

## El secuestro de una caja de costura en 1562. Retales para elaborar una historia de los moriscos a través de una marlota

*The Seizure of a Sewing Box in 1562: Weaving a History of the Moriscos Out of the Scraps of a Marlota Robe*

Dolores Serrano-Niza  
Universidad de La Laguna  
Instituto Universitario de Lingüística Andrés Bello (INULAB)  
<https://orcid.org/0000-0001-6296-4786>  
dserrano@ull.edu.es

Recibido: 15/01/2023; Revisado: 23/03/2023; Aceptado: 22/05/2023

### Resumen

Partiendo de un documento de 1562, conservado en el Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife, y bajo el marco conceptual ofrecido por la Historia de las emociones, se lleva a cabo un análisis de ciertas prendas de vestir tradicionalmente atribuidas a los moriscos, como la marlota. A través de estas ropas se profundiza en el contexto histórico granadino del siglo XVI y se indaga sobre el valor y el símbolo que esta indumentaria pudiera tener a la vez que se profundiza en las emociones que las impregnan. Finalmente, se subraya la trascendencia de la cultura material como memoria colectiva.

**Palabras clave:** Espacio doméstico, indumentaria, emociones, moriscos, marlota.

### Abstract

The focus of this article is a document from 1562 preserved in the archives of the Board of the Alhambra and Generalife in Granada. Based on the conceptual framework of the history of the emotions, we conduct an analysis of certain garments traditionally attributed to the Moriscos (or converted Moors), such as the *marlota*. We use these items of clothing to delve into the historical context of 16th-century Granada and explore the value and symbolism that might pertain to such attire, as well as the emotions invested in these garments. The article concludes by highlighting the importance of material culture as collective memory.

**Keywords:** Domestic Space, Clothing, Emotions, *Moriscos*, *Marlota*.

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

El documento L-64-22 de 21 de mayo de 1562 del Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife trata de un secuestro de bienes al mismo tiempo que es la narración de un nefasto día en el que un aguacil, Andrés de Ampuero, en compañía de un tal Antón, acude a la casa de Luis Abençayde y es recibido por la mujer de este, Isabel Marcales. No debe resultar difícil imaginar la escena en la que los hombres, penetrando en la vida privada de este hogar, recorren sus estancias y van anotando, objeto a objeto, lo que en ellas hay. Abren puertas y arcas y de ahí van saliendo las pertenencias de una familia más, una familia morisca a la que la historia le ha reservado un legajo de papel.<sup>2</sup>

La fecha en la que se levanta el acta de este documento, 1562, no es banal pues se sitúa en los años previos a la sublevación morisca que se produjo el 24 de diciembre de 1568. Se trata, sin duda, de tensos años, décadas enteras, más bien, en las que, tras el fin del reino nazarí y conquista de Granada en 1492, se desencadena una intensa campaña contra los vencidos musulmanes, quienes, a fuerza de edictos, han de renunciar a una manera de vivir, primero, y a su religión, después. Mientras tanto, se perpetran verdaderas ofensivas contra su intimidad y sus pertenencias como lo demuestran las continuas confiscaciones de bienes.

Los «secuestros de bienes», se postulan, así, como documentos de enorme utilidad para conocer cómo era el espacio doméstico de una casa granadina del siglo XVI, cómo eran los ajuares que guarnecían sus casas y con qué ropas se vestían sus habitantes. Un número importante de dichos secuestros de bienes ha sido recopilado, transcrito y editado por Juan Martínez Ruiz en su indispensable obra *Inventario de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI)* (MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 241-244), entre cuyas páginas se encuentra el documento en el que se sustenta este trabajo.

Como puede comprobarse, se trata de una fuente muy valiosa para el estudio de la indumentaria, con la condición de que la información tomada de estos legajos pueda ser contrastada con otro tipo de fuentes, como, por ejemplo, las iconográficas, pero también relatos coetáneos, tanto de viajeros como literarios (BERNIS, 2001:461-462). En cualquier caso, como digo, es una fuente imprescindible para la historia de la indumentaria y también para la lingüística, ya que las prendas son descritas por el escribano por su nombre, en muchas ocasiones, árabe, de

---

1 Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i «Vestir la casa: espacios, objetos y emociones en los siglos XV y XVI», PGC2018-093835-B-100, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y FEDER «Una manera de hacer Europa». IP: María Elena Díez Jorge. Asimismo, la mayor parte de la elaboración de este trabajo se llevó a cabo en el Museo del Traje de Madrid, por lo que agradezco enormemente la acogida y amabilidad de su personal durante mi estancia en su Biblioteca, especialmente a María Prego de Lis, cuyas conversaciones y guía bibliográfica han sido de inestimable ayuda, enriqueciendo con mucho el resultado final.

2 Aunque el documento principal del presente trabajo es el citado secuestro de bienes en casa de Luis Abençayde en la colación de San Pedro y San Pablo de Granada, existen, no obstante, otros dos documentos cuyos protagonistas son la misma pareja formada por Isabel Marcales y Luis Abençayde. Me refiero a la carta de dotes y arras del matrimonio (APAG,L-64-23, ff.24r-27v) y al memorial de bienes secuestrados (APAG,L-64-23, ff.19r-19v), ambos editados MARTÍNEZ RUIZ (1962: 162-179). Todos ellos han sido consultados para la elaboración de esta investigación.

manera que esta intersección de información es de gran interés, asimismo, para el estudio del castellano de la época. Además, debe tenerse en cuenta que, en no pocas ocasiones, lo único que va a encontrar quien se dedique a la investigación en indumentaria es el nombre de la ropa en cuestión puesto que su descripción difícilmente se hallará en este tipo de documentación. Esto es, por otro lado, bastante lógico ya que en su contexto son piezas bien conocidas de uso frecuente y por eso, si alguna descripción más detallada se encuentra, será de aquellas prendas que sean consideradas, por alguna razón, fuera de lo común.

Al mismo tiempo, en la actualidad, parece más que conveniente que, a la hora de estudiar la indumentaria, se tenga en cuenta no solo su materialidad sino también la parte emocional que pudiera estar prendida en la ropa. Este tipo de trabajos empiezan ya a ver la luz (SERRANO-NIZA, 2022), insertándose en nuevas corrientes de investigación en las que las emociones adquieren especial relevancia. De entre las publicaciones con los que diseñar un sólido marco teórico para sustentar estas páginas (ROSENWEIN, 2006; PLAMPER, 2014; 2017; BROOMHALL, 2017), quizás sea de destacar con mayor empeño el primero de ellos (ROSENWEIN, 2006) por la conceptualización que llevó a cabo de la «comunidad emocional», entendida esta como un grupo humano que expresa y valora de la misma manera idénticos tipos de sentimientos. Sobre este asunto se volverá más adelante; no obstante, al citado concepto conviene unir, el de «intimidad» desarrollado por RANUM (1989: 211) cuando afirma que lo íntimo nunca es evidente, sino que, por el contrario, es necesario buscarlo fuera de los comportamientos codificados y de las palabras, porque donde realmente se encuentra es en aquellos lugares y objetos que encarnan los afectos humanos y las emociones. Y a ello añade que, el hecho de poseer una cosa, tener las ropas propias, por ejemplo, es algo muy diferente a conservar un objeto compartido que haya pertenecido a más de una persona a lo largo de su vida útil, ya que se puede acceder al ámbito de la intimidad a través de dicho objeto (RANUM, 1989: 212). La idea de Orest Ranum enlaza perfectamente con la desarrollada por Raffaella SARTI (2003: 9) cuando defiende que la reconstrucción de la vida cotidiana de mujeres y hombres del pasado necesita la reunión de todo aquello que se haya conservado de esas personas (casa, muebles, objetos) junto a lo que se halla en las fuentes iconográficas y escritas porque, en sus propias palabras:

Las cosas modelan, dan solidez a las relaciones sociales, y recíprocamente las relaciones sociales se expresan también a través de las cosas. Para entender cómo desempeñan esta función los bienes es preciso saber qué significado tienen para las personas que los compran, los heredan, los ahorran, los venden, los dan o reciben (SARTI: 2003:16).

