

La memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos

Ricardo García Cárcel
Universidad Autónoma de Barcelona

Han pasado casi cuarenta años desde que publiqué un estado de cuestión sobre la historiografía de los moriscos en la revista *Estudis* de la Universidad de Valencia (García Cárcel 1977).¹ Ha pasado desde entonces mucha agua por el río de la historia. Se han escrito muchas tesis, se han reeditado obras clásicas como las de Lea, Danvila o Boronat, se han hecho exploraciones “montañosas” del problema morisco, “desde otras laderas”, a lo Márquez Villanueva, o recorridos fluviales a lo Bernard Vincent... Haciendo balance de la historiografía actual y comparándola con la de hace treinta y dos años, me parece detectar tres novedades significativas.

La primera es el agotamiento del debate socioeconómico sobre la expulsión. Hace treinta años estaban en plena discusión las cifras demográficas de la expulsión y la valoración de ésta, que ya se había planteado entre los arbitristas y los apologistas de la expulsión. Entonces estaban muy en boga los estudios sobre repoblación y refeudalización, a caballo de la fascinación por la transición del feudalismo al capitalismo. Hoy parece interesar, más que las cifras de la expulsión, la importancia cuantitativa de los moriscos que se quedaron o que volvieron –unos 30.000– y la polémica sobre las causas socioeconómicas –¿miedo al despegue económico y al crecimiento demográfico de los moriscos? ¿Conciencia de la crisis de rentabilidad señorial de los moriscos? – y las consecuencias –¿catastrofismo? ¿Refeudalización? ¿Crisis del feudalismo?– con las aportaciones decisivas de Casey (1981), Benítez (2001) o Císcar (1977 y 1993), está momentáneamente aparcada. Al menos en el escenario valenciano, el que más se investigó en este punto en los últimos años.²

La segunda novedad es que en las tres últimas décadas se han enterrado dos mitos tradicionales de la historiografía sobre los moriscos: el de la unidad de los moriscos y el de la unanimidad de los cristianos ante la expulsión. La multiplicidad de investigaciones en el ámbito de la historia local nos ha ofrecido un banco inmenso de datos respecto a la variedad, a la pluralidad de situaciones vividas por los moriscos en todas sus dimensiones religiosas, culturales y sociales. El problema, hoy, más bien parece situarse en la necesidad de reencontrar el común denominador entre tantas señas de identidad dispersa. Entre tanta variedad, el reto es saber quién es el morisco dominante, el más representativo. ¿El que nos determinan la Inquisición, la literatura o las fuentes locales? Dentro del *Quijote*, ¿Ricote, Ana Félix o Juan Tiopeyo? Respecto al mito de la unanimidad cristiana en la decisión de la expulsión, hoy parece incuestionable que las alternativas pastorales y políticas fueron muchas y no sólo se barajaron en la mente de Pedro de Valencia. No hay dos polos a favor y en contra de la expulsión, el polo Ribera y el polo Pedro de Valencia, como a veces se ha dicho. Si fueron muchas las variantes propuestas en la metodología de la expulsión, también fueron muchas las alternativas barajadas por los no partidarios de la expulsión: de Cellorigo a Ignacio de las Casas, pasando por los obispos Pérez o Figueroa o tantos otros. Dadson (2006) ha subrayado últimamente la pugna entre el sector eclesiástico-militar y el nobiliario, del Duque del Infantado con los confesores reales, en el mismo marco del Consejo de Estado. Ciertamente, después de 1609 el discurso oficial políticamente correcto se impuso implacablemente y sólo fueron visibles las justificaciones o legitimaciones de la expulsión.³

¹ Estados de cuestión sobre la historiografía de los moriscos se han escrito muchos. El más clásico es el de Bunes (1983). Véase también Candau Chacón (1997).

² Para la abundante bibliografía sobre Granada, consúltase Barrios Aguilera (1997 y 2009).

³ El término de “mitos” identificados como arquetipos o tópicos tradicionales lo utilizó Francisco Márquez Villanueva (1991); véanse también las actitudes hostiles a la expulsión en la obra de Ripol (1613).

La expulsión de los moriscos como el triunfo de la España contrarreformista, del Estado unitario frente a las tentaciones disolventes sería especialmente bendecida en el marco de la Restauración. Las obras de Danvila (1889) o Boronat (1982) son fiel testimonio de las glosas que suscita la expulsión por parte del canovismo historiográfico que creía ver en el debate sobre la expulsión de los moriscos la confrontación de las dos Españas: la España moderna y europea frente a la España medieval multicultural. En este contexto, sólo algunos arabistas como Eduardo Saavedra (1889) se atrevieron tímidamente a cuestionar el discurso oficial.

La historia evoluciona. En los últimos años se ha replanteado el viejo debate de si la expulsión de los moriscos fue necesaria e inevitable o si por el contrario, se había iniciado un proceso de integración que hacía posible un escenario convivencial y que la expulsión era prescindible. Pesimistas –no hubo otro remedio– frente a optimistas –sólo las fuerzas reaccionarias impidieron la integración. Galmés frente a Márquez Villanueva. A Galmés (1993) la expulsión le parece la única alternativa ante las constatadas muestras de imposible asimilación e irreductibilidad con constantes muestras de conspiración política. A Márquez Villanueva (1991) le parece, en cambio, que el islamismo ya era residual y que la estrategia pastoral podía haber conseguido sus frutos. Bernard Vincent (2006) ha intentado abrir terceras vías ante la bipolar confrontación. En definitiva, parecen haberse esgrimido frente al fatalismo de lo inevitable, el voluntarismo de las Españas posibles. La vieja polémica ideológica se ha ido deslizando de las dos clásicas Españas a la confrontación entre otras dos Españas, la España que fue y la que pudo ser. La España real y la España contrafactual.

