



## Los moriscos y su antropología. Reflexiones al hilo del cuarto centenario de la expulsión de los moriscos de España

The Moorish and its Anthropologies. Research on the Fourth Centenary of the expulsion of the Moors from Spain

José Antonio González Alcantud

Catedrático de Antropología Social. Universidad de Granada  
[jgonzal@ugr.es](mailto:jgonzal@ugr.es)

### 30 ANIVERSARIO DE LA GAZETA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO COORDINADO POR FRANCISCO CHECA OLMOS Y CELESTE JIMÉNEZ DE MADARIAGA

#### RESUMEN

En el año 2009 se conmemoró en España y los países magrebíes el IV Centenario del decreto de expulsión de los moriscos españoles de la península ibérica en 1609. La fecha sirvió para revisar historiográficamente los avances en los estudios sobre los moriscos, pero también sirvió de oportunidad para situar el tema de la reconciliación con los herederos de éstos, residentes durante siglos en los países magrebíes. Este artículo plantea bajo el prisma antropológico qué han significado las aportaciones historiográficas de los últimos años, e igualmente la actualidad del sentido de reconciliación y justicia histórica.

#### ABSTRACT

In the year 2009 it was commemorated the Fourth Centenary of the decree of expulsion of Moorish from Spain, in Spain and the Maghreb. The date was useful to make an historiographic revision of the progress of the studies on the Moors, but it also provided the opportunity to bring to light the issue of the reconciliation with their heirs, living for centuries in the Maghreb. This article shows the meaning of the historiographic contributions of recent years, under an anthropological point of view and it also presents the actuality of the necessary sense of reconciliation and historical justice.

#### PALABRAS CLAVE

moriscos | alteridad | expulsión | andalusíes | reconciliación

#### KEYWORDS

moorish | otherness | expulsion | Al-Andalus heritage | reconciliation

En el año 2009 se conmemoró en España, en especial en Andalucía y Aragón, el cuarto centenario de los decretos de expulsión de los moriscos por orden de Felipe III en 1609. También se hizo en diversos países del Magreb, sobre todo en Túnez, país magrebí que siempre ha prestado una atención especial a este problema histórico que vive como propio, por haber sido destino privilegiado en la diáspora morisca (1). Esta circunstancia dio lugar incluso a una iniciativa parlamentaria en España de reconocimiento de las descendientes de los moriscos, la cual generó cierta polvareda mediática por la oposición a la misma de la extrema derecha ideológica, a la cabeza de la cual figuró el arabista maurófobo Serafín Fanjul con la complicidad del literato neoliberal Mario Vargas Llosa. El primero viene sosteniendo desde tiempo atrás, con los mismos malos modos y mal talante que tuvo Sánchez Albornoz hacia Américo Castro, en los que recurría a la agresión verbal con suma frecuencia, que no existe vínculo alguno antropológico entre el mundo islámico magrebí y el hispano actual, fundado este último por razones históricas en el hecho reconquistador. Acaba preguntándose Fanjul con motivo del centenario si eran españoles los moriscos, condición que les niega, afirmándose en la postura barroca que los consideraba una quinta columna de los imperios turco y marroquí (2). También Vargas Llosa, retomando su conocido anti-indigenismo, sostiene de una manera acaso más sutil, pero con el mismo resultado político, que “las injusticias del pasado no pueden ni deben ser seleccionadas en función de las necesidades del presente”, afirmando al respecto del problema morisco y la actualidad política del mismo con motivo del

cuarto centenario de su orden de su expulsión que si bien ese hecho había sido “bárbaro y brutal” eso no justificaba que se adopten ahora medidas políticas ahora para repararlo (3). Quitando casos extremos como el de Fanjul que quiere ver de nuevo caminando los fantasmas del quintacolumnismo, ahora encarnado en los seguidores de los fantasmagóricos Bin Laden, la mayor parte de los revisionistas que se expresan a través de las columnas de la prensa diaria suelen decir que los hechos de la expulsión fueron “inevitables”, acogiéndose a supuestas razones históricas. Al situar así el problema más allá de la moral procurando establecer una narración histórica que no ajusta cuentas con las víctimas de la historia y sus verdugos justifican de paso a los sectores más xenófobos. Ahora bien nunca esto será posible, por razones que conciernen estrictamente al tiempo presente, donde se desea satisfacer en la memoria la justicia debida a los vencidos (4).

En lo que se refiere a las polémicas anteriores, que han lastrado enormemente la narración histórica española sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se hizo más viva, podemos traer a colación la opinión de Rafael Benito Sánchez-Blanco (5). Este sostiene que la expulsión se fundamentó en la “razón de Estado”, dado que la monarquía católica los veía con ojos de “quintacolumnistas” en el marco de las estrategias mediterráneas, y por ende como aliados potenciales y reales de turcos y magrebíes. Básicamente serían “traidores”, defecto cultural que casi practicarían los moriscos compulsivamente por una razón impresa indeleblemente en una cultura abocada como la suya a la traición. A ello, según Sánchez Blanco, se añadía la acusación de “apostasía”, en la medida en que se les consideraba una prolongación de los movimientos heréticos. La expulsión significaba de esta manera la culminación territorial de la reconquista, arrojando a un elemento exógeno representado por los moriscos, que terminó por ser excluido de la “españolidad”. Esta problemática -entre otras muchas- alimenta tres siglos la polémica sobre el “ser español”, que cristaliza finalmente en la filosofía política de la “generación del noventa y ocho”. Los publicistas de nuestro tiempo, como el inefable Fanjul, siguiendo esa tradición se empeñan en seguir la misma senda.