Ante lo expuesto, en estas páginas se trabajará con el marco teórico trazado, fundamentalmente, por la historiografía de las emociones. Se trata, por tanto, de resaltar el valor sentimental de los objetos, en este caso, encontrados en el hogar de Luis Abençayde e Isabel Marcales; también se aspira a profundizar en la intimidad que los envolvía y, al tiempo, reconstruir cómo era la vida de esta familia en el año de 1562, poco antes de que el aguacil tocara a la puerta de su casa y comenzara a

levantar acta de sus bienes. Es de destacar que, entre las pertenencias que se van describiendo, aparece un «arca de nogal en que avía lo siguiente» y de ahí surgen una serie de prendas de vestir y ajuar a medio hacer, descritas con la minuciosidad que el escribano se puede permitir. Este hallazgo en el texto me condujo hasta el planteamiento principal que va a prevalecer en estas páginas, es decir, la idea de que aquello que está presente habla por sí mismo de la misma manera que lo que no está nos interroga: ¿a quién pertenecía esa caja? ¿Cuándo fue la última vez que la usó? ¿Qué labor estaban realizando? ¿Para quién era aquello que estaba en proceso de elaboración? Ante todos estos interrogantes, una de las respuestas que *a priori* ya parece certera es que las manos que se ocupaban de estas labores de costura eran femeninas. Ignoramos si de la propia Isabel Marcales o de alguna otra mujer o mujeres que habitaran en la misma casa o de todas ellas. En cualquier caso, el objetivo principal de este trabajo será el recomponer, en la medida de lo posible, la historia de esas prendas que las mujeres de la casa dejaron a medio coser y, con ellas, la historia de una población morisca que vivió en la Granada del siglo XVI y de cómo dicha historia, con su enjambre de emociones, ha quedado impregnada en las ropas y ajuares que alguna vez les pertenecieron.

## 2. VESTIR CON LAS ROPAS DEL «OTRO»

La esperanza vertida sobre la población vencida cuando se firmaron las Capitulaciones (25 de noviembre de 1491) no duraría mucho, ya que, muy pronto, desaparecerá la garantía de que podrían mantener sus señas de identidad, es decir, religión, lengua y costumbres. Los acuerdos firmados, en su mayoría, enseguida quedarán sin valor, como el que dice lo siguiente:

Que á los moros que se quisieren ir á Berbería ó á otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, oro, plata y todo género de armas (...)

Que sus altezas mandarán que no se les echen huéspedes ni se les tome ropa ni aves ni bestias ni bastimentos de ninguna suerte á lo moros sin su voluntad (GARCÍA ARENAL, 1996: 21 y 23).

En su lugar, y como ya se ha señalado, no tardaron en comenzar los ataques a todo aquello que identifique a esta población con algún rasgo del pasado más reciente, o sea, cualquier signo de adscripción árabe-islámica, al mismo tiempo que se confiscan sus bienes. En el documento L-64-22 (MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 241-244), tomado para la elaboración de estas páginas, no se especifica si los propietarios de la vivienda habían partido a Berbería, como sí se hace en otros secuestros de bienes, por el contrario, deja muy claro que la casa estaba habitada y que, cuando llega a ella Andrés de Anpuero, el aguacil, «estaba en ella Isabel Marcales, muger del suso dicho».<sup>3</sup> De manera que, en los cincuenta años que separan las Capitulaciones de este legajo, las condiciones de la población de origen islámico se

---

<sup>3</sup> Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife (en adelante APAG), L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.4r,6-7.

volvieron verdaderamente difíciles. En efecto, los Reyes Católicos prescindieron pronto de la generosidad mostrada en los acuerdos firmados y una sucesión de edictos irán, paulatinamente, recortando sus derechos a golpe de prohibiciones, como las respectivas a los baños, al degüello de animales o al apadrinamiento en bautizos y bodas (GALLEGO *et al.*, 1968: 170-173), además de las relativas a la indumentaria (GALLEGO *et al.*, 1968: 174-180).

En realidad, lo que se puede observar en estos textos es una clara distinción entre el hecho religioso y el cultural. Bien es cierto que la política de asimilación que se va imponiendo se centró exclusivamente en el primero de los aspectos, esperando que, con el paso del tiempo, las supuestas diferencias culturales, si es que realmente en ese momento eran tan evidentes, desaparecerían (DOMÍNGUEZ ORTIZ y VICENT, 1978: 20-21). En este sentido, cabe plantearse si la población cristiana granadina de esta época, hablaba, jugaba, cantaba y se vestía de forma tan diferente a la morisca, una cuestión que se valorará a lo largo de estas páginas.

En cualquier caso, en la Granada de esta época concurren otros factores que van agravando esa presumible diferenciación que existe entre su población. La llegada de cristianos viejos favorecida por cargos y prebendas hacían mayor la diferencia entre unos y otros súbditos. Según recoge CARO BAROJA (1957: 16) en el ideario político de la época, «el español (cuyo prototipo era el castellano) debía ser monárquico y católico» así es que, cualquier desviación de esta norma mostraba ya divergencias insoslayables. Esas diferencias, en términos generales, se presentan en cuatro condiciones esenciales.

La principal de todas era la religiosa. A la hostilidad hacia el islam se sumaban los prejuicios hacia los moriscos que prevalecían en ese momento, ya que los consideraban apóstatas, renegados y dados a la magia y hechicería (CARO BAROJA, 1957: 17).

La segunda de las diferencias era la lengua, puesto que los moriscos hablaban árabe y «cuando hablaban romance lo pronunciaban de manera especial y lo escribían con caracteres propios» (CARO BAROJA, 1957: 17). Sobre esa manera de escribir el romance, se da por hecho que se está refiriendo al *aljamiado*, es decir, escribir romance mediante el alfabeto árabe.

El tercer aspecto que se destaca para describir las grandes diferencias entre comunidades, es decir, entre cristianos y musulmanes o cristianos nuevos, era el de sus usos y costumbres, incluyendo: indumentaria, alimentación, prácticas de higiene, fiestas y rituales de paso de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte), todas ellas muy distintas entre unos y otros. A ello se ha de sumar la «diferencia en la producción y en la calidad del trabajo social» (CARO BAROJA, 1957: 17).

Y, por último, según este mismo autor, se encontraban las diferencias de rasgos físicos y condición puesto que los cristianos notaban que «los moros poseían algunos caracteres antropológicos, somáticos, distintos (en el color, el pelo, el gesto...) y que eran también más sobrios en el comer y más lujuriosos y fecundos» (CARO BAROJA, 1957: 18).

Así descrita la situación, se podría deducir que, en el plazo de una década, la población autóctona granadina pasó de ser exactamente eso, la población autóctona, a ser el «Otro». El solo hecho de imponer que se dejara de hablar

su lengua materna implicaba una situación transitoria de forzado bilingüismo cuya consecuencia, con el tiempo, no sería otra que el bilingüismo existente en la población deviniera en bifurcación lingüística y emocional, ya que una de las lenguas, la árabe, estaría destinada al amor, al culto religioso, la amistad, las canciones, las fiestas, la familia mientras que la otra, el romance, se destinaba a la administración y la justicia y, probablemente, al disimulo y asimilación, hasta que con el paso del tiempo, ya solo quedara la resistente necesidad de aferrarse al aljamiado como último recurso de lealtad lingüística para no desprenderse de un rasgo tan identitario como es la lengua materna. Bien es cierto que todas esas escrituras aljamiadas junto con textos árabes quedaron destinados a ser una memoria emocional, una herencia familiar de papeles que nadie sabía ya leer, pero conservados, en la medida de lo posible, como anclaje a un pasado familiar.

Sin embargo, y muy a pesar de lo que las crónicas y documentos dejan entrever, cuesta creer que en la Granada de esta época hubiera dos comunidades absolutamente enfrentadas y que, esa situación, se mantuviera casi un siglo. Asimismo, cuesta creer aún más que las diferencias fuesen tan extremas e insalvables que se terminaran constituyendo dos sociedades contrapuestas en un mismo territorio. Por el contrario, parece más razonable considerar que la comunidad morisca no fuese una población tan homogénea como se percibe en la historiografía y que esa heterogeneidad no solo se debía a su ubicación geográfica, sino que, además, dentro de cada zona habría que establecer diferencias cronológicas y, naturalmente, también habría que considerar la reacción personal de cada miembro de esta comunidad, qué grado de sumisión o rebeldía manifestó ante la situación que vivía en ese momento y ese lugar concreto (FRANCO LLOPIS y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, 2019: 60-63). En sentido contrario, también se ha de ver qué actitud tuvo la comunidad de cristianos viejos ante sus vecinos moriscos.

Es de suponer que las reacciones fueron de todo tipo, por lo que, si se escarba en la documentación convenientemente, y desde una perspectiva diferente, se han de encontrar líneas de hipótesis nuevas. No es este el lugar para ese cometido, sin embargo, sí me parece oportuno contraponer dos relatos que pueden arrojar algo de luz al asunto recién planteado. El primero de ellos lo toma CARDAILLAC (1977: 53-54) de un proceso inquisitorial.<sup>4</sup> Se trata del testimonio de la morisca Isabel de Alcázar quien, a su vez, recibe las quejas de una cristiana vieja casada con un morisco quien le cuenta: «No me quieren a mí ni a mi hija los cristianos viejos porque tengo esta hija de cristiano nuevo». Hay que decir que lo cuenta Isabel, procesada, porque ante esta queja ella trató de animar a su vecina -o, a la luz de la intimidad de la confesión, más que simple vecinas quizás fueran amigas- con las siguientes palabras: «Lo mejor que tienes es eso». Una desafortunada frase para ella pues alguien la oyó y decidió delatarla por esa razón a la Inquisición.

