

**La memoria de las campañas de evangelización y de la Inquisición:
La historiografía musulmana frente a una realidad histórica compleja
(1501-1642)¹**

Jaafar Ben El Haj Soulami
(Universidad Abd al Malik Assa'di, Tetuán)

Introducción

En el año 2005, Joseph Pérez escribió: “La Inquisición, y sobre todo la Inquisición española, sigue siendo un tema que goza del favor de los editores y del público; así lo demuestran las sucesivas reediciones de la bibliografía de Emil Van der Vekene: en cada una se añaden cientos de títulos nuevos. Afortunadamente, muchas de aquellas obras van mejorando de calidad” (11). Desde entonces, no cabe duda de que esta bibliografía ha ido aumentando sin parar, ofreciendo al lector occidental una amplia gama de obras académicas y de divulgación popular.

La reflexión en torno a la historia de la Inquisición sigue siendo una cuestión mayoritaria y fundamentalmente occidental. Se fundó como institución en España en el año 1478 y siguió funcionando hasta 1834. Desde España se extendió a toda la Europa occidental católica, ejerciendo su presión y poderes extraordinarios sobre distintas comunidades –judíos y criptojudíos, cristianos heréticos y cismáticos, cátaros, protestantes, alumbrados, musulmanes y criptomusulmanes, ateos, sin olvidar los magos, los sodomitas y las brujas, etcétera– con el fin de borrar violentamente sus creencias, costumbres y lenguas, aculturarlos, e incluso confiscarles bienes y libertades.² En este sentido, y teniendo en cuenta su enorme influencia espacio-temporal en la cultura europea, resulta una institución sin igual para el historiador occidental, quien tradicionalmente ha dispuesto del monopolio de su discurso histórico.

El historiador árabe, sin embargo, se ha contentado generalmente con traducir al árabe monografías académicas y obras de divulgación que suelen llamar la atención sobre el impacto negativo de la Iglesia católica en general, y de la Inquisición, como institución, en particular. Se ha preocupado también, y este sigue siendo el aspecto de esta realidad histórica que más interesa a la historiografía árabe, de escribir sobre los andalusíes criptomusulmanes –llamados generalmente moriscos– del siglo XVI y principios del XVII –hasta la expulsión general de 1609-1614–, pero muy raramente sobre los posteriores al siglo XVIII.⁴

¹ Quisiera agradecer profunda y sinceramente a Eric Calderwood, profesor de la Universidad de Illinois, por aceptar amablemente revisar este artículo.

² La Inquisición no empezó la presión sobre los criptomusulmanes hasta los primeros años del siglo XVI. Se ordenó primero la evangelización forzada y la persecución, porque todavía en esta fase de la historia de la represión andalusí la Inquisición no estaba autorizada a controlar y perseguir el islam en los reinos de Granada y de Aragón. Me parece más correcto, por tanto, hablar de campañas de evangelización en esta primera fase. Solo en la segunda fase de esa historia se puede hablar propiamente de la Inquisición y sus tribunales.

⁴ Prefiero usar en este artículo el término “andalusí” al término “morisco”, por la simple razón de que estos “nuevos cristianos de moros” y sus descendientes nunca usaron este término que consideraban peyorativo, y porque siempre insistían en llamarse “andalus / andaluz,” o andalusíes. En efecto, el término “morisco” fue totalmente desconocido e incomprensible en el mundo árabe hasta la primera mitad del siglo XX. Solo lo usaron los andalusíes en España en sus correspondencias oficiales con la administración cristiana en el siglo XVI y XVII. Una vez instalados en Marruecos, utilizaron generalmente el término “andaluzes” en sus correspondencias internacionales redactadas en lengua castellana (Gozalbes Busto 226, 240). Del lado español, destaco que José María Perceval se refiere a los moriscos como “descendientes de musulmanes”, porque considera que el término morisco es ideológico y poco científico. Dice: “Los moriscos no existen en sí como entidad autoconsciente. Son una creación de la sociedad cristiana española. Existen los descendientes de musulmanes, forzados a la

Tanto los historiadores occidentales como los historiadores árabes señalan la estrecha relación entre la persecución general causada por la Inquisición y la expulsión general de 1609-1614. Sin embargo, ninguna de estas tradiciones historiográficas se interesa en general, por una razón u otra, por estudiar profundamente el impacto y presencia de la Inquisición en el discurso memorístico de las víctimas directas criptomusulmanas o de sus descendientes fuera de España. Nuestro propósito es analizar, tomando como base fuentes árabes, el recuerdo de las campañas de evangelización y de la Inquisición en el legado de los que sufrieron la terrible experiencia de vivir como criptomusulmanes, así como el eco que los testimonios y relatos de éstos pudieron tener en sus contemporáneos magrebíes. En otras palabras, propongo examinar en estas páginas por qué y cómo se guardó ese recuerdo y por qué, sin embargo, se guardó silencio sobre otros aspectos de la memoria criptomusulmana.

Dicho esto, no es difícil constatar que la historiografía árabe no ha prestado tanta atención como la historiografía española al estudio de los andalusíes criptomusulmanes, y que los archivos sobre el tema conservados en países árabes son prácticamente inexistentes. En Marruecos, sin ir más lejos, se conservan muy pocos documentos o libros en aljamiado, a pesar de que los marroquíes han conservado su herencia andalusí a través de la música, la arquitectura y otros modos de expresión cultural.⁵

Vista esta lamentable escasez de información historiográfica y ausencia de archivos, que impide una visión clara sobre el tema, quisiera ampliar el concepto de historiografía con el fin de abarcar todo documento útil –histórico, genealógico, literario o autobiográfico– para la escritura de la historia. Basaré mi ensayo, por tanto, en textos que nos permitan escuchar, directa o indirectamente, la voz de las víctimas de la Inquisición expresándose exclusivamente en lengua árabe, que fue su lengua de origen, recuperada progresivamente con el tiempo, de forma parcial o total, una vez que esas víctimas desembarcaron en la orilla sur del Mediterráneo, y en una atmósfera de supuesta libertad en la “Casa del islam.”⁶ Se trata, en efecto, de documentos que trazan, de una manera u otra, la memoria de lo que pasó, narrada por las propias víctimas, o sus correligionarios y descendientes, quienes intentaron escribir la “historia” a su manera.

Las razones para esa escasez de fuentes historiográficas y de documentos pudieran ser varias. Por una parte, la prohibición del libro árabe en España y la quema sistemática de los libros durante más de un siglo, causaron, sin duda alguna, una pérdida sin igual de las fuentes que podrían haber sido producidas por la primera generación de criptomusulmanes. Por otra parte, la prohibición oficial del uso de la lengua árabe, a partir del año 1526 (incluso a su nivel oral y dialectal más básico) hizo que las competencias lingüísticas de los autores criptomusulmanes disminuyeran hasta una pérdida casi total de la lengua árabe escrita. Estos dos grandes factores explican que lo que podemos consultar como fuentes árabes de la época criptomusulmana de al-Ándalus, escrita por testigos-víctimas de las campañas de evangelización y de la Inquisición, sean escasísimos, aunque no por ello poco importantes.⁷ Como veremos a continuación, estos, como señala Perceval, “Se expresan, ya que no pueden hacerlo de otra forma, a través de las estrategias narrativas dominantes,” (19) es decir, primordialmente a través de la poesía, los pronósticos, y la historia en su sentido más amplio.

conversión en el primer cuarto del siglo XVI, llamados ‘cristianos nuevos de moros’, y, finalmente, agrupados en el calificativo despectivo de ‘moriscos’” (Perceval 9-10).

