

## **Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica**

Luis F. Bernabé Pons  
(Universidad de Alicante)

### **1. Los moriscos expulsados**

¿Pueden los moriscos ser andalucistas y andalusíes, valencianistas y antivalecianistas, proturcos y antiespañoles, asimilados y asimiladores, ricos y pobres, musulmanes y creyentes hipócritas? Lo han sido, entre otras muchas cosas, en las páginas de todo tipo que desde el siglo XVI se han ido acercando a los moriscos. Parte -y no secundaria- del análisis que Perceval dedicara a la construcción de la imagen del morisco se dedicaba a cómo esa imagen trascendía la cronología contemporánea de los moriscos e iba siendo moldeada por gente que ya no vivió ese problema, sino que lo aprehendió a través de otras fuentes, escritas esencialmente. No es difícil siguiendo sus páginas comprobar cómo a la imagen tradicional de los moriscos fosilizada en el siglo XVII se le fueron añadiendo nuevas capas dependiendo de las circunstancias de cada momento. Circunstancias que cada vez más fueron siendo de la historiografía y no de escritores de ficción. La política del siglo XIX hacía en general que quien simpatizaba con los liberales interpretase *pro domo sua* fenómenos como la Guerra de las Alpujarras y la expulsión de los moriscos (Torrecilla 2006 *passim*), mientras que los de la óptica conservadora reafirmaban el carácter de los moriscos de enemigos de España y su religión, la católica. En el siglo XX, al socaire de la discutida recuperación de al-Andalus como objeto historiográfico y como discutido modelo de convivencia intercultural, los moriscos quedaron en un principio acotados a un pequeño margen de la discusión, como si no participaran plenamente de los elementos en contienda, aunque autores como Olagüe o Blas Infante no dejaran de aprovecharlos para sus discursos (Fierro *passim*). Más adelante, sin embargo, los moriscos disfrutaron de un renacimiento historiográfico, especialmente a partir de los años setenta. Los estudiosos insuflarán en los estudios sobre los mudéjares y los moriscos una visión interdisciplinar que descubrirá la gran complejidad de unas comunidades tenidas hasta entonces por monolíticas y de algún modo con escasa personalidad histórica. Sin embargo, esta complejidad analítica no les sustraerá de visiones esencialistas en las cuales se asiste otra vez a la repetición de posturas pasadas que engloban a los moriscos en marbetes totalizadores (Fanjul *passim*; Fernández Morera *passim*).

Por su peculiar posición en el transcurrir histórico de los reinos que confluirán en la España del siglo XVI, los moriscos han devenido durante mucho tiempo en objeto un tanto incómodo del pensamiento y la historiografía. Demasiado musulmanes para ser asimilados sin más a la sociedad española y demasiado hispanizados o “iberizados” para ser contados como prolongación de la historia de al-Andalus, de forma parcial los mudéjares y completamente los moriscos han sido vistos en varias ocasiones como una cierta anomalía socio-histórica, tanto por parte de la historiografía europea como de la árabe. Si la primera se centraba en la encendida dialéctica con su sociedad natal –que no de acogida- a lo largo del siglo XVI, la segunda pone obsesivamente su foco en su carácter de minoría musulmana perseguida y torturada por el fanatismo cristiano a causa de su fe (Chachia, 71-92).

Durante mucho tiempo posiblemente ha pesado en el pensamiento español más su carácter de expulsados que su carácter de cuerpo social. La visión de las comunidades moriscas de España ha estado mediatizada por el hecho de que su devenir en la Península acabó con su expulsión. La historiografía es consciente de que su trayectoria tiene fecha

de término en España, de tal manera que las expulsiones de moriscos de España a partir de 1609 no son en muchas ocasiones contempladas como hechos políticos que fueron decididos por una serie de razones, sino como elementos identitarios de quienes las padecen. Éstos no han tenido influencia en la toma de la decisión, pero quedan marcados por ellas para la posteridad. De esta forma la expulsión puede llegar a conformar no una consecuencia política, sino un punto de partida teórico para explicar hechos anteriores (Epalza 1992, 11).

Una confirmación secundaria de este hecho puede ser el escaso interés que durante siglos despertó el destino de los moriscos más allá de las fronteras españolas. Con escasísimas y no muy representativas excepciones, habrá que esperar hasta el siglo XX para poder “redescubrir” a los moriscos en sus vidas fuera en su exilio, generalmente en el Norte de África. Más allá de las opiniones que siguieron apareciendo sobre ellos en España y Europa, opiniones que por lo general seguían discutiendo lo ajustado de los términos de los bandos de expulsión y las consecuencias políticas, religiosas y socio-económicas que acarreó la expulsión de los moriscos a la monarquía y a la sociedad, parecería que a los expulsados se los tragó el mar durante muchos años. El aniversario de la expulsión en 2009 supuso para muchos la asunción de que esos moriscos, simplemente, continuaron viviendo y de que sus descendientes seguían existiendo dentro de las sociedades magrebíes. El mensaje que por orden de Felipe III se había dejado plasmado en la famosa colección pictórica de Bancaja sobre la expulsión planteaba un tremendo punto y final de los moriscos. No solo en España, de cuyos puertos salían, sino asimismo en el Norte de África, atacados por beduinos en una suerte de ordalía retardada. Fue ese punto final el que hizo a mucha historiografía plantearse cómo se había llegado hasta ahí por encima de quiénes habían sido estos expulsados.

Por supuesto en esta disección cobraban un lugar esencial los elementos identitarios de los moriscos. Qué elementos configuraban sus identidades o mejor, dónde se encontraban los límites en los que los moriscos se reconocían a sí mismos como una comunidad o como una “nación”, por emplear un término usado por los propios moriscos en el siglo XVI. Para Francisco Márquez Villanueva, en un famoso libro publicado en 1992, la visión de los moriscos se ha basado en unos tópicos, emanados de unas fuentes “envenenadas”: la inasimilabilidad de los moriscos, su eterna enemiga de los reyes españoles, su fidelidad férrea a las creencias islámicas, así como la supuesta unanimidad antimorisca de la población española (Márquez 1992, 117-141). En estos años 90 la crítica sobre los moriscos ya se había apartado de análisis simplistas y se había embarcado en mostrar la complejidad del tema morisco, pero Márquez Villanueva, que recogía en su libro artículos publicados años antes y solamente uno estrictamente nuevo por entonces, incidía en la pervivencia historiográfica de los viejos tópicos. Para él el morisco estaba en proceso de franca asimilación y podía rastrearse muy integrado socialmente en algunos lugares. Algunos grupos moriscos se habían aculturado lo suficiente como para producir conversiones sinceras al cristianismo o al menos no férrea adscripción al islam, como el caso del morisco Ricote (Márquez 1975 *passim*). De no ser por la intransigencia de algunos sectores sólo hubiera sido necesario seguir una voluntad firme de evangelización y abrir a los moriscos las puertas del ascenso social para que éstos hubieran acabado completamente integrados en la sociedad española.

Álvaro Galmés de Fuentes, en un libro que se presentaba explícitamente como respuesta a las tesis de Márquez Villanueva (Galmés *passim*), se situaba en una óptica distinta llegando a conclusiones opuestas. Para Galmés, la comunidad morisca mantendrá hasta el final intactas todas sus características provenientes de la civilización árabe-islámica, por lo que su integración en la sociedad cristiana sería prácticamente imposible. Atestiguando sus índices culturales tanto desde la literatura aljamiada como desde la

sociedad morisca granadina, Galmés de Fuentes defiende la integridad y la continuidad hasta el XVII del universo propio de los moriscos como diferente del cristiano. Ya Louis Cardaillac en un muy influyente libro (Cardaillac 1979 *passim*), había establecido que los moriscos mantuvieron una postura polémica con el cristianismo mayoritario, que iba desde el plano intelectual hasta el plano de las relaciones humanas, con el uso consciente del disimulo religioso (Cardaillac 1978, 108-117). Ese disimulo situaba la polémica contra los cristianos en el centro de la vida de los moriscos. La Inquisición sacaba a la luz su oculta y verdadera identidad islámica mediante el registro de la conservación de su ritualidad musulmana.