El otro relato, en cambio, no procede de un testimonio, sino que proviene de una fuente coetánea, el trabajo de FRANCISCO BERMÚDEZ DE PEDRAZA (1638: fol.238) y dice así: «las novias ivan por las bendiciones a la Iglesia con vestidos de christianas prestados y en llegando a casa se desnudaban y se vestian de moras

---

4 Del Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, leg.191, núm.5.

celebrando la boda con instrumentos y canciones moriscas». La lectura atenta de este texto indica que debía existir una relación entre estas mujeres, moriscas y cristianas, lo suficientemente estrecha como para que, en un día tan insigne, se presten el vestido de la boda (SERRANO-NIZA, 2022). Además, entre líneas se puede apreciar otro asunto, la conciencia que tiene un grupo determinado con respecto a la vulnerabilidad del otro, al menos, en lo que a personas cercanas de ese grupo se refiere. En otras palabras, se puede apreciar cómo las cristianas, o ciertas cristianas, reconocen la situación en las que sus vecinas moriscas se encuentran y actúan en consecuencia. Es más, esto último se vincula perfectamente a uno de los objetivos planteados en este trabajo, es decir, el trazo de una comunidad emocional (ROSENWEIN, 2006), compuesta en este caso, por las mujeres granadinas de esta sociedad del siglo XVI, con independencia de la religión que profesaran.

Además, el texto recién citado nos señala otro aspecto en el que es ineludible detenerse. Me refiero a esos «vestidos de christianas prestados» que refiere BERMÚDEZ DE PEDRAZA (1638: fol.238), puesto que parece indicar que unas y otras vestían de manera totalmente diferente. Sobre esto, ya se ha indicado que entre las grandes diferencias de ambas comunidades se encontraban sus distintos usos y costumbres, entre los que estaba la ropa (CARO BAROJA, 1957: 17) y de ahí, buscando la asimilación, aparecen todas las prescripciones relativas a la indumentaria (GALLEGO *et al.*, 1968: 174-180). De ellas, destaco las respectivas cédulas dictadas por la reina Doña Juana. En la de 29 de julio de 1513 se indica:

Así porque las ropas que tienen hechas son muchas como porque muy escondidamente las cortan y hacen, de manera que todavía hacen las dichas ropas e se visten a la morisca, en especial las mujeres, que todavía traen las dichas almalafas e andan cubiertas las caras, de que se siguen muchos inconvenientes para lo que cumple a nuestro servicio e al bien de los dichos nuevamente convertidos, pues, teniendo ellos la buena voluntad que me certifican que tienen de ser buenos cristianos, razón es que en sus trajes lo parezcan (GALLEGO *et al.*, 1968: 178).

La otra cédula es emitida el mismo día y el mismo año y dice así:

Por la cual o por su traslado signado de escribano público mando e defiendo firmemente que de aquí adelante ninguna cristiana vieja no pueda vestir ni vista a la morisca, so pena que, por la primera vez que contra esto fuere, pierda los vestidos que así se pusiere e le sean dados cien azotes, y por la segunda vez la misma pena e más que sea perpetuamente desterrada de todo el reino de Granada. (GALLEGO *et al.*, 1968: 179).

A propósito de lo dicho, corresponde ahora detenerse en la expresión «vestir a la morisca», como uno de los hilos de los que es necesario tirar con el fin de conocer la realidad de esta comunidad granadina, ya que la expresión en sí no está exenta de complicación. De hecho, habrá una importante diferencia semántica cuando el adjetivo «moro» se aplica a cristianos viejos y a moriscos (FRANCO LLOPIS y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, 2019: 241), una diferencia que se entendía perfectamente en el contexto del siglo XVI. De manera que «vestir como moros» aplicado a los moriscos debe ser interpretado como que estos llevan ropas de tipo tradicional,

identificada como islámicas por los cristianos. En cambio, en el contexto de los juegos de cañas, supone una «cierta extravagancia indumentaria» (IRIGOYEN, 2018: 129), que «respondía a motivaciones de orden simbólico relacionadas con el ansia de promoción social y la necesidad de mantenimiento de estatus» (FRANCO LLOPIS y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, 2019: 241). Es decir, estamos ante una ropa de tipo tradicional, cuando se aplica a los moriscos o un «disfraz» de clase alta, cuando se refiere a un cristiano viejo.

En definitiva, parece evidente que la supuesta homogeneidad en una manera de vestir, estaría más relacionada con la zona geográfica en la que se vivía que con la adscripción religiosa por lo que en esa zona concreta no se percibirían grandes diferencias entre la ropa de unos y otros. A pesar de ello, «los moriscos siempre eran susceptibles de ser vistos como si vistieran como «moros» (IRIGOYEN, 2018: 130). En otras palabras, al morisco se le viste con ropa exótica en toda la historiografía, presentándolo, por tanto, como el «Otro», a pesar de que un repaso por la documentación evidencia que «la completa equiparación de los moriscos con la figura del moro como un cuerpo exóticamente vestido, solo se consagra varias décadas después de la expulsión de los moriscos, precisamente en la época en la que la ropa a la morisca comienza a perder su relevancia social» (IRIGOYEN, 2018: 130).

En consecuencia, se busca incansablemente, a fuerza de pragmáticas, que la comunidad cristiana y conformada por moriscos o cristianos nuevos vistan de manera diametralmente diferente y de ahí, expresiones como las recién citadas, dictadas por la reina Doña Juana, «que me certifican que tienen de ser buenos cristianos, razón es que en sus trajes lo parezcan» (GALLEGO *et al.*, 1968: 178).

No obstante, en estas páginas se habla de «comunidad emocional», una comunidad con límites muy diferentes a las restricciones meramente sociales. El objetivo, como ya se ha dicho, es desempolvar una vieja caja de costura confiscada en la casa de una familia morisca y desvelar a través de ella, el entramado emocional que pudiera estar prendido en estas ropas y ajuares.

### 3. UNA CAJA LLENA DE EMOCIONES: AJUARES Y ROPAS MORISCAS

El geógrafo Juri Semjonow publicó su trabajo, *Las riquezas de la tierra*, hace ya casi un siglo, y en sus páginas podemos encontrar un texto perfectamente aplicable, salvando las distancias, a la realidad morisca que aquí se está analizando. En esa obra, el autor nos dice:

Las cosas constituyen un lazo firme, aunque invisible, entre el ser humano y los pueblos, entre el pasado y el futuro. (...) Todas las cosas que se encuentran en mi habitación han sido transportadas a mi tranquilo puerto por las olas de los siglos, incluso aunque hayan sido elaboradas ayer mismo» (SEMJONOW, 1940: 19).

La cita de Semjonow nos traslada hasta el valor que tiene la cultura material de un pueblo en tanto en cuanto esta se configura como una suerte de memoria colectiva depositada, esencialmente, en ritos, fiestas y objetos. Y al decir esto,



me refiero exactamente a ese periodo complejo que se está escudriñando en estas páginas, en el que una comunidad es dominada y oprimida por otra, y en cuyo proceso, aparecerán conocidos mecanismos de subordinación, como, por ejemplo, la prohibición de la lengua y otros elementos identitarios entre los que se cuentan aquellos que conforman su memoria, es decir, su cultura material. Junto a esto, la expoliación y explotación a que serán sometidos. Todos estos aspectos están ya muy bien documentados en la literatura académica, no obstante, y a modo ilustrativo, resultan elocuentes las palabras pronunciadas por Fernando de Córdoba y Valor (c.1546-1569) cuando en plena Rebelión de las Alpujarras es elegido como primer rey de los moriscos (1568). En su discurso, Fernando, el Zaguer, explica la situación en la que viven así:

tratados i tenidos como Moros entre los Christianos pera ser menospreciados, i como Christianos entre los Moros para nos ser creídos ni ayudados (...) ¿de que viviremos? Si queremos mendigar nadie nos socorrerá como a pobres, porque somos pelados como ricos; nadie nos ayudará, porque los Moriscos padecemos esta miseria i pobreza, que los Christianos no nos tienen por proximos (HURTADO DE MENDOZA, 1627: 12).