⁵ Por citar un ejemplo, Juan Carlos Villaverde Amieva no señala ninguna biblioteca marroquí, privada o pública, en su detallado catálogo de bibliotecas árabes, españolas y de otra procedencia, que conserven obras en aljamiado (91, 128).

⁶ Sobre la realidad lingüística de los andalusíes llamados moriscos, véase Harvey, 123-142.

⁷ A señalar que una buena parte del patrimonio intelectual andalusí de la época morisca que conocemos en árabe o en aljamiado fue producido por andalusíes después del gran éxodo de 1609-1614. De ese patrimonio diaspórico Weigers ha destacado varios nombres andalusíes, todos ellos polemistas anticristianos (391-413).

Se trata de una sola crónica, la anónima *Nubdhat al 'asr, fi Akhbar muluk Bani Nasr*, y de una carta poética enviada al sultán Otomán Bayazid II (1481-1512).

La Inquisición en los textos andalusíes antes de 1609

La traducción española de la crónica anónima *Nubdhat al 'asr, fi Akhbar muluk Bani Nasr* se publicó con el título *Fragmento de la época, sobre noticias de los reyes Nazaritas, o Capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*. La segunda parte del título es una parte explicativa añadida por Alfred al Bustani, el traductor del libro, al título original. Desde la muerte de Ibn al Khatib (m. 776/1374), desapareció prácticamente la escuela de los historiadores andalusíes, en gran parte debido a la quema general de los libros en toda al-Ándalus, por orden del Cardinal Cisneros y posteriormente por la Inquisición misma. El único cronista que conocemos es el autor de este libro. Sin embargo, ¿podemos pretender que lo conocemos bien? Sabemos que escribió esta crónica para eternizar la memoria de la dinastía nazarí, que fundó en el siglo XIII el reino de Granada, la última manifestación del estado islámico en la península ibérica, y que terminó su reinado entregando las llaves de la Alhambra y su fortaleza a los Reyes Católicos en el año 1492, dejando a los andalusíes sin estado. Podemos deducir que vivió en la primera mitad del siglo XVI porque describe como testigo ocular la situación de los primeros criptomusulmanes a partir del año 904/1499. Pero no sabemos por cuánto tiempo se quedó en al-Ándalus después de este año, ni cómo llegó a Marruecos con sus notas históricas antes de compilarlas en su peculiar crónica en árabe. En cualquier caso, en esa crónica no figura ninguna fecha de redacción.

Es preciso tener en cuenta que el autor tenía en principio el objetivo de escribir sobre la historia nazarí; ninguna razón metódica lo obligaba a enfocarse en la historia post-nazarí, o quizás pensaba, como muchos cronistas de la edad media, que sin dinastía no había historia.

Sin embargo, a pesar de ese objetivo inicial, el cronista anónimo dedica unos interesantes párrafos a trazar la historia de los primeros criptomusulmanes y su reacción ante la Inquisición. Así, a propósito de la conversión generalizada de los andalusíes en el año 904/1499, el autor señala que los musulmanes “fueron invitados y aun forzados a aceptar el cristianismo, religión en la cual ingresaron, si bien a la fuerza. Tornóse entonces Al-Andalus enteramente cristiana, sin que hubiese en ella quien en público dijese: No hay otro Dios sino Dios, y Muhammad es el profeta de Dios... Quien a proferir esta fórmula, se determinase que hacerlo para sí mismo, o bien en ausencia de gentes” (*Fragmento*, 52). Señala también nuestro autor el comienzo del fenómeno criptomusulmán: “El resto de los musulmanes españoles prometió entrar en la religión cristiana, lo cual, aunque a la fuerza, realizaron todos, con la sola excepción de algunos que siguieron siendo ocultamente musulmanes, el año 904-1499...” (*Fragmento*, 57). Finalmente, el cronista anónimo ofrece una descripción del estado anímico de estos primeros andalusíes criptomusulmanes: “Sus corazones arden, sus lágrimas fluyen en abundantes raudales cuando ven a sus hijos y a sus hijas adorar las cruces, prosternándose ante los ídolos, comer carne de cerdo y beber vino, fuente de pecados y de maldades” (*Fragmento*, 52). Aquí, la lista de los delitos impuestos por el órdago estado cristiano / Iglesia católica se resume en dos delitos / pecados mortales de orden teológico-moral –las cruces y los ídolos, símbolos del cristianismo católico–, y dos delitos / pecados de orden alimentario –el consumo del puerco y la bebida de alcohol. Todo ello concluye en la incapacidad de los andalusíes para recomendar el bien y prohibir el mal –deber de todo musulmán–, a las nuevas generaciones: “Y todo ello, dice el cronista anónimo, sin que puedan impedirselo, ni prohibírselo, ni estorbárselo, pues quien tal hiciese se expondría a gravísimas penas” (*Fragmento*, 52).

El segundo texto en el que me gustaría detenerme es el poema anónimo andalusí enviado al sultán otomano Bayazid II (1481-1512), una queja dolorosa contra la Inquisición compuesta a comienzos de la conversión forzada de 1501. El poeta anónimo de esta composición expone toda una lista de perjuicios infligidos a los andalusíes criptomusulmanes tanto por el estado católico como por la Inquisición.

Lo primero que señala el largo poema es el cambio radical del estado personal, individual y colectivo de los musulmanes bautizados forzosamente. Su rango social disminuyó considerablemente hasta el punto de poder compararse al rango de los esclavos. Dentro de esta lógica, el bautizo es considerado como “una enorme calamidad.”⁸ “La paz sea contigo en nombre de unos esclavos afligidos por enorme calamidad” (Alcaraz Masáts). La situación de “esclavitud” les parecía peor que la del cautiverio, porque éste les permitía por lo menos conservar abiertamente su religión e identidad cultural, a la espera del gran día del rescate. Esta precaria situación los situaba entre dos fuegos, o mejor dicho, los condenaba a vivir con / entre dos identidades y a ser rechazados o mal vistos por cada una de esas identidades, lo cual constituyó la base, precisamente, de la identidad criptoislámica (Harvey, 60-69):

Hemos sido traicionados y convertidos al cristianismo, rompiendo con otra nuestra religión; hemos sido oprimidos con deshonor. Transgredió las Capitulaciones con que nos había engañado y nos hizo convertirnos al cristianismo por la fuerza, con dureza y severidad.

Nos hemos convertido en esclavos, ni en cautivos que puedan ser rescatados, ni siquiera musulmanes que pronuncian su Shahâda.⁹ (Bruno Alcaraz)

Continúa el poema su lista de daños condenando la quema de libros. La destrucción de la memoria colectiva por la Inquisición concretizada en la quema de libros significaba para estos andalusíes cortar todo lazo con su pasado, con su identidad lingüística y religiosa, además de la destrucción del conocimiento sagrado que ofrecía la lengua árabe y el acceso al buen ejercicio de la liturgia. El poema enfatiza y lamenta este aspecto de la Inquisición:

Quemando los libros que teníamos y mezclándolos con excrementos e inmundicias. Todos los libros que trataban de asuntos de nuestra religión fueron presa del fuego entre la mofa y la irrisión. No dejaron ni un solo libro que perteneciera a un musulmán, ni un solo tomo con quien uno pudiera refugiarse en soledad y leer. (Alcaraz Masáts)

Las autoridades cristianas, implica aquí el poeta anónimo, habían destruido todo medio aque vinculaba al musulmán, o mejor dicho, al criptomusulmán, con su fe, liturgia, cultura y memoria.