Por su parte, Mikel de Epalza (Epalza 1992, 35-37) establecía igualmente una visión globalizadora de la comunidad morisca. Para él, los moriscos son “buenos musulmanes”, herederos de sus antepasados andalusíes, y partícipes de la misma comunidad espiritual que los musulmanes de otros lugares. Su historia se conectaba con la historia mitificada de los creyentes musulmanes y con la historia de sus antepasados mudéjares, de quienes heredan ciertos sistemas de adaptación a una sociedad no musulmana (Epalza 1983 *passim*). Su historia será asimismo la historia de sus descendientes exiliados después de 1609-1614. Su “minorización” se basaría en una visión hispánica de la historia del siglo XVI que se centra en la evolución histórica de la mayoría cristiana. Sin embargo, para él, para comprender a los moriscos sus actos de acuerdo con pautas esencialmente islamológicas (Epalza 1984 *passim*). Hacer la historia de los moriscos es recorrer sus creencias islámicas y sus identidades, pérdidas y adaptaciones a las que les obliga su peculiar situación histórica y social.

Todas estas posturas partían de una voluntad, quizá necesaria historiográficamente, pero deformadora a la postre, de querer identificar a los moriscos dentro de unos trazos generales. La historia de los moriscos es la historia de toda la comunidad morisca, pero asimismo la historia y la dinámica de cada una de las comunidades moriscas repartidas en España. Estas últimas son partes del todo y van conformándolo en el tiempo y el espacio, pero no son el todo. Enfocar los análisis desde la comunidad morisca de Granada, que mantiene bastante de sus estructuras sociales y culturales hasta la guerra de las Alpujarras, o desde la comunidad castellana, con una larga y poco traumática tradición de convivencia con la sociedad cristiana en el siglo XVI, o desde las reacciones ante la expulsión general de 1609-1615, no hace sino ofrecer distintas facetas, necesariamente parciales, de un fenómeno que aún suscita muchos interrogantes. Por ejemplo ¿la asimilación a la sociedad mayoritaria conlleva automáticamente la pérdida de identidad religiosa? ¿Es posible en el siglo XVI, querer ser castellano, aragonés o español y al mismo tiempo musulmán? ¿Ofrecía la sociedad española de estos siglos resquicios de integración al margen de las normativas oficiales?

Por otra parte, el hacer reposar la fuerza de un análisis únicamente en un segmento de la realidad conlleva también el riesgo de sobrevalorar este segmento. No es lo mismo juzgar a los moriscos desde la literatura aljamiada o árabe que producían o consumían, netamente islámica (Bernabé 2010, 27-32), que desde los lugares que podían ocupar en la sociedad (distintos además si se trata de Granada, Valencia o Castilla) o desde la literatura de los cristianos. Igualmente la existencia de una llamada “opinión moderada” respecto a los moriscos y su expulsión, destacada por Márquez Villanueva, no puede eclipsar el hecho de la fuerza de una opinión negativa sobre los cristianos nuevos en la corte y en la Iglesia y especialmente de una aversión popular –de la que aún sabemos poco– hacia los moriscos (Vincent 2010 *passim*; Saadan 2016, 245-269). De la misma forma, usar el disimulo como columna central de la conducta religiosa de los moriscos puede ser tan distorsionador como convertir contactos concretos con franceses y otomanos en una conspiración global contra la monarquía (o la cristiandad, tema

predilecto de ciertas corrientes en los últimos tiempos) (Bernabé 2017, 493-495). La realidad de los apoyos efectivos de los moriscos fuera de España sigue siendo uno de los temas pendientes de un profundo y equilibrado análisis.

En este sentido la definición de los moriscos en uno u otro sentido no solamente se relaciona con la estructura social de la España de los Austria o con su papel político y religioso: atañe igualmente a una imagen fundacional de la identidad española, la imagen de al-Andalus (Torrecilla 2016, 191n). Si los moriscos se tenían por no españoles y eran vistos como tal, serían entonces una comunidad exógena al ser español y potencial aliada de otras naciones, como ya clamaban los apologistas de la expulsión. Si por el contrario se tenían por españoles, habría que admitir que existió el fracaso de un plan de convivencia -si lo hubo realmente- y que la monarquía y la sociedad fueron muy injustos con ellos. Claro que en este análisis binario no queda demasiado claro qué hacer con su extendida -que no universal- credencial musulmana.

Mudéjares y moriscos, sin embargo, no han solido ser convocados con frecuencia a la hora de establecer un balance de la existencia de al-Andalus como ingrediente importante de la futura identidad española. Su estatuto de minoría sojuzgada les alejaba en cierto modo de una presencia real en la consideración crítica de la importancia de la presencia de lo árabe e islámico en España. Cuando la historiografía decimonónica estima las aportaciones culturales de los “árabes españoles” no está pensando en los moriscos, sino en las grandezas culturales andalusíes o, a lo sumo, en el moro de Granada como reflejo de sus situaciones contemporáneas. De forma similar, el resurgir de la imagen idílica de al-Andalus como ejemplo de convivencia en el medio académico estadounidense obedecería, según Bruna Soravia, a corrientes de opinión propias de la sociedad americana del siglo XX (Soravia 2009, *passim*). Mas, en general, con muy pocas excepciones, los moriscos se encontraron fuera de esa voluntad particular de recuperación de al-Andalus y de la herencia árabe en la identidad y cultura españolas. Esa particular posición de los moriscos que mencionaba con anterioridad les colocó para la historiografía del XIX en un indeterminado punto medio entre las glorias andalusíes y los conflictos españoles de los siglos XVI y XVII. Como indicara Leonard P. Harvey, la literatura aljamiada en un momento dado llenó de expectativas a un escritor como Estébanez Calderón:

El que quiera entrar por regiones desconocidas sin dejar de ser españolas, hallando fuentes inagotables de ideas nuevas, de pensamientos peregrinos y de maravillas y portentos semejantes a Las mil y una noches no tiene más trabajo que el abrir, por medio de las nociones del árabe, las ricas puertas de la literatura aljamiada. Ella es, por decirlo así, las Indias de la literatura española, que están casi por descubrir, y que ofrecen grandes riquezas a los Colones primeros que las visiten. (Harvey 1978, 22)

En estas palabras de 1848 Estébanez Calderón se basaba en los pocos manuscritos aljamiados que se conocían por entonces y en el benemérito trabajo de autores de filiación liberal como el arabista Pascual de Gayangos. La clara adscripción de los moriscos al venero cultural español que hacía “el Solitario” no fue seguida por sus inmediatos sucesores. Los descubrimientos posteriores de más manuscritos, en especial los del fondo de Almonacid de la Sierra y el trabajo de otros especialistas como Saavedra, Guillén Robles, Asín Palacios o Pedro Longás (Villaverde *passim*) de alguna forma hicieron derivar esta literatura de los moriscos de Aragón hacia el terreno específico de lo árabe y lo islámico, por lo que de alguna forma quedó relegado a un espacio de especialistas del que tardaría en salir.

Esos “árabes españoles” que habían aportado grandes cosas al mundo y que habían hecho destacar la prez peninsular por encima de otros países tenían frente a los moriscos tenían una paradójica ventaja historiográfica: eran abiertamente musulmanes. Especialmente para la historiografía conservadora, la identificación de la creencia islámica ya bastaba para el rechazo espiritual de los andalusíes, pudiendo admitirse en ellos otras virtudes. Pero los moriscos, sin embargo, representaban un peligro añadido al de la mera creencia islámica, la infiltración malévolamente dentro del cuerpo cristiano:

Y peor cien veces que los mahometanos declarados, con ser su culto rémora de toda civilización, eran los falsos cristianos, los apóstatas y renegados, malos súbditos además y perversos españoles, enemigos domésticos, auxiliares natos de toda invasión extranjera, raza inasimilable, como lo probaba la triste experiencia de siglo y medio. (Menéndez Pelayo 339)

Es difícil hallar mejor condensados en una sola frase todos los juicios negativos que en el siglo XVI se lanzaron contra los moriscos y que perduraban en el tiempo. Menéndez Pelayo juzgaba que los moriscos eran algo peor que ser musulmanes, eran unos cristianos solo en apariencia y por tanto enemigos religiosos y políticos. Si bien concede su carácter de españoles, aunque perversos, la mención a la inasimilabilidad de su raza remite finalmente a una naturaleza foránea que se oculta de forma taimada.

