

REPENSAR LA EXPULSIÓN 400 AÑOS DESPUÉS: DEL «TODOS NO SON UNO» AL ESTUDIO DE LA COMPLEJIDAD MORISCA

José María Perceval

Durante más de un año se ha realizado el proyecto audiovisual de Casa Árabe *Expulsados 1609. La tragedia de los moriscos* que ha reunido a cincuenta especialistas del tema, teniendo como fondo argumental la historia de una familia aragonesa que debe salir de su población natal, Almonacid de la Sierra, para embarcar en el puerto de los Alfaques rumbo a un destino desconocido. Paradójicamente, quizás la ficción haya sido la mejor manera de enfocar la complejidad del contexto histórico y la variedad de situaciones que enmarcaron este aciago suceso. Un acontecimiento que no dejó indiferente a ninguno de sus contemporáneos ya que los moriscos, en número de trescientos mil, atravesaron todo el país hasta los puertos en que fueron embarcados para su expatriación.

La expulsión de los moriscos no tendría que haber sucedido, del mismo modo que podría haber acontecido años antes ya que estaba en el ambiente desde 1580 y se había incluso realizado un experimento con la población del reino de Granada con el desplazamiento interno de los moriscos de las Alpujarras entre 1570-1572. Una situación parecida sobre otro grupo étnico, los gitanos, se planteó también en diversas ocasiones, incluso con un intento casi definitivo en 1749.¹

La expulsión sólo era y es inevitable para los polemistas justificadores de la misma y para aquellos historiadores que practican una perspectiva teleológica o los afines a una obsesión fanática de la españolidad como ley histórica darwiniana que necesita de la eliminación de los menos aptos para expresar su verdadera esencia.

La supuesta e inamovible «esencia» morisca que habría provocado la expulsión, es la base de dos visiones contrarias, la justificativa y la reivindicadora de una injusticia. Para unos, «se ha hecho recaer la esencia de su personalidad (la morisca) en una suerte de hipocresía mantenida durante decenios» —el llamado disimulo morisco— a la vez que esta supuesta esencia, para otros, se interpreta de forma heroica como la historia de unos «musulmanes que intentaron mantener su fe en duras circunstancias de forzada conversión y de opresión religiosa». Es cierto que, hay una gran diferencia, como señala Luis F. Bernabé Pons,² entre ambos planteamientos aunque, desgraciadamente, la construcción de un sujeto unificado sea parecida en ambos casos. Para liberarnos de esta trampa mortal, los moriscos deben dejar de ser contemplados como si «todos fueran uno». Sin embargo, este cambio de paradigma aún no se ha realizado en muchos estudios por razones menos ingenuas de lo que parecen. ¿Significa esto que los moriscos son un sujeto tabú y contaminado desde el principio como objeto de estudio científico? En absoluto.

Los moriscos pueden ser estudiados como un conjunto, un colectivo humano, y un grupo social y jurídicamente existente, pero sólo en función de que existen como tal colectivo debido a una disposición y una intencionalidad del

1 Antonio Gómez Alfaro (1993). *La gran redada de los gitanos de España, prisión general de gitanos en 1749*. Madrid: Presencia gitana.

2 Luis Fernando Bernabé Pons (2009). *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, p. 14.

gobierno de la Monarquía que rige los diversos reinos hispánicos. Se pueden por tanto contabilizar, distribuir geográficamente, estudiar sus profesiones y cargos, riquezas y miserias, cultura, gastronomía y vida cotidiana... Y sobre todo se pueden estudiar las medidas legales que se aplican sobre ellos en una serie de experimentos del poder para aculturizarlos o distinguirlos, para explotarlos o reprimirlos, para asimilarlos o para, finalmente, expulsarlos, es decir, eliminarlos definitivamente. Del mismo modo, se puede investigar sobre el avance de las llamadas «repoblaciones» como muestra del reparto del botín, la inexorable «minorización» de la comunidad previa andalusí, la llegada de sucesivas oleadas de expulsados al norte de África. Son, de hecho, los estudios realizados por Barrios sobre el reino de Granada, Benítez Sánchez-Blanco sobre Valencia, Gregorio Colás sobre Aragón, Mikel de Epalza³ sobre el Magreb.

Los moriscos existieron y tienen una historia concreta,⁴ otra cosa es que ellos se sintieran «moriscos», si no es por reacción a un apelativo que oían cada vez con más frecuencia aunque los textos oficiales siguieran titulándolos de «cristianos nuevos de moros». Núñez Muley asume este término y, en su caso, es definitivamente una derrota personal y estratégica.⁵

Los moriscos son una entidad creada por el universo cristiano en el siglo XVI tanto legalmente —conversiones forzadas y medidas reglamentarias para la cristianización del colectivo— como mentalmente —construcción de un estereotipo que se va modelando a lo largo del siglo sobre la base de los textos de polémica contra el islam—. Por eso, cuando contemplamos la abundante historiografía sobre los moriscos en realidad estamos viendo una serie de «enfoques» sobre los moriscos apuntalados en datos e indicios históricos y completada por la opinión de los contemporáneos cristianos viejos. Todo ello en el proceso de creación de una nueva unidad —la monarquía española— y de su crisis imperial a comienzos del siglo XVII. Los moriscos son simplemente una pieza más y son utilizados por quienes reflexionan sobre esta realidad imperial y sobre su casi inmediata decadencia. El tan discutido y magnificado imperio español no dura escasamente más de medio siglo en su esplendor de potencia europea pero arrastra en su caída a uno de sus inventos, los moriscos.

Los moriscos existen, por tanto, como realidad legal, y para estudiarlos es inevitable utilizar papeles de la Inquisición, informes judiciales, memoriales de arbitristas y clérigos, actas de los consejos de la monarquía... aunque teniendo en cuenta que se trata de textos escritos por y para la comunidad cristiana dominante. Deben ser continuamente sometidos a una revisión de sus estrategias discursivas⁶ tendentes a reafirmar el arquetipo previo que se encuentra en la mente de quien los escribe. Este «todos son uno» —o todos son iguales— que se encuentra impli-

3 Mikel de Epalza Ferrer (1994). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre.

4 Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent (1978). *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente.

5 José María Perceval (2009). «El memorial de Núñez Muley a la luz de los estudios poscoloniales o ¡qué difícil es bañarse en Granada!» En *Los moriscos y su legado. Desde esta y otras laderas*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos.

6 Teun A. Van Dijk (2004). Discourse, knowledge and ideology. En *Communicating Ideologies. Multidisciplinary Perspectives on Language, Discourse and Social Practice*. 5-38, Martin Pütz, JoAnne Neff y Teun A. van Dijk (eds.). Frankfurt/Main: Peter Lang.

cito tras la mayoría de los textos no debe engañarnos con sus trampas y menos con su repetición de argumentos que, por reiterativos, llegan a parecernos innegables. Desde este enfoque científico y con estas prevenciones y herramientas de análisis, los moriscos pueden ser estudiados. Evidentemente, como cualquier colectivo creado por una determinada decisión jurídica, visibilizados continuamente por el foco de la represión incluso, o sobre todo, cuando se les intenta asimilar, los moriscos terminan reconociéndose como tales al defenderse, al negar las actitudes que les recriminan o al intentar invisibilizarse.