En los últimos años la polémica pareció haberse polarizado en la confrontación Márquez Villanueva-Vincent. Márquez Villanueva abandera la idea de la tercera España, la España alternativa, entre el monolitismo de la España cristiana y la disidencia conspirativa de los moriscos, la España tolerante, la España abierta que quiso y no pudo evitar la expulsión. Vincent se sitúa en el ámbito que le ofrece la documentación, no sólo inquisitorial, sino local a lo largo y ancho de España: la España que fue. La reivindicación de una realidad conflictiva, más allá de los estereotipos intelectuales o políticos interesadamente creados. Márquez Villanueva, a caballo de la literatura, parecía seguir fascinado ante la España posible, la España que pudo ser con toda la carga melancólica de la España que no pudo ser, una melancolía que tiene aromas de la vivencia del exilio y que sublima la España de la representación literaria más allá de la España real. Realidad y representación frente a frente. Las discrepancias se han puesto de manifiesto especialmente a la hora de analizar un tercer mito: el de la conspiración o conjura estructural de los moriscos. Lo que para Márquez Villanueva es pura paranoia delirante de la sociedad dominante, para Vincent es un miedo fundamentado ante los signos evidentes de conflictividad entre musulmanes y cristianos.⁴ De los mitos que Márquez Villanueva atribuyó a la población cristiana en relación a los moriscos es éste, el de la presunta conjura subversiva de los moriscos, el más debatido.

Finalmente, la tercera novedad es que en los últimos tiempos se ha redimensionado la problemática de la expulsión a escala cultural universal por la incidencia de la globalización. Los atentados terroristas de corte islamista de comienzos del siglo XXI han estimulado el retorno al simplismo ideológico, pero ya no desde la óptica de las dos Españas sino desde la perspectiva de las civilizaciones musulmana y cristiana enfrentadas a escala mundial. Los fiscales de la decisión de la expulsión diagnostican ésta como un genocidio puro y duro. Los hoy defensores de la misma parecen refugiarse en el argumento europeísta: se trataría del precio lógico que habría de pagar España por ser Europa. La cultura occidental frente a la oriental. El maniqueísmo simplista sigue demasiado vigente. Unos defienden el principio del choque de civilizaciones, otros postulan la alianza de las mismas. Unos se lanzan por la vía del apocalipticismo catastrofista. Otros se mecen en el idealismo. El síndrome de la *yihad* frente al síndrome muladí.

⁴ La posición de Vincent la plantea por primera vez en VV. AA. (1998, 125-142), que luego reeditará (2006). Véanse mis propias reflexiones al respecto (García Cárcel 1998, 145-166).

El mundo feliz de la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos impregna de buenismo muchos análisis que parecen asumir los argumentos islamistas de que no habría habido invasión musulmana en 711, sino sólo penetración cultural, y que la legitimidad histórica se halla en al-Andalus medieval que tendría derecho a recuperar el territorio perdido a lo largo de la Reconquista. La mirada complacida y complaciente hacia la dominación musulmana en España lleva hasta extremos tan políticamente correctos como querer borrar todo signo de expresiones racistas y violentas antimusulmanas en España, expurgando incluso iconos representativos de aquella violencia como el de Santiago Matamoros y, desde luego, a exaltar el andalucismo como un puro reflejo del legado cultural musulmán. Las ironías de Fanjul al respecto han sido sangrantes (Fanjul 2000 y Fanjul 2004). En el otro extremo ideológico, se exalta la *yihad* como eje permanente de la expansión musulmana, reasumiendo las banderas de la Reconquista y de la Cruzada “contra el moro”.

En el marco de los debates historiográficos de las últimas décadas, yo querría aquí analizar tres conceptos que están hoy presentes en la memoria histórica actual sobre la expulsión de los moriscos. Tres conceptos repetidos hasta la saciedad, con significados no siempre consensuados: tolerancia, maurofilia y asimilación.

Tolerancia

Conviene empezar teniendo en cuenta que este concepto es polisémico (Tomás y Valiente 1996, 223-250) y tiene tres acepciones. Una es la noción de indulgencia, que se entiende como comportamiento elusivo de un superior respecto al castigo merecido por un inferior para evitar males mayores a éste. Se fundamenta en la economía del poder, en el arte de gobernar desde el principio de la benevolencia. No es un derecho para quien se beneficia de ella, sino una gracia. Otra acepción es la que presupone, dentro de una pluralidad de opciones, el mal menor. No se ejerce esa presunta tolerancia desde el principio de la generosidad, sino desde el pragmatismo y la hipocresía. Se es tolerante en tanto que se carece de fuerza suficiente para ser intolerante. La tercera forma de tolerancia es la libertad del ejercicio del pensamiento libre, el respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades que implica el cuestionamiento del concepto de herejía, la legitimidad de la duda respecto a la verdad única, la trascendentalización de los valores de la ética sobre la política, la separación de lo privado –pecado– y lo público –delito–, la defensa del amor frente al temor...

La expulsión de los moriscos ciertamente supuso la victoria de la intolerancia sobre la tolerancia. No faltan textos cristianos que atribuyen a los moriscos ese afán de libertad de conciencia. Fonseca, uno de los grandes apologistas de la expulsión, precisa que “deseaban y procuraban grandemente la libertad de conciencias y les dejaron vivir a su modo” (112). Y esa libertad de conciencia era estigmatizada por el pensamiento oficial dominante a fines del siglo XVI con descalificaciones rotundas como la que hace Ribadeneyra: “la libertad de conciencia es la destrucción de toda la religión y piedad y contraria a la naturaleza y a todas las leyes divinas y humanas y a la paz de la república y conservación de los Estados” (65). Pero, ¿puede enfrentarse la tolerancia musulmana con la intolerancia cristiana?