Y es, precisamente, en esta última frase, en la que ya se da a entender que se puede hablar de dos sociedades contrapuestas donde los moriscos ya no son los prójimos de los cristianos sino sus «Otros». Ahora bien, la lectura del documento L-64-22 del Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife (1562) puede aportar no solo información sobre esa cultura material morisca de la que se acaba de hablar, sino que también aporta datos para la elaboración de una cierta «microhistoria» del contexto en cuestión. Es decir, la descripción que hace el aguacil de la situación de la casa ya nos da una idea de su ubicación: en la colación de San Pedro y San Pablo y, además, nos muestra a sus vecinos, puesto que la casa linda por un lado con la de Catalina Baxira y por otro con la de Lucia Banadera y tiene una viña amplia que linda con la de Alonso Rafa.

La descripción de la vivienda de Luis Abençayde indica que se trata de una casa con un patio en el que hay un pozo (con agua) y que está construida en dos niveles, denominando a la habitación de la parte baja, «palacio». En cambio, en la parte alta hay tres habitaciones a las que llama «aposento», una de ellas en el corredor, la otra está «frontero de la puerta de la calle», siendo en este último donde se hallará «una arca de nogal» llena de ropa a medio coser, por tanto, se trata de «la caja de costura» del hogar.

Un paseo textual por el palacio y los aposentos superiores de esta casa morisca revela lo siguiente: la mayor parte de su mobiliario es el denominado «mobiliario textil» (SERRANO-NIZA, 2015: 314), en consonancia con lo que es habitual en una vivienda media de la época en Granada. En el palacio del piso bajo se encuentra otro elemento frecuente en el espacio doméstico, el telar: «un telar de tejer lienzo con su tela, de hasta quince varas tejidas y por tejer» y quizás, muy cerca de él, se halla dispuesta «una silla chiquita de mujer con su cuero». Pudiera ser que la propia Isabel se encontrara tejiendo en él justo en el momento en que aguacil y escribano tocaran a su puerta, nunca se sabrá. En cambio, sí que ahora podemos observar

que en esa casa las herramientas, utensilios de almacenaje y cocina («tinajas», «alcaduces», «bacinas», «orzas», «calderas», «jarros», «albornías», «almirez», «espuerta», «harnero», «sartén», «lebrillos», «tabla de pan», «cazuelas», «alcuza», «trébedes», «capachos», «albardas», «espuelas»)<sup>5</sup> se encontraban en el piso bajo, probablemente porque la cercanía del patio y del agua del pozo justificara el que se cocinara en la parte baja de la casa. En el mismo espacio, también, hay alguna pieza de mobiliario al uso («dos sillas de madera y «una banca) y de mobiliario textil («almohadas», «colchones», «esteras» y «paramentos»).

El piso superior de la vivienda, conformado por tres habitaciones, parece, en cambio, tener diferentes usos. Uno de los aposentos podría haber sido destinado a alhacena ya que en él se almacenan «tinajas», «ollas» y «jarros», todos ellos con miel, además de haber «capachos», «lebrillos», «una caldera» y «una mesa de pino con su banco». Aparece descrito, además, un «conchonçillo viejo, lleno de tascos», señal de que en esa habitación pudiera dormir alguna persona, tal vez, de servicio, pudiéndose quizás tratar del esclavo «negro de catorce años, poco más o menos»<sup>6</sup> que aparece detallado en el memorial de bienes secuestrados pertenecientes a Isabel Mercales.

En los otros aposentos, por el contrario, solo aparece descrito el mobiliario textil, propio, por otro lado, de un espacio de descanso («colchones», «colchas», «almohadas» «cabezales», «almohadas de sentar», etc..) y la ropa. Gracias a la descripción de esta última, sabemos que, junto al matrimonio formado por Luis Abençayde e Isabel Marcales, había (o hubo), al menos, una niña puesto que, en el aposento alto del corredor, aparecen referidas las siguientes prendas: «un çamarro de niña (...), una alcandora vieja, azul, pequeña (...) otro sayuelo de niña de tafetán colorado, guarneçido de terciopelo verde traído»;<sup>7</sup> «otra camisa de niña, labrados los pechos a la morisca».<sup>8</sup>

Como ya se ha dicho, en el último de los aposentos descritos, el que se encuentra frente a la puerta de la calle, los bienes que se relatan son básicamente elementos de ropa y ajuar, con excepción de «tres colchones moriscos, llenos de lana/ una colcha morisca con el envés de lienço azul/ un cabeçal de lienço labrado a la morisca, lleno de lana y con borlas de seda amarillas»<sup>9</sup> y un arca de nogal.

Una lectura detallada y ordenada de esos bienes lleva a pensar que este aposento bien pudiera ser un enclave propiamente femenino, el lugar donde la o

5 Las palabras relativas al interior doméstico, como las que aquí aparecen, están en proceso de investigación. Todas ellas están contenidas en una base de datos perteneciente al proyecto de investigación VESCASEM (citado en nota 1) denominada: GLOCASEM (Glosario de la casa y emociones). En ella se han volcado treinta inventarios completos, fundamentalmente de la primera mitad del siglo xv, tanto del reino de Granada como del reino de Sevilla dando lugar a 3170 entradas relativas a enseres domésticos, objetos, ajuares e indumentaria. Autoras por orden alfabético: Ana Aranda Bernal, María Elena Díez Jorge, María Núñez González y Dolores Serrano-Niza. En un plazo corto su estudio será publicado. No obstante, se ha de señalar que, a falta de su estudio, todas ellas siguen presentes, aunque muchas de ellas están en desuso, en el *Diccionario de la Lengua Española (DEL)*.

6 APAG, L-64-23, año 1562, Memorial de bienes secuestrados, f.19r,4 en MARTÍNEZ RUIZ, 1962: 167.

7 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.4v,12, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 242.

8 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.5v,20-21, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 243.

9 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.6r, 5 y 9, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 243.

las mujeres de la casa se sientan sobre esos colchones a hablar y coser. Otras pistas abandonadas al azar en este documento llevan hasta esa suposición como, por ejemplo, que solo aparezca una única prenda de vestir masculina, «una camisa de lienço casero, de hombre, vieja»,<sup>10</sup> siendo todo lo demás prendas de ropa de mujer; algunas de esas prendas aparecen descritas como «rotas»: «otra camisa de canicul, deshilada, de blanco, rota».<sup>11</sup> Además, es en este espacio donde se observa la presencia de materiales destinados a la elaboración textil:

un pedaço de lienço azul en que avrá seys varas y media, poco más o menos (...) Quarenta y una madexas de lino, chicas, que pesan tres libras que es para tramar la tela/ un pedaço de estopa de hasta dos varas/ otro pedaço de lienço de estopa de cuatro varas/ un pedazo de guadameçil viejo.<sup>12</sup>

Y junto a todo lo dicho, el escribano apunta, para cerrar su documento de embargo de bienes, lo siguiente:

una arca de nogal en que avia lo sigüiente: / una marlota de paño colorada y morada que no está acabada/ una almohada labrada a la morisca de colores, de seda/ una camisa de hombre de lienço delgado de ... blanca/ un pedaço de lienço, digo una camisa listada y por coser/ unos çaragüeles de lienço casero de muger, por coser/ dos almohadas començadas a labrar, atadas en un mandil de lienço listado/ otra almohada començada a labrar, de blanco/ una almalafa de algodón, vieja/ una sábana malafa çeril, començada a labrar/ una almohada la haz sola labrada de colores de seda/ otra camisa de canicul de muger, por coser/ dos almohadas labradas, moriscas/ començadas a hacer/ una sábana, digo dos, de lienço casero/ con unas tiras listadas, nuevas/ dos pares de çargüeles de lienço/ casero, por hazer, nuevos/ una camisa, digo dos, de muger, colorada/ la una de amarillo y la otra de colores, nuevas<sup>13</sup> (MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 244).

Como bien puede apreciarse, en dicha caja de costura aparecen prendas de vestir a medio confeccionar: «una marlota», «una camisa de hombre», «una camisa listada», «unos zaragüelles» femeninos, y una «camisa de canicul»,<sup>14</sup> pero también ropa para remendar o arreglar, como la «almalafa vieja». Junto a estas prendas se encuentran los trabajos de bordado, siendo este el caso, por ejemplo, de esas «dos almohadas» inconclusas, pudiéndose tratar de una labor fina dado que se envuelve delicadamente en un trapo o «mandil». Las preguntas que se formulaban al comienzo de estas páginas, ¿a quién pertenecía esa caja? ¿Cuándo fue la última vez que la usó? ¿Qué labor estaban realizando? ¿Para quién era aquello que estaba en proceso de elaboración? Quedan irremediamente sin contestar. Es de suponer que pertenecían a Isabel Marcales y también se puede suponer que hubiera alguna otra mujer en la casa, una abuela, una hermana,

10 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.7v, 10, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 244.

11 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.7r, 29, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 244.

12 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.7v, 1-5, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 244.

13 APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.7v, 6-35, en MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 244.