En contraste, los moriscos no existen ni pueden ser estudiados como unidad autocentrada con una voluntad propia y una identidad autoafirmada, con una red de comunicaciones internas que permita hablar de algún tipo de bloque social o político coherente. Esto es una «invención», en el sentido de la época y en el actual, una creación de la sociedad cristiana vieja dominante que le permite manejar un muñeco estereotipado, cada vez más trabado, hasta que decide expulsarlo de su seno en una operación catártica y renovadora.

No se puede por tanto afirmar algo o nada sobre la voluntad de los moriscos, la intencionalidad de los moriscos, los intereses de los moriscos... Hacerlo es realmente perverso, aunque se envuelva inocentemente de los datos positivistas de costumbre, y tiene una intencionalidad clara: demostrar la imposibilidad de su inserción en la otra unidad, la importante, la de la nación española. Al igual que, como en el momento actual, señalar que es imposible integrar personas de origen islámico en otra unidad mayor, Occidente. En ambos casos, dos historiografías se han sucedido desde 1609 hasta la actualidad y continúan produciendo un interesante «saber» segregador. Sólo si creemos en el *Volkgeist* o espíritu de los pueblos, se puede demostrar la inevitabilidad de la expulsión o si creemos en el destino natural de una nación. Posturas legítimas políticamente que crean monstruos historiográficos.

Es fácil ir identificando a los moriscos con diversos grupos inasimilables dentro del proyecto «español»; es cómodo hablar de un conjunto antes que matizar sobre la complejidad; es viable, unir lo primero y lo segundo para demostrar la alteridad culpable del «otro» antes que descubrir la invención que lo ha creado. «Presentismo», comodidad e intereses ideológicos, por tanto, conforman el «monstruo morisco» que sólo puede ser imaginado en razón de su necesaria expulsión.

Los moriscos no son uno de la misma forma que tampoco lo es la sociedad cristiana vieja del siglo XVI en la que se insertan con mejor o peor fortuna, contra la que resisten o con la que se «hibridan» después de su obligada conversión. El factor unificador en ambos casos viene determinado por una minoría —ésta sí una auténtica minoría, la elite que rige los destinos de la monarquía española— que discute internamente un diseño de monarquía renacentista, de nueva construcción en la modernidad, en donde los moriscos son progresivamente unificados y después, accidentalmente, expulsados.

Y si «todos no son uno», entramos en el reino de la complejidad y, desde esta nueva y rica perspectiva debemos afrontar los retos de repensar la expulsión y afrontar los nuevos estudios que se deben realizar para seguir avanzando en el conocimiento de la realidad morisca y, en algo mucho más importante, la creación de la alteridad como elemento separador en las sociedades de la modernidad.

¿Por qué un hito histórico se ha convertido en una imposible vuelta atrás?

El año 1609 nos sitúa ante los hechos consumados, cuando la decisión final se adopta. Pero no debemos deslumbrarnos ante la fecha que se convierte en el desenlace —no inevitable, pero cierto— del proceso de construcción de un morisco unificado que definitivamente es expulsado, eliminado en una operación claramente «higiénica» (las palabras relacionadas con «limpieza» se repiten en los textos) aunque imposible, del paisaje español. A partir de ese momento, la historiografía posterior pivota en torno a esa fecha «justificando» o «lamentando» la disposición, convirtiéndola en un neutro fenómeno natural o soñando con una España que pudo ser y no fue.

En 1609 se adopta una medida trascendental y nueva: se expulsa a una comunidad en razón de su origen étnico y sin tener en cuenta su condición previa de bautizados, lo que supone un avance hacia el abismo respecto a la medida de expulsión de los judíos en 1492. No sólo se condena a una comunidad al completo, una «universidad», rompiendo el derecho individualista romano y cristiano, sino que se sentencia a una colectividad que es cristiana de derecho. Es decir, no se ofrece una opción a los individuos del grupo para convertir la acción de la justicia real en algo volitivo, consecuencia de una decisión de los acusados, lo que permitiría ajustarla al libre albedrío. Este nuevo sistema, al romper con el derecho romano y el cristiano, ambos individualistas, instaura un procedimiento novedoso y terriblemente peligroso en el marco del derecho occidental, cuya deriva acabará en las tragedias del siglo XX y como tal se puede estudiar sin ser acusado de «presentismo». Los contemporáneos comprendieron la novedad y la historiografía posterior avaló la operación teórica. Una vez fijada la decisión y puesta en práctica, la realidad trágica del acontecimiento se impuso como una losa ante la que sólo cabía la justificación de la medida como justa o inevitable, la eliminación perversa del acontecimiento borrándolo como una anécdota de la memoria histórica (un sistema de olvido intencionado) o la invención fantástica de una España imposible.

La expulsión de los moriscos no es un hecho geológico ni una catástrofe meteorológica sino un acontecimiento humano con sus protagonistas y garantes. El primer peligro que debemos evitar es considerar que, como la medida sucedió, era inevitable que sucediera. Es decir, cimentar nuestro relato histórico en un relato policial cuyo final conocemos de antemano. Este teleologismo salvífico ha sido el adoptado por la construcción positivista elaborada desde finales del siglo XIX por la historiografía conservadora de Cánovas, Menéndez Pelayo y Boronat que transplantan la decisión del gobierno de la monarquía de Felipe III a una ley histórica natural, lo que libra de responsabilidad a los humanos que la adoptaron. La famosa disputa sobre la diferencia de posturas de la historiografía del XIX —Benítez Sánchez-Blanco,⁷ García Cárcel—⁸ debe sentenciarse: es innegable el cambio entre la burguesía progresista y la conservadora de la Restauración, es innegable la posición de Cánovas y sus adláteres, la programación de un nuevo estudio de la historia

7 Rafael Benítez Sánchez-Blanco (1990). Introducción a Charles Lea, *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*. Alicante: Instituto Gil Albert.

8 Ricardo García Cárcel (1992). Introducción a Boronat y Barrachina, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*. Granada: Universidad de Granada.

de España en versión esencialista. Negarlo es negar que haya ideologías diferentes, izquierdas o derechas, que es una posición muy coherente y de derechas. Benítez Sánchez-Blanco tiene razón cuando señala los puntos en común de ambas posturas —ambas pertenecen a dos opciones que no dejan de ser hispanistas e hispanófilas— y García Cárcel cuando señala las radicales diferencias, cuya alegre eliminación nos dejaría sin explicar los conflictos culturales y políticos de la definición de España en el siglo XX y el XXI.