Ciertamente, hubo una tolerancia musulmana medieval que se reflejó en la actitud islámica respecto a la mozarabía. Pero me temo que se ha caído, con demasiada frecuencia, en la simplificación. La fascinación por lo islámico, como sinónimo de tolerancia y desarrollo cultural es un mito, en buena parte, fabricado en el siglo XIX por los viajeros románticos que sublimaron las huellas árabes en España y especialmente en Andalucía. Fueron los anglosajones los que, especialmente, se dejaron llevar por el “alhambradismo” granadino y su legado cultural y arqueológico, mientras que los franceses pusieron el acento en Sevilla y la herencia antropológica musulmana. Curiosamente, el nacionalismo andaluz, recogiendo la semilla sembrada por Blas Infante, ha reasumido el patrimonio histórico musulmán soñando con la

identificación de Andalucía con el global al-Andalus musulmán y dejándose llevar por la nostalgia de una presunta prosperidad andaluza cortada en seco por los Reyes Católicos y los “castellanos invasores”. Es obvio que Andalucía no sería igual sin los árabes, pero es absurdo pretender explicar Andalucía sólo en clave musulmana, igual que muchas de las cualidades que atribuyó Richard Ford a los españoles y que consideró derivadas de los musulmanes no tienen nada que ver con éstos, desde la hospitalidad al miedo a contaminarse (Payne 109).

Signos de intolerancia ideológica en el escenario inquisitorial podríamos citar muchos. El discurso inquisitorial es el mejor testimonio aunque no fueron los inquisidores los principales propugnadores de la expulsión de los moriscos. De todos los grandes textos exaltadores de la expulsión de los moriscos sólo vemos el de un inquisidor, Aznar Cardona. El peso de los dominicos al respecto es evidente: Bleda, Fonseca y Verdú lo eran.

Pero la tolerancia es también muy visible en el ámbito cultural cristiano del siglo XVI. En primer lugar, en la primera acepción de la tolerancia a la que se refería Tomás y Valiente: la paternalista. Hay que tener presente que el punto de partida de la iniciativa inquisitorial es el edicto de gracia. La gracia arbitraria siempre estuvo en la esencia de la acción inquisitorial. Y esa gracia se ejerce, en ocasiones, por intereses económicos –las concordias con los moriscos– o por otras razones. Tolerancia paternalista; pero también pragmática. La tolerancia del mal menor, la del “más vale renunciar a algo que perder todo”, está muy presente en el discurso inquisitorial, sobre todo antes de la confesionalización tridentina. El modelo bien puede ser el inquisidor García de Loaysa. Sus consejos a Carlos V son todo un ejemplo de maquiavelismo político:

Trabajéis de persuadir a esos herejes tomen algún buen medio en sus errores, moderándoles en la sustancia, permitiéndoles en lo ceremonial de tal manera que queden vuestros servidores en todo caso, y así lo sean de vuestro hermano, y si quieren ser perros, seanlo y cierre Vuestra Majestad sus ojos, pues no tenéis fuerza para el castigo ni manera alguna de sanarlos a ellos ni a sus subcesores [...] De forma, Señor, que es mi voto que, pues no hay fuerza para corregir, que hagáis del juego maña y os holguéis con el hereje como con el católico y le hagáis merced, si se igualare con el católico en serviros. Quite ya V. M. fantasía de convertir almas a Dios y ocuparos de aquí adelante a convertir cuerpos a vuestra obediencia. (recogida por García Cárcel y Moreno 55)

Pero la tolerancia que nos interesa especialmente es la de la libertad de conciencia, cuyos orígenes se podrían remontar al lulismo, pero que sobre todo se refleja en las alternativas que se esgrimen a la Inquisición moderna de Espina en el siglo XV: los proyectos de Inquisición episcopalista de Alonso de Cartagena y de Alonso de Oropesa, la alternativa talaveriana que invoca la corrección fraterna –razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia–; la reivindicación de lo que Talavera llamaba “católicas y teológicas razones”, el escotismo frente al tomismo...

En el siglo XVI seguirán emanando propuestas distintas al discurso oficial de la intolerancia, desde las emitidas por el sector de cortesanos flamencos, con Le Sauvage y Adriano de Utrecht a la cabeza, a la conexión de conversos con alumbrados o con erasmistas de personajes como Gerónimo Madrid, Álvarez Gato, Mártir de Anglería, Cazalla, Valdés, Ávila, Valtanás y tantos otros que ha estudiado Pastore (2004).

En los últimos años se ha insistido mucho en la existencia de una España tolerante. Schwartz (2010) ha descrito una España moderna en la que un segmento significativo de la población creía en la libertad de conciencia y rechazaba las pretensiones de la Iglesia sobre su exclusiva legitimidad. Igual ha hecho Dadson (2007) en su retrato de la comunidad manchega subrayando los niveles de convivencia entre cristianos viejos y, en este caso, moriscos. Elliott (2008) ha hecho extraordinarios elogios de estos libros.

Pero tampoco convendría pasarnos en el oscilamiento pendular de la España inquisitorial al otro extremo. La oposición a la expulsión de los moriscos no es en sí misma sinónimo de tolerancia ideológica. La tolerancia fue siempre selectiva. La tolerancia con los judeoconversos no implicó la misma actitud con los moriscos. La asimetría de la tolerancia es patente. Y es que la identidad de unos y otros cristianos nuevos era radicalmente distinta como veremos más adelante. Los más críticos con los estatutos de limpieza de sangre de los conversos fueron muy poco tolerantes con los moriscos. Los nobles más maurófilos no fueron precisamente ideológicamente tolerantes.