Posiblemente solo Granada, a través del Romancero, la novela y la crónica histórica y pseudohistórica, logra traer a los moriscos a primera línea crítica (Carrasco Urgoiti, 1976, *passim*) en el siglo XIX y primera parte del XX. El moro galante de Granada, la Guerra de las Alpujarras y la cuestión de los libros plúmbeos del Sacromonte son los tres ejes principales que desde el antiguo reino nazarí proyectan a los moriscos a una atención más detenida. Es en especial la rebelión de los moriscos en las Alpujarras en la nochebuena de 1568 la que más atención historiográfica acaparará en el siglo XIX a partir de las crónicas contemporáneas redactadas por Luis del Mármol Carvajal, Diego Hurtado de Mendoza y Ginés Pérez de Hita desde perspectivas distintas. Si la primera es tenida por los historiadores como la más fiable históricamente y la segunda por la más desapasionada (aunque menos informada), la obra de Pérez de Hita, con un alto componente de creación literaria, causará un profundo impacto desde poco después de su aparición, tanto en España como en Europa a través de sus traducciones (Carrasco Urgoiti 2006, 129-136).

Todavía está pendiente un análisis global de lo que significaron estas obras tanto en la creación de estados de opinión relativos a los moriscos como en su influencia en la historiografía posterior. Aunque todas las obras insisten en el carácter de guerra civil de la contienda de las Alpujarras y en los desmanes tanto de moriscos como de las tropas de Juan de Austria, serán sus imágenes de los moriscos como traidores al rey, musulmanes encubiertos y cruelísimos rebeldes entregados al Turco las que perdurarán en los años posteriores en la historiografía. No cabe duda de que la mentalidad martirial que se instalará desde entonces en Granada (Barrios-Sánchez Ramos *passim*) y el recelo enorme que se generó en la corte para con los moriscos tuvo en estas obras una buena base, pero ya Miguel Herrero García notó que la Guerra de las Alpujarras no generó en especial una literatura antimorisca (Herrero 1966, 575), hecho que corrobora Chantal Colonge en un detalladísimo trabajo (Colonge *passim*). Las últimas investigaciones sobre las imágenes de los moriscos generadas especialmente en la última parte del siglo XVI y comienzos del XVII convergen en la creación paulatina de un mito negativo que en muchas ocasiones no casaba con la realidad.

De esta forma los moriscos quedan desplazados de la reflexión y del debate acerca de los ingredientes del ser y de la identidad de España establecidos a partir del siglo XIX, aunque con antecedentes en los siglos anteriores. Para quienes pugnaban por desligar a los andalusíes de su herencia y contexto árabe-islámicos en pro de su peculiaridad, los moriscos podrían haber sido una herramienta usable en su propósito. Sin embargo, la apuesta por destacar los hitos culturales y civilizacionales de los gobernantes y los sabios de al-Andalus para injertarlos en el naciente desarrollo intelectual de Europa, hizo que mudéjares y moriscos quedaran durante mucho tiempo escondidos en la gaveta de las minorías hispánicas que por su debilidad estructural estaban “condenadas” a extinguirse. Habrá que esperar hasta los años ochenta del siglo veinte para ver de nuevo aproximaciones los moriscos en busca de una relación más compleja tanto con su entorno social como con la propia historia de España. La aparición de nuevas corrientes historiográficas, junto con la aportación proveniente de otras disciplinas como la Crítica Literaria, la Historia del Arte, el Análisis del Discurso o la Antropología, propició una visión de los moriscos no solo más compleja, como he señalado antes, sino radicalmente diferente en cuanto a las relaciones, digamos, vitales que tenían con el país en el que vivían y las que éste a su vez establecía con su minoría más nutrida y diferenciada natural o artificialmente.

Cuáles eran los pensamientos de los moriscos acerca de al-Andalus o si sentían algún tipo de vinculación intelectual o sentimental con el pasado andalusí de la península ibérica es algo sobre lo que tenemos poca información. Bien es cierto que algunos títulos recientes (Fernández Morera 2016, *passim*) establecen una especie de continuo temático entre los andalusíes y los moriscos con el fin de resaltar una animadversión cuasi genética, eterna e inmutable entre todos aquéllos y los españoles y los cristianos en general. Por parte árabe, aunque lógicamente desde otra perspectiva, se establece igualmente una acrítica continuidad religiosa y política entre tiempos andalusíes y tiempos moriscos. Pero ese continuo, apoyado esencialmente en la mera cronología y en una creencia religioso-política de los moriscos supuestamente inalterable desde los tiempos del profeta Muhámmad, no está autorizado por lo que actualmente conocemos de sus expectativas políticas, sus realizaciones culturales y sus aspiraciones religiosas. Los moriscos hablaron más, como es lógico, de la España en la que vivieron de muy diversas maneras. No quiere esto decir que al-Andalus no estuviera presente dentro de sus parámetros, sino que sus aproximaciones al pasado árabe peninsular no necesariamente significaban un desplazamiento nostálgico al poder político del pasado en la península ibérica.

## 2. Al-Andalus morisco, al-Andalus islámico

Que al-Andalus era el paraíso en la tierra fue un tópico muy extendido en las letras andalusíes. No solo Ibn Jafacha lo había indicado en un célebre poema (Rubiera Mata 123),<sup>1</sup> sino que el poeta de Alzira había ocupado buena parte de su producción en cantar las bondades y bellezas del oriente andalusí. Igual habían hecho otros poetas en diversos lugares de la Península. Igualmente varias ciudades de al-Andalus proclamaban, por boca de los escritores, su superioridad sobre otras tantas ciudades del Magreb, en debates de equilibrio impostado (García Gómez *passim*).

El hiriente relato de al-Šaqundī acerca de la llegada a Sevilla del rey almorávide Yúsuf ibn Tashufín y cómo éste apenas podía entender las alambicadas casidas de los poetas de la corte de los ‘abbadíes sirve de magnífico ejemplo de lo que los andalusíes seguían pensando de la calidad de su tierra aún después de la caída del califato y con los

---

<sup>1</sup> Para la frecuencia de esta imagen en la literatura de al-Andalus, ver Pérès, 1983, 122-125.

cristianos acechando. Y lo pensaban especialmente en contraste con la población magrebí, con gran presencia beréber.

Al-Andalus tenía también otra visión de sí misma. Era ésta religiosa, aunque no por ello carente de orgullo. Según esta visión, al-Andalus era, como territorio fronterizo con los infieles, un lugar privilegiado para el islam y los musulmanes. En él los creyentes tenían una ocasión única para defender activamente su fe frente a los enemigos exteriores. Vivir allí valía más que las oraciones o que las limosnas. Morir allí por el islam conducía al mejor de los destinos: no en vano en al-Andalus se situaban varias de las puertas del Paraíso:

Aandalucía abe / cuatro puertas de las puertas del aljanna. Una puerta que le dizen Faylonata, y otra puerta Lorca, / y otra puerta que le dizen Tortosa y otra puerta que le dizen Guadalajara.<sup>2</sup>

Ambas imágenes iban a tener singular fortuna dentro del imaginario árabe-islámico, fundidas las dos dentro del sintagma del “paraíso perdido”, que cruzará siglos y países. Dentro de este pensamiento, al-Andalus significó varios hitos: máxima extensión territorial del imperio, ejemplo de poderío político y llegada de la fe hasta los confines del mundo. Desde la Edad Media, las sucesivas emigraciones de andalusíes al norte de África irán inoculando estas ideas, que ya en el siglo XVI tienen plena vigencia con obras recopilatorias de las ya viejas glorias andalusíes, como el *Nafh al-tib* del tlemcení al-Maqqarí.

