

EL PROBLEMA MORISCO: PROPUESTAS DE DISCUSIÓN

MERCEDES GARCÍA-ARENAL
C.S.I.C., Madrid

Hace cerca de diez años publiqué en esta misma revista un estado de la cuestión acerca de los estudios moriscos, que incluía una bibliografía exhaustiva de los títulos aparecidos en los años anteriores¹. El trabajo presente, que de alguna forma retoma el anterior, está sin embargo, planteado de una manera bien diferente: no voy a incluir aquí la inmensa bibliografía sobre moriscos aparecida en estos diez años (entre otras cosas, porque existen diversos trabajos que se han ocupado y lo siguen haciendo de manera sistemática y regular de ello)², ni a reseñar específicamente los títulos más notables³, aunque discutiré los aspectos más significativos de buena parte de ellos. Me propongo en estas páginas reflexionar en torno a las ideas acerca de los moriscos que se han propuesto o retomado recientemente y contrastarlas o complementarlas con ideas procedentes de estudios no dedicados específicamente a moriscos, pero que creo pueden abrir vías sugerentes y probablemente productivas si son aplicadas al estudio de éstos. En mi opinión, no estamos sobrados de ideas nuevas ni se puede detectar un nuevo enfoque teórico o metodológico en la bibliografía reciente sobre moriscos. La «moriscología», en términos

¹ García-Arenal, M., «Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión», *Al-Qanṭara*, IV (1983), 111-114.

² Véanse los repertorios dedicados a mudéjares y moriscos publicados por P. Fernández en los *Cuadernos de la Biblioteca Islámica «Félix María Pareja»*, Madrid, 18 y 19, 1988 y 1989, respectivamente, o la revista *Aljamía. Boletín de información bibliográfica*, publicado desde 1989 por la Universidad de Oviedo.

³ El lector interesado podrá encontrar reseñas en volúmenes anteriores de esta misma revista y en *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, de la Universidad de Alicante.

de Epalza⁴, corre el peligro de encerrarse en un territorio en demasía aislado, alimentado hasta ahora por una gran cantidad de documentación de archivo y fuentes diversas. El hecho de rescatarlas y ponerlas a contribución parece a veces «suficiente» y exime al parecer del esfuerzo de buscar nuevos marcos interpretativos, nuevos enfoques, nuevas cuestiones, produciendo trabajos muy descriptivos que priman lo local, lo cuantitativo: el deseo de evitar la carga ideológica ha producido, quizá, timidez interpretativa.

En cuanto a los aspectos temáticos, aquellos que han producido los títulos más importantes son los estudios sobre literatura aljamiada, los estudios basados sobre fuentes literarias españolas y los estudios sobre los moriscos después de la expulsión. Si ésta, la expulsión, sigue siendo el gran eje doloroso e insoslayable⁵, en el trasfondo de toda monografía, no es ya la frontera cronológica de los estudios sobre moriscos, que han producido títulos importantes sobre el exilio, en particular en Marruecos⁶.

Aparte de estos estudios, algunas de cuyas ideas paso a discutir a continuación, voy a hacer referencia, aunque de manera necesariamente breve e impresionista dada la limitación necesaria de este trabajo, a ideas procedentes de tres tipos de bibliografía:

- Trabajos procedentes de las ciencias sociales que proponen marcos teóricos para el estudio de sociedades pluriétnicas, la interacción y la fluctuación de las fronteras entre grupos, así como los mecanismos de integración y de exclusión. El tema morisco es fundamental para la comprensión de la sociedad española del siglo XVI y crucial para el entendimiento de la formación de sus identidades y necesita colocarse en una problemática global que haga referencia a la sociedad entera y a las otras minorías y grupos marginados.
- Trabajos referentes a la conquista y colonización de América.

⁴ Véase en su obra de síntesis *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, el apartado titulado «La moriscología como área científica», 18 y ss.

⁵ Particularmente interesante el volumen *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.

⁶ Muḥammad Razūq, *Al-Andalusiyyūn wa-hiḡratu-hum ilà l-Magrib jilāl al-qarnayn 16-17*, Casablanca, 1989; Gozalbes Busto, G., *Al-Mandari el granadino, fundador de Tétuán*, Granada, 1988, y *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1992. Sobre todo, una reciente y completa panorámica en Epalza, M. de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, que dedica dos tercios del libro al «después» de la expulsión.