Maurofilia

El término de maurofilia lo inventó el hispanista Cirot (1938 y 1944), aplicándolo a las muestras de identificación sentimental con los moriscos que observó en la literatura española y que contrastan con la maurofobia de la política y de la sociedad española. En realidad, cuando escribe sobre la maurofilia literaria, Cirot está impregnado de la fascinación que suscitó en la Europa del siglo XIX el tema morisco y que tuvo su reflejo en la propia literatura española del siglo XIX con obras como el *Aben Humeya*, de Martínez de la Rosa (1830), *Cristianos y moriscos*, de Estébanez Calderón (1838) y *La Alpujarra* (1874), de Pedro Antonio de Alarcón.

La pregunta es inevitable. La maurofilia literaria de la que habla Cirot, ¿es un producto inventado por el colonialismo europeo del siglo XIX o exportado por los exiliados románticos españoles en Europa como Martínez de la Rosa? ¿O es un producto originario y espontáneamente emanado de la España del siglo XVI?

Conviene subrayar que, más que de literatura maurófila del siglo XVI, habría que hablar de mestizajes literarios. Los clásicos testimonios de maurofilia literaria son *El Abencerraje*, la *Guerra Civil de Granada*, de Pérez de Hita, el *Ozmín y Daraja* inserto en el Guzmán de Alfarache, o la *Verdadera historia del Rey Don Rodrigo*, de Miguel de Luna, e incluso los romances fronterizos y de moriscos que Lucas Rodríguez publicaría en el llamado *Romancero Historiado* de 1579. Los muchos personajes o episodios extraídos del mundo musulmán, abundantes en la literatura castellana del siglo XVI –el esclavo Zaide, padrastró de Lazarillo; el propio padre de Guzmán de Alfarache, presunto renegado; la vieja que recoge a la pícara Justina, la cara marcada de la madre morisca en *La ingeniosa Helena*; el acompañamiento que hace el escudero Marcos de Obregón de la esposa de un joven médico en la morería– han sido estudiados, entre otros, por Carrasco Urgoiti (1956). El recurso a la inserción en obras de la literatura española de determinados personajes musulmanes –el Cide Hamete Benegeli de Cervantes o el Aben Hamín de Pérez de Hita–, más que de maurofilia literaria, exige hablar de un mestizaje literario que no implica admiración ni entusiasmo promusulmán, sino simple permeabilidad cultural. No creo en las explicaciones de la supuesta maurofilia literaria del siglo XVI, ni en la tesis de Menéndez Pelayo sobre la “generosa idealización que el pueblo vencedor hace de sus antiguos dominadores”, ni en la interpretación de Goytisolo que habla de la mala conciencia histórica de los colonizadores con afán de evadir sus propias responsabilidades por vía del edulcoramiento literario, ni en la tesis de Márquez Villanueva que vincula la maurofilia a la cripto-resistencia morisca (García Cárcel 1998, 154).

La maurofilia es un término equívoco. Nada tiene que ver la maurofilia de un noble interesado protector de moriscos, como serían sin duda los promotores del *Abencerraje* y de la obra de Pérez de Hita, con el sentir de un criptomorisco como Miguel de Luna. No puede fundirse en un mismo paquete maurófilo el *Abencerraje*, escrito antes de la revuelta granadina, con un Miguel de Luna que escribe inmediatamente antes de la expulsión. Aun reconociendo que haya signos localizados de resistencia a los postulados oficiales con su estela literaria subsiguiente, no hay que olvidar que la posición dominante de la sociedad española fue la de

odio al musulmán, y en la literatura hispánica ciertamente se constatan muchos más elementos indicadores de ello que de la tan glosada maurofilia.

El propio Cervantes, cautivo que fue de los turcos de 1575 a 1580, reflejó presuntas simpatías a los moriscos en la segunda parte del *Quijote*, pero no puede decirse lo mismo en sus diversos textos sobre cautiverio y, desde luego, en sus novelas como *El coloquio de los perros*. ¿A qué Cervantes hemos de creer?

La maurofilia tampoco es patrimonio de la ideología liberal. Conviene recordar al respecto el discurso del arabismo franquista sobre la fraternidad hispano-árabe, con su obsesión por españolizar a los moriscos y hacerlos españoles con vertiente árabe, imponiendo así a la cultura musulmana el peso de la identidad hispano-cristiana, con el mozarabismo promovido desde mediados del siglo XIX por bandera, como testimonio de la dominación cultural del cristianismo sobre el Islam. Pero, al mismo tiempo, se trataba de una curiosa maurofilia melancólica, que los arabistas del franquismo heredaron del primer arabismo del siglo XIX. Como ha destacado Payne, el embajador británico en Madrid se quedó desconcertado cuando el ministro de Franco, Beigbeder, le dijo que “los españoles y los moros son un mismo pueblo”. El *marroquismo* hizo estragos en el franquismo. Incluso Franco intentó hacerle entender a Hitler en Hendaya la singular identificación de los españoles con los árabes (Payne 125). Hoy hay que tener bien presente que el arabismo, desde la Restauración hasta el franquismo, lamentó la expulsión pero nunca la condenó.

Asimilación

El concepto de asimilación ha flotado permanentemente en los debates sobre la expulsión de los moriscos. ¿Qué entendemos por asimilación? ¿Lo contrario a extirpación? ¿O son términos complementarios? ¿No fueron los asimilacionistas los mismos que, conscientes de su fracaso, propugnaron la extirpación? Perceval despojó a los asimilacionistas de toda connotación progresista, considerando que fueron etnocidas, mientras que los extirpadores serían genocidas.

