morisca, e que sabe quel dicho pandero es proybydo por ser ynstrumento de moros”. Preguntado por el notario “quyen estaba tañiendo e cantando con el susodicho, dixo queste testigo vido dos o tres mugeres en la dicha casa y la vna dezían que hera madre del dicho Bernabé e la otra su ahuela”.

Ese mismo día declaró ante el notario Luis de Espinosa, alguacil del Marquesado del Cenete, que declaró “que conosçe a el dicho Bernabé, hijo de Çecilio, e sabe que es christiano nuevo e que estando abrá tres meses poco más o menos vn día este testigo en Aldeyre lo halló a el susodicho tañendo con vn pandero de vna cara e cantando a la morisca e yban con este testigo Christóbal Escudero e Myguel Caldero e sabe que está proybydo que el dicho pandero ningún morisco [lo use] por ser ynstrumento de moros”. Preguntado por el notario quién acompañaba al morisco, “dixo que vnos mochachos e vnas mugeres estavan con él negras, pero no bydo que tañesen”. Con esta última declaración termina lo que se ha conservado del pleito.

CONCLUSIONES.

Como se ha podido comprobar, la política aculturadora castellana con respecto a la música morisca es un claro ejemplo del proceso por el cual se pasó de perseguir toda muestra de disidencia religiosa a hacerlo con cualquier manifestación cultural diferenciadora, entendiéndola como muestra de la pervivencia del islam. En cuanto a su evolución temporal, la política aculturadora en el terreno musical debe hacernos olvidar de una vez por todas el supuesto periodo de suspensión de las medidas entre 1526 y 1565, ya que, siendo tal suspensión aplicable a la Corona, no lo es así para la Iglesia del reino de Granada, que sigue aplicando medidas de control a través de sus tribunales diocesanos. Así, los tres ejemplos que he presentado se corresponden al periodo 1554-1565 en el que las autoridades eclesiásticas toman la iniciativa en la represión sobre los moriscos, en el caso accitano en cumplimiento de lo establecido en el sínodo diocesano de ese primer año. Además, los tres proceden de localidades de la Tierra de Guadix (Graena) y del cercano Marquesado del Cenete (Alquife y Aldeire), es decir, zonas rurales de la Diócesis en las que la población era mayoritariamente morisca⁸, por lo que actuaba con una mayor libertad en sus manifestaciones culturales y además el escaso número de cristianos viejos presentes no dio lugar a un proceso de aculturación derivado de la convivencia. De hecho, el proceso es el inverso, como muestran los casos del beneficiado de Alquife y de los propietarios de la venta de los Baños de Graena. En cualquier caso, la represión se hace también notar en

8. En 1568 Graena contaba con 52 vecinos moriscos y 8 cristianos viejos, Alquife con 139 vecinos moriscos y un único cristiano viejo, y Aldeire con 297 vecinos moriscos y 3 cristianos viejos (Ruiz, 1991: 310).

estas zonas, no sólo por los fiscales de la Audiencia Episcopal, sino también por los alguaciles reales y señoriales.

La acción represiva eclesiástica se centra en la letra árabe de las canciones, por su posible contenido herético; en el uso de instrumentos de origen musulmán, como las chapas, las sonajas y el pandero de una cara frente al castellano de dos; y en la hora de su celebración, ya que prácticamente lo único que diferenciaba a las leilas, terminantemente prohibidas, y a las zambras, en principio toleradas, era que las primeras eran nocturnas y las segundas diurnas. En cualquier caso, en cuanto a su ejecución el pleito de octubre de 1558 muestra un rudimentario acompañamiento de percusión a través de golpes en las mesas.

En cuanto a las ocasiones en que se manifestaban estas prácticas musicales, además de las bodas (caso del pleito de abril de 1558) destacan también otras esporádicas de ámbito familiar (caso del pleito de 1565) o en ventas (caso del pleito de octubre de 1558) que, al estar más o menos alejadas de los núcleos de población y en terreno no doméstico que señalara a tal o cual familia, eran uno de los sitios elegidos por los moriscos como reducto dónde practicar sus usos culturales-festivos; ventaja que en el caso de Graena se unía al estar al lado de los baños, otra de las prácticas culturales moriscas limitada por las autoridades eclesiásticas. En este caso, los usos musicales venían acompañados del consumo de alcohol⁹ y las consiguientes riñas, en ocasiones con resultado de muerte. En el caso de las bodas, es curioso constatar cómo las celebraciones del enlace se hacían de manera separada en la casa de la novia y del novio, cada uno con su familia y entorno.

Por lo que se refiere a los autores de estas prácticas, aparte de su evidente carácter morisco, destaca el hecho de la importante participación de personas de raza negra, en su mayoría libertos integrados en la sociedad morisca, los *gazis*, como muestran dos de los tres pleitos expuestos y fue puesto de relieve ya con las prohibiciones de 1529, 1530, 1532 y 1539.

