Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.06
Para citar este artículo:
González Alcantud, José Antonio, «Moriscos y descendientes de moriscos. Narración, memoria y justicia transicional». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI:10.14198/ShANd.2019-2021.23.06

MORISCOS Y DESCENDIENTES DE MORISCOS. NARRACIÓN, MEMORIA Y JUSTICIA TRANSICIONAL

*José Antonio González Alcantud**

Como atestiguaron Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent en 1978, el problema morisco en términos generales se había clausurado con la expulsión de 1609, aunque quedasen algunos restos más o menos ocultos de la problemática, que, siendo curiosos, no eran comparables a la alta significación que habían mantenido los moriscos hasta esa fecha[1].

En ese contexto, historiadores y científicos sociales creíamos haber llegado a un punto de entendimiento en el IV centenario de la expulsión de los moriscos de España, en 2009, con el gran congreso que se celebró en Granada, bajo el patrocinio de la Fundación El Legado Andalusí, con la coordinación de los profesores Manuel Barrios Aguilera y Rafael Peinado Santaella. Participamos más de ochenta investigadores, pero los resultados del congreso nunca fueron publicados. Sin embargo, su onda expansiva fue muy amplia. En realidad, la tesis que se imponía entre los asistentes era que "los moriscos ya tienen su relato, y este congreso así lo demuestra, gracias a la objetividad de la historia profesional". En paralelo la Casa Árabe y Televisión Española pusieron en pantalla en el 2009 un programa en el que los participantes, reconocidos especialistas españoles y europeos, y algún nuevo musulmán como Mansur Escudero, con la impronta bien visible en el texto de José María Perceval, mostraron su simpatía por los moriscos expulsados[2].

Entrevisté a este propósito a Manuel Barrios, el principal organizador, un año después de la conmemoración granadina, y me contestaba sobre sus intenciones al convocar el congreso lo que sigue:

> "El congreso pretendía legitimar públicamente […] No pretendía que fuese un congreso que aportase novedades porque a los invitados, que fueron algo más

* Universidad de Granada.

1. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría.* Madrid, Alianza, 1984, pp. 245-266.
2. *La expulsión de los moriscos*. https://www.youtube.com/watch?v=3OFlL4HqZws

de ochenta, se les propuso un tema para que quintaesenciaran lo que habían sido sus trabajos. En segundo lugar, se pretendió que hablasen gentes de todos los lugares, de Occidente, pero también del mundo magrebí y árabe, para contrastar las opiniones que es algo de lo que estamos particularmente necesitados. Y finalmente, me empeñé en que el congreso no fuese un foro de reivindicación más que hasta lo que se puede llamar la verdad histórica"[3].

Manuel Barrios ha dejado precisamente quintaesenciada la idea de la "convivencia negada" en relación con el tema de los moriscos granadinos[4]. La inclinación democrática del profesor Barrios, con la Transición democrática española de por medio, podía ser esgrimida para justificar esa acuñación: la convivencia negada[5]. En el lado magrebí, asimismo, se venían desarrollando en Zaghouan, Túnez, unos encuentros desde mitad de los años 80, muy desprejuiciados y de carácter puramente académico, encabezados por una personalidad tunecina, el profesor Abdejelil Temimi. Estos encuentros sirvieron para concitar homenajes entre otros especialistas en el mundo moriscos a Louis Cardaillac y María Soledad Carrasco Urgoiti, siempre queriendo enfatizar su cientificidad. De Soledad Carrasco, por ejemplo, dirá Temimi que ha trabajado "con amor, discreción y honestidad, para que los valores humanos de comprensión científica se vuelvan un símbolo de amistad entre España y el mundo árabe"[6]. A través de opciones y encuentros como estos se iba consolidando en la "frontera líquida" mediterránea una red cómplice de investigadores universitarios sobre el mundo morisco.

Entre las muchas síntesis que se harían en aquel entonces, con motivo de la conmemoración de 2009, a modo de balance, yo haría la mía propia, dando cuenta de los alcances epistemológicos y hermenéuticos de las últimas décadas, sobre todo de la mano de una nueva ciencia histórica, aplicada al modo antropológico a medir sus argumentos con datos empíricos[7]. Constaté así que se había avanzado notablemente en la comprensión de la fenomenología propia que presentaba el "problema morisco".

Con el deseo explícito de eludir la demagogia, la expulsión de los moriscos de España en 1609 parecía poner su punto y final con el reconocimiento explícito por parte de los historiadores de ambos lados del Mediterráneo de que aquel fue un acto de poder marcado por la injusticia. Ahora bien, contra todo pronóstico, en lugar darse por cerrado el tema al poco volvió a abrirse a la polémica.

---

3. Entrevista con Manuel Barrios Aguilera, 10 de febrero de 2010.
4. Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada.* Granada, Comares, 2002.
5. J. A. González Alcantud, «La moriscología desde su última ladera. En la muerte del Pr. Manuel Barrios Aguilera (1941-2021)», en *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, e.p.
6. Abdeljelil Temimi, «Un hommage du coeur pour María Soledad Carrasco Urgoiti», en *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti,* Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, p. 12.
7. El capítulo «Los moriscos y su significado antropológico-político al hilo del cuarto centenario de su expulsión», en J. A. González Alcantud, *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Córdoba, Almuzara, 2014, pp. 267-312.

Previamente al coloquio de 2009, el historiador tetuaní Mohammed bin Azzuz Hakim (1924-2014) fue muy activo en sus reclamaciones de reconocimiento para los moriscos en la última fase de su vida, entre los años 2000 y 2010. Comenzó haciendo una reclamación en 1992, y en el 2002 interpeló directamente al rey de España. Se dirigió a Juan Carlos I solicitando la restitución a los moriscos y sus herederos, sobre todo marroquíes, de sus derechos, como una forma de cerrar la herida histórica abierta[8]. La publicación se hacía con motivo del V Centenario del edicto de los Reyes Católicos, del 14 de febrero de 1502. Solicitaba, por lo demás, que dicha reparación debía hacerse en la ciudad de Granada en presencia del "S.M. el Rey de Marruecos". Lo que pedía sobrepasaba cualquier solución diplomática, evidentemente. Señaló Azzur Hakim para legitimar la petición que elevaba sus propios cuarteles de nobleza: "El que suscribe, quien tiene a mucha honra el ser descendiente de una familia andalusí, que vivió en la villa de Cariatiz (provincia de Almería) y en cuyo árbol genealógico figuran 14 familias con apellidos genuinamente españoles"[9]. Señaló que el "sentimiento patriótico" primaba sobre el religioso en el caso de los andalusíes expulsados.

El tema en los 2000 estaba visibilizándose en la agenda de los investigadores y sobre todo de los activistas. Pero aún las reivindicaciones de reparación eran consideradas como una reivindicación "folclórica", que no resistía a la ciencia histórica[10]. Fernando Rodríguez Mediano, conocido arabista español, en una entrevista que le hice sobre su propia tesis doctoral, que versaba sobre las elites fasis, negaba o relativizaba la importancia de "lo andalusí" en los siglos XVI y XVII:

> "Me interesaba la transmisión, también la literatura biográfica como una formalización de esas élites […] La identidad andalusí no me pareció excesivamente relevante. Se transmitía a partir del siglo XVI el carisma religioso. Se forma una elite donde los santos acaparan en pocas personas la transmisión de la ciencia islámica y de la baraka. La formación de la zawiya de Àbd al-Rahmân al-'Arif al Fasi es fundamental. Este era de origen andaluz. En el caso del cambio de dinastía se ve que los andalusíes es una facción urbana. Por eso se puede hablar de un cambio ad hoc de la identidad andalusí, según las épocas. La identidad andalusí es menos relevante que la importancia de jerifismo. Menos aún me parece que tenga la identidad granadina o sevillana en Marruecos"[11].

Sobre este fondo, y la presencia disruptiva de una nueva comunidad musulmana española que se identificaba con el destino de los moriscos, Mansur Escudero, el líder de los conversos españoles, desde principios de los años ochenta, reavivó el debate en el 2006. Escudero dio entrada a una petición en el parlamento andaluz para restituir la nacionalidad española a los descen-

8. Mohammad Ibn Azzuz Hakim, *Carta a S.M. el rey de España don Juan Carlos I, en pro de la reparación del agravio hecho a los musulmanes andalusíes expulsados de España*, Tetuán, 2002.

9. *Ibidem*, p. 15.