El poema lamenta a continuación la imposición de la liturgia cristiana y la interrupción de las prácticas islámicas, bajo pena de castigo severo, con el objetivo de hacer de ellos unos buenos cristianos practicantes:

Aquel de nosotros que dejaba de ir a su lugar de descreencia era severamente castigado por el cura.

⁸ Cito el poema por la traducción al español realizada por Bruno Alcaraz Masáts, aunque interviniendo puntualmente para apuntar correcciones o preferencias de traducción que notaré en nota a pie de página.

⁹ Formula de declaración de la fe musulmana.

Que le abofeteaba en ambas mejillas, confiscaba sus propiedades y le arrojaba en prisión (en un estado malo).
 Aquel que moría sin que le hubiera atendido alguien con oraciones, se negaban a enterrarle.
 En lugar de ello le arrojaban a un estercolero como un burro muerto o un animal.
 (Alcaraz Masáts)

Paralelamente, esta imposición de la práctica religiosa cristiana acompañada de severos castigos se conjugaba con el aumento del control sobre la conciencia del criptomusulmán durante su mes más sagrado, obligándole a probar su renuncia y rechazo de las huellas de su “antigua religión,” lo que se concretizaba en la interrupción del ayuno, el cuarto pilar del islam: “Durante el Ramadán interrumpían¹⁰ nuestro ayuno obligándonos a tomar alimentos y bebidas (de vez en cuando).” (Alcaraz Masáts) Es sabido que el mes de Ramadán valía, y sigue valiendo todavía en el mundo islámico, mucho más que los cinco rezos diarios, que son el segundo pilar del islam, por lo que profanarlo significaba incurrir en un pecado socialmente imperdonable.

Pero la destrucción de la identidad concretizada en el ayuno no paraba aquí. La Iglesia sabía que el musulmán clandestino podía recuperar su ayuno, practicándolo en otro mes, como si fuese un enfermo o un viajero. Se pasaba entonces a una fase más drástica, forzando al criptomusulmán a declinar todo lazo dogmático con su antigua fe, e incluso la base de su fe, que es atestiguar que Muhammad es el enviado de Dios, y las consecuencias de esta fe, como el respeto y amor absolutos que tiene que mostrar hacia Muhammad, su profeta, así como la invocación del carácter místico de su nombre:

Y nos ordenaban maldecir¹¹ a nuestro profeta y nos prohibían invocarle en tiempos de felicidad o desgracia.
 Tan pronto oían a un grupo cantando su nombre, le infligían grave perjuicio.
 Pues sus jueces y gobernadores les castigaban con bastonazos, multas, prisión, y humillaciones. (Alcaraz Masáts)

En efecto, creer en Muhammad como enviado último de Dios constituye la segunda rama de la base de la fe del musulmán: Dios y su enviado, *sin qua non* la persona no puede ser o permanecer musulmana. Se trataba, por tanto, de una situación insostenible que servía, además, como base para presentar a los cristianos como infieles enemigos por excelencia de los musulmanes y para animar a los alfaquíes y a los sultanes musulmanes a combatirlos cruelmente.

La lista de quejas del poema anónimo continúa con el forzado cambio onomástico, según el cual se imponían en el andalusí unos nombres y apellidos cristianos que reflejaban un cambio de identidad radical. El poeta anónimo protesta así contra esa medida: “Nuestros nombres fueron cambiados y se les dio una nueva forma sin que nosotros lo deseáramos ni diéramos nuestro consentimiento.” (Alcaraz Masáts) Dar un apellido no árabe a un musulmán lo incorporaba simbólicamente a otras comunidades religiosas. Igualmente, borrar los patronímicos árabes, o arabizados, y remplazarlos por otros hispánicos significaba cortar todo lazo de pertenencia al mundo árabe, e incluso a al-Ándalus, a sus antepasados, y dar al criptomusulmán una identidad nueva que lo vinculaba con un grupo desapreciado por definición, es decir, el de los nuevos convertidos, o “nuevos cristianos de moros,” que se convertiría en la segunda mitad del siglo XVI en los moriscos.

¹⁰ Prefiero aquí “deshacían.”

¹¹ Prefiero aquí “insultar a nuestro profeta.”

A la lista se añade el gran deshonor que suponía el contacto forzado de la mujer musulmana con el sacerdote. En una sociedad tradicional como la de al-Andalus, en la que se prescribía preferir el fuego al deshonor (“an-nar wa la’l’ar”), forzar a las mujeres a frecuentar diariamente a los curas causaba un sentimiento profundo de incapacidad, desesperanza y agravio entre los hombres criptomusulmanes. Acostumbrados desde varios siglos a una separación estricta de sexos, a minimizar la actividad pública de la mujer, incluso en la mezquita, durante su juventud, a verla totalmente tapada con su malafa,¹² siempre velada fuera del hogar familiar, e inaccesible incluso para los familiares musulmanes no tan cercanos, el andalusí se sintió escandalizado por el cambio sorprendente de la vida de sus mujeres. No solamente las mujeres fueron obligadas a desvelarse, sino que también fueron forzadas a tener contactos diarios con hombres, y sobre todo con curas, quienes, como hombres solteros y popularmente relacionados con una sexualidad ilícita, presentaban una especial amenaza para el honor de las mujeres criptomusulmanas:

La paz sea contigo en nombre de unos rastros gados a descubrirse en el seno de bárbaros¹³ tras haberse permanecido velados.

La paz sea contigo en nombre de unas doncellas a quienes el cura arrastra por los cabellos al lecho del deshonor.

Ay de nuestros hijos e hijas que tienen que ir todas las mañanas con el cura. (Alcaraz Masáts)

La lista de agravios se amplía con las referencias a la alimentación impía. Como es sabido, el derecho islámico impide muchas categorías de alimentación, siendo las más notables el alcohol y el cerdo. Si bien a algunos musulmanes se les permitía, de una manera más o menos oculta, profanar la prohibición del alcohol, sobre todo durante su juventud, la observación de la prohibición del consumo del cerdo era muy estricta; ninguna familia andalusí hubiera cocinado o consumido el puerco, ni lo hubiera guardado en su casa. A los ancianos y a las mujeres, como guardianes de la tradición, les hubiera escandalizado profundamente todo consumo de puerco o de carne no sacrificada ritualmente, pues ello significaba incurrir en un pecado religioso, en la impureza y el deshonor: “La paz sea contigo en nombre de unas ancianas obligadas a comer cerdo y carne no sacrificada con ritual” (Alcaraz Masáts). Es más, obligar a las ancianas a consumirlo equivalía a no respetar el valor sagrado de la edad, que sigue siendo un valor de gran peso en la sociedad musulmana. Una mujer de edad significa en el inconsciente musulmán una mujer santa, o muy cerca de la puerta del paraíso, por lo que obligarla a consumir unas carnes impuras significaba manchar su santidad por la impureza, y estropear su carrera santa como madre piadosa.