Márquez Villanueva, en cambio, ha cargado el concepto de asimilación de connotaciones progresistas. Para él, la expulsión se fundamenta en el mito de la asimilación imposible, cuando a su juicio esa asimilación era viable y estaba en el buen camino. El fracaso de la asimilación sería fabricado por los propios defensores de la expulsión para justificarla. Los mitos de la presunta conspiración permanente o el de la unanimidad cristiana ante la expulsión, tan fustigados por Márquez Villanueva, serían feudatarios de un mismo principio: el de nada se pudo hacer con los moriscos sino echarlos, el fatalismo inexorable de la expulsión, al que Márquez Villanueva contrapone el posibilismo voluntarista de una sociedad abierta más allá de las instancias oficiales, la hipótesis viable de una monarquía nacional pluricultural. Asimilación para Perceval es absorción o aniquilación identitaria; para Márquez Villanueva, es asunción de la pluralidad.

¿La expulsión fue el fracaso de la buena voluntad integradora, como quiere Márquez Villanueva, o la culminación del segregacionismo, como quiere Perceval (1997)? Desde luego, conviene tener en cuenta que los que más se opusieron a la expulsión eran los nobles, señores de moriscos, que en realidad no fueron ni asimilacionistas ni extirpadores. Simplemente defensores del estatus quo.

La asimilación tiene múltiples vertientes: religiosa, cultural y político-nacional. La problemática de la asimilación religiosa y cultural ha sido muchas veces tratada, confrontando el discurso inquisitorial y el literario. Fatalismo y voluntarismo. Pero no se ha insistido bastante, a mi juicio, en la cuestión político-nacional. Fanjul ha puesto el dedo en la llaga al plantearse: ¿eran españoles los moriscos? La pregunta, en mi opinión, habría que desdoblarla en dos interrogantes: ¿querían los moriscos ser considerados españoles? ¿Consideraban los cristianos

españoles a los moriscos? Estas preguntas sólo tienen sentido si partimos del supuesto de que ya podemos hablar de *españoles* en el siglo XVI.

Al respecto, hay que destacar que, hasta el siglo XV, el concepto de España dominante en todos los textos cronísticos es el territorial o geográfico. La palabra *españoles* aparece en el siglo XII y el descubrimiento de una España como proyecto a reconquistar por los distintos reinos hispánicos data del siglo XIII. Es entonces cuando surge una primera memoria histórica de *Spania*, la escrita por Jiménez de Rada. La monarquía común de los Reyes Católicos, a fines del siglo XV, con la unión territorial de los reinos, significó un paso importante hacia la construcción de la monarquía católica del siglo XVI, en cuya segunda mitad se desarrollan una serie de variables fundamentales para la construcción de un concepto nacional político y cultural de España. Tales variables serán la lengua castellana como lengua común de los españoles, el desarrollo de una antropología que tipifica el carácter español y la sublimación de la función religiosa con todo un discurso mesiánico y providencialista referido a España, que se contrapone a la construcción del enemigo exterior con toda la obsesión respecto a la imagen que representa el discurso de la leyenda negra. Por lo tanto, sí que podemos hablar de una conciencia nacional española a finales del siglo XVI (Ballester Rodríguez 2010).

Nos planteamos entonces las preguntas antes formuladas. ¿Querían los moriscos ser considerados españoles? No hay testimonios directos de voluntarismo nacional español en los moriscos más allá de la literatura con el famoso discurso de Ricote “lloramos por España, que en fin nacimos en ella y es nuestra patria natural” (*Quijote* 2, 53), o cuando Pérez de Hita pone en boca de Boabdil “ea, leones de España”. Son claras y posiblemente forzadas representaciones del pensamiento musulmán por parte de los cristianos. La identidad religiosa primó en los moriscos sobre otras consideraciones identitarias.

Tampoco, hay que decirlo, hubo testimonios en contra, pronunciamientos de rechazo a la españolidad. ¿Consideraban los cristianos como españoles a los moriscos? Aquí sí que contamos con testimonios directos. Son muy pocos, desde luego, los postuladores de la españolidad de los moriscos en el siglo XVI. Los inquisidores valencianos en 1582 exponían sus reticencias a la ya rumoreada expulsión señalando “porque al fin son españoles como nosotros”. Significativamente, Pedro de Valencia, antes de la expulsión, en su esfuerzo por la “permixtión”, la unidad de cristianos viejos y moriscos “para que sea toda la republica de un nombre en su gente y de un vivir sin división”, no duda en apelar a argumentos físicos y caracterológicos:

En quanto a la complexión natural y, por el consiguiente, en quanto al ingenio, condición y brío, son españoles como los demás que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella, y se hecha de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ella. (Valencia 1997, 29)

La asimilación a la españolidad pasaba, primero, por el test de la homologación física que, según Pedro de Valencia, los moriscos aprobaban. Así pues, la mayor parte de los testimonios a favor de una defensa de la asimilación morisca a la españolidad proceden de la literatura cristiana de la época.

El debate identitario sobre la españolidad de los moriscos en el siglo XVI estuvo, sin duda, marcado por dos factores. El primero fue la singular dependencia de la opinión europea, que preocupó mucho por estigmatizar a los españoles como marranos por su tradición multicultural. Los juicios descalificadores de los franceses, sobre todo durante el reinado de Felipe II, fueron terribles, y el racismo español de la limpieza de sangre tuvo mucho de inducido. La expulsión de los moriscos sería fruto de la convicción de la no españolidad de aquellos, convicción que vendría reforzada por la opinión europea. La ansiedad por no repetir el *non placet Hispania* de Erasmo pesó mucho. El segundo fue el del propio mesianismo cristiano de raíces judías tan desarrollado a fines del siglo XVI. La obra más expresiva de ello es *Política española*, de Juan

de Salazar. Es curioso y paradójico que en una sociedad tan marcada obsesivamente por la limpieza de sangre tuviera tanta fuerza la idea de *pueblo elegido* aplicada al pueblo español. Lo cierto es que el mesianismo hispánico, tan promovido por los conversos, acabó impregnando a los cristianos viejos. Este mesianismo providencialista fue beligerantemente antimusulmán. Un pueblo elegido por Dios no podía asumir a los moriscos como españoles. Para Salazar, los reyes españoles son los legítimos herederos de la herencia de Abraham por la vía de Isaac, hijo de Sara, en tanto que los musulmanes descienden del ilegítimo Ismael, hijo de la esclava Agar. Nada hay más excluyente que el mesianismo, cualquier mesianismo. Y, desde luego, los cristianos nuevos procedentes del judaísmo tuvieron una trayectoria absolutamente dispar respecto a los cristianos nuevos convertidos desde el Islam.