Creo que no se atiende suficientemente al hecho de que el problema morisco procede, en cierto modo, de una acción colonial, contemporánea, puesto que arranca de este famoso 1492, y conducida por unos mismos protagonistas. En un artículo reciente he propuesto líneas de investigación para el estudio en paralelo de moriscos e indios⁷. Pero esto aparte, en la bibliografía americanista se pueden encontrar planteamientos sumamente sugerentes acerca de los procesos de destrucción y aculturación de la sociedad colonizada, de procedimientos de conversión o de políticas lingüística y evangelizadora, de reacciones de los vencidos, que pienso son especialmente dignas de ser tenidas en cuenta desde el punto de vista metodológico, para el estudio de los moriscos.

- Por último, estudios sobre las sociedades del Norte de África en época Moderna, puesto que a esa sociedad y a esa cultura pertenecen también los moriscos y porque en ella, con dificultades y fortuna diversa, acabarían integrándose.

* * *

Sin duda el libro más brillante y sugestivo aparecido en los últimos años es el de F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991⁸. A lo largo de este libro, y entre otras ideas, el autor pone el énfasis en la asimilación del morisco, en su hispanización, en los grupos profundamente aculturados que hubieran podido vivir sin conflicto en una «ortodoxia no inquisitorial». Detecta también, en las fuentes de la época, corrientes de opinión sumergida que mantienen una postura digamos «filo-morisca» e intentan dignificar a la minoría del presente por medio de una idealización del moro del pasado, ofreciendo una imagen aceptable e integrable por la sociedad⁹. Así mismo denuncia en los estudios

⁷ García-Arenal, M., «Moriscos e indios: para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, Granada, 1992 (en prensa).

⁸ Reseñado por mí en *Al-Qanṭara*, XIII, 1 (1992).

⁹ En esto coincide con los trabajos de Soledad Carrasco Urgoiti, también basados en fuentes literarias del Siglo de Oro, que a través de ellas, además, encuentra casos de moriscos, no sólo asimilados, sino que han conseguido ascender socialmente. Cito como ejemplo, entre sus múltiples trabajos, «El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI», *Dicenda* (1983), 43-56; «Pérez de Hita frente al problema morisco», *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, Salamanca, 1982, I, 269-281.

moriscos el «envenenamiento de fuentes», es decir, el uso privilegiado de fuentes, principalmente inquisitoriales, que enfocan tan sólo la diferencia, la inasimilación y el conflicto. Contra este «envenenamiento de fuentes» se pronuncia también S. de Tapia, que, basándose en fuentes de archivos locales sobre la comunidad morisca de Ávila, pone de manifiesto los grupos asimilados, «indiferentes religiosamente», que han conseguido incluso una cierta ascensión social y desahogo económico¹⁰.

Pero volviendo a Márquez, éste en un capítulo titulado «El mito del morisco inasimilable» (pp. 129ss.) argumenta en contra de la famosa afirmación de Braudel de que el morisco es inasimilable, y que el enfrentamiento entre moriscos y cristianos no es tanto religioso como «odio de civilizaciones», que el rechazo del morisco de la civilización occidental era la causa de la expulsión¹¹.

De este mismo párrafo de Braudel partía la comunicación de Bernard Vincent a un congreso reciente, «Le nouveau monde-mondes nouveaux. L'expérience americaine» (París, junio 1992), pero en su caso, para mostrarse de acuerdo y usarla como instrumento de análisis para el Memorial de Fernando Núñez Muley. Llegaba a través de ello a la conclusión de que ser morisco es un hecho étnico y cultural, en el que la religión no es el solo factor definitorio. Un tercer trabajo reciente adopta sobre esta cuestión aun una postura con diferentes matices; se trata del excelente capítulo con que M. de Epalza contribuye a un libro importante, un volumen colectivo realizado bajo la dirección de L. Cardaillac y titulado *Les morisques et l'Inquisition*¹². En este capítulo, titulado «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», Epalza afirma, por el contrario, que el factor religioso es absolutamente central y definitorio. Que el Islam es todo un sistema de creencias y de realidades sociales que responde generalmente a todas las interrogaciones y a todas las necesidades fundamentales del hombre que se inscribe en él. En la base de la fe musulmana hay una coherencia completa entre un

¹⁰ Tapia, S. de, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991, reseñado en *Al-Qanṭara*, XIII, 1 (1992). A este respecto (enriquecimiento, preeminencia social de ciertos moriscos), es muy interesante el trabajo de Abadía Irache, A., «Los Zauzala: una familia de moriscos aragoneses», *Destierros Aragoneses*, I, 331-340.