10. Entrevista a Fernando Rodríguez Mediano, 3 de agosto de 2007, La Rábida, Huelva.

11. Fernando Rodríguez Mediano, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 116-121.

dientes de moriscos en igualdad de condiciones que a los sefardíes. Se recogía en la prensa su pretensión:

> "La Ley de Extranjería de 1985 ya había otorgado ese tratamiento preferencial, a través del artículo 22.1. del Código Civil, a los judíos sefardíes, equiparándolos a los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos y gibraltareños. Es decir, a todos aquellos que habían tenido alguna relación histórica o de sangre con España. Sin embargo, se olvidaron de los andalusíes, que eran más españoles que nadie porque nacieron y vivieron durante ocho siglos en la Península. Por eso consideramos que en este tiempo de alianza de civilizaciones ha llegado la hora de reparar este olvido histórico y ese agravio comparativo"[12].

El fenómeno, vinculado a la recientemente nacida democracia y a su condición de estado "aconfesional" se fue extendiendo[13].

Llegamos de esta manera a la proposición no de ley de reconocimiento a los moriscos, llevada a las Cortes españolas por el diputado socialista y profesor de filosofía de la Universidad de Granada José Antonio Pérez Tapias. La proposición no de ley estaba pactada incluso con la derecha, según testimonio de Pérez Tapias, pero en el momento en el que comenzó el ataque de los medios conservadores con argumentos xenófobos, dirigidos sobre todo por el diario *ABC*, los diputados de derechas se echaron para atrás. Las argumentaciones de *ABC* fueron de lo más peregrino:

> "Quién iba a decir a los 300.000 moriscos que fueron expulsados de España en 1609 que, cuatro siglos después, el Congreso iba a pedir al Gobierno de la Nación una reparación para sus descendientes. Los cuatro millones de parados tendrán que seguir esperando a que la prometida y anunciadísima recuperación económica les llegue a ellos –el presidente Zapatero ya ha dicho que no sabe cómo ni cuándo será–, pero la población que desciende de aquellos musulmanes bajo dominio cristiano, que ahora viven en el Magreb y el África subsahariana, ya puede reclamar los «vínculos económicos, sociales y culturales» con España que ha aprobado el Parlamento"[14].

El arabista Serafín Fanjul continuaría ahondando en este asunto, con argumentos como negarle la condición de "españoles" a los moriscos[15]. La incipiente extrema derecha tomaría los argumentos de Fanjul como banderín de enganche de sus campañas, y paseaban al autor, arabista y antiguo comunista, por sus mítines, intentando incendiar el campo xenófobo, auspiciado por la presión migratoria. O sea, el tema, al contrario de lo imaginado y deseado, no estaba

---

12. Juan Carlos de la Cal, «Los hijos de al Andalus», *El Mundo*, 27 de agosto de 2006. https://www.elmundo.es/suplementos/cronica/2006/565/1156629601.html
13. Para un estado de la cuestión: Isaac Martín Lupiáñez, *El islam español contemporáneo. Una aproximación socio antropológica*, Granada, Comares, 2021.
14. *ABC*, 25 de noviembre de 2009.
15. Serafín Fanjul, «¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Ándalus», en *Libertad Digital*, 2009. www.libertaddigital.es

sentenciado[16]. La proposición de Pérez Tapias fue aprobada por mayoría simple, sin el apoyo de la derecha, aunque inicialmente estaba negociado el acuerdo de esta. Y yo añadiría que fue aprobado con cierta desgana socialista.

En el memorial público realizado en recuerdo de Manuel Barrios, en el verano de 2021, tras el fallecimiento del historiador granadino, Pérez Tapias se felicitó, a pesar de los obstáculos mencionados, por aquella iniciativa parlamentaria. En 2010, un numeroso grupo de intelectuales, y numerosos ciudadanos, siguiendo esta estela, hasta más de tres mil, por otra parte, dirigieron una petición para la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a los moriscos. Incluso se hicieron actividades callejeras en apoyo de la iniciativa.

* * *

En todo ello, los moriscos granadinos en concreto ocupaban un lugar central. Bernard Vincent hace unos años, cuando le realicé una entrevista para el proyecto memoria oral de la Alhambra, contestó señalando la supremacía en las mentalidades francesas del tema granadino sobre cualquier otro relacionado con al-Ándalus: "Los franceses automáticamente cuando se refieren a España lo hacen a Granada, en primer lugar. Se compara Córdoba con Granada, pero la que consideran es a esta. Es curioso"[17]. Granada, y los moros y moriscos granadinos, ocupan un espacio central en las mentalidades sobre el al-Ándalus ibérico. De manera que Granada se alza como un referente del al-Ándalus crepuscular muy enraizado en Europa, pero también en el Magreb, como ahora comprobaremos.

En este punto he de recurrir a mi propia experiencia "de campo" con descendientes de moriscos. Una de las primeras experiencias corrió a cargo del encuentro, en Granada y Chauen, con el mencionado Mohammed bin Azzuz Hakim[18], un hombre del antiguo Protectorado español, cuya familia había colaborado muy activamente con el jalifato, y que en la posguerra civil había sido estudiante en Granada. Se enorgullecía de haber sido el primer estudiante marroquí becado en Granada. Lo que no explicitaba es que lo había sido gracias a la Falange, tema sobre el que hizo una *rihla*, conservada en manuscrito en la Biblioteca Nacional, en la cual celebraba con ardor juvenil el régimen franquista[19]. Azzuz Hakim no estaba contento ahora con la actitud de abandono que los españoles habían adoptado con Marruecos. Sobre todo, tras la independencia

16. J. A. Pérez Tapias, Varias intervenciones, 2019. «La memoria histórica se retrotrae a 1609», *ABC*, 24 de noviembre de 2009.

17. Entrevista a Bernard Vincent, 27 de febrero de 2014. Misma impresión que suscita hoy en las mentalidades norteamericanas. Vide Charles Hirschkind, «Granadan Reflections», *Material Religion*, 12:2, 2016, pp. 209-232.

18. Rocío Velasco de Castro, *El Protectorado español en Marruecos en primera persona: Muhammad Ibn Azzuz Hakim*, Universidades de Granada y Extremadura, 2017.

19. Muhammad Azzuz Hakim (1949), *Rihla por Andalucía*, Biblioteca Nacional de España AFRGFC/105/2.

marroquí de 1956. Lo recuerdo como nos lo recriminaba en Chauen en el año 1998, en un encuentro granadino-tetuaní, por haber abandonado en manos francesas todo el legado cultural español en Marruecos.

Más recientemente, Eric Calderwood ha adjudicado, con fundadas razones, el aumento creciente de la identidad andalusí y morisca a las políticas del Protectorado, en particular de esa época franquista[20]. Es evidente que esta época histórica fue empleada como factor de fraternidad con los marroquíes, apoyando el nacionalismo local de una manera más o menos velada. En esa labor ideológica destacaron personajes como Rodolfo Gil Benumeya, desde los años treinta[21].

Empero, los pasos de la visibilización de los "andalusíes" no han sido siempre perceptibles. Un viajero francés, Henri Gaillard, entre otros muchos, constó en 1905 la realidad del poder andaluz en el Marruecos de inicios del siglo XX. Para Gaillard muchos de los andaluces han llegado a los más altos puestos en el gobierno marroquí; y señala en este orden a los Torres y los Bricha, de Tetuán, a los Bargach de Rabat, y a dos de los ministros coetáneos de él del sultán, el gran visir Sidi Feddoul Gharnit, y el ministro de Asuntos Extranjeros, Si Abdelkérim ben Slimán, de linajes presuntamente granadinos[22]. La conferencia de Algeciras de 1906 movilizó las simpatías hacia los delegados marroquíes, sobre todo hacia Sidi Mohamed Bargach, calificado por el arabista granadino Almagro Cárdenas como "venerable anciano" y "moro de origen español y grande inteligencia", que puede que ya hubiese estado en la conferencia de Madrid de 1880, haciendo notar que la única potencia de las reunidas capaz de tutelar a Marruecos era España:

> "Ningún estado europeo puede mejor que España llevar las luces de la cultura en el cercano cuanto desconocido país […] Las afinidades de raza que se reflejan en las tendencias, en el carácter y singularmente en el idioma; la semejanza del clima y de los recuerdos históricos". Se aprovecha además para destacar que Granada en este contexto debe convertirse en un "centro donde converjan las aspiraciones de moros y españoles establecidos en Marruecos"[23].

Las afinidades románticas con el tema moro estaban, por lo tanto, encima de la agenda epocal.

Gabriel Martínez-Gros, contemporáneamente, en relación a Fez, trató de identificar un proceso de "identidad andaluza", presente ya en la propia obra

---

20. Eric Calderwood, *Colonial al-Andalus. Spain and the making of Modern Moroccan Culture.* Cambridge, Harvard UP, 2018, pp. 167-2007.