El tema no es de ahora mismo ni de un pasado lejano. Señala Miguel Ángel de Bunes que, por ejemplo, los historiadores del siglo XIX “no solo estudian un hecho histórico [morisco], sino que defienden unos puntos ideológicos concretos a través del estudio de la minoría” (6). Así, los liberales cogerían la bandera de la defensa de los moriscos, engarzando con la tradición romántica maurofílica europea, mientras que los conservadores lo verían como un obstáculo inevitable a salvar para la constitución coherente de la nación española. Por supuesto, otros muchos asuntos se cruzaban en esta defensa y oposición a los moriscos como la utilidad de la considerada industriosa minoría y la decadencia de la nación española. La guerra colonial en Marruecos, tanto en Tetuán como en Melilla, volvió a poner al español enfrente del enemigo histórico, el moro y por ende el morisco, según Bunes. Es tal el grado de ideologización que las obras de Florencio Janer, Aureliano Fernández Guerra, Modesto Lafuente y Pascual Boronat, entre otros, quienes se ocupan poco o nada de la investigación concreta, limitándose a aportar ideología a favor o en contra de la medida de expulsión de Felipe III. Nos dice Bunes: “El siglo XIX tan sólo nos transmite obras que intentan justificar o criticar la política y soluciones tomadas por Felipe III. De esta manera, por ejemplo, una de las más exitosas, la obra de Pascual Boronat titulada *Los moriscos españoles y su expulsión* (1901), respiraba por el pulmón de la maurofobia. Llama la atención de Bunes cómo tres siglos después de la expulsión sigue vigente la amenaza islámica para los españoles: “Boronat -escribe- sigue viendo el peligro del morisco por cualquier lado y especulando con el número de cristianos nuevos que quedarían en la Península después de 1614” (7). Los acercamientos al problema morisco no son más que la actualización de las obras clásicas sobre el tema, y la utilización de sus pasajes como apoyatura de las tesis ideológicas en presencia. No existe una preocupación historiográfica por el conocimiento de las costumbres y formas de vida moriscas. Y si las hay, no son más que meras transcripciones de documentos”, concluye Bunes (8).

La obra de Julio Caro Baroja, ya después de la guerra civil en la que la participación marroquí del lado vencedor contribuyó a mejorar la imagen del moro en la vida oficial española (9), fue la que por primera vez “nos ha transmitido un cuadro completo de la vida y Granada y sus habitantes”, ya que “supo entrar en la raíz de los hechos, de aquí que su obra sea uno de los pilares fundamentales de la historiografía morisca de todos los tiempos”, según Bunes (10). La razón profunda de esta pervivencia quizás haya que encontrarla en las propias palabras de Caro en la introducción a la segunda edición de su libro, en

1976: “Yo lo abordé por razones particulares en que no entraba para nada, casi, la moda del día o la vieja pasión romántica por lo ‘moro’. Razones que se fundaban, sobre todo en viajes y experiencias personales que arrancaban de 1948 y llegaban a 1954. Seis años en que estuve en contacto estrecho con la Andalucía oriental, con las ciudades de Marruecos pertenecientes al entonces protectorado español y con las tierras de Ifni y el Sáhara” (11). Toda esta investigación la haría por la suerte de “antropología relámpago”, en afortunada expresión de López Bargados, que en los escasos tres meses de trabajo de campo le llenó la retina del mundo islámico sahariano más remoto (12). Esta experiencia sería capital para Caro Baroja al acercarse al mundo morisco granadino (13). Caro que a la sazón había echado hogar estival en las costas almerienses, tras realizar un recorrido etnográfico sobre la historia social de los moriscos, reclamando frecuentemente la atención sobre el problema de las continuidades largo temporales, da cuenta de la insuficiencia de una pura historiografía sin filosofía de la cultura, y lo hace en la última página de su libro en estos términos: “El galopar por amplios horizontes, por espacios enormes, el recorrer siglos y siglos persiguiendo ideas y personas, es provechoso para el llamado historiador de la cultura y de las instituciones. El efectuar búsquedas dentro de áreas limitadas, en tiempos no muy largos, interesa más al sociólogo y al moralista. Tan difícil es en un caso huir de la generalización vacua o el resumen descarnado, como en el otro eludir la anécdota baladí o la información superabundante. La habilidad mayor está en hacer resaltar lo que es esencial en términos de historia cultural y lo que lo es en términos de historia social” (14). Echa en falta Caro en todo esto que los historiadores de su tiempo, polarizados entre maurófilos y maurófobos, no se hayan ocupado del “drama real” y bien concreto de los moriscos.