Hay que superar las trampas del positivismo que ha dominado la historiografía sobre moriscos durante un siglo (contumacia, conspiración constante, malicia, traición...). Sustituir estos términos pervertidos por sus equivalentes en las estrategias personales de sobrevivencia que incluyen la resistencia pasiva —con disimulo y ocultación, como es natural—, la activa —con heroicidad y provocación incluso—, pero también la adaptación, la colaboración y el colaboracionismo activo hasta la traición directa al grupo y la asunción absoluta de los valores de la sociedad dominante. Sin embargo, esta escuela positivista, neutral en las formas e ideológica en la intencionalidad, sigue acumulando datos actualmente, creando una atmósfera narrativa de la inevitabilidad del suceso, de lo inexcusable de la actuación real, incluso la felicidad o la aceptación resignada por parte de los reos de algo que veían ecuánime ante su prolongada actitud rebelde.

La medida, al igual que la adoptada en 1492, afectó a todos los reinos de la Monarquía hispánica pero los términos empleados han cambiado en un siglo y las estrategias narrativas revelan un sentido estatal unificador más evidente. La unión con la formación de una nueva entidad, la española, es innegable en la forma y en el contenido de las disposiciones y las justificaciones. A diferencia de los decretos de conversión forzada de los musulmanes —cuya imposición se alarga un cuarto de siglo entre las coronas de Castilla y Aragón—, la decisión es adoptada unilateralmente para todos los reinos de la Monarquía española aunque luego se aplique progresivamente en bandos de expulsión localizados. Las alusiones y protestas de los estamentos nobiliarios particulares —que nos muestran esta conciencia foral aun presente— chocan contra esta medida previa que se enmarca dentro de las medidas centralizadoras que la Monarquía va imponiendo paulatinamente y que harán estallar todo el sistema unos años más tarde.

Las estrategias narrativas de los libros contemporáneos justificadores de la expulsión buscan un acuerdo imposible ante una medida cuyo planteamiento la hace claramente ilícita, así como la justicia mistagógica que representa la expulsión. Los libros justificadores de Bleda, Fonseca, Aznar o Guadalajara son claramente reveladores. Por un lado, los males que sufren los moriscos representan un castigo del cielo por sus pecados contra la religión y la traición contra su príncipe, inextricablemente unidos —lo que nos sitúa en el escenario europeo de *cuius regio, eius religio*— y, por otro, los moriscos en cierta manera admiten la medida librando de responsabilidad a los que la ejercen sobre ellos (ya sea porque desean irse a vivir como no cristianos, ya sea porque reconocen y lloran su error como traidores). Las maniobras discursivas aún no han sido estudiadas científicamente con un completo «análisis crítico del discurso». Vemos que los polemistas buscan e insertan continuamente

declaraciones en este sentido y podemos estudiar incluso a Ricote, un personaje de ficción, como un ejemplo claro de este reconocimiento que desnuda tanto la mala conciencia cristiana como la complejidad del pensamiento de Miguel de Cervantes ante lo sucedido, sin explicarnos para nada lo que pensaban los moriscos reales.

El estudio del «nosotros cristiano» versus el estudio del «nosotros morisco», dos tipos de planteamiento, dos vías de conocimiento.

¿Qué no se ha leído u oído a propósito de la «nación» mudéjar y morisca? Se ha dicho y repetido hasta la saciedad que era una comunidad permanentemente sometida a la desconfianza, a la sospecha o al odio de la sociedad mayoritaria y, por tanto, dedicada a la doblez, al silencio o la clandestinidad. De ahí que pareciese que, para intentar acercarse a sus actividades y a sus aspiraciones, estuviésemos obligados a recurrir a los discursos de los otros, del «otro» cristiano, lo que parecía verdad inamovible en la materia.⁹

Los textos sobre los moriscos nos pueden enseñar mucho sobre la evolución del pensamiento de la sociedad española del siglo XVI y comienzos del XVII. Se han abierto caminos de investigación que nos muestran las hábiles piruetas eclesiásticas tomistas de la etapa postridentina, descritas por Isabelle Poutrin¹⁰ y ejemplificadas por la posición del obispo Fernando de Loazes en su *Tractatus super nova paganorum conversione* de 1521,¹¹ que nos sitúan ante un hecho incontrovertible —las conversiones forzadas no son posibles según el derecho cristiano— y su contrario —la legitimidad de una actuación imposible mediante argumentos escolásticos e historicistas que lo ajustan al derecho canónico y, sobre todo, a los designios naturales de la divinidad—. Admitiendo la ilegalidad y monstruosidad de las conversiones forzadas de los moriscos por los agermanados, el obispo termina reafirmando la medida incluso dando por supuesto que es inútil dada las circunstancias y sabiendo con certeza las fatales consecuencias que traerá.

A partir del momento de la conversión forzada, una historiografía farisea se dedica a sorprenderse —acompañando en su relato los textos cada vez más acongojados de unos esforzados clérigos y bizarros funcionarios del siglo XVI— de que los moriscos no sean cristianos, dando al agua bautismal unos poderes milagrosos innegables. Y, reconociendo ciertos fallos en el sistema de asimilación imperativa, a dolerse de que no se hagan las cosas bien y que sean tan «duros de mollera» los receptores de las bienintencionadas campañas de evangelización.

Lo importante es darse cuenta de que, a lo largo del siglo XVI, se conforma una mentalidad cristiana que no admite un «otro» no cristiano que no sea perverso.

9 Bernard Vincent (1995). «Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal». *Sharq al-Andalus* (12), 131-145.

10 Isabelle Poutrin (2009). «Sisebut et les morisques. Le roi Wisigoth sisebut, figure des débats sur la conversion des musulmans et l'expulsion des morisques d'Espagne». *L'Expulsion des Morisques. Quand? Pourquoi? Comment?* Paris: Colegio de España.

11 Isabelle Poutrin (2008). «La conversion des musulmans de Valencia (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés». *Revue Historique* (648), 4.

so en su negativa a convertirse e intencional en su actitud. Esta postura no es, sin embargo, «universal» ni «fruto de los tiempos» sino radicalmente moderna en el mundo cristiano y fundamentalmente hispano ya que no es frecuente en el resto de Europa —de ahí los ataques furibundos de los textos polemistas a los «políticos» y a la «libertad de conciencia» reclamados por unos supuestos defensores de los moriscos— ni por supuesto se practica en la otra ribera, en Marruecos o el Imperio otomano —de ahí los ataques a los moriscos que denuncian este doble rasero o las peticiones de ciertos moriscos a estos gobernantes para que recuerden la diferencia de tratamiento. Se está constituyendo un «nosotros» cristiano monolítico que luego transformará su conciencia de decadencia hispana en algo angustioso. El morisco inventado será una interesante y fundamental pieza para explicarnos esta patología aunque no esté considerado así ni por los que estudian la formación imperial española ni por una gran parte de la historiografía sobre moriscos que amputa al colectivo de la realidad que lo ha creado.

Este «nosotros» cristiano construye la alteridad del morisco, observándolo y determinándolo entre la benevolencia y la caridad, entre la explotación y el desprecio, entre la afrenta y el temor... Su lenguaje es performativo al constituir una realidad a la que los seres reales, los moriscos definidos por la conversión forzada y las medidas de asimilación autoritaria, deben acoplarse o resistir.