¹¹ Braudel, F., «Conflits et refus de civilisation: Espagnols et Morisques au XVI siècles», *Annales, E.S.C.*, 2 (1947), 397-410.

¹² París, 1990.

Dios absoluto, un orden cósmico y un orden socio-político dominado por el Islam, referencia suprema. El Islam es una cosmovisión muy unificada que protege al tiempo que liga (p. 40). Por tanto, coloca al musulmán en una «situación sécurisante». De ahí la eficacia de la Inquisición, que detecta este hecho y se convierte en la única capaz de hacer estallar las comunidades desde el interior¹³. El enfrentamiento, según Epalza (p. 37), aparece como resultado de un malentendido, de una desarmonía entre ambos grupos de principios y realidades religiosas. Los musulmanes creyeron que cediendo a las presiones cristianas sobre puntos que a ellos les parecían secundarios conseguirían preservar su sistema religioso de una manera discreta en el interior de la sociedad cristiana. Su problema teológico era principalmente un problema político de adaptación. Cometieron un error, pues el cristianismo español del siglo XVI no podía tolerar ninguna diferencia. La combatirá con constancia buscando primero la asimilación y luego la expulsión. Según Epalza, la asimilación fue un total fracaso. No hubo tal asimilación, que resulta imposible a nivel religioso, aunque en manera alguna niegue la aculturación ni la posibilidad de integración social (siempre teniendo en cuenta que lo religioso domina la sociedad).

Estas ideas de Epalza reaparecen en la conclusión general del volumen de que venimos hablando. El temor de los moriscos a la Inquisición procedía de que ella era la única institución «qui attaquit directement ce qui était, pour eux, l'essence de leur identité: l'appartenance a une communauté de foi et à une communauté de vie sécurisante. C'est l'une et l'autre que le Saint-Office cherchait à détruire. Or c'était bien là le coeur du "problème morisque"» (p. 344).

Lo que se está discutiendo y considerando desde diversos puntos de vista, más complementarios que contradictorios con diferencias más de énfasis y de matiz que esenciales, es *qué* es ser morisco. Cuál es el alcance de la aculturación. Cuáles son los ingredientes de la identidad, cuáles son las fronteras que definen a un grupo minoritario, en qué radica la diferencia, cuál es, sobre todo, el papel de la religión en la formación de una identidad social. Y quizá hay que añadir, si seguimos a Epalza, que no todas las religiones ocupan el mismo lugar

¹³ Véase, en este mismo libro, el capítulo XVII, de M. García-Arenal y J.-P. Dedieu, dedicado a los Tribunales de Castilla la Nueva, donde se expone el caso de la total desarticulación de la comunidad de Daimiel.

en la identidad del creyente, que el Islam embebe más ámbitos. Releyendo a estos tres autores (y a muchos otros) se nos hacen inmediatamente patentes los límites y las ambigüedades de la noción de diferencia, la relatividad de los fenómenos de identificación y el carácter profundamente dinámico y cambiante de los ingredientes de aquélla. No parece conducir a nada el reducir las diferencias entre grupos a un inventario de sus características. Es decir, en el caso morisco, si ser morisco consiste en la permanencia o no de la lengua árabe, de la circuncisión, de más o menos prácticas religiosas (se trata de un «Islam debilitado») ¹⁴, de los nombres y linajes, de una cultura arabo-islámica. Y si se es más o menos morisco según el número de estos ingredientes que se reúna. En mi opinión, ser morisco dependía exclusivamente de la voluntad de serlo, de sentirse morisco y ser percibido como morisco por los otros ¹⁵. Creo, como Márquez, en un cierto «envenenamiento de fuentes», pero en el sentido de que hemos estado de algún modo haciendo nuestras las pautas mentales de los hombres del XVI. Aislar una comunidad por la definición precisa de una lista de «diferencias» conduce a la posibilidad de su confinamiento y, en última instancia, de su expulsión. La obsesión por definir una identidad normativa, obsesión propia de la España moderna (como, por otra parte, de los nacionalismos europeos del siglo XIX), y la apropiación, consustancial al estado moderno, de la etnicidad para construir el concepto de nación, produce inevitablemente el efecto contrario, es decir, la exclusión del que no puede exhibir todas las características de la identidad mayoritaria, y la descalificación de los grupos exteriores o minoritarios ¹⁶. Me parece muy interesante la propuesta de Amselle de que «ce n'est pas l'identité qui crée la différence mais bien l'inverse: c'est parce que j'ai posé une altérité que je peux affirmer mon être individuel et collectif et ceci s'applique aussi à l'ethnie qu'à la nation ou à la classe sociale» ¹⁷. Y, como dice Todorov, el año 1492 simboliza en la