La conversión de los judíos fue de 1391 a 1492, finalizando con la expulsión de los mismos. La de los musulmanes acabó en Granada en 1502, excepto en el Reino de Valencia, que finalizó tras las Germanías de Valencia en 1526. La expulsión de los judíos fue el punto de partida de un problema; la de los moriscos fue el punto final de otro. Los conversos de judíos estaban integrados socialmente. Nunca fueron una contracultura preocupante más allá del hecho religioso. En el problema converso-judío se inventó al judío que había dentro del converso. En el problema morisco, más bien se inventó al cristiano-converso que había debajo del musulmán. El problema judío fue un problema esencialmente religioso que se convertiría en social al hilo del mito de la limpieza de sangre. Nunca supuso un problema de integración. Fueron, en todo caso, los cristianos viejos los que se rebelaron contra la integración conversa. El problema morisco, en cambio, fue un problema social derivado de una historia colonial que se convirtió en político a partir de la revuelta granadina de 1568, con la represión y diáspora de 80.000 moriscos por Castilla y del miedo al turco en el ámbito mediterráneo, un miedo que Lepanto no logrará disipar. Los conversos de judío estaban presentes en las redes de la burguesía española y perfectamente enrolados, muchos de ellos, entre las élites cortesanas. Los moriscos, salvo unas pocas familias, no. Los estatutos de limpieza de sangre, tan dolorosos para los judeoconversos, no implicaron problemas para los moriscos. Los más críticos con los estatutos de limpieza de sangre de los conversos, como Agustín Saluzio, fueron muy poco tolerantes con los moriscos. Y viceversa.

La discusión sobre la españolidad de los moriscos tuvo especial efervescencia durante la Restauración, que interpretó la expulsión como una cuestión de Estado. Saavedra polemizó en 1878 con Cánovas, aportando tímidamente la hipótesis contrafactual de lo que hubiera podido ser España sin la expulsión:

Si las ciegas pasiones populares no hubieran atrofiado este miembro importante de la nación, exigiendo después una amputación cruenta, los moriscos hubieran concluido por incorporarse del todo con la masa de los demás españoles. (Saavedra y Moragas 54-55)

En cambio Cánovas, y con él toda la historiografía canovista, insistía en la irreductibilidad nacional de los moriscos (Cánovas del Castillo 1878). Danvila decía:

La patria tendía hacía una unidad moral que era el complemento de la unidad política y un elemento de contradicción tan poderoso como los moriscos representaban, no constituían una simple rémora, sino una imposibilidad absoluta de realizar el objeto hacia el que tendía el movimiento unánime de la opinión nacional. (Danvila 321-322)

Marañón ha repetido, por otra parte, estos mismos argumentos: “ningún Estado de Europa hubiera tolerado, ni entonces ni ahora, la existencia en su seno de un pueblo fundamentalmente distinto y enemigo” (Marañón 103).

Pero el problema de la asimilación de los moriscos a la identidad nacional española tuvo una vertiente historicista, a mi juicio poco estudiada y sobre la que debería profundizarse: la confrontación de las diversas memorias históricas españolas y los papeles asignados a los musulmanes en cada una de ellas. La expulsión sería, desde esta óptica, el triunfo de la memoria goticista más ortodoxa –que se reflejará en el siglo XVII en la obra de Pellicer o de Saavedra Fajardo–, frente a la memoria indigenista promocionada a lo largo del siglo XVI y que tuvo su canto de cisne en el episodio de los plomos del Sacromonte.

Efectivamente, García Arenal (2006) ha insertado el tema de los libros plúmbeos de Granada en el contexto de las falsificaciones y distorsiones de la memoria histórica que se producen a finales del siglo XVI. Por las mismas fechas del descubrimiento de los plomos del Sacromonte, en 1590 aparece también en Alcobaça el pergamino del Milagro de Ourique, que tuvo gran difusión para apoyar las posturas de los portugueses revolucionarios en contra de la política de Felipe II. García Arenal, siguiendo a Fernández Albaladejo, sitúa el arranque de esta corriente de falsificaciones en 1540, a partir del impacto de la obra de Annio de Viterbo (1498) y del jesuita Román de la Higuera. A escala española, las obras de Florián de Ocampo (1553) y de Ambrosio de Morales (1589) asumirían todo el arrastre de leyendas y falsificaciones que se fabricaron en escenarios periféricos españoles. Fernández Albaladejo (2007) ha hablado de “historiografía montañesa”: las obras del vasco Andrés de Poza (1589) exaltando el vasco-cantabrimo, la hidalguía universal de los vascos y la batalla de Arrigariaga, con el legendario héroe Jaun Zuría, o las del cántabro Juan de Castañeda, se inscribirían en este contexto. Toda esta serie de invenciones y falsificaciones se insertan en la corriente historiográfica que hemos llamado indigenista, que se desata después de las Comunidades buscando un baño de legitimidad primitivista, al mismo tiempo que se capitaliza el legado moral de los comuneros. Indigenismo contra Imperio. Nostalgia de un tiempo primigenio contra un Imperio asumido con más perplejidad que entusiasmo. Memoria indigenista, memoria de invadidos en la que el indigenismo cristiano se acabará mezclando con el musulmán.