Se trata, en definitiva, de eludir ahora los problemas ideológicos que mantenían en su encierro en el pasado a los historiadores, e inflexionar los estudios sobre los moriscos gracias a la *pietà* emanada de sus estudios etnográficos en los que hubo que tratar con seres humanos reales y particulares haciendo su “historia social”. El morisco había dejado de ser una generalización. Ahora los moriscos se perfilaban como un auténtico problema histórico. Las obras de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* y de Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétien. Un affrontement polémique* (15), se alzaron ahí dos décadas después del libro de Caro como hitos que continuaban y consolidaban la senda abierta por Caro Baroja. Se trata ahora de, evitando el prejuicio ideológico en pos de verdad ética, enarbolar el oficio de historiador como había sustentado el maestro de la historia social Marc Bloch (16).

Años después, una de las investigadoras que había comenzado a dar un giro al estudio de los moriscos, introduciendo factores antropológicos en sus análisis, Mercedes García Arenal, se lamentaba de las grandes resistencias hermenéuticas que se seguían ofreciendo. Afirmaba en 1992: “En mi opinión, no estamos sobrados de ideas nuevas ni se puede detectar un nuevo enfoque teórico o metodológico en la bibliografía reciente sobre moriscos. La moriscología -en términos de Mikel de Epalza-, corre el peligro de encerrarse en un territorio en demasía aislado, alimentado hasta ahora por una gran cantidad de documentación de archivo y fuentes diversas. El hecho de rescatarlas y ponerlas a contribución parece a veces “suficiente” y exime al parecer del esfuerzo de buscar nuevos marcos interpretativos, nuevos enfoques, nuevas cuestiones, produciendo trabajos muy descriptivos que priman lo local, lo cuantitativo: el deseo de evitar la carga ideológica ha producido, quizá, timidez interpretativa” (17). Esta ausencia de hermenéutica histórica de fundamento ineludiblemente antropológico reconducía tozudamente los problemas generados por la problemática morisca bien hacia la espuria ideología pseudointerpretativa bien hacia el empirismo más romo. Sin embargo, no podemos pasar por alto los estudios seminales que sobre el parentesco morisco había realizado Bernard Vincent (18), que luego no han tenido continuación en otros autores.

Para evitar la ideologización, propicia a la maurofobia y a la maurofilia, y eludir a la par el empirismo, anclado en una suerte de erudición localista, algunos autores contemporáneos, como Manuel Barrios Aguilera, han puesto por delante la profesionalidad y la ciencia, arguyendo que: “Al historiador profesional compete entrar en un debate que dista de estar cerrado, aun a riesgo de parecer que incurre en el aludido ‘sentimentalismo emocional’. Palabras y expresiones como genocidio, etnocidio, limpieza étnica o racismo de Estado, en los que tan frívolamente se han empeinado ciertos falsos progresismos, carecen del valor absoluto, están desgastadas por un uso abusivo. Para acercarse a la ‘cuestión

morisca', siquiera sea como punto de partida, es necesario crear otros espacios de análisis, otros niveles de aprehensión. Acaso no sea inconveniente inventar metáforas que impliquen al conjunto social de la época con toda su diversidad de aspiraciones, gradaciones, glorias y miserias" (19). Se ha abogado, sobre todo, que para evitar la ideologización y el amateurismo, sujeto fácil de las pasiones políticas adversas y favorables, se ha de acotar el problema morisco a ser asunto abordable sobre todo por historiadores profesionales, dotados de las armas de la ciencia moderna, distante y rigurosa en sus afirmaciones. Este punto de vista weberiano, en cuanto reclamador de la profesionalidad ha ido penetrando cada vez más en el espíritu de los investigadores especialmente españoles, temerosos de volver a las andadas decimonónicas. No obstante, esta negación ideológica no ha cerrado las categorías interpretativas, sino que las ha pluralizado, sobre la base de un consenso previo, el de la injusticia cometida con las víctimas, o sea con los moriscos.

Entre las aportaciones de mayor trascendencia, citaremos la de Mikel de Epalza. Para comenzar éste eludió la separación artificiosa entre mudéjares y moriscos, distinción que respondía sobre todo a la división de campos de influencia y poder académico entre medievalistas y modernistas (20). Al volver a unir sus problemáticas, dejando de lado fronteras inoperativas, se planteaba en toda su plenitud la complejidad del mundo mudéjar-morisco. Por otra parte, en evitación de otras simplificaciones reductoras, Epalza dirige su atención hacia los herederos históricos y antropológicos de los moriscos asentados en el Magreb fundamental. Reflexiona a este propósito que la palabra "expulsión" refuerza las ideas de "destierro" y "exilio". "Los tres conceptos -expulsión, destierro, exilio- quedan incluidos en el título de este libro -escribe del suyo Epalza-: la expulsión marca el hito central entre un "antes" -del que fueron desterrados- y un "después" -su instalación en el exilio" (21). Otra falsa frontera queda de esta manera abolida, la que impone la ruptura entre la expulsión, el destierro y el exilio. Ha señalado Luis F. Bernabé Pons, recogiendo este pensamiento de su maestro Epalza, que "el lapso que va entre 1609 y 1614 hace desaparecer (...) a los moriscos como actores principales de la historia de España y traslada su campo de actuación a otros lugares", ampliando de esta manera su problemática (22). Esta diáspora sitúa su problemática en otro nivel el del hueco que dejan, que a su vez genera una fantasmática (23). Pero a la vez en tanto diáspora, fundada en el sufrimiento del exilio, proyecta una nueva dimensión a la cuestión al aparecer la idea nostálgica de la "patria perdida". En los últimos tiempos la idea de diáspora, uniendo en su destino a andalusíes tanto de origen islámico como hebreos, ha tomado fuerza, sobre la base de la experiencia común del sufrimiento aludido.