Por lo tanto, estos textos representan también una fuente inevitable, ante la ausencia de otras, y fundamental para el estudio de los moriscos reales —el grupo señalado y diferenciado—, al indicar el camino de la represión y de la aculturación. Pero, siempre teniendo en cuenta de que no se tratan de textos «moriscos» sino «sobre los moriscos», realizados por los que desean asimilar o extirpar a los moriscos reales. Es decir, eliminar «lo morisco» que conservan los cristianos nuevos o eliminar a los moriscos reales pura y llanamente.

¿Con qué textos contamos en este estudio del «nosotros» cristiano que reflexiona, actúa y crea su «problema morisco»? (a) los del Estado de la Monarquía hispánica en sus diversas instituciones y contando con su carácter de régimen polisinodial de consejos; (b) los de la evangelización, muchas veces derivados de los anteriores y reflejados en sínodos eclesiásticos y memoriales particulares; (c) los de la represión de la propia institución estatal, de la eclesiástica o los derivados del inmenso campo de la Inquisición; (d) los de los letrados, funcionarios estatales, con una conciencia de grupo «arbitrista» cada vez mayor que se refleja en disposiciones y grandes proyectos regeneradores ante la conciencia de la decadencia; (e) los de la ficción que se han estudiado generalmente como maurófilos o maurófobos.

Cada uno de ellos requiere una metodología de análisis diferente y unas herramientas específicas. Cada uno de ellos aporta «saberes» disímiles sobre el morisco. El resultado tan habitual del *totum revolutum* que encontramos en muchos textos que los mezclan indiscriminadamente no nos informa más que de las intenciones del autor del texto, sin ser es en absoluto científico ¿Cómo podemos unir las declaraciones de Ricote, de un reo de la Inquisición, de un supuesto informante del padre Jaime Bleda, de un informante que habla de rumores oídos a su paso por un pueblo de Valencia y de un testigo impostado de una declaración sobre una

presunta conspiración en el Bearn, para afirmar contundentemente la supuesta capacidad conspirativa de los moriscos? De momento, no hemos escuchado a ningún morisco ni contamos con ninguna prueba pericial.

Es paradójico el salto teórico que se produce en la estrategia de los que utilizan este «nosotros» cristiano para definir el colectivo morisco. Por una parte, reconocen el odio y la presión cristiana sobre el colectivo; luego, deducen con una naturalidad irreprochable que «debían odiarnos»; desde ese momento sólo hay que encontrar pruebas, los famosos «indicios», y si no se encuentran, es que los ocultaban en el fondo de su corazón debido a la *taqiyya* (disimulo) general que nos indicarían dos fatuas bien condimentadas. No hay mejor prueba de la mala conciencia y su proyección monstruosa en una bibliografía pervertida de antemano. Debemos dejar de un lado los magníficos y profundos estudios realizados para comprobar cuánto de musulmanes –criptomusulmanes, claro– eran los moriscos. El problema no es si los moriscos eran musulmanes sino la obsesión en que dejaron de serlo y la utilización de ese argumento para separar la comunidad y explotarla. En los estudios actuales, muchas veces la explotación queda invisibilizada, la represión se transforma en investigación de los inquisidores, la violencia diaria –contra los criptomusulmanes, los indiferentes y los cristianos convencidos– se elude con términos eufemísticos, algunos de ellos verdaderamente risibles y que merecerían una clasificación.

La otra vía de conocimiento es investigar directamente el «nosotros» morisco, la voz del oprimido, un camino mucho más arduo si no lo inventamos o imaginamos con la inestimable ayuda de los polemistas y la historiografía islamófoba. Hay que desestimar por tanto las afirmaciones sobre las intenciones de los moriscos expresadas en estos textos al seguir este camino de la misma forma que hay que desestimar y situar en otro apartado los moriscos de ficción, que son cristianos disfrazados. Ricote, por muy atractivo que sea como personaje, es la voz impostada de Miguel de Cervantes. El Abencerraje es un personaje situado fuera de la historia como todos los protagonistas de los romances moriscos, los Muzas y los Aliatares, los Zegrís, las Fátimas y Jarifas de ese sofisticado género orientalista de finales del siglo XVI. El romancero nuevo y el gongorino o el quevediano ironizarán a cuenta de Lope de Vega y Pérez de Hita (aunque hubieran popularizado el «afuera, afuera, aparta, aparta») al comparar sus sensibles y aristocráticos seres de ficción de la novela y el romance morisco con los moriscos reales que circulan por Madrid en ese momento. Se ha estudiado poco esta frontera de cambios de estilo que justamente coincide con la expulsión de los moriscos, donde el autor se duele de que ninguna nación canta a sus enemigos como la «nuestra» olvidando al Cid o Bernardo del Carpio. El ataque del romance contra los «delincuentes» que cantan a los moriscos despreciando las gestas auténticamente hispanas es claro:

En nombre de los moriscos / abatiendo nuestras lanzas, / cubren nuestras naciones / de alquiceles y almalafas. / Están Fátima y Jarifa / vendiendo higos y pasas / y cuenta Lagarto Hernández / que danzan en el Alambra! / ¿Estánse los Aliatares / tejiendo seras de palma, / y Almadán sembrando coles / y levántales que rabían! /

Viene Arbolán todo el día / de cavar cien aranzadas, / Por un puñado de harina / y una tarja horadada, / Y viene otro delincuente / Y sácale a la otra mañana / a la ginetá y vestido / de verde y flores de plata! / ¡Y al Cegrí que con dos asnos / de sacar agua no se cansa, / el otro disciplinante / píntale rompiendo lanzas! / Hace Muza sus buñuelos / dice el otro aparta, aparta, / que entra el valeroso Muza / cuadrillero de unas cañas.¹²

El autor distingue perfectamente los brillantes Muza, Cegríes, Fátimas y Jarifas de los romances y la novela moriscos comparándolo con la triste realidad social de los moriscos de su tiempo trabajando como agricultores semiservilizados, pequeños artesanos, buhoneros, arrieros o freidores de buñuelos y vendedores de pasas.

En el otro extremo, el estudio del «nosotros» morisco contamos con textos mucho más afinados para analizar la resistencia y las estrategias personales del colectivo señalado: (a) la literatura aljamiada, textos escritos en grafía árabe que circulaban secretamente en las aljamas; (b) los textos escritos por los moriscos públicamente adoptando la lengua y la forma impuesta por la comunidad dominante; (c) las declaraciones ante la Inquisición y otros tribunales por los moriscos acusados de delitos de opinión o forzados a las reconciliaciones de los supuestos edictos de gracia; (d) las falsificaciones de textos como los Plomos del Sacromonte o el Evangelio de Bernabé.