El poeta prosigue su carta al sultán condenando la asimilación teológica y el auto de fe. Los criptomusulmanes rechazaron toda enseñanza cristiana, subrayando su incompatibilidad con todo dogma inculcado por el sacerdote. Lo que veía de éste en términos de fe, monoteísmo, o verdad teológica, era considerado por el andalusí de una manera totalmente inversa: “Que les enseña descreencia, idolatría y falsedad sin que ellos puedan escabullirse” (Alcaraz Masáts). El cristianismo católico significaba por definición para los criptomusulmanes la infidelidad, que es el crimen más grave que pudiera cometerse contra Dios, el crimen imperdonable teológicamente que condenaba al reo a la eternidad del infierno. De todos los delitos castigados, pone el poeta anónimo el acento sobre tres puntos cruciales: la negación a la conversión, y dos manifestaciones de la adoración de Dios en el islam, la oración y el ayuno: “Aquel que ayunaba o rezaba y esto llegaba a saberse, iba parar a las

¹² Una capa blanca de algunos metros, muy sencilla, que tapaba enteramente a la mujer que lo utilizaba en la calle. En árabe *hayik* o *milhafa*.

¹³ Prefiero aquí “cristianos.”

llamas. Fue el miedo a la muerte y a ser quemados lo que nos hizo convertirnos¹⁴, fue en contra de nuestra intención” (Alcaraz Masáts).

Pero convertirse a “la religión de la descreencia,” que no solamente permitía todos los pecados alimentarios y otros más, sino que obligaba a sus nuevos adeptos a cometerlos, de una manera regular, como “pecado mortal” del musulmán, podía ser excusado en la “Casa del islam” en un caso único. Se trataba de un caso de fuerza mayor. Para los ulemas, este caso variaba entre la presión psicológica (amenazas, prisión) y la tortura física. Sin duda alguna, no había fuerza mayor ni peor en este caso que la amenaza del fuego. No es por ello casual que de todos los castigos históricamente infligidos a los criptomusulmanes solo destacara el poeta anónimo, por su singular crudeza, la quema en la hoguera.

Este salto sobre todos los procesos de las campañas de evangelización forzada y de las categorías de penas a las cuales se exponía el reo antes de ser condenado a las llamas se explica por el deseo del poeta anónimo de llegar rápidamente a la conclusión, al apogeo del castigo: el martirio en las llamas exhibiendo públicamente su fe en el islam. El martirio en la hoguera, como argumento decisivo y religiosamente indiscutible, presentado al sultán otomano (e incluso a los ulemas de Estambul), no solamente serviría en la “Casa del islam” como justificación decisiva ante la opinión general musulmana –protegiéndose así contra toda acusación de apostasía–, sino que también tendría como objetivo avivar la simpatía correligionaria en la corte del Gran Turco, incitando a la guerra contra el enemigo común, el “rey infiel”, y de paso procurar para los andalusíes una cierta imagen de comunidad santa a través de la evocación de la imagen de los mártires del Barranco, a los cuales se refiere el Alcorán (azora de Las Constelaciones: 80: 4-16). Incluir más información equivalía a narrar unos detalles inútiles o de poco interés.

La Inquisición en los textos andalusíes después de 1609

Al igual que los testigos andalusíes de las campañas de evangelización del siglo XVI, los testigos andalusíes criptomusulmanes de la Inquisición del siglo XVII también fueron raros, pero, a diferencia de ellos, bastante conocidos y mucho más generosos en cuanto a la información que ofrecieron en sus textos. En este sentido, es importante recordar que, a diferencia de los cronistas más conocidos del siglo XVII, sus predecesores andalusíes actuaban más como testigos que como escritores conscientes de la escritura de la historia. En cuanto a aquéllos, cabe hacerse algunas preguntas. ¿Valía la pena para ellos trazar la historia de las campañas de evangelización y la Inquisición o era mejor resumirla en las llamas de los autos de fe? La concepción de la historia en los siglos XVI y XVII, ¿permitía a estos intelectuales musulmanes consagrarse por extenso a recrear la historia de una institución de una comunidad infiel y enemiga, o los conminaba a resumir todo en unas líneas?

Es evidente la historia de las campañas de evangelización y de la Inquisición era primordialmente la historia del infiel y de su superioridad sobre el musulmán, por lo que quizás podría haber resultado peligroso desarrollarla detalladamente. Los cronistas, por tanto, tratarían de evitar la desmoralización del musulmán minimizando la impresión del volumen de la fuerza y del prestigio del “enemigo infiel,” salvo en un contexto de apología destinada a los musulmanes de la “Casa del islam,” con el objetivo de convencerles de la dignidad religiosa de los musulmanes residentes en la “Casa de la infidelidad” y de la debilidad teológica constante en la que vivían los cristianos. Es más, escribir una historia supuestamente objetiva y detallada de los acontecimientos en árabe hubiera dado a los correligionarios norteafricanos hostiles a la llegada de los andalusíes de la diáspora armas para agraviar su honor colectivo y negar así toda pretensión a la superioridad o nobleza de raza. Ibn ‘Abd ar-

¹⁴ Prefiero aquí “lo que nos hizo repetir lo que decían.”

rafi', otro andalusí en el exilio al que volveré más adelante, aludiría a esa particular situación de los andalusíes ante los adversarios magrebíes: "...al revés de lo que pretenden falsamente los envidiosos, y evitando que se piense mal de nosotros, los andalusíes" (88).¹⁶

El primero de este grupo de autores en el que me gustaría centrarme es Ahmad b. Qasim al-Hajari (m. después de 1640).¹⁷ Al-Hajari escribió su *Kitab Nasir al-din* o *Seguidor de la Religión contra los infieles*, en Egipto, muchas décadas después de haberse trasladado a Marruecos desde la península ibérica. No fue nunca al-Hajari un reo de la Inquisición, pero el temor a serlo lo forzó a abandonar su país natal. Y es en el marco de la polémica anticristiana y antijudía que escribió su *Seguidor*, en el que se mezcla el libro de viajes con el género autobiográfico.¹⁸

Resume al-Hajari el criptoislam de los andalusíes y la represión de la Inquisición en estos términos: "Sepa que los andalusíes fueron musulmanes que ocultaban su fe de los cristianos. Pero a veces, el islam se manifestaba en ellos, entonces, les condenaban" (227). Ese resumen se amplía en otra parte del texto:

Practicaban dos religiones: la religión de los cristianos, abiertamente, y la religión de los musulmanes, de forma oculta. Cuando parecía que alguien practicaba alguna costumbre musulmana, los infieles le condenaban severamente, e incluso quemaban a algunos, tal como presencié veinte años antes de dejar al-Ándalus. (11- 12)

Como resulta claro en esta cita, al-Hajari no hace ninguna distinción entre el estado católico español y la Inquisición. Para él, como testigo que no llegó a ser reo, la situación del criptoislam andalusí se resumía en la existencia de dos bandos: andalusíes criptomusulmanes que ocultaban su identidad de origen por un miedo continuo, que vivían con sus usos religiosos y sociales prohibidos oficialmente, tanto por el estado como por la iglesia-Inquisición; e infieles que condenaban severamente a esos criptomusulmanes a todo tipo de condenas, que podían llegar incluso al temido auto de fe.¹⁹

Al-Hajari ni dice nada de las costumbres musulmanas prohibidas y castigadas ni da detalles de la severidad de los infieles, es decir de la Inquisición. Como sus predecesores andalusíes, se contenta con resumir y subrayar esa severidad en las alusiones a los autos de fe. Esa identificación de la Inquisición con el auto de fe explica que al-Hajari llame a los inquisidores "quemadores" (36). Según al-Hajari, un inquisidor de cualquier grado de la

¹⁶ Excepto cuando se indique, todas las traducciones del árabe al castellano son mías.