Detrás de los libros plúmbeos de Granada estaría el sector criptomusulmán o promorisco, que intenta influir sobre la opinión española a favor de la comunidad morisca dotándola de un origen antiguo y defendiendo su principal seña de identidad, la lengua. Pero también el indigenismo cristiano de largo alcance histórico, lo que explica la ambivalencia del propio mensaje ideológico de los plomos.

Las falsificaciones establecían un origen histórico común para cristianos y árabes españoles y presentaba una interpretación del cristianismo muy cercana al Islam, con lo que evitaba hablar de la Trinidad, de la realidad divina de Cristo, o del culto a las imágenes. Los criptomusulmanes defendían que los plomos del Sacromonte eran del siglo I, que su redacción se había hecho en Jerusalén y que los primeros pobladores de la Hispania romana eran musulmanes. Si en Granada hubo árabes en la época de los Apóstoles, árabes convertidos por Santiago y sus discípulos, el concepto de cristiano nuevo quedaba invalidado. Los moriscos serían cristianos más viejos que ningunos otros. El indigenismo musulmán se conjugaba con el cristiano que demostraba la venida de Santiago, la preeminencia de la Iglesia granadina, la Inmaculada concepción... Ambos indigenismos podían ser mutuamente útiles apelando al sincretismo y al mestizaje patentes en los plomos.

Para Mercedes García Arenal serían los linajes de los nobles moriscos, como los Núñez Muley, Granada, o Venegas, los que promocionaron una reescritura sincretista de la historia en el siglo XVI en la que se insertaría la obra de Pérez de Hita, la *Guerra de Granada*, publicada su primera parte en Zaragoza en 1595; la segunda, aunque terminada en 1597, no fue editada hasta 1619. Pérez de Hita insiste en la conversión voluntaria al cristianismo por parte de los moriscos de Granada que se incorporan a la nobleza castellana, y establece las fronteras entre moriscos buenos y moriscos malos. Su obsesión es demostrar la asimilación positiva de muchos moriscos. Los moriscos-malos ya, de hecho, se marcharon al norte de África después de la revuelta

granadina. Los jefes moriscos de Pérez de Hita ya hemos dicho que llaman a sus huestes *leones de España*, “cuya sangre está revuelta con la goda”. La conexión de Pérez de Hita con la *Historia verdadera del Rey don Rodrigo* de Miguel de Luna, publicada en Granada en 1592, es evidente (García Arenal 75).

Sin negar esa evidencia, conviene tener presente que la mezcla histórica de la memoria cristiana y la musulmana tiene una larga tradición. La podemos ver en la *Crónica del Moro Rasis* del siglo X, que conocemos a partir de una anónima y parcial traducción castellana del siglo XIV, que toma como base la traducción que el portugués Gil Peres, con ayuda de un alarife llamado Mohamad, hizo a su lengua materna del original, escrito en árabe por Ahmad ibn Muhammad al-Razi. Esta crónica ha sido sometida a no pocos debates polémicos sobre su autenticidad. Fue Dozy su principal crítico, mientras que Gayangos (1852) se convirtió en el principal defensor de su credibilidad, ratificada hoy plenamente por Catalán en su magistral edición crítica (Catalán 1975).

El sincretismo de la historia contada por los musulmanes y por los cristianos es evidente. Diego Catalán nos demuestra las fuentes latinas de la crónica de Rasis –en especial, Orosio–, visigodas –San Isidoro– y las mozárabes más primitivas –la crónica de 754. La mezcla de la obra de Rasis con la memoria histórica ulterior cristiana es bien patente. Su interrelación con las crónicas cristianas es bien patente. Se puede ver en la *Crónica Gothorum* isidoriana del siglo XI, en la *Crónica General de España* de 1344, por el conde Pedro de Barcelós, y en la *Crónica Sarracina* de Pedro del Corral, compuesta ésta hacia 1430: todos ellos bebieron de Rasis y utilizaron profusamente sus textos. También la *Historia de la conquista de al-Andalus* de Ibn al-Qutiyya, o Abenalcotía, el hijo de la goda descendiente de Witiza, refleja mestizajes constantes entre lo cristiano y lo musulmán. Lo mismo podemos decir del *Ajbar Machmuâ* del siglo XI, traducido por Lafuente en 1867. La épica musulmana sobre la invasión no empieza hasta el siglo XI, después de las invasiones almorávide y almohade: la contrarreforma del Islam. Rasis nos hizo una historia preislámica de al-Andalus, nos habla de los linajes que reinaron en España desde los hijos de Noé, y la historia de España y de Hércules mucho antes de que Jiménez de Rada los presentara en su *Historia gothorum* en el siglo XIII.

De los godos se dice que “vinieron a Roma a fazer mal” (Catalán 203). Rasis acaba su texto sin explicar bien la conquista musulmana. La transmisión del poder visigodo al musulmán la plantea de manera pacífica “de cómo hicieron gobernador a un ombre bueno e muy sesudo e esforzado e ardid” (Catalán 278), y el último capítulo lo despacha con el paso a España de Abderramán, hijo de Moabia. Será en las ediciones posteriores donde se interpolen las versiones de la entrada militar de Tarik y de Muça. La propia versión de la crónica del Rasis del manuscrito de Copenhague, de Gabriel Rodríguez Escabias, ya nos da la visión de la violación por Rodrigo de Florinda, la hija del conde don Julián, de la traición de éste y de “cómo los moros vencieron la lid e ganaron la tierra” (Catalán 348). La *Crónica del Moro Rasis*, en definitiva, intentó romper el concepto mozárabe de pérdida de España acuñado por la *Crónica mozárabe* del 754 y resumido después por toda la historiografía goticista posterior.