Hay que tener en cuenta que la literatura aljamiada, por muy significativa que sea, es la literatura de una minoría, representa a los restos de una elite cultural epígono de al-Andalus, su literatura y su estrategia de resistencia. Su influencia está localizada tanto regional como estamentalmente. Su creación pertenece a lo que podríamos llamar «líderes de opinión», personas que saben expresarse, establecen estrategias narrativas de resistencia y polémica, que sufren angustiosamente su situación y, por tanto, desean expresarse; que están sufriendo un proceso de aculturación inevitable como muy bien ha descrito Luce López-Baralt.¹³

Los textos escritos por los moriscos bajo el foco de atención cristiano, como el *Memorial de Núñez Muley*, son textos adaptados a la estrategia del ocupante que practican un doble lenguaje. Son textos híbridos que nos pueden mostrar una intencionalidad determinada. Del mismo modo, las declaraciones ante los tribunales responden a lo que se espera del reo que termina adaptándose a una respuesta tipo deseada (si no, el interrogatorio continúa eternamente hasta la acusación final de falsedad o contumacia si se trata de una reafirmación en la fe musulmana).

Finalmente, un campo de estudio que debe renovarse son las declaraciones de los moriscos en los llamados edictos de gracia que han sido estudiados desde Boronat y Lea, hasta Cardaillac,¹⁴ Carrasco,¹⁵ y en el caso valenciano por

12 Anónimo (1957). *Romancero General*. Madrid, CSIC, 1957, I, 220; romances moriscos satíricos 129, *Romancero general Volumen 1 de Romancero general, ó, colección de Romances Castellanos anteriores al siglo XVIII*, recopilados por Agustín Durán, 1934. Madrid: M. Rivadeneyra.

13 Luce López-Baralt (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes en España*. Madrid: Trotta.

14 Louis Cardaillac (1979). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

15 Rafael Carrasco (2009). *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos. Cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Destino.

Benítez Sánchez-Blanco y Ciscar. La lista no exhaustiva pero apasionante ha sido elaborada por Jean Pierre Dedieu.¹⁶ Los edictos de gracia, impulsados para fracasar, proponían una trampa imposible con visitas de los inquisidores a los pueblos y reuniones con los moriscos que eran apuntadas concienzudamente para demostrar o «probar» que eran criptomusulmanes. Ofrecían la exculpación a cambio de la autodenuncia y la delación de los cómplices. En realidad, no se trataba de descargo ni exoneración ya que el autodenunciado sufría penitencia pública, pagaba multas, quedaba sin cargos ni honores o expulsado de ciertas profesiones, y a partir de ese momento era un relapso con la posibilidad de ser condenado a muerte si reincidía. Lo increíble es que ciertos historiadores llamen a semejante montaje «esfuerzos de atracción» y «perdones repetidos» –para indicar inmediatamente después con claras muestras de abatimiento que «quedaron sin resultado». Las visitas después de los edictos de gracia son una forma de señalar, separar, distinguir donde incluso los asimilados debían luchar por demostrar ser inocentes y no al contrario. ¿Estas estrategias del gato y del ratón son útiles y nos informan de algo con respecto a los moriscos?¹⁷

Desde las posiciones muy opuestas, Francisco Márquez Villanueva¹⁸ y Álvaro Galmés de Fuentes son contrarios a su utilización, Bernard Vincent cree posible el uso de estos textos con herramientas adecuadas de interpretación para estas fuentes «envenenadas», de «visión partidista y sectaria». Vincent opina que nos sirven también para oír la voz angustiada y temerosa de los moriscos, «tenemos la impresión de asistir a los cambios y de oír directamente la voz de los modestos campesinos moriscos», aunque reconoce que en las declaraciones finalmente el reo «pronuncia las palabras que esperaba su interlocutor». Sin embargo, «los raros individuos que no se doblegan, hablan en nombre de la comunidad y vuelven irrisorias y caducas las confesiones de todos los demás».¹⁹ Estamos en el mismo caso que las actuales declaraciones ante la policía si deseamos interpretarlas como la voz de una determinada comunidad. Lo son y no lo son. Lo son pero considerándolas enmarcadas en la estrategia de la represión del crimen que ha ideado la sociedad dominante, en este caso, la persecución del criptoislamismo.

La búsqueda de este «nosotros» morisco ha desarrollado tres tipos de escuelas historiográficas: (1) la del morisco contumaz, sea en el fondo de su corazón. Obsesionada por la *taqiyya*, busca «indicios» para contrastarlos con la «hipocresía» de las manifestaciones públicas de cristianismo por parte del morisco y, por tanto, el ineluctable fracaso de la catequesis que llevaría a la inevitable expulsión; (2) la del morisco resistente y heroico que defiende el legado andalusí, sea en el fondo de su corazón. Se trata de una versión invertida de la anterior que hereda sus pruebas dentro de una renovada lucha por una «identidad» morisca unificada; (3) la de una identidad compleja, resistente y singularmente mestiza

16 Jean Pierre Dedieu (1994). «Entre religión y política: los moriscos». *Manuscripts* (12), 63–78.

17 Bernard Vincent (2006). El gato y los ratones: inquisidor y moriscos en Benimodo (1574). En *El río morisco*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 41–52.

18 Francisco Márquez Villanueva (2009). *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias.

19 Bernard Vincent (2006). *El río morisco*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 98–99.

Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca

que se siente angustiada tanto ante la represión como ante la pérdida de una identidad andalusí, que desea crear una homogeneidad de resistencia o reinventar una existencia imposible.

Estos estudios novedosos están representados por las escuelas desarrolladas por Cardaillac,²⁰ Temimi²¹ y López-Baralt aportando estudios renovadores y enriquecedores, aunque de peligrosas trampas historiográficas.

Cambiar el paradigma: del análisis de los moriscos al estudio del fin de al-Andalus

El orientalismo español ha estudiado al-Andalus como un paréntesis o un disfraz de carnaval de la verdadera esencia hispana. Pedro de Valencia, al defender parcialmente la españolidad de los moriscos, habla de su presencia: «al fin y al cabo llevan en España...». La teoría de los climas y su influencia completa el resto. Sin embargo, la teoría de unos inmigrantes que, al fin, son expulsados de la tierra de acogida, continúa hasta la actualidad y se ha reforzado por la imagen implícita de los inmigrantes magrebíes que se esconde tras algunas reflexiones incluso bienintencionadas sobre la expulsión. Hay que salir de la trampa de «los que vinieron y se fueron» porque los expulsados eran los «naturales» que señalaba Núñez Muley frente a los inmigrantes conquistadores.

En 1085, con la conquista de Toledo, comienza el avance cristiano. En ese momento, la minoría demográfica son los habitantes de los Reinos del Norte frente a las extensas poblaciones del Levante y el Sur peninsular, musulmanas naturales del lugar.

Dos planteamientos deben cambiar. En primer lugar, hay que tener en cuenta que las expulsiones se suceden a partir de este momento con hitos importantes: conquista de Valencia (1238) por Jaime I, conquista de Córdoba (1236) y Sevilla (1248) por Fernando III, conquista de Granada en 1492. Los desplazados se trasladan a otro territorio de al-Andalus o al norte de África donde crean nuevos barrios –los barrios de los andalusíes– o naciesen poblaciones como Tetuán. Asimismo, quedan bolsas de población musulmana en tierra cristiana que se acogen a los estatutos de «protegidos», los llamados mudéjares. La expulsión de 1609 es simplemente la última expulsión con la que se pretende eliminar todas las antiguas bolsas de población que habían quedado en territorio cristiano, «limpiar España de esta mala casta», como nos señala Jaime Bleda.