Las palabras de Márquez Villanueva a finales de los años sesenta sosteniendo que "el problema histórico de los moriscos se perfila todavía hoy como uno de los más reacios de todo el pasado español" (24), parecen hoy haberse quedado atrás. Así pudo comprobarse con la celebración multitudinaria del coloquio de Granada de 2009 que, si bien ha quedado editorialmente inédito, permitió constatar que la cuestión morisca ya no era un problema de minorías intelectuales, sino que había trascendido a la opinión pública, y sobre todo que en esta se había creado un cierto consenso en torno a su problemática, concebido unánimemente como una injusta expulsión, que sólo trajo empobrecimiento para unos y sufrimiento para otros. Ante el plenario de aquel congreso, Francisco Márquez subrayó que los moriscos habían dejado de ser un asunto marginal para situarse en el centro de la actualidad contemporánea. Bernard Vincent también ha afirmado que los estudios moriscológicos "atravesan un periodo fasto" (25). Por su parte, otra ilustre moriscóloga, Luce López Baralt, poco antes había señalado asimismo que el tema morisco "ha salido a la calle", retomando una expresión algo lejana del historiador de la medicina morisca Luis García Ballester (26). Todos ellos querían y quieren situar a los moriscos en el centro de los debates contemporáneos, pero en una suerte de actitud compartida, dejando de lado juicios de valor y subrayando que el dominio de la interpretación pertenece a la historiografía profesional.

Por otro lado, el llamado a la necesidad de emplear el método antropológico o sociológico viene de lejos. Louis Cardaillac, siguiendo un argumento de Domínguez Ortiz ya lo había hecho notar en los setenta: "Los Moriscos no tienen historia", -escribe parafraseando y alargando el argumento de don Antonio Domínguez- en el sentido de que la historia supone 'la existencia de un grupo humano en evolución'. Nada de tal en esta minoría, que, después de su conversión forzada, a través seguramente de mil peripecias, ha hecho cara en bloque a la comunidad mayoritaria, a la búsqueda de su personalidad. Y allí, como lo ha dicho también Domínguez Ortiz, "el método histórico no nos sirve, y hay que recurrir al

sociológico” (27). En la procura de actualizar este mandato Luce López-Baralt, por ejemplo, ha propuesto conectar el tema morisco con el poscolonialismo emanado de la obra de Edward Said sobre el orientalismo, cuya tesis fundamental es una denuncia de la construcción, y por ende violencia imaginaria, de Oriente por Occidente. Dicha conexión probablemente no funcione correctamente para el tema morisco por el desconocimiento que de todo lo andalusí poseía Said (28), ya que los moriscos pertenecen al “oriente interior” (29) y no al externo, que es el propiamente saidí. Saluda por lo demás de manera más acertada Luce López-Baralt que el “enfoque antropológico” que ya se está aplicando por parte de los historiadores a la conquista de América debe extenderse a los estudios moriscos (30). Lo que se echa en falta, por consiguiente, queremos deducir de la opinión fundada de Luce López-Baralt, es la hermenéutica del hecho histórico, que superen el viejo descreimiento hispánico por la teoría, soportadora del culto al empirismo. Necesariamente habrá que confluir con el tema de la pluralidad cultural como factor epistémico inserto en la historia. Coincidimos en ese camino con López-Baralt que nos señala que contemporáneamente “el estudioso del tema (...) habrá de toparse con el riquísimo imaginario de estos ‘moriscos’ contradictorios, de identidad fluida y en perpetua negociación, pues de alguna manera todos ellos, en su conjunto dinámico, ayudan a formar el mosaico multicolor de su comunidad borrada para siempre de la faz de la tierra” (31). El enfoque interpretativo nos conduce al encuentro de la categoría de pluralidad cultural (32), a veces malamente expresada en la vida diaria con el término “multiculturalidad”. Los intentos categoriales, desmenuzados y denunciados en su alcance epistémico y político por José María Perceval (33), de reducir estereotípicamente los moriscos a uno sólo tipo, enmascarando y ocultando su diversidad chocan de plano ahora con esta realidad ambiental favorable a la pluralidad.

Al calor de la profesionalización científica de la cuestión morisca, nuevas categorías interpretativas han ido emergiendo a lo largo del tiempo, todas ellas de largo aliento antropológico. Una de ellas es la de “alteridad” que no estaba tan presente o en primer plano de los análisis en tiempos en los que se privilegiaban otras categorías más tradicionales, incluso acogidas al lenguaje marxiano. Como ha señalado a este respecto Perceval: “Y si «todos no son uno», entramos en el reino de la complejidad y, desde esta nueva y rica perspectiva debemos afrontar los retos de repensar la expulsión y afrontar los nuevos estudios que se deben realizar para seguir avanzando en el conocimiento de la realidad morisca y, en algo mucho más importante, la creación de la alteridad como elemento separador en las sociedades de la modernidad”. Agradadamente esta categoría ha llevado a la idea de pluralidad conflictual ibérica, tal como figura en Américo Castro (34), y sus discípulos María Soledad Carrasco Urgoiti (35) y Francisco Márquez Villanueva (36), que exige un minucioso trabajo sobre las sinuosidades de las fronteras culturales entre los españoles, y no tanto a una etnicización del problema. La supremacía de este último asunto hubiese traído consigo la omnipresencia de la palabra “genocidio”, poco o nada reveladora de la problemática morisca. Quienes han vuelto a la carga con concepto tales como “racismo de estado” o “etnocidio” han quedado relegados al campo de los ideólogos sin sustancia.