Sin embargo, entre los musulmanes que optaron o se vieron obligados a permanecer en la Península Ibérica la cosa era distinta. Guardando las salvedades de los distintos ritmos cronológicos y geográficos, para los mudéjares la idea de al-Andalus fue desvaneciéndose con el paso del tiempo. Los moros de Castilla o los sarraíns de la Corona de Aragón fueron tomando el lugar de los andalusíes de antaño, aferrándose, legal y nominalmente, a la tierra en la que vivían. No podemos todavía hoy estar seguros de cómo fue ese proceso de “desconexión” con un pasado que se iba alejando hasta desaparecer. Para los mudéjares el foco de su atención andalusí se cifró después en el reino nazarí de Granada, heredero político natural de los almohades, al que acudieron en numerosas ocasiones busca de consuelo y consejo, si bien los tiempos eran otros y la idea de al-Andalus iba viéndose paulatinamente acompañada con la existencia de los distintos reinos cristianos en un primer momento y más tarde con España. El viajero mudéjar de Almería Ibn al-Sabbah (m. aprox. 1490) ya habla, refiriéndose a la Península, indistintamente de “Península de al-Andalus” y de “Península de España”<sup>3</sup> (Franco 1996, 216).

Pero la otra imagen de al-Andalus, aquella de esforzado mantenimiento del islam y de premios extraordinarios para sus habitantes sí que se va a mantener de forma sostenida a lo largo de los siglos. Y seguramente con muchos más motivos que en tiempos andalusíes. Los mudéjares, y más tarde los moriscos, van a aferrarse al acervo de la fe como una de las formas fundamentales de autoidentificación, por encima de otras consideraciones. Si algún lazo hay que vincule a un número considerable de moriscos, más allá de su origen histórico, ese es el de la permanencia de la fe islámica como algo vivo en la Península. Naturalmente no es ésta una condición universal de los moriscos que viven en España, ni siquiera es una condición que pueda en muchos casos particulares

<sup>2</sup> Manuscrito Biblioteca Nacional de París 774, fols. 302v – 303r. La transcripción es mía. Existe edición de Sánchez Álvarez. Véase López-Baralt 1984.

<sup>3</sup> Para su propia conciencia de mudéjar, a veces no comprendida por sus correligionarios, véase Franco, 1995.

ser afirmada con rotundidad, sino con intensidad variable a pesar de la imagen uniforme machaconamente construida y mantenida por las autoridades españolas a lo largo de todo el siglo XVI. Es cierto, sin embargo, que la condición de musulmanes –pública u oculta– agrupa a un buen número de moriscos de distintas áreas geográficas.

Es esta condición la que facilita que los mudéjares y los moriscos sí puedan conectar con los tiempos pasados. A través de las producciones culturales de carácter religioso, los musulmanes que viven bajo poder cristiano sí que van a perpetuar la herencia de sus antepasados andalusíes. Los manuscritos, árabes o aljamiados, que conservamos de mudéjares y moriscos son, en buena medida, transmisión de esa herencia religiosa. Con independencia de que estén escritos en árabe o en castellano con caracteres árabes –cosa que a estos efectos poco atañe–, los manuscritos religiosos que manejaron mudéjares y moriscos remitían a sus antecesores, sí, pero especialmente a una idea global de musulmanes.

En 1596, los moriscos granadinos Simón y Gonzalo de Mendoza fueron detenidos y conducidos al tribunal de la Inquisición de Valladolid. Les fueron confiscados unos papeles en árabe que una vez traducidos por el jesuita también morisco Ignacio de las Casas. Los papeles resultaron ser un conjunto de textos religiosos de distinta índole entre los que abundaban las apelaciones a mantenerse firme en la creencia y la práctica del islam:

En nombre de Dios misericordioso, perdonador, oró Dios sobre nuestro señor Mahoma y sobre sus compañeros, porque en provecho de los Andaluces [¿tuvo una? L.B.P.] visión hecha al Profeta de Dios (...). Que él dixo: “Quiero deciros de una isla perdonada”.

Respondieron: “¿Qué isla, o embiado de Dios?”. Dixo: “Es una isla en el poniente, que la llaman Andalucía, que la avitan ciertos de mi gente, peregrinos en el fin del tiempo. Serán ermitaños días y noches en ella, justificándose delante de Dios, estando con él cincuenta años ... sus vidas dichosas, su morir martirio, que irán sobre el Zirat como un relámpago el menor dellos, y el mayor, mártires delante de Dios”. Dixeron algunos de sus compañeros: “O embiado de Dios, ¿por qué se les an dado estas misericordias a los andaluces?”. Respondió: “Porque los andaluces al fin del tiempo an de ser perseguidos de sus enemigos, y los an de matar en sus camas, y entrar en sus cassas, y derrivaránles sus avitaciones, y quemaránles sus mesquitas...”<sup>4</sup>

Como se veía en el texto aljamiado citado anteriormente, al-Andalus es situado entre los lugares más privilegiados del islam, como un espacio martirial en el que el esfuerzo del creyente en su defensa tendrá un premio muy especial. No es muy necesario insistir en cómo mudéjares y moriscos podían ver reflejadas sus circunstancias históricas y sociales en estos textos. Sin embargo, el texto es plenamente andalusí y esos hadices ya se encuentran enunciados, por ejemplo, en el anónimo *Dikr bilâd al-Andalus* (siglos XIV-XV), aunque con toda seguridad tienen una vida anterior<sup>5</sup>. Los moriscos no hacen sino prorrogar la lectura de un llamamiento a la defensa de Al-Andalus que ya se había dado siglos atrás, adoptando como suyo un texto de sus antepasados.

Solo que ya los moriscos no pensaban en al-Andalus, sino en su propia tierra. El hecho de prolongar la mención a al-Andalus no implicaba una pervivencia de un pasado político glorioso, ni siquiera, en mi opinión, una esperanza en un triunfo militar del reino

<sup>4</sup> (Harvey 1989, 27-28) Modifico la puntuación.

<sup>5</sup> (Molina I, 22-27). Se indica como fuentes a al-Humaydî (m. 1095), Ibn Baskuwal (m. 1182C), y al-Zuhri (s. XII).



de Granada –cosa harto complicada en el contexto de los siglos XIV y XV-, sino la proyección espiritual en un futuro indeterminado en el que el islam acabará triunfando universalmente por encima de otras religiones -una creencia que está colocada en el núcleo más interior del creyente. Cuando el conocido Mancebo de Arévalo, hacia la década de los años 30 del siglo XVI habla extensamente en uno de sus manuscritos aljamiados de la “Caída del Andalucía” no menciona a los poderosos mandatarios de la dinastía omeya ni al nivel cultural alcanzado en diversas épocas en al-Andalus. Su discurso se alinea con el concepto de la pérdida del país a causa de los pecados de sus dirigentes y de sus gentes en general, concepto religioso-moral que se aplicará también en general a todo el ocaso del imperio islámico:

Fue tan imentada la caída del Andalucía por todas las partidas de Levante que duró este resueno muchos años (...); jamás cayó provincia ni alcabilla de musulimes sino que sus destinos [= pecados, faltas] fuesen en mayor redoble que los trabajos de su asignación (...). Yo mismo di vuelta por toda el Andalucía que no di paso que no se condolió mi alma mirando una tierra tan dulce y sabrosa, templada en todos tiempos, muy fértil en ancho y largo (...). Que dijeron algunos hablando ignorantemente que esta isla está debajo del aljanna por el gran corriente, porque hacían a Almería río del aljanna por el gran corriente de su saber y a Granada decían pilar del alislam (...). Era Granada imentada en todo el mundo; no había en Meca más alto trofeo que era el de los reyes del Andalucía; no había en tierras de reyes más sublimes alcázares ni más deleitosos vergeles ni más anchas vegas con robles de diversos frutos. Yo vi por mis ojos arroyos de miel por las breñas abajo. Yo no lo vi, pero dicen que floreció el Andalucía de nahues [=sabios] a toda Europa y al cabo de toda su tranquilidad vienen por sus pecados a dar en manos de enemigos tan desacordadamente.<sup>6</sup>