¹⁷ Sobre el autor y su obra polémica-autobiografía, véase la importantísima introducción inglesa del texto árabe de *Kitab Nasir al-din* realizada por Van Koningsveld, al-Samarrai y Wiegers.

¹⁸ En efecto, se puede considerar *Kitab Nasir al-din* tanto un libro de viajes de España/al-Andalus a Marruecos, Francia, Holanda, Túnez, Egipto y Hijaz, como lo indica su segundo título en árabe, *Mujtasar rihlat ash-Shihab ila liqa' al ahhbab*, como una autobiografía que relata la vida del autor primordialmente como musulmán oculto y como polemista infatigable contra los cristianos y los judíos. Muy consciente de que su obra es una autobiografía escrita hagiográficamente a la manera de los sufíes musulmanes, al-Hajari no duda en citar a ash-Sha'rani, el gran autobiógrafo-hagiógrafo egipcio y su libro *Kitab al minan* (al-Hajari, 189).

¹⁹ Esta confusión conceptual entre Iglesia, Inquisición, y estado católico tuvo como efecto la ausencia en lengua árabe durante los siglos XVI y XVII de un término específico para referirse a la Inquisición. A notar que en 1923, ar-Rahuni, escribiendo su gran historia de la ciudad andalusí de Tetuán, no utilizo ningún término equivalente, y se contentó con utilizar el término español Inquisición. Ar-Rahuni habla de un concejo (no de un tribunal) de la Inquisición, e intenta traducir la palabra al árabe para servir a sus lectores arabohablantes (ar-Rahuni, 177) En efecto, la traducción árabe de Inquisición por *mahakim* o *mahkamat at-tahkik*, o *at-taftish*, empezó a finales del siglo XIX y principios del XX en Oriente, Líbano y Egipto en general, antes de tener un cierto éxito en el Magreb a partir de la segunda década del siglo XX, gracias a la influencia de la prensa árabe oriental y de los libros que provenían de Oriente. Al-Hajari, a lo largo de su viaje-autobiografía prefiere designar la Inquisición como "cristianos" (al-Hajari, 271).

jerarquía inquisitorial, utilizara o no la hoguera como medio de castigo, vendría designado con ese mismo calificativo.

La única excepción en ese silencio casi absoluto de al-Hajari sobre las costumbres musulmanas prohibidas tiene que ver con el aprendizaje clandestino de la lengua árabe escrita, llave de toda la cultura islámica. Narrando su propia experiencia de niño en el aprendizaje de la lengua sagrada, dice el autor: “Mis padres temían por mí que se supiese que yo leía el árabe, a causa de las severas condenas a las cuales los cristianos condenaban a los que sabían que se ocupaban en los libros de los musulmanes” (271). Es claro en este ejemplo que al-Hajari identificaba la Inquisición con el estado católico, llamando a todo ello “cristianos,” y que estuviera aludiendo al auto de fe con esas “severas condenas.” El miedo de al-Hajari a esa condena inquisitorial no era infundado, pues su conocimiento del árabe era conocido en su Granada natal. Cuando el arzobispo de Granada se encontró en la absoluta necesidad de traducir los *Libros plúmbeos*²⁰ del árabe, y mandó buscar, dentro de la comunidad morisca, a los raros y últimos buenos conocedores de esta lengua a nivel escrito y académico, al-Hajari fue invitado a su corte por recomendación de un informe oral de un sacerdote llamado Maldonado. Profundamente aterrorizado por esa invitación, al-Hajari recuerda en su texto sus reticencias a mostrarse como un experto en esa lengua, ya que conocer el árabe escrito, prohibido desde décadas, reflejaba ciertamente para la Inquisición un síntoma gravísimo de criptoislamismo: “¿Cómo salvarme –exclama– mientras que los cristianos matan y queman a todos los que encuentran que tienen un libro árabe o que saben que leen en árabe?” (24).

Al-Hajari abunda en este terror profundo y cotidiano, individual y colectivo, en el que vivían los andalusíes criptomusulmanes en el relato de una reunión con unos correligionarios y paisanos que se encontraban en Granada de visita. En esa reunión intenta explicarles que, paradójicamente, su conocimiento de la lengua árabe, al revés de lo que pensaba y esperaba, le brindó la protección del arzobispo de Granada, quien autorizó por escrito su labor de traductor:

Todos los de mi pueblo pensaron que los quemadores de los cristianos, que condenaban y quemaban a toda persona que manifestase algo del islam, o leyese los libros de los musulmanes, iban a condenarme. A raíz de aquel gran miedo, los andalusíes temían unos a otros, y no hablaban de los asuntos de la religión sino con los que eran de confianza. Muchos de ellos se temían unos a otros. Entre ellos, había gente que deseaba aprender algo de la religión de Alá, pero no encontraban a nadie para enseñarles.” (36-37)

El terror de la Inquisición empezó por inspirar a los andalusíes criptomusulmanes a temer a los infieles o a los cristianos, y culminó inspirándoles un temor continuo de unos a otros así como su total alienación. Tal como sus predecesores, al-Hajari omite los detalles para llegar a la conclusión: la Inquisición para él, sin necesidad de narrar muchas historias y acontecimientos ni de dar tantos ejemplos, implicaba tanto la alienación individual como la alienación colectiva interna. Nadie, o muy poca gente, tenía la audacia de enseñar la religión de Alá a los propios correligionarios.

El segundo de los autores que habría que destacar en este segundo grupo de testigos cristomusulmanes es Ibn ‘Abd ar-rafi‘ (m. 1642). Como al-Hajari, Ibn ‘Abd ar-rafi‘ fue un criptomusulmán que vivió la experiencia de la Inquisición como testigo directo. Aunque nunca fue un reo de la Inquisición, vivió temeroso de serlo, sobre todo cuando empezó a

²⁰ Sobre la invención de los *Libros Plúmbeos* por los andalusíes y la historia de su traducción, véase Van Koningsveld, al-Samarrai, y. Wieggers, 27-40; García-Arenal y Rodríguez Mediano, 264-291.

aprender el árabe en casa desde su niñez, exponiendo a sus familiares al terrible castigo de la Inquisición. A diferencia de al-Hajari, Ibn ‘Abd ar-rafi‘ no intentó escapar de su país natal. Pero tras el decreto de expulsión del rey Felipe III, fechado en 1609, se trasladó a Túnez donde vivió tranquilamente bajo la soberanía otomana, y donde escribió *Las luces del Profeta*.

La colonia andalusí, recién criptomusulmana, llegó parcialmente a Túnez en un estado lamentable, a causa de la larga desesperanza y del contexto inhumano del embarque hacia el norte de África. Allí se instaló esta comunidad y empezó a integrarse paulatinamente en la sociedad de acogida. Sin embargo, el sufrimiento no cesó con la llegada a Túnez.

En efecto, los andalusíes recién instalados en el norte de África, alegres de llegar a la “Casa del islam,” y orgullosos de ser andalusíes –es decir, herederos de un prestigio antiguo y de un cierto sentimiento de superioridad–, se expusieron a los ataques verbales de sus propios correligionarios. Estos correligionarios norteafricanos, a los que chocaba la pobreza de la cultura islámica vivida por los recién llegados de al-Ándalus, ponían en duda tanto la sinceridad de su pertenencia al islam como su honor religioso y su orgullo. El criptoislamismo manchaba este honor, porque, a pesar de todos los enormes sacrificios ofrecidos en el país de origen para guardar la fe intacta, reflejaba una cierta desobediencia implícita a las respuestas o fatwas de los ulemas del norte de África por “baqaya al-Andalus” o “el resto de los andalusíes”, término que apareció en el siglo XVII para designar a los que se quedaron y no se dieron prisa por salir de España.