Por supuesto si hablásemos de alteridad tendríamos que hacerlo de identidad. Tulio Helperin hace medio siglo contempló la cuestión morisca valenciana en clave política como un “conflicto nacional”, donde los moriscos se constituían en una parte identitaria, al haber generado fuertes lazos de solidaridad interna (37). Otro sector de los moriscos que parece haber promovido conciencia de “nación” fueron los granadinos, empujados en una Islam crepuscular, a la guerra de las Alpujarras, cuya dirección ejercía una porción de su elite. Así se veía el asunto en los cincuenta en la perspectiva braudeliana sobre el Mediterráneo concebido a la vez como espacio conflictual y cooperativo. Pero hoy día se cuestiona esta identidad. Escribe Perceval: “No se puede por tanto afirmar algo o nada sobre la voluntad de los moriscos, los intereses de los moriscos... Hacerlo es realmente perverso aunque se envuelva inocentemente de los datos positivistas de costumbre, y tiene una intencionalidad clara: demostrar la imposibilidad de su inserción en la otra unidad, la importante, la de la nación española. Al igual que, como en el momento actual, señalar que es imposible integrar personas de origen islámico en otra unidad mayor, Occidente. En ambos casos, dos historiografías se han sucedido desde 1609 hasta la actualidad y continúan produciendo un interesante “saber” segregador. Sólo si creemos en el Volkgeist o espíritu de los pueblos, se puede demostrar la inevitabilidad de la expulsión o si creemos en el destino natural de una nación”. Y añade Perceval que “los moriscos existieron”, si bien otro asunto sería saber si se sintieron identificados con el apelativo por el que eran conocidos en lugar del de “cristianos nuevos de

moros” que era su denominación oficial. Termina señalando Perceval, y en esto coinciden muchos moriscólogos, que Núñez Muley con su memorial pidiendo humildemente la integración en la diferencialidad es el ejemplo histórico de esa nueva identidad en ciernes, paradójicamente marcada por la alteridad. En este punto ha irrumpido de nuevo con fuerza en los últimos años la cuestión de los “libros plúmbeos” de Granada, aparecidos en las postrimerías moriscas, dando lugar a interesantes análisis debidos a Barrios Aguilera, García Arenal y Rodríguez Mediano (38). Para finalizar, Sánchez-Blanco señala que triunfó la idea ideológico-publicística de la “sangre” como depositaria de todo el complejo cultural precitado; idea que impedía la asimilación e integración de los moriscos ni siquiera a título individual o familiar por una supuesta incompatibilidad “natural” con los portadores de otras “sangres”. Nada más lejano a una “identidad” política o étnica, bien clara, delimitada y consciente de sus intereses “nacionales”. No obstante, el tema no está agotado como lo indica Luis F. Bernabé Pons. “Posiblemente sobre ningún otro se ha escrito y debatido tanto en lo relativo a los moriscos, en sus variados perfiles: autoidentidad y alteridad; identidad social, cultural y religiosa: reconocimiento, límites, construcción e incluso destrucción de la identidad...” (39). Pero siempre bajo el prisma individual del par identidad/alteridad. En uno de los mejores textos que conocemos de balance de los estudios moriscológicos debido a José María Perceval, quien apunta en una dirección que compartimos, por ampliar el horizonte epistémico de la cuestión morisca, que se plasmaría en una suerte de *oxímoron*: “La de una identidad compleja, resistente y singularmente mestiza que se siente angustiada tanto ante la represión como ante la pérdida de una identidad andalusí, que desea crear una homogeneidad de resistencia o reinventar una existencia imposible” (40).