Por último, queda patente la benevolencia con que actuaba la justicia diocesana frente a la inquisitorial, imponiendo penas leves: en el caso del beneficiado de Alquife sólo los 500 maravedíes que establecía el Sínodo, y en el caso de la ventera de Graena sólo a dos ducados y la amenaza de excomunión en caso de reincidencia. Se podría suponer que la benevolencia de las sentencias se podría deber al carácter cristiano viejo de ambos, pero pleitos de otra temática que he localizado en el archivo me confirman que se aplicó también a los moriscos. En cualquier caso, la benevolencia en las sentencias no implica restar importancia a su labor e incidencia en la aculturación morisca ya que, como he indicado, fue más sostenida en el tiempo y cercana y, por tanto, más profunda que la inquisitorial. Ejemplo de esa dureza es el pleito de abril de 1558, que informa de la prohibición, seguramente establecida por las autoridades diocesanas accitanas, de que se juntaran más de tres personas a cantar y tocar música.

9. Sobre los excesos en el consumo de vino por los moriscos, vid. Gallego & Gámir, 1968: 69-71; Barrios, 2000: 398-400.

BIBLIOGRAFÍA.

- Ayala, M. de (1556) *Sínodo de la Diócesis de Guadix y Baza*. Madrid: Juan Brocar.
- Barrios Aguilera, M. (2000) "Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos", en Barrios Aguilera, M. & Peinado Santaella, R. (eds.) *Historia del Reino de Granada*, v. 2. *La época morisca y la repoblación (1502-1630)*. Granada: Universidad-Legado Andalusi, pp. 357-437.
- Barrios Aguilera, M. (2002) *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*. Granada: Comares.
- Barrios Aguilera, M. (2009) *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad.
- Barrios Aguilera, M. (2012) "Los moriscos en nuestros laberintos. Una revisión crítica en el IV centenario de la expulsión", en Castellano, J.L. & López-Guadalupe Muñoz, M.L. (eds.) *Actas de la XI reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Ponencias y conferencias invitadas*. Granada: Universidad, pp. 253-276.
- Barrios Aguilera, M. & Sánchez Ramos, V. (2009) "Los moriscos del Reino de Granada", en Moliner Prada, A. (ed.) *La expulsión de los moriscos*. Barcelona: Nabla Ediciones, pp. 65-108.
- Caro Baroja, J. (1957) *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia Social*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Domínguez Ortiz, A. & Vincent, B. (1978) *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza.
- Fernández Manzano, R. (1991) "Las zambras de los moriscos del reino de Granada", *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 7, pp. 129-148.
- Feros, A. (2013) "Retóricas de la expulsión", en García Arenal, M. & Wieggers, G. (eds.) *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia-Granada-Zaragoza: Universidad, pp. 67-101.
- Gallego Burín, A. & Gámir Sandoval, A. (1968) *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad.
- García Arenal, M. (1987) *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI.
- García Arenal, M. & Wieggers, G. (2013) "Introducción", en García Arenal, M. & Wieggers, G. (eds.) *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia-Granada-Zaragoza: Universidad, pp. 11-23.
- Garrido Atienza, M. (1899) "Zambra", *La Alhambra*, 2, pp. 27-30.

- Garrido García, C.J. (2012) *La esclavitud en el reino de Granada en el último tercio del siglo XVI: el caso de Guadix y su tierra*. Tesis doctoral. Granada: Universidad. Recuperado de: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/21609> [consulta: 09.04.2014].
- Garrido García, C.J. (2014) *La esclavitud morisca en el reino de Granada. Guadix en el último tercio del siglo XVI*. Charleston: Create Space.
- Pérez García, R.M. & Fernández Chaves, M.F. (2012) “La política civil y religiosa sobre el matrimonio y la endogamia de los moriscos en la España del siglo XVI”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, pp. 61-101.
- Real Academia de la Historia (1853) *Memorial histórico española*, v. 5. *Tratados de legislación musulmana*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Ruiz Pérez, R. (1991) “El levantamiento morisco en tierras de señorío. El caso del marquesado del Cenete”, *Chronica Nova*, 19, pp. 291-336.
- Villanueva Zubizarreta, O. (2013) “Los moriscos en Túnez”, en García Arenal, M. & Wiegers, G. (eds.) *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia-Granada-Zaragoza: Universidad, pp. 361-390.
- Vincent, B. (1996) “Estudio preliminar”, en Gallego Burín, A. & Gámir Sandoval, A. *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554* [ed. facsímil]. Granada: Universidad.
- Vincent, B. (2006) *El río morisco*. Valencia-Granada-Zaragoza: Universidad.