Es importante notar el hecho de que ya desde la Baja Edad Media la historia y sobre todo el recuerdo de al-Andalus como entidad política quedará en manos de los cristianos a través de las crónicas, las traducciones y los libros de Historia. Serán extranjeros como Marcos Dobelio o Diego de Urrea quienes, llamados por las autoridades, manejen materiales literarios o históricos andalusíes (Rodríguez Mediano – García-Arenal & Rodríguez Mediano 2010, 229-274). Aunque conocemos muy poco acerca de los conocimientos históricos de los musulmanes postandalusíes, pareciera que bien éstos no fueran mucho más allá de cierto patrimonio oral, bien mudéjares y moriscos fueran de alguna forma reacios a utilizar material histórico referido a al-Andalus. Seguramente no hay ejemplo más oportuno que el del morisco Miguel de Luna, médico y traductor real, quien tuvo a su alcance los manuscritos de la biblioteca de El Escorial y recurrió al hallazgo ficticio de uno nuevo para poder dar curso a su *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo, en la qual se trata la causa principal de la perdida de España y la conquista que della hizo Miramamolín Almançor Rey que fue del Africa, y de las Arabias* (Granada, 1592, 1600). Justo en un momento en España en el que los materiales históricos árabes comienzan a reexaminarse para ver qué información pueden aportar al conocimiento sobre los orígenes de España (García-Arenal & Rodríguez Mediano 2010, 339-358), Miguel de Luna saca a al-Andalus del foco para poner la atención pseudo-histórica en la misma España, como habían hecho algunos de sus coetáneos. Las críticas que Urrea hace al texto de Luna, aunque justas en lo referente a lo histórico, estaban

---

<sup>6</sup> Manuscrito conservado en el C.S.I.C con la signatura J LXII. Tomo la cita, modernizando la transcripción, de Narváez 1981.

irremediabilmente desenfocadas en el sentido de que el morisco granadino no pretendía hablar de otra cosa sino de su país, España.

En otro sitio señalé que mudéjares y moriscos podían ser considerados “desheredados de al-Andalus” en tanto en cuanto al menos desde la Baja Edad Media en ellos se asistía a un paulatino aunque desigual proceso de hispanización cultural. Hoy, después de los importantes materiales publicados y analizados por Carmen Barceló y Ana Labarta referidos a los textos leídos y escritos por moriscos del Reino de Valencia (Barceló-Labarta 2009; 2016), seguramente matizaría algo esta afirmación, aunque sigo pensando que es válida en lo general. Aunque en el norte de África los moriscos que iban llegando a lo largo del siglo XVI volvían a recibir en árabe el apelativo al-Andalusí, porque la tradición árabe tampoco concebía el binomio español/musulmán, sabemos que en Túnez y en otros lugares sus coordenadas hispanas eran las que les distinguía de la sociedad norteafricana (Epalza-Gafsi 2009, *passim*). De hecho, la polémica que el cherife morisco Ibn ‘Abd ar-Rafí mantuvo con sus homólogos tunecinos era por el hecho de que éstos pensaban que después de tanto tiempo en España los moriscos ya habían perdido sus raíces árabes y que por tanto a sus ojos se habían convertido en unos extranjeros (Chachia *et alii*, 2017).

### 3. “Los naturales deste reyno”. La nación morisca, la nación de los moriscos.

Leonard de Manse era un rico comerciante a quien el rey había otorgado el derecho de tasas sobre mercancías en Montpellier en 1595. Sin embargo, muchos nobles y poderosos solían evadirse de ese pago para su disgusto. En 1610, muchos moriscos granadinos que debían embarcar hacia el Norte de Africa apelaron al comisario real, Honoré d’Aymard, sobre su situación económica y éste les dispensó del pago del canon por embarque. Manse, encolerizado por este contratiempo, pensó en recuperar ese dinero con el embarque de las mercancías de los moriscos castellanos, que debían seguir a los anteriores, “comme de mesme nation et troupe”. Sin embargo los delegados de los moriscos castellanos, Juan Pérez, Lorenzo Diego y Alonso Hernández, responderán que son de “deux royaumes séparés” y que por tanto no era lógico pagar por quienes no conocían (Cardaillac 1973, 112-113).

Más allá del intento de los moriscos castellanos de no ser cargados con un flete y utilizar cualquier argumento a su alcance, la respuesta de los representantes moriscos indica las posibilidades de percepción que podían barajarse acerca de ellos mismos. Si para Manse, todos eran lo mismo pues todos eran una nación, los moriscos pueden establecer diferencias entre unos y otros, mas dentro de España. En realidad, la diferencia entre granadinos y castellanos se había hecho ya muy patente en la Península a partir del destierro de los granadinos y su reparto por el Reino de Castilla y en muchos casos eran los propios moriscos “antiguos” de los pueblos los que insistían en esas diferencias.

En realidad, a casi nadie en la España del siglo XVI le podía extrañar que el gentilicio “español” se aplicase a los moriscos (Vincent 2016, 122-125). Es cierto que a comienzos del siglo el recién incorporado Reino de Granada es todavía un elemento muy diferente dentro de cuadro político peninsular y que en la Corona de Aragón el estatuto mudéjar va a perdurar hasta 1525. Sin embargo, ni uno ni otro serán elementos decisivos para impedir la evolución de los moriscos hacia una noción de “españolidad”. No hay que olvidar, por ejemplo, que la caída del Reino nazarí supone un proceso paulatino en el que a las alturas de 1491 ya buena parte del antiguo reino ya ha sido conquistado hace tiempo. En este proceso, una parte no desdeñable de la nobleza y de las elites políticas granadinas se han convertido tempranamente y de alguna manera han prestado su ayuda a los cristianos, lo que se traducirá pronto en un decidido empeño de integrarse política y socialmente en la sociedad cristiana.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que las opiniones (y los debates que las producen) acerca de si los moriscos son españoles o no se dan sobre todo en el último cuarto del siglo, cuando coinciden la Guerra de las Alpujarras, los descubrimientos de contactos entre los moriscos y los franceses y los otomanos y, especialmente, cuando pasa a un primer plano el debate acerca de la expulsión. No deja de llamar la atención lo tardío de la incorporación del morisco de carne y hueso a la literatura tras el dominio absoluto de la figura del moro galante granadino. Será también en la segunda parte de la centuria cuando en los romances se pide que se acaba con los moros refinados para dejar paso al morisco –humilde, miserable- de carne y hueso:

¡Ah mis señores poetas!  
 Descúbranse ya esas caras,  
 desnúdense aquesos moros,  
 y acábense ya esas zambras:  
 Váyase con Dios Gazul,  
 lleve el diablo á Celindaja,  
 y vuelvan esas marlotas  
 á quien se las dio prestadas... (Durán 2004, 225-226)

Están Fátima y Xarifa  
 vendiendo higos y pasas,  
 y cuenta Lagartu Hernández  
 que danzan en el Alhambra.  
 Estánse los Aliatares tejiendo seras de palma,  
 Y Almadán sembrando coles,  
 Y levántales que rabian. (Durán 2004, 227)