Buceando en las entrelíneas, observamos que entre las categorías interpretativas nuevas que han aflorado se encuentran las de “sufrimiento”. La “souffrance”, concepto fenomenológico que compartirían los pueblos de la diáspora, y en este caso esencialmente hebreos, incluidos los sefardíes, y moriscos. Como sea que se considere la “souffrance” como el dolor moral, este “es también, pasión, y pasión de la consciencia en tanto que consciencia” (41). El sufrimiento confiere identidad (42). En segundo lugar, para defenderse de la presión del poder político auspiciado por las redes sociales que lo apoyan, los cuales han tenido que recurrir frecuentemente a la ocultación y el disimulo, ergo al secreto: “Confieso -nos escribe López-Baralt- que siempre he estado tentada a descodificar los textos moriscos, no sólo los testimoniales, sino aquellos que heredaron de sus mayores, en términos de lo que les acontecía en el secreto de sus aljamas. No sólo les servían de arma de resistencia (...) sino que los ayudaban a entender a sí mismos y a asumir su propia aflicción histórica. Cuando leo sus textos percibo la creatividad con la que se reinventaron desde el subterfugio clandestino, así como su hábil capacidad de negociación, pero admito que leo entre líneas sobre todo su conflicto interior y su sufrimiento. En más de un sentido los textos aljamiados son el inventario de sus autores, que prodigan de tal manera la alusión a las lágrimas que no dudaron a referirse a sí mismos como ‘lloradores’” (43). Desde la sociología Simmel destacó el secreto como una de las características de la conformación social, y lo definió como una de las mayores adquisiciones de la vida social: “El secreto en este sentido, el disimulo de ciertas realidades, conseguido por medios negativos o positivos, constituye una de las más grandes conquistas de la humanidad” (44). En el ámbito de los estudios moriscológicos, sería Louis Cardaillac quien localizaría hace años este aspecto en forma de ocultamiento o *taqiyya* (45). Ineludiblemente junto al secreto surge el profetismo y otros aspectos ocultos de la religión degradada que ha renovado su atención sobre la base que ya Pedro Longas había aventurado (46). Para Cardaillac el morisco estaba en trance de aculturación, habla el mismo lenguaje que los cristianos en lo tocante a temas bíblicos, pero él es ante todo “musulmán”. El profetismo, de orígenes apocalípticos, lo refuerza en su identidad. A destacar ahí los estudios de Cardaillac- Hermsilla, Katie Harris y otros (47). Otro tema conceptual que ha emergido ha sido el de las conversiones tratado temática como factor de integración religioso-cultural (48).

Estas nuevas direcciones, acompañadas en buena medida por la antropología, no obstante, no han evitado la polémica con trasfondo ideológico, que ha vuelto a resurgir recientemente. Bernard Vincent siempre sensible a los problemas de las “minorías”, ha acusado por esto en el *Río morisco*, publicado en 2006, de “voluntarismo falto a la realidad” a otro estudioso de máximo nivel como Francisco Márquez Villanueva, ya que éste en su opinión considera que sólo una minoría de la elite política fue la que abogó por la expulsión de los moriscos: “El alegato apasionado y apasionante de Francisco Márquez Villanueva -ha sentenciado- está impregnado de un sentimiento angelical y menosprecia el recelo hacia el morisco

del siglo XVI, ciertamente diferente del racismo que conocemos hoy día, pero bien activo, ya que descansa en fuertes representaciones del *Otro*, hostiles y operativas” (49). Subraya Vincent que para evitar esa mirada mirífica sobre el pueblo español de los siglos XVI-XVIII, es esencial introducir es la dialéctica mayorías-minorías, plenamente adecuada para aquel tiempo: “Los moriscos no son dueños de su destino; en cualquier momento y en cualquier lugar, no pueden ser ellos mismos. Viven constantemente bajo la mirada de otro dominador. El ‘ser’ morisco depende permanentemente de la relación mayoría-minoría” (50). Y añade: “Dentro de este contexto es donde triunfa el vocablo *morisco*. Tradicionalmente había sido usado como palabra para acompañar los objetos de la cultura material de los minoritarios. *Morisco* y *moro* es lo mismo. Cuando *morisco* designa a un individuo, es para señalar que, pese al bautismo, ha seguido siendo *moro*. La sospecha se extiende a todos los moriscos. Se pasa gradualmente de una definición religiosa a una definición cultural y, luego, a una definición étnica” (51). Bernard Vincent habla de una frontera interior, sinuosa, donde se producen inevitables “transculturaciones”, pero la cual todo habitante de la época, fuese cual fuese su condición, sabía señalar por dónde pasaba, señal inequívoca para él de la ausencia de inocencia. A esto ha contestado Márquez, que se niega a asumir el papel “angelical” que quiere adjudicarle Vincent, que él sólo pretende enfatizar la existencia de fronteras mucho más sinuosas, como las que marcan figuras integradoras como fray Hernando de Talavera (52). No podemos olvidar que esta polémica se produce en el interior de una categoría exterior, la de los hispanistas, tanto los producidos por el exilio español, como es Francisco Márquez, o por el saber generado en centros de conocimiento interesados históricamente por España, como es el caso de Bernard Vincent. La polémica, en consecuencia, no parece haber tomado carta de naturaleza entre los estudiosos españoles más preocupados por la erudición empírica o por otros niveles de interpretación. Yo diría incluso con el riesgo de que me interpreten mal mis dos amigos, Paco Márquez y Bernard Vincent, que el debate cruzado no me parece muy sustantivo, ya que en origen están determinadas las posiciones aparentemente irreductibles de ambos por los materiales de base empleados, literatura y documentos cada cual. En el fondo de sus posiciones, para nuestra tranquilidad, observamos que existe gran acuerdo sobre la “vida y tragedia” de los moriscos, remitiéndose a la figura que comparten como magistral, la de don Antonio Domínguez Ortiz (53). Preferimos en este asunto atenernos al programa trazado por un maestro de la antropología de fuerte fundamento historiográfico cuales es Carmelo Lisón Tolosana, que propone seguir la plural senda de la desconstrucción, sin más, sin entrar en realizar sutiles desplazamientos sobre la culpa (54).