En segundo lugar, la minorización demográfica musulmana no se realiza sólo por repoblaciones constantes del norte peninsular sino por el trasvase y transmutación de la propia población antiguamente musulmana que va nutriendo inevitablemente a la cristiana hasta convertirla en mayoritaria. No debemos fijarnos en el final, donde los moriscos españoles –como grupo señalado legalmente– son una minoría respecto al resto de la población cristiana, igualmente descendiente de la antigua población musulmana en gran parte si no en su mayoría. Es el campo que queda por estudiar y la reconstitución de la verdadera geografía de la población andalusí retrotrayendo el estudio de Lapeyre. Estudiar a los moriscos como una

20 Louis Cardaillac (1979): *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Op. Cit.

21 Abdeljelil Temimi (1989). *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*. Zaghuan, Túnez: CEROMDI.

realidad existente e independiente, no sólo es un error sino que lleva a conclusiones alarmantes.

El proyecto de destrucción del islam es un propósito que aúna las voluntades del Estado y de la Iglesia, de los letrados y los clérigos, de los ensayistas y autores de ficción... Abarca desde la evangelización de los moriscos a los nuevos proyectos urbanísticos, de la prohibición concreta de la lengua árabe a la eliminación de los arabismos en los libros científicos (medicina, astronomía, botánica...) sustituyéndolos en lo posible por neologismos latinos y griegos.

La unión con la etapa mudéjar ha sido la gran aportación de la escuela de Mikel de Epalza, tener en cuenta esos puentes entre dos discursos disímiles, dos aproximaciones disciplinarias distintas (la de los arabistas y los modernistas) y dos vías de promoción académica diferentes. Mudéjares y moriscos son el mismo grupo humano con diferentes condiciones jurídicas. Por tanto, su estudio no puede separarse ni amputarse sin consecuencias teóricas peligrosas.

El estudio de los moriscos es el estudio de las últimas huellas humanas de al-Andalus, en situaciones muy diferentes según las zonas, con una riqueza de situaciones distintas tanto social como profesionalmente, y con un grado de aculturación (asimilación) que varía profundamente incluso dentro de las mismas familias. «Todos son uno» no es más que la posición que se concreta a finales del siglo XVI en el grupo extirpador, concretada en los textos justificadores de la expulsión y continuada hasta la actualidad por una historiografía francamente xenófoba.

Si «todos no son uno», estudiemos desde la complejidad

La gran labor de las escuelas de Bernard Vincent, Barrios Aguilera o Benítez Sánchez-Blanco, con estudios sobre todos los aspectos, ha sido mostrarnos la riqueza de la comunidad morisca que sólo es delimitada y unificada desde fuera. Encontramos regadío en Aragón y secano en Valencia, artesanos en Castilla y vendedores al menor en Sevilla... Todas las grandes afirmaciones y definiciones caen como cuando se afirmaba que «los moriscos no tenían ganado ni pescaban».

Su unidad identitaria inconvencional también ha sido volatilizada. Los únicos que mostraban una conciencia de «nación», claramente definida por Núñez Muley, son los moriscos granadinos y no como tales moriscos sino como descendientes de los antiguos «moros». Al final de su memorial admite, sin embargo, su derrota reconociéndose como morisco... Los «bonetes» cristianos tan despreciados por la aristocracia de los Tendilla²² y la elite de la aristocracia granadina han ganado. Núñez Muley, de sangre real, que se siente superior a estos funcionarios inmigrantes en su reino, descubre que sin embargo pertenece al rebaño morisco por su origen diferencial y diferenciado. A los funcionarios no les preocupan distinciones ni rangos. Es decir, la sociedad renacentista ha ganado a la estamental nobiliaria. El resultado es que Núñez Muley es un morisco, inferior a cualquier cristiano viejo, pese a su condición real. La modernidad ha entrado en Granada.

22 Su alusión a los dos bonetes en alusión directa al cardenal Espinosa y a Deza, Valeriano Sánchez Ramos (1996). «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis de Mármol Carvajal». *Sharq al-Andalus* (13), 235-255.

La complejidad, por tanto, es la base de los nuevos estudios y de los artículos de las revistas especializadas.²³ Del mismo modo se puede afirmar con respecto a sus señas de identidad culturales, tanto en relación con la lengua o con la religión. Dentro de la comunidad legal creada, y señalada, después de las conversiones forzadas encontramos dos posiciones mayoritarias y dos minoritarias, mientras entre ellas se sitúan una serie de estrategias personales con un enorme abanico de actuaciones: (a) la posición de retorno al estatuto mudéjar en lo posible. Definida como contumacia por la historiografía desde 1609 hasta la actualidad, es una posición razonable con fuertes apoyos al principio por parte de los señores de moriscos, determinados eclesiásticos y el poder real. Dentro de la comunidad morisca, los antiguos y nuevos jefes de las aljamas son los defensores de esta postura, de la que dependen sus cargos, antes incluso que su legítima defensa de una identidad separada. Es la que más destaca en las manifestaciones ante la Inquisición y las terribles visitas llamadas «edictos de gracia»; (b) la posición integracionista mucho menos visible que va desde la colaboración al colaboracionismo. Los que obtienen un absoluto éxito en este campo —excepto las muy señaladas castas nobiliarias granadinas—, desaparecen de la historia para entrar en la sociedad mayoritaria. Son los más difíciles de buscar y piden estudios que nos señalen camino y vías.

Las dos posiciones minoritarias, interesantes pero que deben situarse en su contexto, son: (1) la vuelta a al-Andalus, mayoritaria, se supone, en un principio en el antiguo emirato de Granada, pero desigual en los restantes reinos y que se refleja en la literatura aljamiada en ciertas declaraciones ante los tribunales. Al final se une a una romántica e ilusionada mezcla de cuentos fantásticos, profecías y leyendas milenaristas; (2) la sincretista que intenta unir el islam y el cristianismo, justificar la posición y el pasado de un pueblo en una posición híbrida. Se refleja en los Plomos del Sacromonte y en ciertos textos aljamiados como el Evangelio de Bernabé.²⁴ Es la búsqueda de una tercera vía imposible pero interesante que revela la angustia en que se encontraban ciertas elites intelectuales.

Junto a esto tenemos las diferentes estrategias personales que van desde la resistencia extrema a la pasiva, desde la colaboración al colaboracionismo y, por supuesto, la mezcla en las mismas personas de las cuatro posiciones anteriores.

Nuevas vías de investigación: de la renovación de los caminos trillados a la constitución de nuevas vías de conocimiento

Hemos llegado a un amplio consenso entre los historiadores de moriscos para primar la riqueza de la complejidad de situaciones frente a la unificación del colectivo representada por el «todos son uno»; la interdisciplinariedad frente al encastramiento anterior; el tratamiento holístico frente al tratamiento parcializado; el procedimiento diacrónico frente a las sincronías y presentismos preconcebidos. Pero, también, se debe avanzar en el estudio comprometido denunciando el aparente neutralismo del positivismo que esconde sus cartas ideológicas islamóforas. El reto

23 *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Centro de Estudios Mudéjares de Teruel/Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante; Aljamía. *Boletín de información bibliográfica*, Universidad de Oviedo.