Por otra parte, la larga humillación infligida sobre los exiliados y sus antepasados impedía el reclamo colectivo de todo honor u orgullo basado en un “pasado dorado.” Rápidamente se formó en Túnez, y también en otras partes del norte africano, una opinión general que socavaba este buscado orgullo colectivo. Ibn ‘Abd ar-rafi‘ señala una cierta tensión entre los exiliados y los autóctonos, aunque sin entrar en detalles, aludiendo a “la charla que no quisiera prolongar, y que no cito, protegiendo su honor y por amor de ellos” (88), lo que significa que el honor colectivo de la comunidad fue expuesto a “la charla del vulgo.” Como señalamos anteriormente, se alude implícitamente a esta tensión a través de la envidia de los autóctonos con respecto a la supuesta superioridad de la colonia andalusí: “...al revés de lo que pretenden falsamente los envidiosos, y evitando que se piense mal de nosotros, los andalusíes” (88).

La respuesta de los exiliados a esta tendencia anti-andalusí no tardó en aparecer. La llevó a cabo hizo Ibn ‘Abd ar-rafi‘ –y probablemente otros autores más– a través de su libro genealógico *al-Anwar an-nabawiyya, fi ‘akhbar khayri-l-bariyya (Las luces del Profeta, tratado de las noticias del mejor de las criaturas)*, en el que intentó sofocar ese ataque y demostrar el honor y prestigio de su comunidad en la diáspora. Como en su momento habían hecho en España los escritores de los *Libros plúmbeos*, inventado unos libros “sagrados” para convencer a los españoles de que los andalusíes llamados moriscos eran el verdadero pueblo de Jesús, conciliando, por tanto, cristianismo con islam para mejorar su imagen de comunidad “cristiana” y sus propias condiciones de vida, Ibn ‘Abd ar-rafi‘ llevó a cabo una estrategia defensiva de prestigio casi sacro de al-Andalus y de su pueblo dentro de la “Casa del islam.” Para ello, citó las ramas de la familia sagrada del Profeta que se habrían instalado en al-Ándalus durante la época de su gloria y los descendientes de esas ramas que habrían permanecido allí hasta el gran éxodo de 1609-1614. Tal argumento habría servido para “cortar la lengua” de cualquier persona que hubiese agraviado a la colonia andalusí.

Ibn ‘Abd ar-rafi‘ se defiende de una posible acusación de conversión voluntaria al catolicismo, o de apostasía colectiva, utilizando un contraargumento religioso para presentar a su comunidad como una comunidad de paciencia –*sabirûn*– que apelaría, en el inconsciente de los musulmanes, a la comunidad de los primeros creyentes cristianos quemados en el Yemen, “los del Barranco,” considerados por los musulmanes como buenos creyentes y buenos monoteístas:

Hemos quedado entre ellos, mientras que el enemigo de la religión quemaba con el fuego al que manifestase cualquier síntoma del islam, infligiéndole las más variadas torturas. ¡Cuántas personas habían sido quemadas, cuántas personas habían sido expulsadas de sus países, y condenadas a la pérdida! (92)

Como hiciera su contemporáneo al-Hajari, Ibn ‘Abd ar-rafi‘ también subraya el auto de fe como el castigo más terrible de la Inquisición, pasando por alto los detalles de los demás castigos y implicando con ello que todo delito religioso fue castigado por la Inquisición con la quema del reo musulmán. Según nuestro autor, Felipe III “quemaba de ellos al que manifestase la religión” (96), y “ordenó la expulsión a los que estaban encarcelados en su reino, y a todos los que había ordenado quemar” (98), mostrando así la alegría que tuvieron los andalusíes criptomusulmanes cuando recibieron la noticia de la expulsión general, y dando la impresión de que, gracias a este edicto, ningún andalusí criptomusulmán permaneció en la tierra de los infieles. En consecuencia, el auto de fe podía servir como prueba decisiva para salvar el honor religioso de la comunidad inmigrante de los andalusíes, su prestigio, e incluso para elevarlos al sublime rango espiritual de mártires de la fe: “Que prueba más grande que su resistencia al fuego para guardar la religión de la verdad” (96).

Como ya vimos anteriormente, el auto de fe se convierte así en la referencia por excelencia al tratar de la Inquisición y explica la ausencia de detalles sobre cualquier otro tipo de tortura infligida a los andalusíes. La referencia al miedo a la hoguera se hace todavía más explícita cuando el autor se remonta a su niñez, hablando de su aprendizaje clandestino del árabe en casa y de su padre y maestro de árabe y de su conocimiento del islam: “[mi padre] sabía que...se exponía a la muerte, porque lo hubieran delatado, y e consecuencia, hubiera sido quemado con toda certeza” (89). Dicho esto, parece que Ibn ‘Abd ar-rafi‘ no tenía ningún interés en explicar a sus lectores que la Inquisición no condenaba a los reos a la hoguera por el primer delito religioso, o por el primer acto de herejía, sino al repetirlo o al cometer otro (Pérez, 337-339).

A los argumentos en defensa del prestigio casi sagrado de los andalusíes y a las implicaciones martirológicas del auto de fe, que pudieran resultar tal vez demasiado subjetivas para los tunecinos, Ibn ‘abd ar-rafi‘ añade un último argumento. Se trata de un argumento basado directamente en el testimonio mismo del enemigo infiel, en este caso el mismo “rey infiel,” Felipe III, en el que se subraya la fe inquebrantable de sus súbditos criptomusulmanes. Para ello, Ibn ‘Abd ar-rafi‘ tradujo al árabe el decreto de expulsión de 1609, donde podemos leer y ver que el rey de España justificó la gran expulsión por su incapacidad para convertir sinceramente a sus súbditos criptomusulmanes, a pesar de haber quemado a mucho de ellos, por “seguir siendo adeptos a la religión de los musulmanes” (95). La verdad, dicen los árabes, consiste en lo que testiguan los enemigos, y en este caso, la Inquisición y el rey de España mismo son los mejores argumentos para defender la causa del honor religioso de los andalusíes agraviados verbalmente por sus propios correligionarios musulmanes de la “Casa del islam.”

Los testimonios escritos de estos andalusíes en la diáspora continúan con Ibn Ghanim ar-Rayyash al-Andalusí. La familia de este autor se trasladó del reino de Granada a Castilla durante la deportación general de los andalusíes decidida por Felipe II a los finales de la revuelta de las Alpujarras (1568-1571). La integración de Ibn Ghanim dentro de la sociedad hispánica y sus estrategias de disimulación fueron tan efectivas que llegó a viajar con los navegantes “viejos cristianos” varias veces a América sin que nadie sospechara de su identidad andalusí (Ibn Ghanim, 59-60). Esto supone que Ibn Ghanim tendría que tener aspecto de “viejo cristiano,” hablar un castellano perfecto, vivir su vida religiosa y social como cualquier cristiano, (a pesar de la consecuente profanación de las recomendaciones de la

Charia), y, finalmente, estar desconectado, total o parcialmente, de sus correligionarios criptomusulmanes.