¹⁴ En palabras de Leila Sebbagh, *Les Morisques et leur temps* (ed. L. Cardaillac), París, 1983.

¹⁵ Barth, F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*, Londres, 1969, según el cual (p. 13) el ingrediente básico de la identidad es «the characteristic of self-ascription and ascription by others».

¹⁶ Amselle, J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París, 1990, 39.

¹⁷ Amselle, J.-L., «L'ethnicité comme volonté et comme représentation», *Annales, E.S.C.*, 42, 2 (1987), 480.

historia de España un doble movimiento: la alteridad humana se revela y se niega a la vez¹⁸. Porque se necesita al Otro para definirse a sí mismo. Por tanto, habría que considerar si la sociedad española de los primeros siglos de la modernidad hubiera permitido la asimilación, es decir, la desaparición de la diferencia de otra manera que por expulsión. La aplicación de los «estatutos de limpieza de sangre» (el propio nombre es todo un programa) demuestra que no sólo estaba en juego la aculturación o, como decía Braudel, la aceptación de la cultura hispano-cristiana ni la ortodoxia religiosa.

Por tanto, y siguiendo a Barth¹⁹, el punto crítico sobre el que enfocar la investigación de manera que abra otros caminos radica en la frontera que define al grupo, y no en el inventario de las características morfológicas de la cultura de que este grupo es portador. Es decir, las fluctuaciones de estas fronteras y cómo intentan «negociarlas» los grupos más débiles, su grado de permeabilidad u ómosis, los mecanismos contradictorios y alternativos de absorción o exclusión por parte del grupo dominante.

Si reflexionamos sobre el material producido por Márquez con estos presupuestos, se me plantean inmediatamente varias cuestiones, aunque no sé muy bien si Márquez querría llevar sus afirmaciones, sobre un sector morisco profundamente hispanizado y asimilado, tan lejos. ¿Se trata de la asignación de una diferencia irreductible por parte de la mayoría o al menos de su clase política? ¿«La judaïcité conféree par les yeux d'autrui» que decía Sartre? ¿Se convierte la asimilación que ha triunfado en el verdadero blanco o, dicho de otra manera, es la desaparición de la diferencia lo que es insoportable? Éste podría ser el caso, por ejemplo, de los judeo-conversos, con quien habría que comparar los moriscos ahora que la composición en «vertical» del grupo morisco se perfila y hay que dejar de pensar en ellos como una casta relegada a los estratos más bajos de la sociedad. ¿Sus posibles redes de solidaridad, una posible competitividad social y económica provocan en su contra estigmatización y

¹⁸ Todorov, Tz., *La conquista de América. La cuestión del Otro*, Méjico, 1987 (trad. del original francés, París, 1982), 57: «...la alteridad humana se revela y se niega a la vez: el país repudia a su Otro interior al triunfar de los moros de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esa América que habrá de volverse latina... (tendencias contradictorias puesto que) una expulsa la heterogeneidad del cuerpo de España, la otra lo introduce irremediamente en él.»

¹⁹ *Op. cit.*, 15 y ss.

fijación de estereotipos, de «mitos», como dice Márquez? O bien ¿es la asimilación, o en su defecto incluso la aculturación, la causante de la desaparición de una complementariedad que justificaba su presencia en el complejo social, haciendo posible su expulsión? En cuanto a mudéjares se refiere, una de las razones de su permanencia es que representan un papel en la sociedad, que aportan unos útiles, unas funciones que sólo ellos realizan y que son necesarios a la sociedad mayoritaria²⁰. Desde un punto de vista económico y social, ¿puede la desaparición o el acortamiento de la diferencia cultural haber contribuido a la pérdida de utilidad de la minoría?