Evidentemente polémicas como las referidas, ha escrito Perceval, han actualizado, aún sin pretenderlo, la cuestión morisca en relación con la historia política española del aquí y ahora: “No hay ningún estudio inocente -nos dice- y el de los moriscos no es una excepción. Se estudia a los moriscos porque se tiene simpatía por un grupo oprimido o porque se intenta demostrar su imposibilidad de integración -y de paso la imposibilidad de integración de cualquier “diferente”-. Se estudia a los moriscos porque se desea una España dialogante o porque se tiene la angustia de que el país se disuelve o se mestiza perdiendo su pureza original. Como en el mito de Sísifo la roca una vez a punto de alcanzar la cumbre vuelve a caer.

Podemos asegurar por nuestra parte que, tal como lo hemos indicado en nota a pié de página la cuestión morisca siempre nos ha interpelado directamente en tanto antropólogo. Desde que era estudiante de licenciatura y conocí a los moriscos de la mano de mi maestro y amigo, Manuel Barrios Aguilera, hasta la comprensión profunda de los mismos que hice con Soledad Carrasco Urgoiti (55), y finalmente a la defensa de su causa política identificándome con la proposición no ley de que hizo el diputado socialista y colega de Facultad J. A. Pérez Tapias, para que en base al reconocimiento de un hecho histórico pudiésemos pasar página de la historia, abandonando el campo de la *souffrance* (56). No obstante, el trayecto recorrido, sobre todo con el incremento de estudios particulares y de algunos importantísimos estudios de alcance, en los últimos veinte o treinta años se sigue observando una ausencia de comprensión entre los políticos del significado último de la cuestión morisca, con el fin de inscribir consensualmente en el relato histórico español y sus complementariedades mediterráneas. Aún, como lo constata García Cárcel la cuestión morisca, inscrita en la más general de al-Ándalus segrega políticamente enfrentamiento sentimental y pasional (57). Sin lugar a dudas, para superar este dispositivo de nueva exclusión, ahora sólo imaginaria, pero con proyección actual hacia el tema de la inmigración magrebí, habría que optar, como sugiere Luce López-Baralt, por ver a los moriscos como una condición positiva de pluralidad. De invertirse este dispositivo, acogido en su positividad prospectiva,

los moriscos podrían constituirse en uno de los anclajes más ciertos más sólidos para el diálogo con los pueblos del Magreb y más en concreto con sus elites urbanas orgullosas de su herencia andalusí (58).

---

## Notas

Yo, en tanto antropólogo, siempre he mantenido una atención particular a la cuestión morisca que se ha traducido en algunas publicaciones parciales. Con motivo de un seminario que impartí en École des Hautes Études en Sciences Sociales, de París, celebrado en febrero de 2012, elaboré parte de este texto reflexivo que hoy ofrezco en homenaje a los treinta años de la *Gazeta de Antropología*, revista a la que contribuí a fundar, y de la que si bien hace veinte me desvinculé por estar ocupado en otras tareas profesionales, hoy sigo apreciando y valorando.

1. Véanse los Congresos promovidos por A. Temimi y su centro de estudios moriscos a lo largo de las dos últimas décadas, sobre todo los homenajes a M<sup>a</sup>. Soledad Carrasco Urgoiti, L. Cardalillac y L. López-Baralt.
2. Serafín Fanjul (2009). “¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Ándalus”. Libertad Digital. <http://www.libertaddigital.es>
3. Mario Vargas Llosa (2009), “La expulsión de los moriscos”. *El País*, 29 de noviembre.
4. Reyes Mate (1992). *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos.
5. Rafael Benito Sánchez-Blanco (2010), “La expulsión de los moriscos”, *La expulsión de los moriscos y la actividad de los corsarios norteafricanos*. Ciclo de conferencias – octubre. Cuaderno monográfico.
6. Miguel Ángel de Bunes (1983), *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid, Cátedra: 60.
7. *Ibid.*: 94.
8. *Ibid.*: 73.
9. J. A. González Alcantud (ed.) (2003), *Marroquíes en la guerra civil española. Campos equívocos*. Barcelona, Anthropos.
10. Bunes, *op.cit.*: 115.
11. Julio Caro Baroja (1957), *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de Historia Social*. Madrid, Istmo, 1976: 7
12. Alberto López Bargados (2006), “Julio Caro Baroja en el Sáhara: los méritos de una ‘etnografía relámpago’”, en Jaime Alvar Ezquerro (coord.), *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid, Centro Cultural Conde Duque: 266-289.
13. Francisco J. Flores Arroyuelo (2006), “Judíos y moriscos en la obra de Julio Caro Baroja”, en Jaime Alvar Ezquerro (coord.), *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid, Centro Cultural Conde Duque: 233-243.
14. *Ibid.*: 263.
15. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent (1978), *Los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid, Revista de Occidente. Louis Cardaillac (1977). *Morisques et Chrétiens. Un affrontement*



*polémique (1492-1640)*. París, Klincksieck: 389.