21. Rodolfo Gil Benumeya, *Ni Oriente, ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín.* Granada, Universidad de Granada, 1996 [1930]. Estudios preliminares: Rodolfo Gil Grimau, J. A. González Alcantud y R. Gil Benumeya, *Marruecos andaluz*, Madrid, Vicesecretaría de Educación Popular, 1942.

22. Henri Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fès. Esquisse historique et sociale*, París, J. André, 1905, p. 143.

23. Antonio Almagro Cárdenas, «España en Marruecos», en *El Defensor de Granada,* 26 de agosto de 1905.

de Ibn Jaldún, y cuyas apreciaciones se podrían proyectar en el tiempo[24]. Como si el tema andalusí hubiese estado de una manera u otra siempre presente. De hecho, ya en el inicio del siglo XXI esa visibilidad era muy alta, y llevó a incluir la identidad andalusí en la reforma constitucional marroquí de 2011. Eso respondía a una realidad, como nos señala Mohammed Chadli, antropólogo y director del Museo Nejjarine, sito en el corazón de la medina de Fez: "Todo lo que se refiere a lo refinado es andaluz en Fez […]. Lo andaluz es una suerte de idea que vuelve todo el tiempo"[25].

Casi en paralelo al congreso de Granada de 2009 yo había estado realizando trabajo de campo en la medina de Fez en 2006-2008, y tuve la ocasión de entrevistar a algunos pretendidos descendientes de moros granadinos, que se singularizaban destacadamente de los andalusíes fasis en general[26], pero que tampoco eran moriscos. Uno de los entrevistados fue el joven Hassan Rondi Andaloussi, que tenía un pequeño comercio de perfumes en los alrededores del santuario del patrón de Fez, Muley Idriss (Fig. 1). Se dedicaba a importar y exportar "madera de sándalo, goma arábiga y extracto de perfume"[27]. Sólo conocía sus lejanos orígenes en Ronda, que ostentaba con orgullo, pero poco más. Para él era un signo de distinción familiar. Su familia y él mismo vivían en la ciudad moderna de Fez Nouvelle, y un hermano en Costa de Marfil. Nunca había estado en Ronda, a pesar del apellido, por lo que me interpelaba con curiosidad: "¿Cómo es? ¿Es grande como Fez? ¿Tiene viviendas de musulmanes? Mi padre me ha contado que pactaron algo y que han quedado allí. ¿Es verdad?". Todo en él era curiosidad, y consciencia de sus orígenes andalusíes.

Una entrevista que he vuelto a oír con ocasión de elaborar este artículo es la que realicé a Mohammed Moncef Kadiri, en Fez. Este presentaba la historia de su familia como una "epopeya" transmitida en el medio familiar[28].

> "El hecho cohabitacional, de coexistencia, que existía previamente, es maravilloso […] Esa circulación de bienes, de espíritu, cosmopolita, en el período meriní […] En esta amalgama llega la familia Kadiri a Fez […]. Es una de las tres grandes familias chorfa que han venido de Granada a Fez. Había un Mohammed Kadiri, chorfa, que descendía del Profeta, era comerciante. Son raros los chorfas que trabajan, se ocupan de las cosas del espíritu, de escribir […]. Con Muley Ismail, el primer sultán alauita, hay diferencias, sobre el papel de los chorfa, si dedicarse a la vida comerciante o la espiritual. E Ismail tiene un problema de le-

24. Gabriel Martínez-Gros, *Identité andalouse*, Arles, ActeSud, 1997, pp. 259-267.

25. Entrevista a Mohammed Chadli, 11 de julio de 2006, Fez.

26. J. A. González Alcantud, «Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de al-Ándalus», en J. A. González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología e Historia Cultural de una elite magrebí.* Madrid, Abada, 2015, pp. 15-60.

27. Entrevista a Hassan Rondi, 18 de julio de 2007, Fez. Algunas de estas entrevistas tomadas sólo parcialmente podemos observarlas en el documental etnográfico de J. A. González Alcantud (dir.) (2011), *Andalusíes.* Documental etnográfico.

28. Entrevista a Mohammed Moncef El Kadiri, Fez, 23 de septiembre de 2010.

gitimidad con los ulemas. Ismail hace la cúpula del santuario de Muley Idriss, para ganarse a los ulemas. Y los chorfas convencerán a los ulemas. Los chorfa Kadiri se van a beneficiar en su zawiya de donaciones, etc. […]. La primera cosa que hacían mis ancestros eran la escritura de la miniatura. Luego la marquetería en madera, no la carpintería […] La marquetería para una cierta elite, porque es cara, hecho con maderas nobles… Es un arte refinado, para presentar asuntos diplomáticos. Se explica en relación a Granada, de procedencia de los árabes del Oriente, o de los judíos del Magreb".

Figura 1. La medina de Fez, escena nocturna. Foto: José Muñoz.

El señor Kadiri me muestra en este momento de la conversación un documento de la familia del siglo XVII (Figs. 2 y 3), en el que contiene su genealogía familiar. Se observa que la procedencia de Granada, después de la "caída", en 1492, confiere un plus de legitimidad que procede de la condición previa de chorfas. El documento que nos muestra es una copia del siglo XVIII, que res-

Figura 2. Mohamed Moncef Kaddiri.

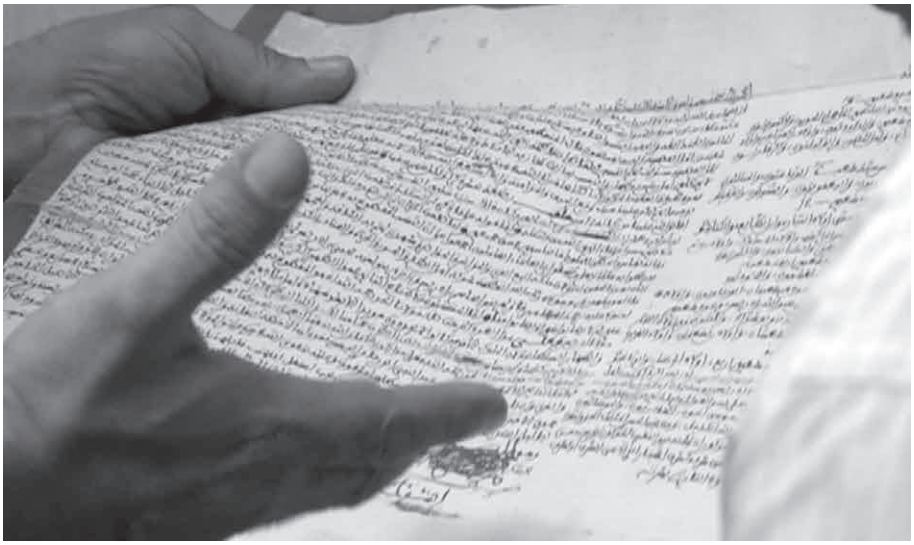

Figura 3. Detalle de documentos de los Kaddiri andalusíes.

ponde a un manuscrito preexistente que sería formalizado en Fez tras el asentamiento de la familia. Muestra un gran orgullo en la transmisión familiar. Las actas de matrimonio se presentan como un vehículo de legitimación y demostración de esa continuidad genealógica. Las "atestaciones" se presentan como fundamentales. En este punto se une la tradición familiar con la adhesión al Ma-

rruecos de la independencia en 1956. Ahora bien, la condición morisca y el sufrimiento de la misma no aparecen reflejados en la entrevista.

Caso algo distinto era el de Med Jaoiad Gharnatí (Fig. 4), otro comerciante, en este caso de telas, más o menos de la misma edad que Kadiri, que tenía establecido su comercio muy cerca de la mezquita Attarine, en la calle del mismo nombre[29]. Había estudiado periodismo en el Líbano, en la universidad americana de Beirut. La entrevista transcurre en una estancia de su comercio presidida por dos retratos: uno del actual rey, Mohammed VI, y otro de su padre, Hassan II; señal inequívoca de la fidelidad al *emir al muminin*, al comendador de los creyentes. Nos enseña un libro reciente, muy desgastado por el uso, con los linajes andalusíes de Fez, realizado bajo patronazgo real, y una genealogía de los alauitas que tiene colgado en un cuadro en la pared. Como en el caso generalizado de los andalusíes mostrar su fidelidad al monarca es básico en todo relato. Ahora bien, marca la diferencia respecto a otros: "Nosotros somos 'granadinos'". Sobre su familia: "Yo he recibido la llave de Granada de la casa de mis ancestros, me la dio mi padre, y su padre se la dio al suyo, y así hasta que llegó a nosotros. Yo se la daré a mi hijo […] La llave de la casa de Granada la tenemos, a veces han querido verla. Se transmite de padres a hijos. El padre le transmite la historia al hijo. A mí me la contó mi padre y yo se la he contado a mi hijo Omar". Cuando le pido que me la enseñe pospone el asunto abruptamente para otro día. Respecto a su condición de expulsado de Granada: "No-

Figura 4. Entrevista a Med Jaoiad Gharnatí, en Fez.