* * *

Los estudios sobre literatura aljamiada son aquellos que más específicamente se dedican a la cultura morisca según la expresaron sus protagonistas, y donde se pone más de manifiesto el mestizaje de características hispanas e islámicas propias de ésta. La bibliografía sobre aljamía ha recibido en los últimos años contribuciones muy notables: estados de la cuestión detallados pueden encontrarse en dos excelentes introducciones, complementarias entre sí: la de M. de Epalza al libro de L. F. Bernabé, *El cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taylibi* (Zaragoza, 1989), y la más reciente de M. J. Viguera a la edición de F. Corriente, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón* (Zaragoza, 1990), ambas obras publicadas por la Institución Fernando el Católico²¹. Una tesis reciente presentada en Leiden, la de G. Wieggers sobre Ysa de Gebir o Yça Gidelli²² estudia de manera minuciosa la figura del alfaquí segoviano poniendo de manifiesto su relevancia en la aparición de la literatura aljamiada y en el esfuerzo de muchos mudéjares y moriscos por «hispanizar» el Islam. El intento de Yça Gidelli tenía esa dimensión, y unía en su objetivo el deseo de islamizar mejor a los musulmanes hispano-hablantes y el de dialogar en castellano con aquellos medios

²⁰ García-Arenal, M., y Leroy, B., *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, 63-65.

²¹ De este último véase reseña de C. López Morillas en *Al-Qanṭara*, XII, 2 (1991).

²² Wieggers, G., *Yça Gidelli (1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991. (Véase reseña de Epalza en *Al-Qanṭara*, XIII, 1 (1992)). Las principales novedades de su tesis han sido presentadas por el mismo autor en su artículo «'Isà b. Yābir and the origins of aljamiado literature», *Al-Qanṭara*, XI (1990), 155-191.

interesados por el Islam. Sobre estos esfuerzos (conscientes o no) de los moriscos por hispanizar el Islam, volveré más abajo.

Creo que la interpretación de ciertos capítulos de la producción aljamiada morisca puede verse enriquecida a la luz de un libro extraordinario (en principio o en apariencia muy alejado de los temas que nos ocupan), en mi opinión el más revelador y sugestivo que se ha escrito en el último lustro sobre el Magreb. Me refiero al libro de Jocelyne Dakhlija, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien* (Paris, 1990). Es un libro que estudia la memoria colectiva, la materia histórica conservada oralmente en la actualidad en el Sur de Túnez y que intenta definir la manera de la cual una sociedad habla de historia y concibe su propia historia.

Desde los trabajos fundadores de Maurice Halbwachs²³ se suele admitir que cada grupo se dota de una memoria de grupo específica. A su vez, es la memoria compartida lo que definiría a un grupo como tal y se puede establecer una ecuación absoluta entre el grupo o la comunidad y su memoria o sus «representaciones colectivas». Esta memoria está en perpetua reconstrucción y en reelaboración permanente, reelaboración que expresa realidades del presente y no sólo del pasado. Si la memoria colectiva es por definición útil al grupo, se transforma a medida que éste a su vez se transforma o evoluciona. Nos encontramos de nuevo con el tema de la identidad colectiva. Berque, refiriéndose al Magreb en épocas modernas, tras el contacto colonial y el traumatismo de la colonización, trata del tema de la tradición como refugio de una identidad dominada y la dualidad de adhesión íntima a los valores propuestos por una tradición sagrada junto a la resistencia pasiva a valores ajenos e impuestos²⁴. A mi parecer, sería muy interesante considerar determinados aspectos de la literatura aljamiada bajo estos presupuestos y, sobre todo, porque lo primero que salta asombrosamente a la vista en el libro citado de Dakhlija es la identidad entre estas historias y las conservadas en la literatura aljamiada dentro del capítulo que M. J. Viguera denomina,

²³ Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925, 2.ª ed., Paris, 1952 (amplia reseña de Marc Bloch en *Revue de synthèse historique*, XL (1925), 73-83); *La mémoire collective*, Paris, 1950.