16. Jacques Le Goff (2002), " Préface ", en Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*. París, A. Colin: 25.
17. Mercedes García Arenal (1992), "El problema morisco: propuestas de discusión", *Al-Qantara*, XIII: 491-503.
18. Bernard Vincent (1987), *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, Diputación: 7-100.
19. Manuel Barrios Aguilera (2009), *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada, Ed. Universidad de Granada: 11.
20. Jean Pierre Dedieu (1994), "Entre religión y política: los moriscos", *Manuscrits* (12): 63-78.
21. Mikel de Epalza (1992), *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Mapfre.
22. Luis F. Bernabé Pons (2009), *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid, La Catarata: 147.
23. Véase J. A. González Alcantud (2002), *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos.
24. Francisco Márquez Villanueva (1991), *El problema morisco (Desde otras laderas)*. Madrid, Libertarias: 13.
25. Bernard Vincent (2010), "Les études morisques:400 ans après l'expulsion", *Revue de l'Institut de Belles Lettres arabes* (Túnez): 8.
26. Luce López-Baralt (2009), *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid, Trotta: 13.
27. Louis Cardaillac (1977), *Morisques et Chrétiens...*, *op.cit.*: 389.
28. Para una crítica sobre el punto de vista saidí sobre al-Ándalus, o mejor el "no punto de vista", véase: J.A. González Alcantud (2011), "Orientalismo de Edward W. Said treinta y dos años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial", *Awraq* nº 4, segunda época .Madrid, Casa Árabe: 128-146. "El orientalismo: génesis topográfica y discurso crítico" en González Alcantud, J. A. (ed.) (2006), *El orientalismo desde el Sur*. Barcelona, Anthropos: 7-35.
29. André Stoll (2006), *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte*. París, Institut du Monde Arabe.
30. J. A González Alcantud (2006), *Op. cit.*: 17-18.
31. *Ibid.*: 19.
32. J. A. González Alcantud y André Stoll (eds.) (2011), *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*. Barcelona, Anthropos.
33. José María Perceval (1997), *Todos no son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses.
34. Américo Castro (1974), *Cervantes y los casticismos*. Madrid, Alianza.

35. M<sup>a</sup>. Soledad Carrasco Urgoiti (2006), *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*. Barcelona, Bellaterra.
36. Francisco Márquez Villanueva (2011), *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*. Barcelona, Bellaterra.
37. Tulio Halperin Donghi (1957), *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2008.
38. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal (eds.) (2006), *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Universidad de Valencia. M. Barrios Aguilera y M. García Arenal (eds.) (2008), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Universidad de Granada. M. García Arenal y F. Rodríguez Mediano (2010), *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid, Marcial Pons. Manuel Barrios Aguilera (2011), *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Universidad de Granada.
39. Luis F. Bernabé Pons (2011), " Los recientes estudios de moriscología: de Mikel de Epalza a Soledad Carrasco Urgoiti", *Revista Anthropos*, nº 233: 170.
40. José María Perceval (2010), "Repensar la expulsión 400 años después. Del 'Todos no son uno' al estudio de la complejidad morisca", *Awraq* nº 3: 216-239.
41. Jean Russier (1963), *La souffrance*. París, PUF: 26.
42. Esther Benbassa (2007), *La souffrance comme identité*. París, Fayard: 2007.
43. López-Baralt (2009): 23-24.
44. Georg Simmel (1986), *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza: 378.
45. Louis Cardaillac (1977), *op. cit*, capítulo II.
46. Louis Cardaillac (1984), "El profetismo, signe d'identité morisque", en Abdeljelil Temimi (ed.), *Religion, identité et sources. Documentaires sur les Morisques Andalous*. Túnez, Institut Supérieur de Documentation: 138-146. Pedro Longas (1990). *Vida religiosa de los moriscos*. Universidad de Granada, Edición facsímil del original de 1915 con estudio preliminar de Darío Cabanelas.
47. Yvette Cardaillac-Hermosilla (2001), *Les noms du Diable. Essai sur la magie, la religion et la vie des derniers musulmans d'Espagne: les Morisques*. París, Séguier. A. Katie Harris (2007), *From Muslim and Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. Baltimore, Johns Hopkins UP. J.A. González Alcantud (1997), "El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 14. (Huesca): 201-215.
48. Amalia García Pedraza (2002), *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*. Universidad de Granada.
49. Bernard Vincent (2006), *El río morisco*. Universidades de Granada y Valencia: 13.
50. *Ibid.*: 156.
51. *Ibid.*: 159.
52. Francisco Márquez Villanueva, "Carta abierta a Bernard Vincent". Véase asimismo la respuesta en Bernard Vincent "Carta abierta a Márquez Villanueva". *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010): 279-294 y 295-304.
53. Véanse las entrevistas a F. Márquez Villanueva y B. Vincent, en J. A. González Alcantud (2007), *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica*. Universidades de Granada y Sevilla.

54. Véase a título de ejemplo la mirada del antropólogo en la historia moderna en Carmelo Lisón Tolosana (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurái*. Madrid, Akal.
55. J. A. González Alcantud (2011), “El lado humano de los moriscos en la obra de María Soledad Carrasco Urgoiti”, *Revista Anthropos*, nº 233: 89-103. Número dedicado monográficamente a analizar la obra de Soledad Carrasco Urgoiti.
56. J. A. González Alcantud (2010), “La actualidad de los moriscos: ofensa y reconciliación”, *Revista Anthropos* nº 227: 209-211.
57. Ricardo García Cárcel (2011), *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*. Barcelona, Galaxia Gutenberg: 150-170.
58. J. A. González Alcantud (2011), “Andalusíes fasis y moriscos en Marruecos. Entre el mito, la distinción cultural y la fijación patrimonial” en Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos*. Sevilla, Signatura: 241-261.