29. Entrevista a Med Jaoiad Gharnatí, 19 de julio de 2007, Fez.

sotros llegamos a Fez como unos 'miserables' [enfatiza esta expresión, y se emociona al pronunciarla], no como los cordobeses, los rondeños o los sevillanos, que vinieron de otra manera. Llegamos los granadinos como unos miserables, porque nos expulsaron". Luego, continúa con la presencia de su familia: "Nos llamamos Garnatí estamos repartidos entre Uchda y Fez. Somos una sola familia en Fez la que llevamos el nombre de 'granadinos'".

Respecto a Boabdil, se molesta cuando pronuncio de esta manera castellanizada el nombre del último monarca nazarí, entiende que peyorativamente. Él lo hace en árabe: Abou Abdullah ibn Abdrah. Subraya lo de entregar las llaves de la ciudad a los Reyes Católicos, hecho que le parece muy importante. Añade que "los Bani Al Ahmar se vinieron a Fez, y aquí se mezclaron con las mujeres del país". Respecto al tema de nuestra conversación, los moriscos granadinos, señala que una cosa son "moros" y otra "moriscos", aseverando de paso que "nosotros somos moros, musulmanes, y que los moriscos fueron otra cosa". "Los andaluces eran judíos y moros, pero luego se mezclaron aquí como musulmanes", apostilla.

Acaba el Gharnatí, replegándose sobre la identidad andalusí: "El verdadero fasi es un andalusí. Ellos reconstruyeron aquí su vida, y levantaron los palacios que se pueden ver en la medina. Estos palacios son iguales que los de Granada, es el mismo arte, son los mismos artesanos". Y acaba señalando que la casa en la que que estamos es del siglo XIV, como la mezquita adjunta. Es evidente que en Fez se privilegia a lo andalusí, y dentro de ello a los "moros granadinos", pero no a los "moriscos".

A continuación, relata su encuentro con la Andalucía actual: "Yo el año pasado visité Andalucía y Valencia. Visité la Alhambra y la mezquita de Córdoba [vuelve a emocionarse]". E intenta empatizar señalando respecto a mi apellido –Alcantud– que él conoce en la medina una familia andalusí de nombre Alganduz. Ahí, queda el juego de las analogías, donde lo andalusí fesí queda fijado como detentador del problema de al-Ándalus.

Sin lugar a dudas, en la parte española, los "moriscos", a diferencia de los "moros", considerados invasores y externos a la españolidad, son contemplados como parte de la controversia sobre la españolidad. El peso de lo manifestado por Ginés Pérez de Hita, Luis Mármol y Carvajal y Diego Hurtado de Mendoza, sobre que lucharon "españoles contra españoles", es muy alto. En todos ellos se observa esta dramaticidad propia de una guerra fratricida, donde el valor, y también la crueldad, de unos y otros es puesta de relieve, como señal de la bravura compartida. Hurtado de Mendoza resalta que Hernando el Zaguer, uno de los líderes de la rebelión, en su discurso hablase de verdadera guerra civil, y que intentase echar marcha atrás la rebelión[30]. Diego Hurtado,

30. Luis Mármol y Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos*, Málaga, Arguval, 1991. Introducción de Ángel Galán, pp. 104-105.

que fue soldado de a pie en aquella guerra dejando clara su naturaleza "civil", vino a confesar: "Victoria dudosa, y de sucesos tan peligrosos, que alguna vez se tuvo duda si éramos nosotros o los enemigos, los a quien Dios quería castigar: hasta que al fin de ella descubrió, que nosotros éramos los amenazados, y ellos los castigados"[31]. Y deja constancia de las consecuencias: "Quedó la tierra despoblada y destruida"[32]. La presunta "españolidad" de los moriscos forma parte de la propiedad del problema.

Para los marroquíes, sin embargo, los "moros" serían fieles y conformes a las tradiciones islámicas –imagen que no es real, como veremos–, y se habrían integrado en la sociedad marroquí, pero los "moriscos" fueron siempre objeto de controversia. El antropólogo Kenneth Brown no había percibido la importancia de lo andalusí en su libro sobre Salé en la Edad Contemporánea, entre 1830 y 1930[33]. Incluso manifestaría, a nuestras preguntas, que no era un tema que estuviese en su "agenda" cuando realizó su investigación de campo[34]. Habría que esperar a la aparición de los libros de la historiadora Leila Maziane sobre Salé y el corso para tener un texto comprensivo de toda la problemática aludida desde la perspectiva histórica de los siglos XVII-XVIII.

En ese contexto, hace años, cuando la identidad andalusí no había tomado aún la visibilidad actual, capaz de hacerla aparecer en la propia constitución marroquí de 2011, me llamó poderosamente la atención el artículo de Bernard Vincent sobre los moriscos de Hornachos. Recordemos lo que dice en él: en octubre de 1609 el Consejo de Estado al ordenar la expulsión morisca comienza por Hornachos, porque este pueblo, de cuatro o cinco mil habitantes, significa a los ojos de todos los españoles la resistencia morisca, en su grado más alto, a cualquier tentativa de asimilación[35]. Hornachos, como mostró el profesor Vincent con datos empíricos, era la comunidad con más moriscos a finales del siglo XVI, procedentes tanto del elemento mudéjar como del refuerzo de la expulsión del reino granadino de los moriscos en 1570. No se extrañaba Vincent así de que se hubiese replicado este sentido de independencia en la nueva república corsaria andaluza de Salé.

Cierto que el punto de partida del relato de la república de Salé comienza en la llegada de los hornacheros. He aquí la fama que los precedía: "Netamente distintos de los otros moriscos, eran profundamente musulmanes. Sus riquezas

31. Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, Madrid, Castalia, 1981, p. 96. Edición de B. Blanco-González.

32. *Ibidem*, p. 403.

33. Kenneth L. Brown, *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Harvard, University Press, 1974.

34. «En el Magreb de la antropología y la literatura. Entrevista a Kenneth L. Brown», por J. A. González Alcantud, en *Imago Crítica*, 4, 2013, pp. 175-184.

35. Bernard Vincent, «Los moriscos de Extremadura en el siglo XVI», en B. Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación, 1987, pp. 215-287.

eran grandes, y habían obtenido de Felipe III, mediante el envío de una suma de 30.000 ducados, el derecho a portar armas"[36]. Hasta aquí la singularidad de los hornacheros. Pero luego llega su leyenda negra: "Saqueadores, asaltando a los viajeros y fabricando falsa moneda, tenían una reputación detestable que parecía bien justificada"[37]. Precedidos de esta fama de irreductibles llegan a la desembocadura del río Regreg, que divide Rabat de Salé, a principios de 1610. La fuerte personalidad de los hornacheros se impuso en Salé a pesar de su debilidad demográfica. Para reforzar su presencia construyeron casas y baños, restauraron las murallas y las defendieron con artillería, y lo que es más importante, "hicieron venir con ellos a otros andaluces refugiados en Marruecos y soportaron los gastos de sus desplazamientos"[38]. Se instaló así una república independiente en Salé, consagrada al corso, mientras que los andaluces se habían asentado en Salé-le-neuf, es decir, en Rabat, y se hacían la guerra entre sí. Las comparaciones interandaluzas no se hacen esperar, como entre Málaga y Salé[39]:

> "La sentencia del pleito es que Málaga lleva la ventaja por su hermosura y perfección, por la belleza de su aspecto y la copia de su riqueza, por sus trémulas umbrías y sus hijos ilustres, y, en fin, por la exquisitez de sus industrias y labores; y que Salé tiene también superioridad, pero es sobre las análogas, parecidas y semejantes poblaciones del Magrib […] Málaga es uno de los países mejor dotados de poder y majestad y que han logrado los fines a que aspiraban. Salé, en cambio, es encharcamiento de lluvias y pasto de recuas; desierto, a fin de cuentas"[40].

A ello se añaden las rivalidades agitadas por los recién llegados, que se hacían notar de más: "Los andaluces, más numerosos que los hornacheros, querían participar en el poder: pedían compartir asimismo el gobierno, el producto de las aduanas y otros beneficios y privilegios"[41].