14 El término *canicul* parece ser una variante de *calicud*, una palabra ya en desuso que refiere a un tipo de tejido muy fino, probablemente de seda. Ver DEL <https://dle.rae.es/calicud?m=form> [consultado el 21 de marzo de 2023].

incluso, una hija (cuya ropita aparece descrita en el inventario) a la que estuvieran iniciando en el trabajo del bordado. La presencia de elementos de ajuar preparados para labrar: «almohadas», «sábanas», una «sábana malafa ceril»,<sup>15</sup> junto a la ropa interior nueva: zaragüelles y camisas, incluso, podría ser un indicio de que se estaba preparando el ajuar de una novia. Otra prenda que bien podría pertenecer al ajuar de una novia es la «marlota de paño colorada y morada que no está acabada».<sup>16</sup>

Lo cierto es que en esta caja se percibe la presencia de esa intimidad a la que se refiere RANUM (1989: 212). Asimismo, se perciben esas relaciones sociales -siguiendo la opinión de SARTI (2003: 16)- que las cosas, un puñado de tejidos o unas labores en una caja de nogal, pueden expresar. En este sentido, pudiera ser que una modesta «marlota de paño» permita reconstruir una pequeña parte de la historia de los moriscos.

#### 4. LA MARLOTA: SÍMBOLO Y SIGNIFICADO DE UNA SOCIEDAD CONFRONTADA

Unas elocuentes palabras de SARTI (2003: 16) hacen hincapié en cómo un objeto puede dar solidez a las relaciones sociales al mismo tiempo que las relaciones sociales encuentran su expresión a través de los objetos; de manera que, siguiendo la estela de esta idea, se hace necesario indagar en el significado que tienen las cosas entre las personas que las poseen, heredan, transmiten, etc., ya que solo de esta manera se entenderá bien el uso y el valor emocional que ciertos objetos conservan.

La presencia de una marlota a medio coser en esa caja de nogal es, precisamente, uno de esos bienes clave en los que merece la pena detenerse y explorar con el fin de conocer el valor que tiene dentro de la sociedad en la que se inserta.

La palabra *marlota* tiene una historia fascinante dentro de un curioso recorrido lexicográfico. De ella se puede decir que nació griega, vivió árabe y acabó sus días en el castellano hablado por los cristianos del siglo XV-XVIII. La primera vez que se documenta en la lengua castellana es el siglo XIII, recogida en el *Libro de ajedrez, dados y tablas* de Alfonso X (1283) y su significado está relacionado con un juego de dados: «Otro iuego ay de dados que llaman marlota en que no a azar nin reazar nin triga. E iuegasse por suerte partida desta guisa. El que lançare los dados a de dar suerte al otro con que iogare».<sup>17</sup>

No obstante, no hay ninguna duda de que, en el siglo XVI, la presencia del término *marlota* está haciendo referencia a una prenda de vestir. Así lo atestigua la obra lexicográfica de Pedro de Alcalá, autor del primer diccionario bilingüe árabe-

<sup>15</sup> Se trata de una sábana de cama que, en origen, debió ser nombrada en árabe dialectal como *malafa sarír* del clásico *malāfa sarír*. El uso redundante del término «sábana» viene a indicar que se desconoce, o al menos el escribano lo hace, el término con el que ese textil se denominaba en árabe.

<sup>16</sup> APAG, L-64-22, año 1562, Secuestro de bienes, f.7v, 7, en MARTÍNEZ RUIZ (1972): 244.

<sup>17</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [14/09/2022]

español-árabe titulado *Uocabulista arauigo en letra castellana* y que se publicó en 1505. En esta obra, se indica que la palabra árabe *mullūta*, es «cugulla de hábito de frayle, mongil asi, saya assi [de muger], uestidura de muger» (PEZZI, 1989: 700). Lo cierto es que su etimología puede dar alguna información sobre el tipo de prenda que era, pues proviene del griego *malloté*, ‘manto vellosa’ y este de *mallós*, ‘vellón de lana’, siendo estos términos el origen de la palabra árabe *mullūta* (COROMINAS Y PASCUAL, (1991-1997, III, 854-855), o *mullūta*, como la lematiza Pedro de Alcalá (PEZZI, 1989: 700). En definitiva, de la historia del par «palabra-prenda de vestir» de la marlota, se puede decir que es uno de esos binomios que va pasando de una lengua a otra con escasa variación tanto del étimo como de la prenda a la que designa ya que, en efecto, la palabra llegada al árabe desde la griega *malloté*, sigue manteniendo en la prenda usada por la comunidad árabe-islámica, una de las características de la prenda griega, es decir, ser de lana.

Diferente es quién usaba esta prenda de vestir. Se acaba de ver que las primeras definiciones que se encuentran hablan de que era un tipo de vestido femenino o una vestidura de monje. Estas mismas acepciones las recoge en su trabajo etimológico tanto (COROMINAS Y PASCUAL, (1991-1997, III, 854-855) como CORRIENTE (1999: 381); sin embargo, según Covarrubias esta prenda de vestir es un «vestido de moros a modo de sayo vaquero» y, añade, citando a Diego de Urrea, que proviene del verbo «leveta» que significa «apretarse» y de ahí se deduce que es un vestido que se ciñe al cuerpo.<sup>18</sup> Todas estas definiciones se irán refrendando en sucesivas obras con el paso del tiempo y, como ejemplo, podemos contrastarlas con los datos que otras referencias lexicográficas aportan: «cierta especie de vestidura morisca, a modo de sayo vaquero, con que se ciñe al cuerpo. Es trage que se conserva para algunos festejos»<sup>19</sup> o «vestidura morisca, a modo de sayo baquero, que se ciñe y ajusta al cuerpo».<sup>20</sup> El caso es que esta posibilidad de que se ajustara al cuerpo, sería a mi parecer, una opción práctica que podría darse mediante un cinturón, por ejemplo, pero la realidad es que se trataba de una prenda más bien holgada, caracterizada por forma acampanada, como lo demuestra el patrón publicado por Juan de ALCEGA (1580).

Cierto es que la ausencia de imágenes, con las que poder comparar la documentación obtenida, dificulta un estudio minucioso de la prenda en cuestión y, sin embargo, a pesar de ello se puede afirmar que se trataba, sin duda alguna, de un «traje de encima», es decir, que podía vestirse sobre otro, como, por ejemplo, un sayo, pero sobre la marlota solo cabría vestir un manto. Y, a pesar de la reiterada definición de los diccionarios, obstinados en considerarlo una prenda femenina, existen suficientes datos como para confirmar que fue un traje usado tanto por hombres como por mujeres.

Por otra parte, en este objetivo de recuperación histórica de esta prenda, se

18 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Nuevo Tesoro lexicográfico de la lengua española (NTLE) [en línea]. *Nuevo Tesoro lexicográfico de la lengua española*. <<http://www.rae.es>> [16/09/2022]

19 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de Autoridades [en línea]. *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) <<http://www.rae.es>> [16/09/2022]

20 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [16/09/2022].

puede contar con la descripción que Carmen BERNIS (1979: 105) hace de ella:

Traje de gala, muy rico y vistoso, que los cristianos españoles tomaron de los moros. Era de corte muy sencillo -lo cual era propio de los trajes moros-, holgado y abierto por delante de arriba abajo. Era corriente que las marlotas se abrochasen con una fila de botones en la delantera. Las mangas podían ser de varios tipos. Si el corte era de gran simplicidad, las guarniciones eran riquísimas; consistían en bordados de hilo de oro o de plata, tiras trepadas, punteados de seda, «lazos», caireles y flecos. Las guarniciones se concentraban principalmente en las mangas, pero también se ponían en delanteros y ruedo. Como era propio de las prendas moriscas en general, las marlotas se hacían, a veces, con telas de dos colores, combinándolas mitad y mitad, a nesgas y a girones. Había marlotas hasta media pierna y marlotas hasta el suelo. Reyes, príncipes y nobles cristianos usaron la marlota morisca como traje de gala.

Efectivamente, se trata de una muy buena síntesis de lo que podría haber sido la marlota, aunque no deja de ser elocuente que lo considere un «traje cristiano». Y si este punto resulta significativo lo es porque la aparición y, en algunos casos, la descripción de esta prenda de vestir en los inventarios de bienes moriscos o en las cartas de dote y arras de la época me lleva a entender que, en el estudio de toda prenda de vestir, y esta de manera muy particular, se debe contemplar, junto a la descripción más exacta posible de la prenda en sí, su conceptualización cultural. En otras palabras, saber cómo era esa marlota que surge en esta caja de costura a medio hacer es tan importante como aprehender el valor que ese objeto concreto tiene en su contexto. Por eso, es imprescindible contrastar esas marlotas surgidas de la realidad cotidiana de aquella comunidad que, primero fue mudéjar y, después, morisca, para concluir que la marlota encierra un simbolismo particular, dependiendo de la adscripción religiosa de quien la vistiera.