Aunque por la cantidad de textos legales y doctrinales a ellos dedicados a lo largo del siglo XVI pudiera parecer que los cristianos tienen pronto una imagen concreta del morisco, el análisis parece llevarnos en sentido contrario. Javier Irigoyen (Irigoyen 2016, *passim*), en un sugestivo trabajo ha mostrado, por ejemplo, como las repetidas disposiciones vestimentarias sobre los moriscos no parecen responder a ninguna diferencia efectiva y sí a una imagen establecida y marginadora de las comunidades moriscas. Podría establecerse con una cierta seguridad que el grueso de las imágenes que en el futuro más marcarán a los moriscos se difunden cuando ya la oposición moriscos-autoridades está alcanzando momentos álgidos. La Guerra de las Alpujarras marcará un punto de no retorno en la animadversión de los cristianos viejos hacia los moriscos, con la cristalización definitiva del marbete de traidores al rey, que ya se sembraba con la continua llegada de barcos berberiscos a las costas mediterráneas; el grueso de las imágenes más violentas en contra de los moriscos llegará cuando ya se ha decretado la expulsión. Esos dos momentos crean un estado de opinión propicio para apoyar la medida definitiva y una imagen del morisco archienemigo de la que es difícil sustraerse y de la que pocos se apartarán. Varios críticos han señalado que incluso Miguel de Cervantes fue deudor de esa imagen instalada en la España de comienzos del XVII (Fernández Morera 2006, *passim*). Para otros, sin embargo, el escritor de Alcalá hace desfilar delante de los ojos del lector toda esa retahíla de imágenes negativas para luego mostrar a un morisco, el manchego Ricote, que no casa con ellas (Bernabé 2013, 174-175).

Pero evidentemente, de su carácter de españoles se deriva su carácter de traidores a su país y a su rey. Su delito de *lesae humanae maiestatis* es el que da el empujón definitivo para su expulsión de España, pero esa misma acusación lleva implícita su carácter nacional. De la misma forma, todas las ordenanzas y pragmáticas que desde comienzos de siglo están sucediéndose en Granada intentan borrar las diferencias que las autoridades aprecian en los moriscos. Y tales diferencias inciden, con mayor o menor intensidad, en aquellos rasgos que se ven como de una forma u otra relacionados con el islam, que se ve como el mayor obstáculo para una correcta integración de la minoría. En todas estas listas de órdenes y de elementos a ser eliminados, así como en las respuestas de los moriscos, como el memorial de Francisco Núñez Muley, la patria no está nunca presente. O, mejor dicho, está presente de forma elidida porque no está en cuestión. Los “naturales del reyno”, esa fórmula que Núñez Muley emplea en su documento más de sesenta veces, tiene la doble implicación de que los moriscos son más antiguos que los repobladores cristianos que han diezmando las posibilidades de los moriscos granadinos y también de que no son foráneos de la realidad política de España. Sus continuaciones apelaciones a las diferencias regionales para justificar trajes, lengua o costumbres son asimismo apelaciones, de nuevo, a ser españoles con diferencias, como los vizcaínos o los valencianos. “Naturales” en este sentido se opone a extranjero y, como señala Bernard Vincent, ni siquiera en los debates del Consejo de Estado se duda de su naturaleza de españoles (Vincent 2016, 127).

En esta línea argumental, los ya mencionados cronistas de la rebelión en las alpujarras granadinas indicarán sin demasiados ambages el carácter de Guerra civil, de “hermanos contra hermanos” del conflicto armado granadino. Para ellos, con lógicas diferencias, no se enfrentan dos formas de ver el mundo, sino dos colectivos españoles a los que las inercias políticas y legales han llevado al conflicto. Por supuesto, hay un bando culpable, que es el que ha iniciado la rebelión, pero heroicidades y villanías son repartidas de igual modo entre unos y otros. Ni siquiera los nuevos apelativos que toman los cabecillas de la rebelión, de ecos árabes y andalusíes, son palanca para que los cronistas apeen a los moriscos granadinos de su carácter de naturales de esa tierra.

¿Eran españoles los moriscos? ¿Qué otra cosa podían ser? Gentes que los conocía bien como Pedro de Valencia, que aplicaba su pensamiento de humanismo cristiano a los moriscos lo afirmaban sin ninguna duda:

(...) es de considerar que todos estos moriscos, en cuanto a la complexión natural, y por consiguiente cuanto al ingenio, condición y brío son españoles como los que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ellos (Valencia 1999, 81).

Valencia llamaba por tanto a la unión definitiva de españoles por medio de los matrimonios mixtos como forma definitiva de poder superar los prejuicios de sangre que para él constituían una rémora:

No temamos que se inficione la sangre de los españoles con la mezcla de la de los moros; que muchos la tienen de antigüedad y no les daña porque ídem est non ese et non apparere, dicen los juristas (Valencia 1999, 126).

Por su parte el jesuita morisco Ignacio de las Casas, que sabía distinguir de forma clara entre los moriscos de Valencia, Aragón, Castilla y Granada, limitaba su adscripción geográfica a cada una de las zonas en las que habitaban, pero en ningún momento de sus

escritos sobre los moriscos los aparta de su naturaleza hispana. Para él éstos, que poseen “la tercera parte de España”, son peninsulares emponzoñados por la religión que han heredado de sus mayores y que no les ha sido correctamente rebatida por la Iglesia y sus predicadores. Para él, en la línea con las reflexiones que estaban presentes en su época, incluso el árabe podía considerarse en cierto modo una lengua hispana, puesto que era una de las más antiguas de la humanidad y había entrado en España mucho antes de que llegaran los musulmanes:

La lengua arábica es de las más antiguas del orbe y tanto que ay quien piense que era ella la primitiva hebrea, llamada Sumana ... y aunque fue el principio desta dilatación [de la lengua] en esta última edad del mundo, el averse señoreado de lo más y mejor de las regiones dichas el maldito Mahoma y sus sequaces y secta desde los seiscientos y tantos años de nuestra redempción hasta oy, el averse conservado y echado tan hondas raíces en mil años ...

Entró en estos reynos mucho antes que los conquistasen los mahometanos y a mi ver los primeros que la truxeron fueron los phenices y después los cartagineses porque la lengua déstos fue siempre la arábica y lo es hasta oy ... De todo lo qual se colige claro quán usada a sido esta lengua en España no solamente de los mahometanos sino de los muy preciados christianos antes y después de la pérdida destes reynos. (El Alaoui 2006, 591, 596)

Para Casas, igual que para el humanista extremeño, aunque la predicación a los moriscos había fallado de forma estrepitosa, también la sociedad cristiano vieja había errado al no querer admitir en su seno a los moriscos, ni siquiera a los que habían demostrado una cristiandad sincera. Para el jesuita –como para parte de la crítica actual– una parte de los moriscos era recalcitrante en el mantenimiento de su fe por algunas características propias: fingimiento de otra fe, mantenimiento del árabe, solidaridad familiar y grupal, etc; pero, por otro lado, los cristianos viejos debían derribar las barreras sociales que habían levantado y que resultaban infranqueables para los moriscos.

Era la sociedad establecida y sus usos de lo que se quejaban ambos en lo referido a los moriscos, en unas fechas en que estaba a punto de decretarse su definitiva expulsión. “España está muy trabajosa”, se había quejado el granadino Miguel de Luna también cerca de los debates sobre la expulsión de los moriscos. Luna, médico y traductor real, con proceso de hijodalgo abierto, veía cómo todo su trabajo de traductor era poco remunerado y cómo las sospechas sobre su forma de conducirse eran frecuentes, pese a la defensa cerrada que de él hacía el arzobispo de Granada Pedro de Castro. A él debemos la que es quizá la más completa imagen de sobre España salida de una pluma morisca, la anteriormente citada *La Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo*, aparecida su primera parte en 1592 y su segunda parte en 1600. Obra despreciada desde antiguo por la crítica pese a su éxito de lectores y reevaluada en tiempos recientes, la supuesta traducción de Miguel de Luna desde un manuscrito árabe revelaba un nuevo testimonio de la conquista de España por los ejércitos árabes por un testigo fiel de los hechos.