A los sultanes tampoco les resultaban los moriscos personas especialmente fiables, como puede comprobarse por el ofrecimiento que le hicieron los hornacheros a Felipe IV de entregar Salé a cambio de poder volver a Hornachos respetando sus costumbres y leyes[42]. Detenemos aquí nuestro relato, porque en realidad lo único que pretendíamos era destacar la singularidad de los hornacheros, y con ellos los moriscos, en el medio ibérico y magrebí.

---

36. Jacques Caillé, *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français. Histoire et archéologie*, Vanoest, Éds. D'Art et d'Histoire, 1949, vol. I, p. 213.
37. *Ibidem*, p. 213.
38. *Ibidem*, p. 214.
39. Leila Maziane, *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIe siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2007.
40. Jacques Caillé, *op. cit*., p. 162.
41. *Ibidem*, p. 216.
42. A. Domínguez y B. Vincent, *op. cit*., pp. 235-236.

En el año 2010 registré en Fez y Rabat la película etnográfica *Andalusíes*[43], ello me permitió entrevistar al coronel del ejército marroquí Mohammed Bargach (Fig. 5). Quedamos citados en un gran hotel de Rabat, cercano al palacio real, donde salió a saludarlo muy zalamero el director del establecimiento[44]. Se notaba en torno suyo la cercanía con la casa real. Era un hombre respetado. De hecho, él que no hablaba castellano, me aseguró que varias veces el rey le había recriminado que no dominase el idioma de sus ancestros. Había escrito varias obras reivindicando el pasado andalusí de su linaje. Sostenía en una de ellas que los Bargach eran los Vargas en España[45]. Los documentos que aporta en dicha obra no muestran esa relación demostrable, pero parecen estar dirigidos a rellenar un espacio genealógico de legitimidad interna en el medio andalusí. Recuerdo que mientras lo entrevistábamos en su casa de las afueras de Rabat,

Figura 5. Mohammed Bargach. Foto: Féliz Rodríguez.

43. J. A. González Alcantud (dir.), *Andalusíes.* 2011. Consultable en dos partes: https://www.youtube.com/watch?v=zDhcNhXDtyY. https://www.youtube.com/watch?v=cZrWIjc6MQI
44. Entrevista a Mohammed Bargach, Rabat, 14 y 15 de septiembre de 2010.
45. Mohammed Bargach, *Une famille au coeur de l'histoire*, Casablanca, 1988.

tenía encima de la mesa una placa que le había sido otorgada por haber participado en la llamada "guerra secreta" contra España en Sidi Ifni en el año 1958. Le pregunto por su doble pertenencia, y contesta haciendo su propia biografía, en tanto que descubrimiento de sus orígenes:

> "No viví mis primeros años en Marruecos sino en Francia donde hice mis estudios de educación secundaria, luego continué en la Escuela de la Administración. Es decir, no tuve tiempo de discutir con mi familia sobre nuestros orígenes […] Pregunté a los primos que estaban más documentados que yo sobre los orígenes de mi familia […] Me han presentado un libro de una cuarentena de páginas sobre la familia Vargas en España, escrito en español, que atestigua que hay una relación […]. Prefiero la relación familiar entre nuestros ancestros que han abrazado la religión musulmana, y sus hermanos que son cristianos. El origen de la familia vendría de un río existente en los Balcanes cerca de Grecia".

Su relato toma el camino de las emociones:

> "La novedad es mi sentimiento por mi país de acogida y mi país de origen. Cuando estuve en Hornachos comprobé que había una atracción por tierra. El concejal me preguntó qué tal encontraba el pueblo. Mi emoción fue tal que lloré".

Al cabo del tiempo deviene propagandista, y por ende líder de los moriscos de Rabat-Salé:

> "Cuando salió el libro *Une famille dans le coeur de l'histoire* yo lo envié a todos los jefes de Estado que tenían alguna relación con Marruecos […]. El único que me ha respondido es el rey Juan Carlos de España […] Yo fui contactado por un periodista que me dijo que el último gobernador de Hornachos era un Vargas. ¿Es que este era familia de un gobernador de Salé en 1627?".

También tiene claro el antiguo líder de los moriscos de Rabat el carácter de la guerra civilista de sus ancestros, trasladados a Rabat, donde fueron mal acogidos por la población, que llegó a considerarlos cristianos, tanto por sus riquezas, que eran muchas, como por hacer el corso, y quedarse con la mejor parte. Bargach: "Los hornacheros son excluidos de la casba, e incluso son despojados, y se trasladan a Salé. Mi familia permaneció 140 años en Salé. Otros se exiliaron en Argel, que estaba bajo dominación turca, y la mayor parte a Túnez".

Es reseñable que los andalusíes, y no sólo los moriscos, fueron considerados por el majzén marroquí en diferentes tiempos como una población muy mezclada de orígenes diversos (judíos, bizantinos, etc.), y quizás por esta mezcla poco fiable. Se ve sobre todo en un escrito del sultán Sidi Mohammed ben Abdallah, de finales del siglo XVIII. En un sentido muy similar se observa a principios del siglo XVIII en época de Muley Ismail, y en el XX en la de Muley Hafid[46]. Los andaluces, visto desde dentro, se presentan para el majzén como un factor tanto de

46. Abdelmajid Kaddouri, «La marocain andalou dans la perception del Makhzen», en Fatiha Benlabbah, y Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado desde esta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2010, pp. 78-84.

estabilidad como de desestabilización profunda, dadas sus peculiaridades. La imagen de fidelidad esgrimida más arriba queda así desmentida.

Esto se observa, como Luis Bernabé ha puesto de manifiesto, en el siglo XVI, en época sobre todo del sultán saadí al-Mansur, que realizó una purga de andalusíes por intrigar en contra suya[47]. Esto se repetirá posteriormente en el siglo XVI, otorgando a los andalusíes un estatuto particular:

> "Esta situación dará a los andalusíes marroquíes –escribe Mikel de Epalza–, como a los demás andalusíes magrebíes, un carácter específico en la sociedad magrebí, sobre todo en el siglo XVII marroquí. Situados generalmente en la estrecha e influyente franja social costera, internacional y magrebí a la vez, cerca del poder central (corte, ejército, capitales), del mar y de sus ricas ciudades comerciales, en zonas de intercambios internacionales (entre musulmanes y con Europa), los andalusíes participarán de una sociedad musulmana internacional y politizada y de un arabismo abierto a corrientes magrebíes y orientales y a aportaciones europeas"[48].

Pero si cabe los tardíos moriscos tampoco fueron bien aceptados por las poblaciones autóctonas, bien porque sus ritos estaban degradados, bien porque no hablaban un árabe dialectal comprensible, bien porque tuvieran tendencia a enclaustrarse en sí mismos. A este tenor, resulta significativo que el cabeza de la comunidad morisca rabatí, Mohammed Bargach, como puede observarse en el film citado, afirme que por sus venas corre "sangre española", a la vez que hace un elocuente gesto, dirigiendo la atención a sus brazos. Más allá de la retórica, todo parece indicarnos el camino de identidades plurales.

Otros intelectuales marroquíes, como es el caso de Abdallah Saaf, politólogo que fuera en su tiempo ministro de Educación de Marruecos entre 1998 y 2004, tras un contacto con la cultura andaluza –hizo una estancia en Granada en 2010, y soy consciente, tras varias entrevistas con él, que percibió la importancia del tema morisco en su estancia–, escribió una novela histórica, sobre la base de la aventura del morisco almeriense Yuder Pachá en Tombuctú al servicio del sultanato marroquí[49]. No se consideró Saaf en sí mismo, sin embargo, heredero de la problemática morisca.

Caso diferente desde el punto de vista moriscológico será la novela del wali de Mequínez, muy cercano al majzén, Hassan Arouid, *Le morisque.* Fue presentada en el marco del festival Bouregreg, en junio de 2012. La prensa recogió el dolor ocasionado a los moriscos, relatado por Arouid, que lo equiparaba al sufrimiento actual del pueblo palestino:

> "Aourid indicó que el objetivo de su libro es dar a conocer y conmemorar la historia de los moriscos. *Le morisque* es el resultado de la voluntad de tratar con

47. Luis Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, La Catarata, 2009, p. 155.
48. Míkel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997, p. 145.
49. Abdallah Saaf, *Le conquérant de l'empire imaginaire. Roman historique*, Casablanca, Éditions le Croisée des Chemins, 2014.

> objetividad un capítulo doloroso de la historia de los moriscos […]. Recordó que el año 1567 supuso 'un genocidio cultural' contra los moriscos tras la decisión de las autoridades españolas de privarles de su identidad, lo que les llevó a refugiarse en las Alpujarras, desencadenando así una segunda revuelta contra la evangelización en 1568. Aourid también señaló que las estadísticas de las autoridades españolas muestran que tres cuartas partes de los moriscos que fueron expulsados entre 1609 y 1614 murieron de hambre o sed o se ahogaron, mientras que sólo una cuarta parte consiguió llegar a las costas norteafricanas, argumentando que existen similitudes entre el sufrimiento de los moriscos y el de los palestinos de hoy"[50].