Por tanto, si se atiende a la relación de ropas y ajuares incautados en los inventarios de bienes de cuatro casas de mudéjares granadinos en 1493 (MARTÍNEZ RUIZ, 1983: 125-131), podrán observarse unas exhaustivas descripciones de un buen número de marlotas, entre otras prendas consideradas, *moriscas*. Dichas descripciones, contrastadas con otras fuentes, incluyendo las que aparecen en la obra de Ginés Pérez de Hita, arrojan ciertas diferencias, en mi opinión, de gran trascendencia (Fig.1). Una de ellas es que, cuando la usan los cristianos, atraídos por esas modas moriscas, es una prenda de lujo, «una prenda pesada confeccionada con telas ricas, como el brocado, el terciopelo y el damasco» (BERNIS, 1959: 211). Por el contrario, en los documentos recién citados, son, básicamente, de paño, y, en alguna ocasión, de seda. Bien es cierto que suelen destacar, tanto en unas como en otras, los adornos en mangas y sus botones, aunque la información recabada me lleva a concluir que los adornos de lujo suelen estar en las marlotas con las que los cristianos «se disfrazaban de moros», como figura en los versos de Lope de Vega (1562-1635): «Disfrazados con marlotas/ Hemos de entrar en las fiestas» perteneciente a una de sus tantas llamadas comedias de moros, *El Primer Fajardo*.<sup>21</sup>

---

21 *El primer Fajardo* es una comedia, dentro del llamado comedia de moros, que se escribió entre 1604-1612 y cuyo trasfondo es histórico con cierta imitación de los romances fronterizos. Véase de Vega, L. (2008): *El primer Fajardo* en Enrico Di Pastena (coord.) *Comedias de Lope de Vega*, Lérida, Milenio, vol. II,



Figura 1. Recreación de una marlota partiendo del texto de Ginés Pérez de Hita (h.1544-1619), *Historia de las guerras civiles de Granada*, «Una muy rica marlota del mismo terciopelo, muy labrada con oro, por ella sembradas muchas DD de oro, hechas en arábigo. Y esta letra llevaba el Moro por ser principio del nombre de Daraxa» (I,50). © Imagen realizada por Lorena Jiménez a partir del estudio y diseño de Dolores Serrano-Niza.

En efecto, esos versos podrían dar mucha información sobre el tipo de sociedad que se va abandonando para dar comienzo a una muy diferente, la que corresponderá a un proyecto político comenzado por los Reyes Católicos y que concluye con Felipe III; es decir, una sociedad «desislamizada». Sin embargo, y por paradójico que parezca, junto a ese proyecto de eliminar cualquier rasgo de identidad árabe-islámica del territorio peninsular, los cristianos se sintieron fuertemente atraídos por el «exotismo» que rezumaba la apariencia de sus adversarios musulmanes y, desde las clases más altas, comenzó un proceso de imitación y adaptación de una forma de vestir y de vivir. Ropas, tejidos, calzado, técnicas textiles, tocados, mobiliario y adornos propios de andalusíes, en primer término, fueron ocupando su lugar en las viviendas y los armarios cristianos dando lugar a una original moda sin parangón en el resto de la Europa medieval.

---

edición de Jorge GARCÍA LÓPEZ, pp. 969-11087.

Hasta tal punto que se pudiera hablar, en palabras de María MARTÍNEZ (2011-2012: 200) de una «cultura española». Sin embargo, es necesario tener muy presente que esa atracción se encuentra compitiendo en el mismo escenario histórico donde el protagonista es, desde el siglo XII, el «espíritu de la Cruzada», cuyas crónicas reflejan los sentimientos más extremos de hostilidad hacia el musulmán» (GARCÍA ARENAL, 1985: 134). De hecho, a partir del siglo XIII, se puede afirmar que en la península ibérica, la cultura dominante es cristiana, lo que conlleva una nueva forma de organización social y política, así es que la capacidad de esta nueva cultura «para explotar, adoptar, rechazar o asimilar diversos aspectos de las culturas árabe-islámica y judaica determina, no solo la naturaleza de la civilización española durante los siglos venideros, sino la actitud de la mayoría cristiana hacia las minorías musulmanas y judía de sus territorios» (GARCÍA ARENAL, 1985: 134).

De manera que tenemos una sociedad cambiante cuya construcción debe sus bases a una serie de elementos mudados de una cultura a otra y, sin embargo, no deja de ser curiosa la convivencia de la «fascinación» que las clases altas cristianas sentían hacia ciertos aspectos de la cultura árabe-islámica con la severidad con la que se trató a las minorías judías y musulmanas. La denominada «maurofilia» (MENÉNDEZ PIDAL, 1957: 718) pareció tener su verdadero impacto en la indumentaria, al menos así lo recoge CARMEN BERNIS (1959: 200) para quien los rasgos del «traje español» siendo europeo, había tenido ciertas influencias árabes desde la Edad Media, aunque es a partir del siglo XV cuando esas influencias serán más destacadas, provenientes de los «moros granadinos». Efectivamente, Bernis relatará cómo los reyes cristianos imitaban en el boato a sus oponentes musulmanes, analizando algunas prendas de vestir que tendrán gran interés, tanto para la historia de la indumentaria como para la de la lengua, dada la riqueza de arabismos que nos lega.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta fascinación, aun existiendo, no estuvo al alcance de todos, sino que fue una marca distintiva de las clases privilegiadas. En esta línea, se puede decir que el ajuar y las ropas de Isabel la Católica manifiestan esa fascinación por los adornos, los tejidos, los bordados y la imagen que ofrecían las telas de estilo oriental; consecuencia de esto es que los textos acaban inundados de prendas de vestir moriscas cuyas palabras continúan siendo árabes. Por ejemplo, en los documentos de la testamentaría de Isabel la Católica, se enumeran una serie de prendas moriscas, hechas en lienzo tunequí, como zaragüelles, camisas moriscas, aljaremes y almexias «con vnas mangas anchas que diz que de alfaquí» (GONZÁLEZ MARRERO, 2005: 245). Por tanto, la imitación de lo oriental fue utilizada como seña de identidad y distinción de los grupos privilegiados. Es más, la diferenciación social de las personas, en cuanto a indumentaria, se podía manifestar «bien por el tipo y la forma de los vestidos, bien por las telas, los colores y las guarniciones empleadas en ellos» (MENÉNDEZ PIDAL, 1986: 53), y es en la segunda de ellas donde la influencia oriental dejó sus huellas.

El asunto es que, a partir de la mitad del siglo XIV, se pone de moda en el vestir, ciertas costumbres llamadas moriscas y, en el mismo contexto, causa furor una costumbre entre la clase alta, la del juego de cañas, siendo el vestuario estelar



para tal menester, «la marlota».

El juego de cañas fue un destacado entretenimiento que durante los siglos XVI y XVII se realizó en la península ibérica. Consistía en que un grupo de jinetes, vestidos a «la morisca» cuya finalidad última era la de exhibir una extremada destreza cabalgando, a la vez que se lanzaban una suerte de lanzas representadas por unas cañas sin punta. El atuendo prescrito para este espectáculo estaba formado por una «marlota», profusamente decorada, un «capellar» o capa con capucha, un «turbante» y unos «borceguíes» o botas de cuero. Asimismo, llevaban una «adarga», un gran escudo de cuero con forma ovalada o de corazón. Estos juegos de cañas se solían celebrar junto con corridas de toros, «que era considerada la parte plebeya de la fiesta (IRIGOYEN, 2018: 22). Se sabe que, con motivo de la coronación de Juan I de Castilla (Murcia, 1379) tuvo lugar uno de estos espectáculos (IRIGOYEN, 2018: 25) por lo que, como puede observarse, existe una relación directa entre la manifestación de poder de la monarquía y las clases altas castellanas e ir «vestidos a la morisca». Felipe II tuvo, entre otros, ese momento de esplendor en Gante, donde participó ante su padre, Carlos V y, puede que, desde entonces, se convirtiera en un gran promotor de este tipo de actos, organizados para celebrar eventos de diferente naturaleza. Bien es cierto que este hecho no puede menos que resultar, aparentemente contradictorio. Me refiero al hecho de imaginar al monarca castellano vestido a «la morisca», al mismo tiempo que bajo su rúbrica se postulaban ordenanzas sucesivas destinadas a la prohibición de la ropa de los «moros». En opinión de (IRIGOYEN, 2018: 48), la prohibición de estas ropas a los moriscos tenía como base fundamental el que no usaran las mismas y lujosas ropas que el propio rey y sus nobles vestían para sus juegos de cañas.