Como es conocido, Luna ofrece un testimonio completamente a contracorriente de la historiografía de la época y aún de las versiones en curso de la leyenda de Don Rodrigo al plantear una conquista árabe en la que el providencialismo y la intervención divina apenas tienen cabida. Su continua insistencia en la mezcla de razas y en la conversión no forzosa (Albarrán 2016, *passim*), así como en el mérito de las virtudes humanas por encima de las diferencias religiosas –personificado en su Miramamolín Jacob Almançor, trasunto islámico de Carlos V– deja patente que Miguel de Luna no está escribiendo sobre ese al-Andalus que vendrá tras la conquista, sino sobre la España que

fue y que no es. Miguel de Luna era un notable musulmán, hoy lo sabemos (García-Arenal & Rodríguez Mediano 2010, 195-196), pero como hombre del XVI su preocupación era la España en la cual vivía con dificultad.

Luna era español y musulmán y las dificultades que surgían de ese binomio emanaban no de él, sino de la sociedad de su entorno, que le obligaba a enterrar una de sus partes. Difícilmente, además, podía considerarse un traidor quien había servido al rey.

Pero una vez llegada la expulsión, el alud retórico de los apologistas no dejó lugar para muchos matices. El peligro que representaban los moriscos por sus contactos, especialmente con los otomanos, fue exagerado por los autores que defendían la expulsión, igual que había sido aireado por las autoridades y por los pliegos de cordel (Bunes 1983, 31-45). Su carácter de “enemigos interiores”, la única proposición que realmente cuestiona para algunos críticos como Braudel o Gregorio Marañón su naturaleza de españoles, hace que todas sus acciones y contactos sean vistos con especial aprensión. Aunque está todavía por evaluar en profundidad cuánto había de cierto y de extenso en estos contactos, es necesario recordar que quienes conocían bien a los moriscos, como el Vicecanciller de Aragón, don Bernardo Bolea o el virrey de Valencia, el marqués de Mondéjar, consideraban completamente irreal una ayuda del Turco que fuera preocupante para España (Benítez 2001, 297-309).

Van a ser Jaime Bleda y Pedro Aznar Cardona quienes, a partir de la idea excluyente de la raza o linaje transmitido por la sangre, van a cuestionar de forma continua el carácter español de los moriscos. La idea ya aparecía expresada en Juan de Ribera:

... criándose un hijo con padres moros, y descendiendo de ellos, ha de ser moro.  
(Saadan 2016, 290)

pero van a ser los apologistas quienes la van a llevar al extremo de la argumentación. Los moriscos, como descendientes de Agar, son un linaje excluido por Dios de los pueblos elegidos y, por tanto, no pueden participar de la nación española. Como ha estudiado Pardo Molero (Pardo Molero 2015, *passim*), un buen número de autores del siglo XVII seguirá por esta vía que se prolongará a través de la historiografía tradicional, aunque algunos como Gregorio López Madera o el agustino Pedro de Figueroa seguirán reconociendo a los moriscos como españoles.

Con todo, entre el discurso casi unánime acerca de la expulsión de los moriscos, algunos textos plantean algún resquicio ligeramente diferente, tal que la conmiseración acerca del estado paupérrimo de los que están siendo expulsados o la compasión por su destino, que aparece en algunas relaciones de sucesos (Redondo 2008 *passim*). En estos textos de consumo popular también va a aparecer un concepto de interés que de alguna forma también aparecía en la crónica de la Guerra de las Alpujarras: en los moriscos se reconoce el valor típico de los españoles, lo que sin duda plantea un asomo de semejanza entre quienes se van y quienes se quedan a través de la exaltación de un valor positivo que, se piensa, caracteriza a los españoles.

Se trata de una idea que va a aparecer con mucha frecuencia en los textos españoles de los siglos XVI y XVII dedicados a los países y las ciudades del norte de África: los mudéjares o moriscos que residían en estas ciudades eran lo único bueno (esto es, en este contexto, valiente y civilizado) que tenían esas ciudades (Bunes 1989, 125-131). La idea de la superioridad de mudéjares y moriscos exiliados sobre los nativos de estas zonas por el solo hecho de haber nacido y crecido en España. Según esta imagen, aunque su carácter de musulmanes les hizo ser expulsados de la civilización y encontrarse

en una sociedad primitiva, su nacimiento les hace estar por encima de los naturales de Marruecos o Argelia.

Y el valor no se queda como el único rasgo que identifica y une en cierta forma a españoles y moriscos en Africa, sino que ese nacimiento benéfico otorga a los moriscos que viven en el Magreb unos rasgos físicos y una distinción que los ennoblece (o hispaniza) frente a la población nativa. Así el famoso texto atribuido a Diego de Haedo y probablemente escrito por Antonio de Sosa hacia los años 90 del siglo XVI ya plasmaba definitivamente esta idea:

La cuarta manera de moros son los que de los reinos de Granada, Aragón, Valencia y Cataluña se pasaron a aquellas partes...

Todos estos se dividen, pues, entre sí en dos castas o maneras, en diferentes partes, porque unos se llaman mudéjares, y éstos son solamente los de Granada y Andalucía; otros Tagarinos, en los cuales se comprehenden los de Aragón, Valencia y Cataluña.

Son todos estos blancos y bien proporcionados, como aquellos que nacieron en España o proceden de allá. (*apud* Epalza 1992, 232-233)

Esa forma de ver las cosas en el norte de África, estableciendo una cierta relación psicológica con los moriscos allí exiliados en virtud de un origen común, es patente en un testimonio precioso, pero aún mal conocido, el del religioso trinitario Francisco Ximénez de Santa Catalina. Ximénez estuvo en Argel y Túnez entre 1720 y 1735 y escribió unos detalladísimos diarios en los que anotó sus observaciones e impresiones prácticamente cada día. Su voluminosa obra convierte a Ximénez en un testigo único de la sociedad magrebí del siglo XVIII y asimismo en testimonio directo de la cautividad cristiana (Álvarez 2015, *passim*). Igualmente en Túnez Ximénez se va a llevar la sorpresa de encontrarse con los descendientes de los moriscos que habían sido expulsados algo más de un siglo atrás. Va a frecuentarlos en muchas ocasiones, sorprendiéndose de que aún conserven el español y recuerden todavía cosas de España. Cuando en 1720 acude al pueblo de Testur, escribe un su diario:

Lo fundaron los moros andaluces que vinieron de España, sobre las ruinas de otro lugar más antiguo, cuyo nombre ignoro... El gobierno es de moros andaluces. Tienen un xieque, a quien los mismos moros en español llaman gobernador, dos regidores y un alguacil, a la manera de España. Hay muchos de estos moros, andaluces, tagarinos y aragoneses, pero mayor es el de los árabes que se han introducido después a vivir en él y, ya en el estado presente, se han mezclado las familias españolas con las árabes por medio de casamientos. Y los hijos por esto van perdiendo la lengua española. Sólo la hablan bien y vulgarmente los moros viejos andaluces.

Todas las noches que estuve en este lugar, me enviaron a llamar los señores de justicia y me hacían sentar en la calle a coger el fresco en una estera que tendían a este fin con algún colchoncillo. Y de esta suerte estábamos hablando largamente el español. Referían muchos romances de los moros antiguos de Calahíños, de los Infantes de Lara, de los Moros de Granada y otros. Decían cosas y cosas que son las mismas que acostumbran los españoles en sus conversaciones, de suerte que me parecía que estaba en un lugar de España. Porque al gobernador llaman alguacil y a los regidores, como se hace en España. (Ximénez 1720 s.p.)