24 Luis Fernando Bernabé Pons (1998). *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*. Madrid: Kalamo.

actual es que esta aquiescente unanimidad se vea realmente reflejada en los trabajos y tesis que dirigen los diversos maestros y sus escuelas. Y eso no es tan fácil.

Los estudios derivados de la historia de las mentalidades y las monografías de microhistoria han abierto el camino más adecuado a la interpretación de las estrategias personales, mostrándonos un rico abanico de reacciones y defensas por parte de los moriscos que acaban con las obsesiones de la *taqiyya* y las generalizaciones interesadas. Aún queda por someter estas historias de vida reconstituidas al enfoque del análisis crítico del discurso y de los estudios poscoloniales, lo que resituaría las declaraciones y vivencias en un contexto mucho más científico. Dos tipos de cortes epistemológicos se complementan: el estudio de microcosmos concretos con sus complejas redes de comunicación internas, o interrelacionadas con los vecinos cristianos viejos (no confundir un buen estudio de microhistoria con una lista de oficios y nombres), se coordina con el seguimiento de líneas de vida concretas, algunas afortunadas y la mayoría con un triste final. Dentro de estas situaciones personales surgen también nuevos estudios, no sólo económicos sino de clase, teniendo en cuenta el estatus, la posición y la corrupción de las elites colaboradoras o colaboracionistas, que comienzan a ser perfectamente analizadas por la escuela de Enrique Soria,²⁵ minorías enriquecidas con la gestión de impuestos y aliadas a la protección mafiosa de la comunidad morisca que practican conjuntamente con la aristocracia cristiana.

La renovación de la vieja historia de las mentalidades se está realizando con la aportación de estudios antropológicos²⁶ y estudios culturales, éstos aún muy poco desarrollados, al igual que con la aportación de estudios religiosos/teológicos, de análisis sociológicos y con las nuevas aportaciones de los estudios de género. Este camino se revela mucho más interesante que las publicaciones que sitúan el caso morisco estrictamente en el enfrentamiento cristiandad-islam y el conflicto de civilizaciones que nos ha atenazado desde el Mediterráneo partido y trágico de Braudel, pero que sigue teniendo una rica escuela en los estudios sobre el enfrentamiento con los otomanos y la apasionante piratería. Dentro de ese contexto geopolítico innegable y obsesionante, si nos atenemos a los textos de finales del siglo XVI, el enfrentamiento con los moriscos se configura como la representación teatral de un enfrentamiento real y con personajes a los que se les viste con el ropaje adecuado al papel que deben interpretar.

Por otro lado, habría que unir los estudios de repoblación cristiana con los de expulsión, explotación y exclusión de las bolsas de población que deja al-Andalus –al mismo tiempo que empezar a trabajar el inexplorado campo de la transmutación de las poblaciones–, acabar con los últimos restos del insostenible mito de la reconquista para observar el avance colonial imparable de la población cristiana vieja en razón de sus posibilidades demográficas para ocupar el terreno que tan certeramente ha estudiado el profesor Manuel Barrios con respecto a la ilegalización de los títulos de propiedad árabes en el reino de Granada.

25 Enrique Soria Mesa (2008). *Linajes granadinos*. Granada: Diputación provincial.

26 José Antonio González Alcantud (2006). *El orientalismo desde el sur*. Barcelona: Anthropos.

Los moriscos eran rentables, «quien tiene moro, tiene oro», hasta que se decide matar a la gallina de los huevos de oro para quedarse con los mejores terrenos de regadío. Este cambio de propiedad, que ya se había producido en Valencia durante la época mudéjar, se estaba produciendo en el reino de Granada en el momento de la rebelión ¿Se hubiera detenido este avance si no hubiera habido la expulsión definitiva? ¿Formaba parte de un plan general de eliminación y arrinconamiento del «otro» general a todos los campos? Los cristianos viejos estaban desalojando sucesivamente a los moriscos «señalados» de los puestos profesionales y ciudadanos, de los gremios de artesanos e industriales, de los lugares de regadío y de la posesión de grandes rebaños. Imposibilitaban su comercio al por menor, les perseguían incluso como buñoleros... Al mismo tiempo, los moriscos no se libraban de impuestos especiales y excepcionales, de trabajos extras y de una situación semiservil generalizada. Todavía queda un gran estudio de estos aspectos —que se reconocen pero no se estudian— minimizados por la importancia de estudiar la contumacia morisca.

Toda una nueva generación de profesionales está abriendo nuevas canteras de investigación. Las vías de estudio se encuentran abiertas en el desarrollo de la expulsión en Valencia con el trabajo de Manuel Lomas,²⁷ los estudios locales en Aragón con el de Jorge del Olivo, el ducado de Gandía con el de Santiago La Parra, el marquesado de los Vélez en Almería con el de Dietmar Roth, Sevilla con Michel Boeglin, Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García, Córdoba con Santiago Otero Mondéjar, el campo de Calatrava en Castilla con Francisco Javier Moreno Díaz del Campo²⁸ y el paso de la sociedad mudéjar a la morisca en Valencia con Francisco Pardo Molero renovando la vieja disputa sobre la refeudalización posterior. En todos ellos, el estudio de los microcosmos moriscos no nos puede hacer olvidar la relación con el macrocosmos cristiano que lo envuelve y lo determina.

La permanencia tras la expulsión, estudiada por François Martínez, se suma a los indicios que apuntan a los que volvieron, como señala Trevor Dadson. La presencia morisca en el Magreb, y su contribución a la cultura material e inmaterial, está siendo estudiada por Beatriz Alonso Acero, Olatz Villanueva, Clara Álvarez, Sadok Boubaker, Abdelhakim Slama Gafsi, Ahmed Saadaoui, Mohamed Néjib Ben Gemía, Raja Yassine Bahri en la zona de Túnez y Abdelmajid Kaddouri, Leila Maziane, Manuela Cortés García, Mohamed Razouk, Enrique Gozalbes Cravioto en Marruecos; y por Chakib Benafri en Argelia. Dentro de las universidades magrebíes, en la división disciplinaria de filología —y cada vez más conectados con modernistas y mudejaristas— surgen grupos de investigación sobre la literatura aljamiada como el de Achouak Chalkha, Halima Aaddi, Meriem Jaaouni, Zakaria Meziane. Sobre la presencia de los moriscos en Francia, se ha abierto una nueva vía con los estudios de Richelieu López.