Se esté o no de acuerdo con la idea recién citada, lo cierto es que el uso de la indumentaria como elemento de distinción social es una realidad. Una realidad vinculada, probablemente, al nacimiento del concepto de «moda». Para algunos autores, dicho concepto aparece en los albores del siglo XIV, hablando de toda Europa, cuando empieza la tendencia a sustituir unas prendas «viejas» por otras con nuevos diseños (BOEHM, 1928: I, 228-232). Así es que, convendría conocer exactamente a qué se denomina viejo y a qué nuevo en la península ibérica de ese momento, puesto que, según Bernis, hay evidencias documentales que demuestran cómo se va rechazando del guardarropa medieval ciertas prendas de vestir, como, por ejemplo, el «pellote» y la «piel» debido a que «a finales del siglo XIV era la prenda de vestir apropiada para los más ancianos y para aquellos que detestaban los vaivenes de la moda» (BERNIS, 1956: 34). En otro sitio, insiste en decir que según la pragmática ya citada de los Reyes Católicos, dada en Sevilla, en 1500 «es de notar (...) cuando se refieren al traje de la generalidad de las mujeres, aluden a sayas, gonetes, mongiles, hábitos y ropas, prendas todas ellas que se citan en documentos innumerables de la época, pero no a pelotes, ni aljubas, que por entonces debían ser nombres anticuados» (BERNIS, 1979: 114).

En cuanto a la marlota, objetivo de estas páginas, se podría decir que estuvo al margen de lo que pudiera ser tendencia o no en el momento. El hecho es que, en mi opinión, esta prenda de vestir pudiera ser tomada como un símbolo polisémico, puesto que, por un lado, representaría el intercambio cultural y material que

proliferó en la Edad Media peninsular hasta acabar filtrándose en la construcción de la nueva identidad naciente en los albores de la Edad Moderna. Y, por otro lado, va a acabar simbolizando el triunfo de un hecho, la unificación territorial llevada a cabo por los reyes católicos en la península ibérica representada en una prenda muy concreta, la denominada «marlota de Boabdil», conservada como pieza militar,<sup>22</sup> la de un rey moro derrotado, el día de la toma o pérdida Granada, según el punto de vista con que se mire, del 2 de enero de 1492.

Siguiendo con lo que se acaba de exponer, hay que retomar la idea de que la indumentaria ha servido para distinguir el estrato social al que se pertenece. En la franja cronológica en la que este trabajo se sitúa, el estrato social está inevitablemente en intersección con otros factores, además del económico. Me refiero al factor religioso, a la alteridad y es muy probable que también al género. En consecuencia, esta investigación entronca con el marco teórico planteado en IRIGOYEN (2018) y FRANCO LLOPIS y MORENO DÍAZ (2019), en el sentido de esa percepción historiográfica que se tiene de una sociedad morisca inmóvil, expulsada del proceso histórico natural de cualquier sociedad; en definitiva, convertidos en el «Otro», no solo se les niega la posibilidad de que hubiera un proceso de integración es que se les excluye de un proceso de evolución cultural, algo solo reservado para la sociedad cristiana. A ello ha de sumarse un supuesto esencialismo indumentario apoyado con los diferentes decretos en los que se obliga a que cambien su exótica ropa morisca, al mismo tiempo que las clases pudientes cristianas las utilizan para disfrazarse. No obstante, esta situación será reforzada, en el contexto historiográfico, incluyendo a las mujeres en este cruce de caminos, ya que a ellas se las considera más aferradas a las tradiciones, como muestra la escasa iconografía transmitida por viajeros y que, fundamentalmente, se debe a los dibujos de C. Weiditz (Fig. 2). Ellas son convertidas en mujeres exóticas frente a los niños nobles cristianos, quienes, como, por ejemplo, los infantes Diego y Felipe, futuro rey Felipe III, son retratados por Sánchez Coello en 1577, vistiendo a la morisca (Fig. 3).

---

<sup>22</sup> Se encuentra en el Museo del Ejército en Toledo, catalogada como la pieza MUE-24702: «Jaique o marlota de Boabdil, 1482». <https://patrimoniocultural.defensa.gob.es/es/centros/museo-ejercito/piezas-destacadas>.



Figura 2. «Vestido de paseo de las moriscas», según Trachtenbuch des Christoph Weiditz, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Hs. 22474. Bl. 97-98 *Haustracht der Morisken-Frauen in Granada*.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Trachtenbuch\\_des\\_Christoph\\_Weiditz?fbclid=IwAR2s20GeE1kfjbbKKDFjWa3WHAtSPIt6LFWaskZd3K3iB0KdBkmcO5\\_rctw&uselang=es/media/File:Weiditz\\_Trachtenbuch\\_097-098.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Trachtenbuch_des_Christoph_Weiditz?fbclid=IwAR2s20GeE1kfjbbKKDFjWa3WHAtSPIt6LFWaskZd3K3iB0KdBkmcO5_rctw&uselang=es/media/File:Weiditz_Trachtenbuch_097-098.jpg)

Así las cosas, se hace necesario plantear otra cuestión relacionada con el supuesto exotismo de las moriscas y considerar si su aferramiento a las denominadas «ropas moriscas» lo es por tradición o por resistencia, o quizás, por ambas razones. Sobre esto, conviene insistir en lo ya tratado con respecto a las bodas moriscas, cuando se señalaba que las cristianas prestaban sus ropas a las novias moriscas, sugiriendo, por tanto, que, al menos para las ocasiones especiales, se vestían de manera totalmente diferente las unas de las otras. Sin embargo, al mismo tiempo, hay que insistir en el hecho de cuán cercana debía ser la relación entre unas y otras mujeres como para que, en un día tan señalado, se prestaran un vestido de boda. Esta supuesta complicidad femenina traslada y amplía el foco de atención y muestra cómo las mujeres de esta sociedad del siglo XVI, con independencia de la religión que profesaran, constituían una verdadera comunidad emocional (SERRANO-NIZA, 2022).

Volviendo a la marlota, no se puede descartar que las mujeres las vistieran el día de su boda, tras regresar de la iglesia y hacer otra celebración siguiendo el ritual islámico. Eso explicaría, por ejemplo, la diversidad de calidad (y precio) entre ellas, según la documentación consultada. A modo meramente ilustrativo, pueden compararse las marlotas incautadas en la casa de Fatán, hija de Ynça Barbaja (Granada, 1493): «una marlota de seda, la mitad de carmesy/ y la mitad de terciopelo azul, setenta reales»; «una marlota de damasco amarillo e carmesy/

por mitad, con botones de oro e de aljófar/noventa reales»<sup>23</sup> con las encontradas en la casa de Abulhayar: «una marlota de paño morado e colorado, veinte reales»; «una marlota de moro, tres reales»; «una marlota muy vieja, medio real»<sup>24</sup> (MARTÍNEZ RUÍZ: 1983: 127-128).



Figura 3. Retrato del Infante don Diego realizado por Alonso Sánchez Coello (1531-1588), vestido para el juego de cañas. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alonso\\_S%C3%A1nchez\\_Coello\\_\(Werkstat\)\\_-\\_Infant\\_Diego\\_von\\_Spanien\\_als\\_Kind\\_-\\_4199\\_-\\_Bavarian\\_State\\_Painting\\_Collections.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alonso_S%C3%A1nchez_Coello_(Werkstat)_-_Infant_Diego_von_Spanien_als_Kind_-_4199_-_Bavarian_State_Painting_Collections.jpg).

Pudiera ser que en los documentos se mezclaran las marlotas destinadas a ser vestidas en momentos concretos no exentos de ritual, con aquellas otras heredadas y conservadas a pesar de su desgaste, por formar parte de un guardarropa «tradicional» y, por tanto, provistas de un gran valor sentimental. Su permanencia en los hogares a lo largo del tiempo, hizo necesaria su transformación, una vez que dejaron de estar de moda y pasar a formar parte de esa ropa ya en desuso. Esa transformación ha quedado reflejada en cierta documentación, por ejemplo,

23 Archivo General de Simancas. Guerra Antigua, leg. 1316, 1493, 60r,19 en MARTÍNEZ RUÍZ: 1983:130.

24 Archivo General de Simancas. Guerra Antigua, leg. 1316, 1493, 57v,27 y 58r,24 en MARTÍNEZ RUÍZ (1983):128.

en la dote que aporta una vecina de Illescas en 1551 o en la ropa que trae Isabel de Portugal en 1526. En ella se indica cómo los cristianos transforman sus marlotas en faldas femeninas: «las tres marlotas del equipo de boda de la emperatriz se deshicieron en Castilla para hacer faldillas y basquiñas» (BERNIS, 1962: 29) y, de la misma manera, aparece en inventarios de bienes moriscos de 1562: «un faldellín vasquina de escarlata, guameçida con terciopelo morado» (MARTÍNEZ RUÍZ:1972: 243), que vuelve a ser citada en el memorial de bienes de Isabel Marcales, como «un faldellín o vasquina de escarlatín» (MARTÍNEZ RUÍZ:1962: 170). De hecho, esta práctica debió ser de lo más habitual dado que el propio Juan de Alcega señala, en el patrón de una marlota, «y puede hazer vna basquiña desta marlota» (ALCEGA, 1580: 117) y cuyo patrón será más tarde recopilado en la obra *Geometria y traça perteneciente al oficio de sastres: donde se contiene el modo y orden de cortar todo genero de vestidos* (ROCHA, 1618: 153) (Fig.4).