Quizás la frase más contundente para aclarar el tema morisco y andalusí en Marruecos vino de la mano de Abdelmajid Benjelloun en el documental *Andalusíes* (Fig. 6). Benjelloun, poeta, jurista e historiador, de una ilustre familia de Fez –nació y vivió en el palacio que ocupara Louis Lyautey en la medina fesí–, señaló perspicazmente: "Los andalusíes no son andaluces de origen, sino andaluces de cultura"[51]. En todo caso, encima de la mesa está el problema de las "impostaciones genealógicas", dada la facilidad con la cual estas eran facilitadas para legitimar las aspiraciones sociales. Esto último es un clásico de la his-

Figura 6. Abdelmajid Benjelloun.

50. https://www.libe.ma/En-ouverture-du-quatrieme-Festival-Maqamat-al-imtaa-wal-mouanasa-de-Sale-Signature-du-roman-Le-Morisque-de-Hassan-Aourid_a28284.html. Hassan Aourid, *Le morisque*, Rabat, Eds. Bouregreg, 2011.

51. Entrevista a Abdelmajid Benjelloun. Rabat, 17 de septiembre de 2010.

toria fesí, como analizó Lévi-Provençal en su momento[52]. Una problemática espesa y llena de adarves y falsas salidas se presentaba en el horizonte. Esta confusión intencional entre origen y cultura está en la base del malentendido antropo-histórico suscitado por la cuestión morisca, que elude entre otras cosas la segregación a que fueron sometidos los propios moriscos en conflicto con la población autóctona en lugares de todo el Magreb, más en particular como hemos visto con los hornacheros en Rabat. Sobre todo, cuando hubieron de luchar a brazo partido por el poder con linajes amazigh y con los chorfas andalusíes.

Consciente de la problematicidad, el texto de Benjelloun, más que idealizar esos momentos, a diferencia de Saaf y Arouid, habla de la dificultad en la que se mueve su personaje literario, el andalusí Hassan. Este se encuentra concernido no solo por su identidad morisca, sino por el cuerpo, el espíritu y los valores de los que es depositario[53]. Podríamos asegurar que el personaje de Hassan tiene problemas ontológicos con su propia existencia, que manifiesta en voz alta en una suerte de crisis social y personal. La suya, la de Hassan, no es una expulsión cualquiera, y nos desvela la profundidad del acercamiento de Benjelloun.

Finalmente, constatamos que el tema morisco está pleno de emocionalidad, de ahí que la música constituya una parte muy importante de él, con toda seguridad su signo identificador más notable. Dentro de las músicas de orígenes andaluces del Magreb, tenemos el género clásico o *al-âla*, que por razones estructurales e imaginarias, se separa del garnatî de esta forma: "La interpretación de la nûba gharnâti respeta la monodia. Los músicos interpretan la misma línea melódica, el mismo acompañamiento instrumental desde el inicio hasta el fin, no toleran como en el género 'al-âla' esas diferencias continuas en la interpretación, esta libertad ornamental y rítmica"[54]. Radicada la escuela garnatí entre Uchda y Rabat no atiende, sin embargo, a la existencia de unas músicas propiamente moriscas. Estas, en realidad, serán prohibidas repetidamente en el período de forzada convivencia y represión, de 1492 a 1609. En 1532, por ejemplo, la Real Chancillería de Granada prohíbe los bailes y cantos moriscos, porque en ellos se menciona a Mahoma, y también porque los esclavos hacen deshonestidades en sus celebraciones[55]. En el Sínodo Guadix-Baza, de 1554, se repite la prohibición de las leilas y zambras de los moriscos por parecidas razones. Las prohibiciones se repiten en 1566: "Y que no hiciesen zambras y leilas con instrumentos ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen y ni dixesen cosa contra la religión cristiana"[56]. El asunto de la tran-

52. Évariste Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, Casablanca, Afrique Orient, 1991 [1922].

53. Abdelmajid Benjelloun, «Hassan el andaluz», en J. A. González Alcantud y S. Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología e historia de una elite magrebí*, Madrid, Abada, 2015, pp. 137-162.

54. Ahmed Aydoun, *Musiques du Maroc*, Casablanca, Eddif, 1992, p. 42.

55. Reynaldo Fernández Manzano, *Música de al-Andalus*, Granada, Editorial Universidad de Granada, p. 140.

56. Cit. Reynaldo Fernández Manzano, *De las melodías del Reino nazarí de Granada a las estructuras musicales cristianas*, Granada, Diputación, 1985, p. 163.

sición entre unos mundos y otros –el cortesano de la nuba y el popular de la zambra– no está clarificado a pesar de los numerosos estudios existentes sobre el género musical "andalusí"[57]. La zambra, con su algarabía musical y su contexto popular, tiene poco o nada que ver con el ambiente cortesano de las nubas, e incluso con el puramente religioso o místico[58]. Hoy sabemos de la distorsión que produce esa intemporalidad que podríamos catalogar de "invención de la tradición"[59]. Por consiguiente, el género que explota la nostalgia como lo irreversible, que es una música eminentemente cortesana, no encuentra encaje con el género propio de los moriscos, que serán músicas festivas y populares.

Lo que es cierto y constatable es que al-Ándalus en general, incluyendo el sufrimiento morisco, sigue provocando un clima de emocionalidad altamente poetizada entre los musulmanes en general, no sólo los árabes. Especialmente constatable entre los persas, e incluso entre los árabes no musulmanes[60]. Al-Ándalus es fuente de inspiración global.

* * *

Del lado contrario: la identidad española, una de las más tempranas y fuertes de Europa, que permitió entre otras cosas mantener y sostener una ecúmene imperial en tierras lejanas, se siente amenazada por el quintacolumnismo. El término "quinta columna" está directamente relacionado con la historia española y hace referencia al enemigo interior, oculto y saboteador. La quinta columna, según A. Koyré, sólo se puede pensar en el marco de una guerra civil, como la del 1936-1939[61]. Es decir, por las identidades ocultas, que cuestionarían su propia naturaleza y singularidad, tramadas en torno a un Estado marcado por la catolicidad[62]. Los moriscos fueron percibidos en esa lógica quintacolumnista transhistórica.

Con el horizonte de una hipotética complicidad, popular o no, con el enemigo conceptuable como quintacolumnismo, Bernard Vincent polemizó con Francisco Márquez Villanueva. Lo hicieron sobre la complicidad del pueblo llano con el proyecto de expulsión. Villanueva creía en la existencia, sobre la base de las fuentes literarias, de un "tolerancia" de origen medieval en conflicto abierto

57. Manuela Cortés García, *La música árabe y andalusí de las dos orillas en los estudios musicológicos (ss. XVIII-XXI)*, Málaga, Ediciones del Genal, 2018.

58. Miguel Garrido Atienza, «Zambra», *La Alhambra*, 40, 1899, pp. 27-ss.

59. Jonathan Holt Shannon, *Performing al-Andalus: Music and Nostalgia across the Mediterranean*, The Indiana University Press, 2015.

60. Christina Civantos, *The afterlife of al-Andalus. Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*, New York, State University of New York Press, 2017.

61. Alexandre Koyré, *La cinquième colonne*, París, Éditions Allia, 1997, p. 8.

62. Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno, *Idearium español. El porvenir de España*, Madrid, Austral, 1999[1897].

con los planes de la monarquía imperial[63]. Para Márquez existe una suerte de criptotolerancia para acceder, a cuya comprensión hace falta estar en intimidad plena con el problema suscitado. Márquez exime de responsabilidad en la expulsión al pueblo llano, que, según la opinión de Vincent, empíricamente demostrable, aparece como cómplice con muchas de las medidas adoptadas. Ya lo había comprendido así Bernard Vincent desde sus primeras a las últimas obras[64]. Nuestro homenajeado, el profesor Vincent, considera a los moriscos "nación", ya que afirma que estos se afirmaban como pueblo aparte: "Los moriscos granadinos constituyen sin duda un pueblo, una nación, tienen una religión y una lengua diferentes a la mayoría de los habitantes de las tierras españolas"[65]. Su "cohesión religiosa" en torno al islam le parece a Vincent fuera de toda duda. Lo cual vuelve a enviarnos a las dudas sobre las posibilidades de su asimilación.