Cuando el rey Felipe III ordenó la expulsión general de los andalusíes criptomusulmanes, Ibn Ghanim se encontraba por simple casualidad encarcelado por un delito civil. Gracias a sus amistades, y a su profundo grado de integración, llegó a salir de la cárcel sin que fuera obligado a exiliarse con los demás andalusíes. Pese a presentar un documento ante las autoridades probando su identidad andalusí, se le negó el derecho a exiliarse con sus correligionarios. En consecuencia, tuvo que valerse del soborno para conseguir la autorización de exilio en el norte de África. Como gran experto en la marina otomano-tunecina, compuso un libro de artillería que tituló “*al ‘izz wa as-sawla wa al manafi’, li al mujahidin fi sabil Allahi bi al madafi’*” (*Gloria, abalanzamiento y provechos: tratado para los muyahidín (los que se esfuerzan y luchan) con los cañones en la vía de Alá*), en cuyo prólogo explica su propia historia y la de su familia, y en el que se permitió incluir algunos escasos detalles de su vida y aventuras como criptomusulmán.

Lo más curioso de este relato autobiográfico es que en él se alude a la gran deportación de los andalusíes de Granada a Castilla, a su perfecta disimulación como cristiano, fruto de su inteligencia y heroísmo, a sus viajes a América desde Sevilla, a sus delitos, al medio corrupto con el cual consiguió exiliarse en Túnez, pero no se incluye ninguna palabra sobre la Inquisición. ¿Se puede explicar esa estrategia de disimulación y criptoislamismo durante varios decenios sin recordar la presencia de la Inquisición en Castilla y en Sevilla? Ciertamente no, aunque es más que probable que el miedo estuviera detrás de ese silencio. De hecho, ese miedo tan arraigado en su inconsciente no se quedó en España, sino que se extendió fuera de los límites de la península, impidiéndole hablar incluso en Túnez.

A este miedo inconsciente a la Inquisición se juntaría otro miedo, esta vez consciente: el de perder el honor religioso en un país musulmán, y el de exponerse a la depreciación y pérdida de todo orgullo o prestigio en la “Casa del islam.” En este sentido, Ibn Ghanim repite el ejemplo de Ibn ‘Abd ar-rafi’, e incluso lo supera en su total silencio en todo lo relativo a la Inquisición. El hecho de no hablar de la Inquisición se convierte así, como ya señalé antes, en la mejor manera de hablar de esta institución y en el modo más efectivo de preservar el prestigio y el honor en la “Casa del islam.” La estrategia andalusí preferirá el silencio para desconectarse totalmente de la historia cristiana, del criptoislamismo o de lo morisco, para saltar por encima de una historia indeseada y renacer islámicamente a través de la conexión directa con el recuerdo de al-Andalus, hasta el punto de conservar el patronímico “al-Andalusí”.

Termino este recorrido por los testimonios andalusíes en la diáspora marroquí deteniéndome en al-Maqqari (m. 1041/1631), autor de *Nafh at-tib* y de *Azhar ar-riyadh*, y único historiador árabe que ofrece detalles del gran éxodo andalusí de 1609-1614 y de la vida de los criptomusulmanes durante más de un siglo. Al-Maqqari no fue directamente, por su linaje familiar, un andalusí, pero sí fue un andalusí por afinidad cultural, admiración profunda de todo lo andalusí, y por haber nacido en la ciudad de Tlemcen en Argelia, tan andalusí como Fez o Marrakech. Al-Maqqari traza la historia andalusí criptomusulmana presentando el gran éxodo andalusí como alivio después de una larga adversidad:

Después de haber pasado todo esto, todo musulmán que hubiese manifestado la conversión al cristianismo adoraba a Alá clandestinamente y rezaba. Entonces, los cristianos endurecieron la investigación contra ellos, llegando a quemar a muchos de ellos por esta razón. Les prohibieron llevar con ellos el pequeño cuchillo, además de cualquier artículo de hierro. Se levantaron entonces en algunas montañas contra los cristianos varias veces, pero Dios no les consagró ningún defensor, y esto perduró

hasta que los cristianos los expulsaran finalmente en los alrededores del año 1017 [1609]...” (al-Maqqari, 4/527-528)

Esta simpatía por los andalusíes le empujó a poner el acento en la continuidad de la liturgia islámica en el mundo de los criptomusulmanes, lo que hubiera disminuido toda condena religiosa de este pueblo perdido en la península ibérica y de sus descendientes instalados en el Magreb, o toda acusación de apostasía colectiva. Más bien, implicaba al-Maqqari, los andalusíes habían pagado atrozmente su fidelidad al islam y a la religión de Alá, exponiéndose a la quema oficial en público, lo que les daba calidad de mártires, comparables y equivalentes a los del Corán (al-Maqqari, 3-16). En este nivel de defensa de la causa de los andalusíes criptomusulmanes recientemente inmigrados al Magreb, y de sus antepasados enterrados oficialmente en los cementerios cristianos, lo que suponía un gran deshonor, la Inquisición sirve de argumento de altísima categoría.

La quema pública en la hoguera, como hemos visto a lo largo de estas páginas, sirvió de argumento fundamental para la causa de los andalusíes instalados en Túnez e hizo inútil o innecesaria cualquier referencia a otro tipo de torturas inquisitoriales. El fuego de los autos de fe sirvió en la orilla sur musulmana para purificar y proteger el honor de la comunidad andalusí criptomusulmana, pero también, paradójicamente, para “quemar” cualquier recuerdo negativo de la Inquisición que pudiera poner en peligro el honor de los criptomusulmanes en la diáspora: la humillación, la violación de mujeres, el enterramiento en los cementerios cristianos, el abandono de la liturgia, el consumo de cerdo, la aceptación de la autoridad infiel, etc.

En la defensa que de los andalusíes hace al-Maqqari el argumento absoluto del auto de fe se complementa, sin embargo, con la alusión a la llamada a la *jihad* por parte de los andalusíes y con sus diversos intentos de oponerse a las autoridades españolas cristianas por las armas: “Se levantaron entonces en algunas montañas contra los cristianos varias veces,” recuerda al-Maqqari” (4/527-528). A continuación, el autor pasa a culpar del fracaso de esas revueltas los sultanatos marroquí y otomano, por el abandono pecaminoso de sus hermanos en un momento de necesidad absoluta: “Dios –dice– no les consagró ningún defensor” (4/527-528).

Al-Maqqari termina resumiendo la historia de los criptomusulmanes en un doble resistencia, pacífica, global, y oculta a la Inquisición y su religión politeísta, por un lado, y activa y militar por otro: “Esto perduró –dice al-Maqqari– hasta que los cristianos los expulsaron finalmente en los alrededores del año 1017 [1609].” Con ello se deduce que los andalusíes nunca se sometieron a las campañas de evangelización ni al Santo Oficio, que nunca dejaron de ser buenos musulmanes y que la Inquisición nunca llegó a convertir sinceramente a los andalusíes, hecho que el criptoislamismo andalusí interpreta como una forma de *jihad*, deber de todo musulmán perseguido, y que el fracaso de esta *jihad* recayó principalmente en el abandono de los hermanos de la fe a sus correligionarios necesitados.

Con al-Maqqari el discurso contra los exiliados andalusíes empezó a desaparecer y surgió, en su lugar, un nuevo discurso apologético, muy notable en las escrituras historiográficas de los siglos posteriores. Ya a principios del siglo XVIII, la visión de esta comunidad de criptomusulmanes cambió radicalmente, pasando de ser vista como una comunidad pecadora, por desobediencia al principio religioso del éxodo (*al hijra*), a una comunidad de santos ocultos, según la perspectiva de los sufíes de Marruecos (Jaafar Ben el Haj Soulami, 173-215).