²⁴ Dakhlija, J., «L'histoire est dans l'attente», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 119, XXX-3 (1990), 251-278. Berque, J., «Qu'est-ce qu'une identité collective?», J. Pouillon, ed., *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, Paris-La Haya (1970), 469-486.

siguiendo la expresión de Galmés de Fuentes, como pertenecientes a la «historia sagrada del Islam»²⁵: relatos bíblicos, personajes de los primeros tiempos del Islam, historias sobre el Profeta y sus compañeros y muy especial 'Alī b. Abī Ṭālib, gestas de héroes islámicos y sus éxitos en las conquistas y en las campañas de la expansión islámica. Leyendas de fundación de linajes, mitos del «primer antepasado». Dakhliya recoge historias como algunas incluidas, por ejemplo, en *El recontamiento de al-Miqdād y al-Mayāsa*²⁶ o la «Memoria de las alqabilas de los alárabes, i las partidas donde komarkan, i los nombres de sus kapitanes, i lo ke tiene kada uno de kaballería»²⁷. Quizá, pues, habría que convenir con Galmés de Fuentes en que al menos una parte de la literatura aljamiada es de origen oral tradicional, cosa en contra de la cual argumenta Wieggers en virtud del hecho (en mi opinión, perfectamente compatible) de que parte de esta literatura tenga autores individuales y conocidos.

Teniendo en cuenta esta similitud y lo que un grupo musulmán occidental y tradicional considera como su propia materia histórica, voy a presentar brevemente algunas conclusiones del análisis de Dakhliya, y en primer lugar la constatación de la ausencia de una historiografía de lo político (como sucede en el caso morisco)²⁸ que estuviera fundada sobre el sentimiento de una continuidad histórica y de un destino colectivo²⁹. Rechazo absoluto y unánime de que se pueda ser «autóctono»: predomina el modelo de un origen oriental (Ḥiyāz, Yemen), pero en cualquier caso un origen «conquistador» expuesto en relatos de una similitud tan notable que no se puede poner en duda su carácter estructural³⁰: son verdaderos emblemas de legitimidad basados en el linaje y en un antepasado mítico. Se da la doble paradoja de un rechazo de la historia autóctona y de una sustitución de la historia local por la historia sagrada. Es en la uniformidad de estas narraciones, según Dakhliya, donde cobra pleno sentido la noción de memoria colectiva, puesto que se funda no tanto

²⁵ Véase su citada «Introducción» a *Relatos píos y profanos...*, 33-34.

²⁶ Ed. por A. Montaner, Zaragoza, 1988.

²⁷ Recogido por Hegyi, O., *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid, 1981, 235. Véase también Vespertino, A., *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983.

²⁸ Véase Viguera, M. J., *op. cit.*, 34.

²⁹ Dakhliya, *op. cit.*, 80.

³⁰ Dakhliya, *op. cit.*, 103.

sobre el recuerdo de una historia compartida como sobre una similitud de maneras de contar la historia en esta sociedad, en la utilización de los mismos motivos y los mismos esquemas históricos. Los mismos valores legitimantes³¹.

Las conclusiones de Dakhliá vienen a abundar en lo que otros historiadores del Magreb habían ya esbozado, es decir, la historia como «recreación constante del momento de la conquista»³². Laroui en particular insiste en que la ciencia musulmana de la historia se ha elaborado sobre el hecho de la Conquista y se justificaba por la necesidad de fijar el estatus de las tierras conquistadas, definir los derechos de los nuevos musulmanes y de sus descendientes en función de una cronología de su integración al Islam. El *tārīj* sería en esencia la búsqueda de los orígenes del Islam y la búsqueda de los orígenes y de la genealogía de los grupos que habitan una determinada región³³. Pero en la práctica es difícil encontrar que ningún grupo se reconozca como autóctono, ya que eso obliga a explicar el momento y las circunstancias de la conversión.

Si estas afirmaciones se pueden extender, como creo, a los moriscos, a sus representaciones y a su memoria colectiva, inmersos en el siglo XVI español, las repercusiones son considerables. Nos encontramos, en la España cristiana, en pleno auge del mito neo-gótico, donde a finales de los años 80 del siglo se implanta la fiesta litúrgica de San Hermegildo (santo preferido de Felipe II) y se publica la *Crónica General de España* de Ambrosio de Morales. La legitimidad hispanocristiana, al contrario de la musulmana, se sostiene sobre el mito de la continuidad ininterrumpida, de la «Reconquista», de la identificación con los autóctonos. Algunos moriscos intentaron apropiarse estos valores legitimantes y creo que así es como hay que ver esfuerzos como el de Miguel de Luna en su *Verdadera historia del Rey Don Rodrigo*, de 1592, por presentar como árabes a los primeros pobladores de España, descendientes de Sem, hijo de Noé, a quien él apellida

³¹ Naff habla del concepto islámico de historia como «imperativo moral», de historia como *hisba* «to create a desire for good actions», «Towards a Muslim Theory of History», en Cudsi, A. S., y Dessouki, A. E. H. (eds.), *Islam and power* (Londres, 1981), 31-32.