El religioso toledano mantendrá contactos con los moriscos, en la capital o en los pueblos del Valle del río Medjerda, a lo largo de su estancia en la regencia otomana. Y se extenderá en dar cuenta de las diferencias que él percibe con respecto a los tunecinos:

El color de los Cherifes, Baldis y Moros ciudadanos es trigueño; los Andaluces son algo más blancos y más bien hechos (...). Los moros andaluces son siempre más civiles y corteses que los otros habitantes. Son arrogantes, severos, graves, amigos de gloria, callados, sufridos, caritativos, trabajadores y en una palabra tienen muchas de las costumbres buenas de los españoles. Conservan algunos la lengua española. Tienen el uso de carros y carretas. Sólo ellos hacen queso y trabajan otras manufacturas que sus ascendientes trajeron de España. Los que habitan en los lugares fuera de Túnez [capital] son ordinariamente labradores y la mayor parte de sus casas son hechas a la moda española. (Bauer Landauer 1934, 48-49)

Ximénez hace continuamente mención a los “descendientes de moros andaluces que fueron expelidos de España” para referirse a estos descendientes de moriscos en Túnez. El religioso se vale de algunos moriscos muy bien situados en la administración del *vilayet* otomano para poder conseguir sus objetivos, sin disimular demasiado que utiliza esta ascendencia común para poder entablar buenas relaciones con ellos. Pudiera parecer que el religioso se mantiene en la distancia de ese neutro “moros expelidos de España”, pero aquí y allá habla de “familias españolas”, en especial frente a las árabes con cuya mezcla se está acabando el rastro de lo hispano en Túnez. Ximénez no era un antropólogo, sino religioso e historiador aficionado; no quería hacer ni juicio sobre la expulsión de los moriscos, que recuerda siempre al nombrar a los moriscos, ni opinión sobre la evidente fe islámica de ellos. Resulta curioso que lo malo que indica acerca del islam o de las costumbres de los musulmanes lo hace poniendo a otros, que no a los moriscos, como ejemplo. Francisco Ximénez, a un siglo de distancia de la expulsión de los moriscos, había ido a darse de bruces en Túnez con unos españoles.



**Obras citadas**

- Álvarez Dopico, Clara I. "Algunos aspectos del Islam en el Túnez otomano a los ojos del trinitario Francisco Ximénez". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51.3 (2015): 491-513.
- Barceló, Carmen & Ana Labarta. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*. València: Universitat de València, 2009.
- . *Cancionero morisco*. Valencia: Editorial Ángeles Carrillo Baeza, 2016.
- Barrios Aguilera, Manuel & Valeriano Sánchez Ramos. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarra.*, Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Bauer Landauer, I. ed. *Fr. Francisco Ximénez. Colonia Trinitaria de Túnez*. Tetuán: Tip. Gomáriz, 1934.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*. València: Institució Alfons el Magnànim, 2001.
- Bernabé Pons, Luis F. "Los manuscritos aljamiados como textos islámicos". *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010. 27-44.
- . "De los moriscos a Cervantes". *eHumanista/Cervantes* 2 (2013): 156-182.
- . "La vie secrète des morisques". En Youssef El Alaoui, ed. *Morisques (1501-1614). Une histoire si familière*. Rouen: Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2017. 87-106.
- Bunes Ibarra, M.A. *Los Moriscos en el pensamiento histórico: Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- . *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC, 1989.
- Cardaillac, Louis. "Proces pour abus des Morisques en Languedoc". En M. de Epalza, R. Petit eds. *Études sur les moriscos andalous en Tunis*. Madrid-Túnez: Dirección General de Relaciones Culturales, 1973. 103-113.
- . "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y taqiyya". En Álvaro Galmés de Fuentes dir. *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*. Madrid: Gredos, 1978. 107-122.
- . *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. *The Moorish Novel. El Abencerraje and Pérez de Hita*. Boston: Twayne, 1976.
- . *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Chachia, Houssein et alii. *Entre las orillas de dos mundos. El itinerario del jerife morisco Muhammad ibn 'Abd al-Rafi: de Murcia a Túnez*. Murcia: Universidad de Murcia, 2017.
- Colonge, Chantal. "Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 33 (1968-1970): 173-243.
- Durán, Agustín. *Romancero de Romances Moriscos, compuesto de todos los de esta clase que contiene el Romancero General impreso en 1614*. Madrid: Imprenta de León Amarita, 1828 [Edición facsímil Valladolid: Maxtor, 2004].
- Epalza, Mikel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . "Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos". *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* 8 (1991): 89-96.

- . "Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes". En *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*. Paris : CNRS, 1983. 31-43.
- . "L'identité onomastique et linguistique des morisques". En Abdeljelil Temimi ed. *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*. Túnez: Institut Supérieur de Documentation, 1984. I, 269-279.
- Epalza, Míkel de & Abdelhakim Slama Gafsi. *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII). Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010.
- Fanjul, Serafín. *La quimera de al-Andalus*. Madrid : Siglo XXI, 2004.
- Fernández Morera, Darío. "Cervantes and Islam. A Contemporary Analogy". K. Reichenberger ed. *Cervantes y su mundo*. Kassel: Reichenberger, 2005. III, 123-166.
- . *The Myth of the Andalusian Paradise*. Intercollegiate Studies, 2016.
- Fierro, Maribel. "Al-Andalus en el pensamiento fascista español. *La revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe". En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 325-349.
- Franco Sánchez, Francisco. "Los mudéjares, según la *rihla* de Ibn As-Sabbah (m. después 895/1490)". *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* 12 (1995):375-391
- . "El reino nazarí de Granada según un viajero mudéjar almeriense: Ibn as-Sabbah (m. después 895/1490)". *Sharq Al-Andalus* 13 (1996): 203-224.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Los moriscos (Desde su misma orilla)*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.
- García-Arenal, Mercedes & Fernando Rodríguez Mediano. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- García Gómez, Emilio. *Andalucía contra Berbería. Reedición de traducciones de Ben Hayyan, Al-Saqundi y Ben Al-Jatib*. Barcelona: Departamento de Lengua y Literatura Árabes, 1976.
- Harvey, Leonard P. "A Morisco collection of Apocryphal Hadíths on the Virtues of Al-Andalus". *Al-Masâq* 2 (1989): 25-39.
- Herrero García, Miguel. *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Gredos, 1966.
- Márquez Villanueva, Francisco. "El morisco Ricote o la hispana razón de estado". En su *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975. 304-317.
- . *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1992.
- Molina, Luis. *Una descripción anónima de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1983. I, 22-27.
- Narváez, María Teresa. "Mitificación de Andalucía como 'Nueva Israel': el capítulo 'Kaída del-Andaluzziyya' del manuscrito aljamiado la Tafçira del Mancebo de Arévalo". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 143-167.
- Pardo Molero, Juan Francisco. "Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII". *Tiempos Modernos* 31(2015): 318-344.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipo, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de estudios Almerienses, 1987.
- . "Repensar la expulsión 400 años después: del 'todos no son uno' al estudio de la complejidad morisca". *Awrâq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 1 (2010): 119-136.

- . “La situación actual de las investigaciones sobre los moriscos: nuevas visiones y retos del siglo XXI”. *Diversidad Intercultural* 5 (2012): 1-21.
- Pérès, Henri. *Esplendor de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1983, 122-125
- Redondo, Augustin. “La doble visión en España de los moriscos expulsados, a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624”. En *España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos. Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos* Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008. 271-286.
- Rubiera Mata, María Jesús. *Literatura Hispanoárabe*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Saadán, Mohamed. *Entre la opinión pública y el cetro: la imagen del morisco antes de la expulsión*. Granada: Universidad de Granada, 2016.
- Sánchez Álvarez, Mercedes. *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*. Madrid: Gredos, 1982
- Soravia, Bruna. “Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents”. En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 351-365.
- Torrecilla, Jesús. “Moriscos y liberales. La idealización de los vencidos”. *The Colorado Review of Hispanic Studies* 4 (2006): 111–126.
- . *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*. Madrid: Marcial Pons, 2016.
- Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moriscos de España*. En *Obras Completas de Pedro de Valencia*. Vol. IV. Ed. de Rafael González Cañal. León: Universidad de León, 1999. 13-139.
- Villaverde Amieva, Juan Carlos. “Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias”. En *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010. 91-128.
- Vincent, Bernard. “Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva”. *Sharq Al-Andalus* 19 (2008-2010): 295-304.
- . “Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?”. En José Beltrán, Bernat Hernández, & Doris Moreno eds. *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016. 121-130.
- Ximénez de Santa Catalina, Francisco, *Diario de Túnez*, vol. IV (1720-1722). BRAH ms. 6011.