Conclusión

Curiosamente, la historiografía árabe no se preocupó, en general, de trazar la historia del islam en al-Andalus después de 1492 de forma detallada, destacando, por ejemplo, la diferencias entre la realidad histórica del Reino de Granada y la del Reino de Valencia. Más bien al contrario, dio a entender que la caída de Granada significó automáticamente la caída absoluta y definitiva de todo el islam en al-Ándalus, y que la conversión forzosa de 1501 en Granada fue generalizada en todo al-Ándalus sin ninguna distinción entre los reinos de España y sus particularidades regionales. Esta confusión en el discurso histórico islámico entre las etapas precisas de la historia andalusí después de la caída de Granada explica, por ejemplo, la falta de alusiones al decreto de conversión de 1523 del reino de Valencia en la historiografía árabe, o el hecho de que se pase por alto que las campañas de evangelización inquisitoriales empezaron relativamente tarde en el levante ibérico. En este discurso, el salto sobre las etapas históricas y las particularidades es bastante notable y sorprendente. En este contexto de confusión, los cronistas y archivos españoles presentan una mina de información sin igual, y un mapa histórico preciosísimo para los historiadores árabes modernos.

Paralelamente, la historiografía árabe no se ha preocupado de diferenciar la dualidad estado-iglesia, sino que se ha limitado a denunciar a un conjunto llamado “los cristianos,” o el “rey infiel,” o “el cura”. Tampoco se ha interesado por trazar la evolución de la posición del estado católico (castellano y aragonés) con respeto a sus súbditos andalusíes, ni la de la Iglesia católica. Como resulta de su carácter ambiguo y poco detallado, la realidad histórica de los andalusíes se presenta de forma muy confusa en la historiografía árabe. Además, esta confusión entre los dos grandes responsables históricos, el estado y la Iglesia, y los periodos históricos en los cuales se divide en general la historia de la Inquisición, o del Santo Oficio, causó un desinterés destacado en las consecuencias directas de la Inquisición, es decir, en el caso hispanomusulmán, en la exclusión de la mayoría de los andalusíes, convertidos o no al islam, de su propio país natal. La narración del sufrimiento por la fe valía mucho más, por tanto, que la narración de cualquier tipo de sufrimiento o injusticia social.

Resume José María Perceval las consecuencias de la Inquisición diciendo: “Se pasa de intentar eliminar ‘lo morisco’ a eliminar ‘el morisco’” (11). En efecto, se eliminó al “morisco” parcialmente, con la evangelización, la asimilación, la Inquisición, y la deportación. Se le eliminó en el ámbito de la memoria y en su capacidad de escribir. Este escribió poco de sí mismo, por temer inconscientemente la escritura y la doble pérdida de su lengua: el árabe primero, progresivamente en la primera mitad del siglo XVI, en el territorio natal, al-Ándalus, y las lenguas ibéricas posteriormente en la primera mitad del siglo XVII en el territorio del exilio. Con la Inquisición, el “‘morisco’ de los cristianos,” o el andalusí de *Dar al Islam* aprendió a guardar silencio o a hablar indirectamente y muy poco. El morisco enmudeció en un cierto modo, y dejó que su adversario hablara. Según José María Perceval:

La necesaria operación historiográfica de dar la voz a los vencidos es difícil porque los moriscos no hablan, sino que hablan de ellos. No podemos confundir los textos sobre los moriscos (de los cristianos) con textos moriscos (únicamente poseemos la literatura aljamiada). Y si los moriscos hablan en los textos cristianos, lo hacen a través del filtro del relator cristiano que recoge sus palabras (es decir, las ordena) y bajo condiciones especiales dramáticas.” (19)

Tanto en España como en el norte de África, los andalusíes intentaron rehacer estratégicamente su historia. En el mejor de los casos, escribieron una historia apologética cuyo objetivo final era la justificación de una derrota que les había causado una pérdida irreparable: de su identidad religiosa, su lengua, su tierra y su libertad.

Obras citadas

- Alcaraz Masáts, Bruno, *Casida enviada al sultán otomano Bayazid II en petición de ayuda a los Moriscos*. <http://brunoalcaraz.blogspot.com/2010/11/casida-enviada-al-sultan-otomano.html>.
- Ben El Haj Soulami, Jaafar, “*at-Tawasul bayna al-andalusiyyin al mutabaqqin fi al-Andalus ba‘da at-tarhil ar-rasmi li‘am 1017-1609 wa bayna ‘udwat al-Magrib al aqsa*”. En Mustapha Adila ed, *Actas del Coloquio internacional: Mudéjares y moriscos en las fuentes textuales y documentales: Actualidad de su memoria histórica*. Tetuán: La Asociación marroquí de estudios andalusíes, 2017. 173-215.
- Fragmento de la época sobre noticias de los reyes Nazaritas, o Capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*. Ed. Alfredo Bustani. Trad. Carlos Quirós. Larache: Instituto General Franco para la investigación hispano- árabe, 1940.
- García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un oriente español: Los moriscos y el Sacromonte de contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Gozalbes Busto, Guillermo, “*La república andaluza de Rabat en el siglo XVII.*” *Cuadernos de la biblioteca española de Tetuán* 9-10. (1974).
- al-Hajari, Ahmad B. Qasim. Pieter S. Van Koningsveld, Qasim al-Samarrai, y Gerard. A. Wieggers eds. *Kitab Nasir ad-din, ‘ala ‘l-qawm al-kafirin*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2015.
- Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain: 1500 to 1614*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- Ibn Abd ar-rafi‘, Muhammad, *al- Anwar an-nabawiyya, fi akhbar khayri-l-bariyya*. En Turki, Abdel-Majid, *Qadhaya thaqaifiyya min al Gharb al Islami: Nusus wa dirasat. (Problèmes culturels de l’Occident musulman: Documents et études)*. Beyrouth : Dar al Gharb al Islami, 1988. 86-123.
- Ibn Ghanim ar-Rayyash al-Andalusi, Ibrahim. Ihsan al-Hindi ed. *Al ‘izz wa ar-rifa wa al manafi‘, li-lmujahidina fi sabil Allah bi al madafi‘*. Abu Dhabi: Abu Dhabi Tourism and Culture Authority, Cultural Foundation, National Library, 1434 h – 2013.
- Perceval, José María, “La situación actual de las investigaciones sobre Los Moriscos: Nuevas visiones y retos del siglo XXI.” *Revista Diversidad, diciembre 2012, 5, año 3.* 1-12.
- ar-Rahuni, Abu-l-‘Abbas, Ahmad. Jaafar Ben El Haj Soulami ed. *‘Umdat ar-rawin, fi tarij Tittawin*. Tatúan, Tétouan Asmir, 1419-1436 h / 1998-2015. 11 Vols.
- al-Maqqari, Ahmad b. Muhammad. Ihsan ‘Abbas ed. *Nafh at-tib, min Ghusn al-Andalus ar-ratib*. Beyrouth: Dar Sadir, 1388 h / 1968. 8 Vols.
- Pérez, Joseph, *La Inquisición Española: Crónica negra del Santo oficio*. Madrid: Martín Roca, 2002.
- Memoria de Los Moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*. Coord. Alfredo Mateos Paramio y Juan Carlos Villaverde Amieva. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010.
- Weigers, Gerard, “Las obras de polémica religiosa escritas por los moriscos fuera de España”, En Mercedes García-Arenal y Gerard Wieggers, *Los moriscos: Expulsión y diáspora: Una perspectiva internacional*, Valencia: Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza: 2013.