27 Manuel Lomas Cortés (2009). *El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.

28 Francisco J. Moreno Díaz (2009). *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Una nueva visión de los papeles oficiales de los diversos consejos españoles y de los locales con las disposiciones relativas a los moriscos,²⁹ se encuentra en los estudios de Jorge Gil Herrera. Los estudios de protocolos notariales y otros papeles legales que reflejan la fiscalidad desigual, como los de Amalia García Pedraza, también nos llevan a campos inéditos como la religiosidad cristiana de los moriscos, sus peticiones y protestas.³⁰ El «nosotros» morisco que se expresa en estos «papeles» se adapta a las estrategias narrativas del lenguaje cristiano viejo —estamos ante textos en romance, con las fórmulas y los modelos de aculturación impuestos— pero también indica los diversos grados de asimilación en que se encontraba la comunidad. En este campo de la evangelización y castellanización, son fundamentales los estudios del campo religioso cristiano de los moriscos y la actuación de personajes como el jesuita morisco Las Casas, estudiado por Youssef El Alaoui o en la reacción contraria, un campo hasta ahora inexplorado, el de la iconoclastia morisca que muestran los estudios de arte de Francisco de Borja Franco Llopis al que se une el de las profecías moriscas milenaristas analizadas por Fadoua El Heziti.

También han surgido nuevas vías como los estudios genetistas que deberán contar con la colaboración interdisciplinaria de miembros de ciencias médicas y ciencias sociales para no caer en errores terribles como ciertos estudios últimos.

Conclusiones

No hay ningún estudio inocente y el de los moriscos no es una excepción. Se estudia a los moriscos porque se tiene simpatía por un grupo oprimido o porque se intenta demostrar su imposibilidad de integración —y de paso la imposibilidad de integración de cualquier «diferente»—. Se estudia a los moriscos porque se desea una España dialogante o porque se tiene la angustia de que el país se disuelve o se mestiza perdiendo su pureza original. Seguiremos, por tanto, viviendo en una reflexión sobre los moriscos coordinada con la reflexión sobre el ser de España ya que es inevitable. Ahora deberemos sumar los estudios que se encuentran en relación con las reflexiones identitarias del mundo árabe-musulmán, las propias del Magreb o las muy concretas de la identidad tunecina o argelina. Los moriscos, como final de al-Andalus ofrecen un gran campo para insistir en la necesidad del diálogo, la realidad del mestizaje de culturas, pero también para sentir la angustia ante la pérdida de una integridad islámica agredida o mostrar añoranzas de paraísos perdidos en al-Andalus.

Deberemos, pues, estar vigilantes para que los intereses ideológicos legítimos de los investigadores, en ambas orillas del Mediterráneo, produzcan una riqueza de proyectos, interrogantes e investigaciones concretas pero no deformen los resultados en razón de intereses políticos espúrios.

Los estudios sobre los moriscos deben salir del enclaustramiento disciplinar sin perder la seriedad académica. Es necesario enmarcarlos con prevención dentro de la construcción del hombre universal moderno en occidente que lleva a una ex-

29 Pedro José Arroyal Espigares, Esther Cruces Blanco y María Teresa Martín Palma (2008). *Cedulario del reino de Granada (1511-1514)*. Málaga: Universidad de Málaga.

30 Amalia García Pedraza (2002). *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada.

clusión de «lo y los diferentes» y que, con el orientalismo, define una modernidad colonial y poscolonial. Y no sólo en la maurofilia o la islamofobia. Las posiciones asimilacionistas o extirpadoras se han repetido en todos los «otros» diferentes que la expansión occidental ha construido para eliminar (el buen salvaje, el indio, el oriental lejano, el negro...). Las formas de aculturación benevolente o represiva, las formas policiales y los interrogatorios se han aplicado en otros contextos pero con las mismas fórmulas. El cartesianismo europeo se prepara en los cubículos de la Inquisición y estructura un nuevo discurso racional, funcionarial y, finalmente policial, de exploración de las contradicciones del otro para descubrir la traición en el fondo de su corazón. Bienvenidos sean en ese sentido, los congresos interdisciplinarios.

Por tanto, los moriscos —su invención, su represión y su definitiva expulsión— se insertan en una reflexión sobre la alteridad humana que seguirá siendo fundamental en los estudios científicos de las ciencias sociales del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2008). *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, El legado Andalusi.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel (2009). *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: El legado Andalusi.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2001). *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de (1983). *Los moriscos en el pensamiento histórico*. Madrid: Cátedra.
- CANDAU CHACÓN, M^a Luisa (1997). *Los moriscos en el espejo del tiempo*. Huelva: Universidad de Huelva.
- COLAS LATORRE, Gregorio (1988). *Los moriscos aragoneses y su expulsión. Destierros Aragoneses* (I), 189-216.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (1975). *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1980). *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia (1530-1609)*. Barcelona: Península.
- HARVEY, Leonard Patrick (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.
- PERCEVAL, José María (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

José María Perceval es doctor en Ciencias Sociales por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París (EHESS) y doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ejerce como profesor titular del Departamento de Periodismo de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona, miembro del Gabinete de Comunicación

y Educación y coordinador de estudios de la Universidad Internacional de la Paz. En el proyecto audiovisual de Casa Árabe, *Expulsados 1609: la tragedia de los moriscos*, ha participado como asesor científico.

RESUMEN

El artículo analiza el necesario cambio de paradigma en el estudio de la expulsión de los moriscos a partir de la superación de su análisis como una comunidad única, «todos son uno» con una identidad autocentrada. Los moriscos son una creación de la comunidad cristiana dominante que obliga a bautizarse a los descendientes de los musulmanes de al-Andalus, creándose un problema interno que soluciona de forma radical con la expulsión del colectivo. El artículo estudia las escuelas actuales, sus trabajos sobre los moriscos y las nuevas aportaciones desde diversos campos y disciplinas científicas.

PALABRAS CLAVE

Moriscos, islamofobia, imagen del islam, estudios poscoloniales, estudios culturales.

ABSTRACT

The article examines the paradigm shift required to study the expulsion of the *moriscos* from the superseding of its analysis as if they were a single community, «all are one», with a self-centered identity. The *moriscos* are a creation of the dominant christian community, that forced the descendants of the Muslims of al-Andalus to baptize, creating an internal problem which was radically solved with the expulsion of the group. The paper studies the current school of knowledge, their *moriscos* studies and the new contributions from diverse fields and disciplines.

KEYWORDS

Moriscos, Islamophobia, the image of Islam, postcolonial studies, cultural studies.

الملخص

المقال يحلل تغيير النموذج اللازم في دراسة طرد الموريسكيين، انطلاقاً من تخطي تحليله كمجتمع واحد، «جميعهم فرد واحد» بهوية مركزة ذاتياً. الموريسكيون إبداع ابتدعه المجتمع المسيحي المسيطر الذي أجبر نسل مسلمي الأندلس على التعميد، مما أوجد مشكلة داخلية تم حلها بصورة جذرية من خلال الطرد الجماعي. ينتقل المقال إلى دراسة المدارس الحالية ودراساتها حول الموريسكيين والمساهمات الجديدة من منطلق العديد من المجالات والتخصصات العلمية.

الكلمات المفتاحية

موريسكيون، كراهية الإسلام، صورة الإسلام، دراسات ما بعد الاستعمار، دراسات ثقافية.