³² Sadki, A., «L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassé?», *Hespéris-Tamuda*, XXV (1987), 128.

³³ Laroui, A., *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*, trad. española, Madrid, 1991, 17 a 28.

Tofail³⁴, y las famosas falsificaciones del Sacromonte³⁵, procedentes de la necesidad acuciante de proporcionar a los musulmanes un «pedigree» autóctono o por lo menos anterior a los dichosos godos. En este sentido también insiste, sin recurrir al fraude histórico, Núñez Muley en su Memorial. El tema recurrente de éste es señalar a los moriscos como «naturales» de la tierra (como señala B. Vincent en la ponencia a que antes hice referencia, la palabra «naturales» aparece 25 veces en el Memorial, más de una vez por página) y presentar los hábitos, lengua y costumbres moras que venía a prohibir la pragmática de 1567, no como símbolos de religión, sino como características regionales, intentando asignar una territorialidad, una adscripción espacial a la identidad musulmana, de la cual ésta carece, a la vez que deja de lado los aspectos religiosos de esa identidad. Los moriscos Miguel de Luna, Alonso del Castillo, Fernando Núñez Muley demuestran, a mi parecer, que, como dice Nathan Wachtel, «la aculturación no significa siempre conversión al hispanismo, ni se vive necesariamente como abandono de la tradición propia; por el contrario, puede servir de arma para glorificar esta tradición»³⁶. Esta afirmación viene a completar y a matizar de manera muy oportuna algunos de los enunciados de Márquez a que me he referido más arriba. Wachtel la trae a colación en conclusión al análisis de la obra de algunos cronistas indios, y en particular del peruano Guaman Poma. Precisamente con la obra de este cronista ha comparado Rolena Adorno el Memorial de Núñez Muley³⁷, pero es la obra de Wachtel la que resulta más iluminadora para la «visión de los vencidos»: los gritos de protesta surgidos como reacción ante la política de la Iglesia y el Estado, la angustia cuando confrontados a la desaparición de su propia identidad, los intentos por «hispanizar» una parte de la propia cultura con el fin de «negociar» la pervivencia de algún resto de la misma, están formulados en ambos, moriscos e indios, de manera muy semejante. Los cronistas indígenas y la literatura aljamiada, literatura de vencidos entre vencedores (recuérdese que los vencedores son los mismos en ambos casos), muestran el

³⁴ Márquez, *op. cit.*, 77.

³⁵ Véase, como aportación reciente al respecto, Caro Baroja, J., *Las falsificaciones de la historia (en relación con la española)*, Madrid, 1992.

³⁶ Wachtel, N., *La visión des vaincus*, París, 1971, 2.ª ed., París, 1992, 247.

³⁷ Adorno, R., *Cronista y príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*, Lima, 1989, 228 y ss.

mismo deseo de preservar el conocimiento de su propia cultura, unido a la amargura por la destrucción de los exponentes de la misma, y en particular los libros. Ambas recurren a la elaboración de profecías, al milenarismo o mesianismo, a la recuperación o más bien a la «reinención mítica» (como dice Márquez hablando de Miguel de Luna)³⁸ de su propio pasado, dosificado en ocasiones con un cierto sincretismo religioso. En un intento quizá de transformar y adecuar la memoria del grupo a las nuevas circunstancias a la vez que legitimar su propia presencia ante los ojos del vencedor. A este respecto es también oportuno el análisis de S. Gruzinski, que pone de manifiesto la tensión entre «aculturación» o integración de la cultura dominante y «apropiación» consciente y con objetivos concretos de elementos de ésta³⁹. Al lado de movimientos de reacción y de los intentos de preservar una identidad histórica y cultural, presenciamos en ambos casos la emergencia continua de experiencias colectivas e individuales que fundian la interpretación propia de la cultura dominante, la improvisación, la simbiosis y la contribución de sus elementos propios junto con la copia fascinada.

³⁸ Márquez, *op. cit.*, capítulo «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», 45 y ss.

³⁹ Gruzinski, S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol du XVI-XVII siècle*, París, 1988.