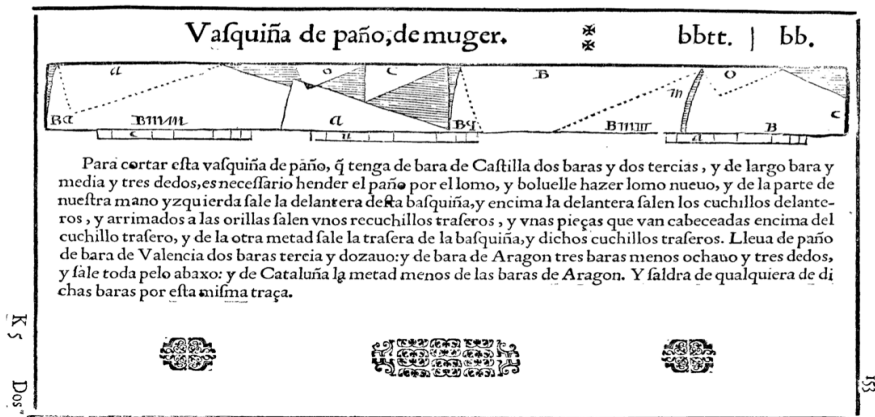


Figura 4. Patrón de una basquiña, tomado de Francisco de la Rocha, *Geometria y traça perteneciente al oficio de sastres: donde se contiene el modo y orden de cortar todo genero de vestidos*, Pedro Patricio MEY VALENCIA (1618): 153.

## 5. CONCLUSIONES

No parece haber ya duda alguna en que el estudio de las emociones abre una puerta más al conocimiento. Aplicar su marco teórico al espacio doméstico ha dejado visible, en estas páginas, que en cada casa se pueden distinguir dos partes bien diferenciadas, una visible y otra que, sin serlo, a menudo es el verdadero armazón. Un armazón elaborado con cada objeto que en ella se encuentra y que, a la postre, permite acceder al relato propio que cada uno de ellos encierran.

Al recorrer la vivienda de esta familia granadina de 1562, a la fuerza se ha transitado por un retazo histórico ya que el estudio de las ropas a medio coser halladas en casa del matrimonio compuesto por Isabel Marcales y Luis Abençayde

revelan la narración de un subtexto oculto entre marlotas y otras piezas de ajuar cuyo análisis nos lleva a concluir que los cambios sociales de los que la Historia da cuenta, no dejaron de ser un lento desgarrar, al menos en lo que al modo de vestir puede observarse. Los documentos hablan de prendas de vestir con denominación árabe, como la marlota, pero también, se nombran, alcandoras, almalafas, aljubas y zaragüelles; ropas que conviven en los armarios moriscos con otras consideradas de uso cristiano, como, por ejemplo, las calzas, las sayas y las basquiñas.

Por otra parte, no deja de ser una sociedad en proceso de cambio a la orden de un proyecto político que camina hacia la eliminación de distintivos que pudieran estar vinculados a lo islámico. En este contexto, una prenda de vestir como la marlota acaba convertida en un símbolo polisémico cuyo significado evoluciona desde la etapa nazarí, pasando por la mudéjar y morisca para terminar convertida en un «traje cristiano de gala» siendo este hecho un ejemplo más del intercambio cultural y material que se produjo en esta época. Y, además, desde una perspectiva emocional, esta prenda de vestir representa el apego a unas raíces que ya se hundían en el pasado al mismo tiempo que representa la fascinación e imitación de un boato que empieza a resultar exótico en esta mitad del siglo XVI.

## 6. REFERENCIAS

- ALCEGA, J. de (1580): *Libro de geometría, práctica y traça el cual trata de lo tocante al oficio de sastrer*, Guillermo Drouy, Biblioteca digital hispánica, Madrid. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022768>.
- BERNIS, C. (1956): *Indumentaria medieval española*, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BERNIS, C. (1959): «Modas moriscas en la sociedad cristiana española», *Boletín de la Real Academia Española*, 144: 199-239.
- BERNIS, C. (1962): *Indumentaria española en tiempos de Carlos V*, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BERNIS, C. (1979): *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos. II. Los Hombres*, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BERNIS, C. (2001): *El traje y los tipos sociales en el Quijote*, Ediciones el Viso, Madrid.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, F. (1989): *Historia eclesiástica Granada (edición facsímil de la edición de 1638)*, Universidad de Granada/Editorial Don Quijote, Granada.
- BOEHM, M. (1928): *La moda. Historia del traje en Europa. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*. 2 tomos, Salvat, Barcelona.
- BROOMHALL, S. (ed.) (2017): *Early Modern Emotions. An introducción*, Routledge, Oxon.
- CARDAILLAC, L. (1977): *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Económica, Madrid-México-Buenos Aires.
- CARO BAROJA, J. (1957): *Los moriscos del reino de Granada (ensayo de historia social)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

- COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A. (1991-1997): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Obra completa, Editorial Gredos, Madrid.
- CORRIENTE, F. (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Gredos, Madrid.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VICENT, B. (1978): *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Revista de Occidente, Madrid.
- FRANCO LLOPIS, B. y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, F. J. (2019): *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Cátedra, Madrid.
- GALLEGO y BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A. (1968): *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada.
- GARCÍA ARENAL, M. (1985): «Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio», *Al-Qantara*, 8: 132-152.
- GARCÍA ARENAL, M. (1996): *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada.
- GONZÁLEZ MARRERO, M<sup>a</sup>. C. (2005): *La casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*, Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial de Ávila, Ávila.
- HURTADO DE MENDOZA, D. (1627): *Guerra de Granada*, Lisboa.
- IRIGOYEN GARCÍA, J. (2018): «Moros vestidos como moros». *Indumentaria, distinción social y etnicidad en la España de los siglos XVI y XVII*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- MARÍA MARTÍNEZ, M<sup>a</sup>. (2011-2012): «Influencias islámicas en la indumentaria medieval española», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 13-14: 187-222.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1962): «Léxico granadino del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 18: 136-192
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1972): *Inventario de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI)*, CSIC, Madrid.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1983): «Ropas y ajuar de mudéjares granadinos (1493)», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 38: 119-134.
- MENÉNDEZ PIDAL, G. (1986): *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1957): *España y su historia*, Ediciones minotauro, Madrid.
- PEZZI, E. (1989): *El vocabulario de Pedro de Alcalá*, Editorial Cajal, Almería.
- PLAMPER, J. (2014): «Historia de las emociones: caminos y retos», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36: 17-29.
- PLAMPER, J. (2017): *The history of Emotions. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- RANUM, O. (1989): «Los refugios de la intimidad», en P. ARIES y G. DUBY (eds.), *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, Ediciones Taurus, Madrid, tomo 3.
- ROCHA, F. de (1618): *Geometría y traça perteneciente al oficio de sastres: donde se contiene el modo y orden de cortar todo género de vestidos*, Pedro Patricio Mey, Valencia.
- ROSENWEIN, B. H. (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- SARTI, R. (2003): *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Crítica, Barcelona.

- SEMJONOW, J. (1940): *Las riquezas de la tierra*, Editorial Labor, Barcelona.
- SERRANO-NIZA, D. (2015): «Amueblar la casa con palabras. Fuentes lexicográficas árabes para el estudio del ámbito doméstico», en M.E. DÍEZ JORGE y J. NAVARRO PALAZÓN (eds.), *La casa medieval en la península ibérica*, Sílex Universidad, Madrid: 307-335.
- SERRANO-NIZA, D. (2023): «Moriscas granadinas en comunidad (emocional). Indumentaria y ritos en el espacio doméstico (ss. xv-xvi)», en M.E. DÍEZ JORGE (ed.), *Sentir la casa: Emociones y cultura material en los siglos xv y xvi*, Ediciones Trea, Gijón: 279-308.
- VEGA, LOPE DE (2008): *El primer Fajardo en Enrico Di Pastena* (Coord.) Comedias de Lope de Vega, vol. II, edición de Jorge García López, Milenio, Lérida: 969-11087.