Desde luego esta polémica está alejada de toda idealización de la tolerancia o convivencia, como han realizado otros autores. El angelismo, por lo que corresponde al mundo morisco y el grado de tolerancia de estos por parte de pueblo y élite, lo encarnará Trevor J. Dadson. Este consideraba, a raíz de estudiar el expediente de la comunidad morisca manchega de Villarrubia de los Ojos, que la comunidad morisca de esta localidad estaba en proceso de asimilación completa. De ahí deduce que "a nivel local, miles de españoles de la temprana Edad Moderna practicaba una política de tolerancia y convivencia que contrasta marcadamente con la versión oficial de los sucesos, que ha dominado demasiado tiempo la historiografía de los moriscos"[66].

El morisco, además, contribuye esencialmente de esta manera a la construcción de una cierta idea de la "nación exótica", que sería España en la Edad Moderna[67]. No nos puede extrañar que, sobre la base de su exotización, con el tema morisco de fondo, España se integre en la "leyenda negra". Esta, a través de Voltaire, entre otros, había presentado al morisco como víctima propiciatoria de la catolicidad excluyente[68]. A lo que los conservadores españoles, sin ne-

63. Francisco Márquez Villanueva, «Lección hodierna de la tolerancia medieval», en Pedro M. Piñero Ramírez (coord.), *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*, Sevilla, Fundación Sevilla Nodo y Fundación Machado, 2007, pp. 327-340.

64. Bernard Vincent, «Moriscos, conspiración y odio», en C. Lisón Tolosana, Juan Calatrava y S. Rojo Flores (eds.), *Antropología y Orientalismo. Homenaje al profesor José Antonio González Alcantud*, Universidad de Granada, 2020, pp. 453-466.

65. Bernard Vincent, *El río morisco*, Valencia, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006, p. 163.

66. Trevor J. Dadson, *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en el Campo de Calatrava*, Madrid, Cátedra, 2017, p. 293.

67. Barbara Fuchs, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, 2008.

68. J. A. González Alcantud, «Voltaire chez les Morisques. La question mauresque entre l'*Essai sur les moeurs* et les *Questions sur l'Encyclopédie*», en Youssef El Alaoui (ed.), *Morisques (1501-1614)*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2017, pp. 199-217.

gar el brillo de al-Ándalus, habían contestado adjudicando su brillantez al genio local, más que a la aportación árabe o islámica[69].

Empero, no serán sólo los conservadores procatólicos. Para evitar la espinosa problemática de la conspirativa "leyenda negra", el liberal Américo Castro, tras haber estudiado las singularidades del islam peninsular, llegó a concluir que el musulmán español tenía algunas características específicas que lo distinguían del magrebí en particular[70], y que nosotros nos atrevemos a designar como su ibericidad.

Como ha escrito García Cárcel, especialista precisamente en la leyenda negra:

> "El debate identitario sobre la españolidad de los moriscos en el siglo XVI estuvo, sin duda, marcado por dos factores. El primero fue la singular dependencia de la opinión europea, que preocupó mucho por estigmatizar a los españoles como marranos por su tradición multicultural. Los juicios descalificadores de los franceses, sobre todo durante el reinado de Felipe II, fueron terribles, y el racismo español de la limpieza de sangre tuvo mucho de inducido. La expulsión de los moriscos sería fruto de la convicción de la no españolidad de aquellos, convicción que vendría reforzada por la opinión europea"[71].

Esa dependencia de la opinión forjada en el exterior convierte al asunto morisco en un juego de espejos, una identidad especular de múltiples espacialidades y tiempos. Así ha de ser contemplada, más que como una entelequia atemporal, y vinculada sólo al hecho de la expulsión de 1609, aunque este fuese el episodio más crucial de su historia.

* * *

En favor de esta revisión de las memorias juega, según Mohammed Bargach, la propia evolución de España, un país que habría transitado entre 1960, fecha que identifica con la época de miseria y asilamiento, y el presente, en plena prosperidad e integrado en el marco europeo, un modelo: "Es como si conduces un coche, miras hacia adelante, pero también el espejo retrovisor está ahí, y debes mirar por él". La entrada en la modernidad democrática de España ha activado precisamente el debate sobre el pasado. Prueba de su salud es que en Hornachos, por ejemplo, su historia morisca ha llegado a dramatizarse teatralmente de manera pública, sin ninguna oposición ni crítica, en los últimos diez años[72].

---

69. Claudia Lizette Gauzín Campos, «Los usos políticos de la tolerancia en al-Ándalus en la historiografía española de la primera mitad del siglo XIX», en *Cambios y Permanencias*, 10(1), 2019, pp. 124-159. K. Elaine McIlwraith, *On* Convivencia, *Bridges and Boundaries: Belonging and exclusion in the narratives of Spain's Arab-Islamic past*, The University of Western Ontario, Tesis doctoral, 2018.

70. Américo Castro, *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*, Nueva York, Franz C. Feger, 1950.

71. Ricardo García Cárcel, «La memoria histórica de la expulsión de los moriscos», *EHumanista/Conversos*, 2014, p. 126.

72. «Hornachos celebra esta semana su IX Festival Morisco y su I Festival de Música Andalusí», *Hoy*, 18 de agosto de 2021.

Cierto que en la "nación morisca" se ha cristalizado la idea del "pueblo de la memoria", como de modo relevante ocurriera con los hebreos, compartiendo con estos la idea de sufrimiento[73]. El sufrimiento vivido emocionalmente es revivido conforme a los acontecimientos contemporáneos, tales como la persecución, el exterminio o la diáspora[74]. De manera que "los actores de la sociedad civil se comprometen con el legado de los moriscos y abogan por un 'deber de memoria' que desafía el binario 'nosotros contra ellos'"[75], que permitiría pensar de manera diferente la relación con la propia historia y con la europea. Es asunto que corresponde a la memoria social y colectiva a la vez que al relato histórico. Pero la memoria es más afectiva, al contrario que el relato, y debe recibir una reparación particular, que incluya un "punto y final" a partir del cual operen el perdón y el olvido.

Para poder llegar a un punto de acuerdo en torno a la justicia y reparación, que suture el sufrimiento, hay que aceptar la existencia de una pluralidad de memorias y un deber de memoria, que tienen por soporte la "nación", constituida por las colectividades de la diáspora, más familiares y religiosas que vinculadas a los estados, tal como pretendían los primeros estudios de la memoria[76]. Sería la única manera de sortear un problema recurrente como es el de los abusos de la memoria, que los Balcanes y en sus guerras recientes tienen un ejemplo recurrente[77]. Sólo en ese marco es posible un acuerdo de olvido[78].

De poco sirve esgrimir el rencor. Durante la primavera de 2021 tuve la oportunidad de ver cómo un proyecto de llevar por la vía jurídica el tema del reconocimiento de los moriscos, equiparándolo al ya resuelto de los judíos sefardíes, descarrilaba precisamente por su afirmación justiciera. En Facebook existe un grupo titulado "Andalucía Moriscos de Marruecos", con 10.300 miembros. La red dice que fue creado seis años antes, tiene su sede en Rabat y la dirige un señor llamado Tawfiq Elaoufir. Todo agrupado por una fundación, con sede en Estrasburgo, que pone el acento en la persecución que sufrieron los moriscos en España. El tema recurrente es el la Inquisición española, como fuente de sufrimiento para los moriscos. En esta red se suele alabar mucho el legado del historiador tetuaní Mohammed bin Azzuz Hakim. También, aunque con menor intensidad, el de Mohammed Bargach, adjudicándole el liderazgo de la comunidad morisca rabatí. Ambos, ya fallecidos, son tomados como referentes de su lucha por el reconocimiento de los moriscos.

---

73. Yosef Hayim, *Zajor. La historia y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.
74. Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, París, Fayard, 2007, p. 47.
75. Elena Arigita, «Narratives on the margins of history: memory and the commemoration of the Moriscos», *The Journal of North African Studies*, 24, 2018, p. 13.
76. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994 [1925], pp. 146-221. Edición de Gérard Namer.
77. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2008.
78. Marc Augé, *Les Formes de l'oubli*, París, Payot, 1998.

Pero en su afán vindicatorio, en la página web citada se deslizan apreciaciones sin fundamento, pero de gran aceptación popular, como la afirmación largamente reiterada de que Blas Infante, el líder del andalucismo histórico andaluz, se habría convertido al islam en Agmat en 1924 con el nombre de Ahmed. Existe un empeño muy especial en este punto, a pesar de estar ampliamente demostrado que Blas Infante en clave espiritual sólo fue un ecléctico, marcado por un convencido humanitarismo y panteísmo francmasónico[79]. Su casa familiar así lo refleja (Fig. 7). Sin embargo, esta afirmación, sin fundamento historiográfico, retroalimenta el discurso de la derecha xenófoba española, que considera que, si Blas Infante era un musulmán secreto, esta sería una señal inequívoca de un quintacolumnismo que lo llevó necesariamente a ser ejecutado por los franquistas.