Existe una tradición sincrética en las memorias históricas de cristianos y musulmanes que convendría estudiar en profundidad. Se ha diseccionado ese mestizaje cultural en la literatura pero no en la historia. El afán sincretista de los plomos del Sacromonte, aparte de sus razones coyunturales, tendría una larga tradición. El indigenismo sincretista se fue promocionando, en cualquier caso, a lo largo del siglo XVI frente al goticismo más purista, que dejaría sus testimonios en *La Austriada* de Rufo o en las obras de Fernández de Oviedo y de Julián del Castillo. El eje ideológico del goticismo unitarista sería el concepto de la pérdida de España, sublimando a Don Pelayo como el Noé visigodo en un contexto moral de culpa-castigo-redención. Este goticismo sería reforzado por el mesianismo providencialista al que antes nos referíamos.

La expulsión fue el testimonio del fracaso de una memoria indigenista, tanto cristiana como musulmana, muy apoyada por una nobleza promorisca, que soñó con una historia común de unos y otros antes del 711, una historia que postulaba una identidad común española. No dudó en recurrir a todo tipo de falsificaciones para lograr su objetivo. 1609, desde esta perspectiva, sería la victoria del goticismo oficial de la Corona, que se veía mejor legitimada con el discurso de la pérdida-recuperación de España que no con un indigenismo que debilitaba sus propios fundamentos.

Obras citadas

- Ballester Rodríguez, Mateo. *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665): discursos, símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos, 2010.
- Barrios Aguilera, Manuel. *Moriscos y repoblación. En las postrimerías de la Granada Islámica*. Granada: Diputación de Granada, 1997
- . *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada, 2009.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones. La Monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2001.
- Bernard, Vincent. *El río morisco*. Valencia-Granada-Zaragoza: Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. Ed. Ricardo García Cárcel. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- Bunes, Miguel Ángel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Candau Chacón, María Luisa. *Los moriscos en el espejo del tiempo*. Huelva: Universidad de Huelva, 1997.
- Cánovas del Castillo, Antonio. *Contestación al discurso de Eduardo Saavedra y Moragas*. Madrid: Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros, 1878.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. *El moro de Granada en la literatura*. Madrid: Revista de Occidente, 1956.
- . *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Carrasco, Rafael. *Deportados en nombre de Dios*. Barcelona: Destino, 2009.
- Casey, James. *El Regne de València al segle XVII*. Barcelona: Curial, 1981.
- Catalán, Diego y Andrés, María Soledad de. *Crónica del moro Rasis: versión de Ajbār mulūk al-Andalus*. Madrid: Gredos, 1974.
- Cirot, Georges. “La maurophilia litteraire en Espagne au XVII siècle.” *Bulletin Hispanique* 40-46 (1938-44): 150-157; 5-25.
- Císcar, Eugenio. *Tierra y señorío en el País Valenciano*. Valencia: Del Cenía al Segura, 1977.
- . *Moriscos, nobles y repobladores. Estudios sobre el siglo XVII en Valencia*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim, 1993.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los ojos (Siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- . “Official Rethoric versus Local Reality. Propaganda and the Expulsion of *Moriscos*”. Ed. Richard J. Pym. *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*. Londres: Tamesis, 2006. 1-25.
- Danvila y Collado, Manuel. *La expulsión de los moriscos españoles*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1889.
- Dozy, Reinhart P.A. (ed.) *Muhammad Ibn Idari. Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulée al-Bayāno ‘l-mogrib*. Leyden: Brill, 1848-1851
- Elliott, John H. Conferencia “La España de ayer y hoy”, pronunciada el 4 de agosto de 2008 en el marco del Seminario España: la mirada de los hispanistas. Curso de Verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 4-8 de agosto de 2008.
- Fanjul, Serafín. *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- . *La quimera de Al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Historia de España*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Fonseca, Damián de. *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición d’ellos*. Roma: Iacomo Mascardo, 1612.

- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Los moriscos (desde su misma orilla)*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.
- García Arenal, Mercedes. "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje." Eds. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal. *Los Plomos de Sacromonte. Invención y tesoro*. Valencia: Universidad de Valencia-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2006. 51-78.
- García Cárcel, Ricardo. "Los moriscos y la Inquisición." En *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*. Valencia: Fundación Bancaja, 1998. 145-166.
- . "La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximaciones a un estado de la cuestión." *Estudis* 6 (1977): 71-99.
- . "Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas inquisiciones." Eds. Roger Chartier y Antonio Feros. *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*. Madrid: Marcial Pons, 2006. 85-102.
- , y Moreno, Doris. *Inquisición: historia crítica*. Madrid: Temas de Hoy, 2000.
- Gayangos, Pascual de. *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1950.
- Marañón, Gregorio. *Expulsión y diáspora de los moriscos*. Madrid: Taurus, 2004.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ed. Libertarias, 1991.
- . "La criptohistoria morisca (los otros conversos)." *Cuadernos Hispanoamericanos* 390 (1982): 517-534.
- Pastore, Stefania. *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, Alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*. Florencia: Leo S. Olschki, 2004.
- Payne, Stanley. *España. Una historia única*. Madrid: Temas de Hoy, 2008.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipo, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Ripol, Juan. *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España*. Pamplona, 1613.
- Saavedra y Moragas, Eduardo. *Escritos de los moriscos sometidos al dominio cristiano. Discurso del 29 de diciembre de 1878*. Madrid: Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros, 1878. Saavedra y Moragas, E. *Escritos de los moriscos sometidos al dominio cristiano. Discurso del 29 de diciembre de 1878*.
- Schwartz, Stuart B. *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el atlántico ibérico*. Madrid: Akal, 2010.
- Tomás y Valiente, Francisco. *A orillas del Estado*. Madrid: Taurus, 1996.
- Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moros de España (manuscrito del siglo XVII)*. Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazara, 1997.