Figura 7. Detalle del interior de la casa de Blas Infante en Coria del Río. Foto: JAGA.

79. Antonio de Diego González, «Superando la dependencia religiosa en Andalucía: la propuesta espiritual de Blas Infante», en J. A. González Alcantud (ed.), *Sur. De la dependencia a la eclosión contracultural en Andalucía (1960-1980)*, Barcelona, Anthropos, en prensa.

En el año de 2021, la pretendida contratación por parte de la fundación liderada por Tawfiq Elaoufir de un conocido abogado español, para defender las pretensiones restitutivas de los descendientes de moriscos, fracasó. Aumentó el tono del debate por la afrenta por la crisis habida entre España y Marruecos a propósito de Ceuta, Melilla, el Sahara y Canarias. Es evidente que nos encontramos frente a una emocionalidad, que basada en la humillación colonial, sobre todo, hace imposible cualquier razonamiento historicista. La considerada "incompletud" territorial marroquí, consecuencia del régimen de colonización en teoría, o del neoexpansionismo imperial sahariano, interfiere el asunto morisco.

En los medios del islam vinculado a la España actual, más internacionalizado y global, no obstante, el análisis de los moriscos se presenta como una prolongación de la confrontación con el llamado "catolicismo trinitario", y no de los nacionalismos español y marroquí. La confrontación pierde aquí fuelle "nacionalista", puesto que no aparece claramente definido el "propietario del problema". Es la interpretación, por ejemplo, de la comunidad murabitún, radicada sobre todo en Granada, seguidora del emir Abdelkader, musulmán converso de orígenes británicos. El eje para estos conversos está en la represión que adjudican casi en exclusiva a la Inquisición. Enfatizan, para mostrar el grado de represión, la prohibición, en la fase más aguda de la represión, de que asistiesen a las moriscas de parto comadronas de su misma condición, imponiéndose que en su lugar debían estar presentes comadronas cristianas, para que no pronunciasen el "adhan" o llamada a la oración en el oído del recién nacido[80]. La visión sobre los moriscos está integrada en otra superior que es la del islam, y por ende no existe ninguna especificidad nacional o patriótica.

En cuanto a la reparación probable, y la responsabilidad de quién debe iniciar el procedimiento, lanzo en un foro de internet en 2021, en plena crisis diplomática y política entre Marruecos y España, la pregunta de a quién corresponde la solución del *affaire* morisco. Una amiga arabista contesta: "El problema es de los dos [Marruecos y España], pero empezó por aquí [España]". Indicando con ello que todo proceso de reparación, para llegar al olvido, tiene que iniciarse con el paso al frente de quien lo inició.

Antonio Manuel Rodríguez Ramos, profesor de derecho cordobés, patrono de la Fundación Blas Infante, conocido por su activismo en favor del restablecimiento de la memoria morisca, que sí se halla identificado grandemente por la cultura morisca[81], proponía recientemente revisar el artículo 22 del Código civil español, que establece la manera de acceder a la nacionalidad, para que tuviesen cabida los descendientes de los moriscos del exilio, extranjerizados a lo largo del tiempo. Analógicamente ponía en relación esta posibilidad con el reconocimiento a los sefardíes. "Un ejemplo de este reconocimiento sería, como

80. Ahmad Thomson y Muhammad 'Ata' Ur-Rahim, *Islam en al-Ándalus*, Granada, Madrasa editorial, 2015, p. 288.

81. Antonio Manuel Rodríguez, *La huella morisca*, Córdoba, Almuzara, 2010.

mínimo, la inclusión del término 'moriscos-andalusíes' en el art. 22 del Código Civil, junto a sefardíes y nacionales de Estados vinculados histórica y culturalmente a España"[82]. Y concluye: "Apenas una palabra, una revolución. Con sólo añadir 'moriscos-andalusíes' al artículo 22 del Código Civil llevaríamos a cabo un gesto de justicia histórica con los descendientes de nuestros antepasados exiliados y con nuestra propia memoria colectiva"[83]. Conocedor de las dificultades que supone el reconocimiento de quién es y no es morisco de origen, Antonio Manuel propuso en 2006 la creación de una Oficina Pública para la Acreditación de la Condición Andalusí: "Esta propuesta convertiría en científico el proceso probatorio, evitando la discrecionalidad administrativa. Y su trascendencia investigadora sería infinitamente mayor que la simbólica concesión de nacionalidad"[84]. Aquí lógicamente chocamos con el tema de la impostación genealógica, un tema del máximo interés histórico, que permitió a numerosos andalusíes mantenerse en el poder en la corte majzeniana de Fez durante siglos.

El *affaire* morisco lejos de estar resuelto en el plano político está más vivo que nunca, mientras no se lleguen a políticas adecuadas sobre la reparación moral entre los descendientes de la diáspora, no sólo marroquí, sino tunecina y argelina, sobre todo, que cierren la brecha simbólica del "sufrimiento" abierto en la memoria colectiva de las comunidades de descendientes de moriscos y quienes se identifican con ellos. Puestos en esa perspectiva, lo lógico es preguntarse, como ha hecho el filósofo Reyes Mate, especialista en la memoria hebrea, por el papel que la memoria tiene en el establecimiento de una justicia que debe conducir al perdón y a la reconciliación: "La memoria pone ante los ojos de la sociedad la crudeza de la injusticia exigiendo en cada momento la respuesta adecuada, que unas veces toma la forma de reparación y otras, de memoria de lo irreparable. La reconciliación se trenza en ese proceso"[85].

Hay que buscar caminos originales de reconciliación, donde se conjuguen pasiones e intereses, que dejen cerrado el capítulo de la afrenta, la estigmatización y el rencor. Pero ese acuerdo es entre un Estado, el iniciador de la ofensa, y unas comunidades de descendientes, no un acuerdo entre Estados, ni mucho menos entre un Estado ibérico con otro magrebí, con exclusión de los demás, como proponía en su momento Azzuz Hakim.

Lo que en el terreno académico parece resuelto, es decir, el relato, con el momento simbólicamente clave de 2009, sigue sin estarlo en el plano de la memoria colectiva en el 2022, cuando hago este balance. La nueva narratividad, aceptada consensuadamente, realizada por profesionales de las ciencias sociales

82. Antonio Manuel Rodríguez, «Necesidad de reconocimiento a los descendientes de moriscos-andalusíes en el derecho civil español», en Lila Zellet-Elías y Mauricio López Valdés (coords.), *Supervivencia e imaginarios de al-Ándalus en México*, México, Egiptanos, 2021, p. 65.

83. *Ibidem*, p. 67.

84. *Ibidem*, p. 61.

85. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 298.

e históricas, ya fue establecida con rigor en el 2009, gracias a investigaciones sólidas como la de nuestro homenajeado, el profesor Bernard Vincent (Fig. 8). Ahora falta ajustar deber de memoria, necesidad de olvido, perdón y justicia transicional, para cerrar el capítulo del exilio, la diáspora y el sufrimiento.

Figura 8. Bernard Vincent y José Antonio González Alcantud.

Resumen

En el año 2009 un congreso celebrado en Granada sobre los moriscos, con motivo del cuarto centenario de su expulsión en 1609, pretendía poner punto y final consensuadamente al relato histórico. Sin embargo, el debate sobre la memoria, encarnada en los descendientes magrebíes de los moriscos, y sobre la reparación se mantuvo vivo. Varios hechos –aprobación por el parlamento español de una proposición no ley, propuesta para el Premio Príncipe de Asturias, etc.– lo confirman. El autor, apoyándose en la complejidad de la relación entre memoria social, relato histórico y justicia transicional, con el sufrimiento como elemento clave, interpreta la actualidad de la presencia morisca en España y el Magreb.

Palabras clave: moriscos, andalusíes, genealogía, memoria, sufrimiento, reparación.

Abstract

Moorish and descendants of Moorish. Narrative, memory and transitional justice.

In 2009, a meeting held in Granada on the "moriscos" (Moorish), on the occasion of the fourth centenary of their expulsion in 1609, put a consensual end to the historical narrative. However, the debate on memory, embodied in the Maghrebi descendants of the Moorish, and on reparations, was kept alive. Several facts –approval by the Spanish parliament of a non-legislative proposal, proposal for the Prince of Asturias award, etc.–. The author, based on the complexity of the relationship between social memory, historical narrative and transitional justice, with suffering as a key element, interpret the current situation of the Moorish presence in Spain and the Maghreb.

Keywords: moorish, andalusies, genealogy, memory, suffering, reparation.