

# UNIVERSITY OF CINCINNATI

Date: 05-25-07

I, Gracia M. Roldán \_\_\_\_\_,  
hereby submit this work as part of the requirements for the degree of:

Doctor of Philosophy

in:

Spanish Literature

It is entitled:

Consolidación, evolución y arraigo del imaginario  
moro en la perspectiva hispano-cristiana-española

This work and its defense approved by:

Chair: Connie Scarborough  
María Paz Moreno  
Luciano Pizanco

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

**Consolidación, evolución y arraigo del imaginario moro en la perspectiva hispano-cristiana-española**

A thesis submitted to the

Romance Languages and Literatures McMicken College of Arts and Science

In fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy

Department of Romance Languages and Literatures McMicken College of Arts and  
Science

2007

Gracia M. Roldán  
Master of Arts University of Cincinnati 2000

## Abstract

My investigation studies the consolidation and development of the figure of the Moor in the Spaniard's collective imagination. The historical common perception of Muslims has been formed by very negative social constructs, which were based on, and sustained by, socio-political considerations. Our concerns for cultural identity cause us to revise not only history but also our human condition. It becomes necessary to uproot the notions of purity and superiority, which are solid pillars of western ethnocentrism. For this purpose, we need to recall historical events and turn our gaze toward three key moments which came to justify the origin of this rejection of Arab-Muslim culture:

1. Entrance: The "invasion" of the Moors in Iberian Peninsular in the year 711.
2. Exit: The War of Granada and the Expulsion of the Moors.
3. Reentrance: The moors migratory phenomena in Spain.

Contemporary Spanish Society, due to a series of negative stereotypes which have been historically sustained, has inherited a distorted opinion of the Arab world. This, when reinforced by mass media, tends to become uncontrolled fanaticism: fear of another "invasion," of an alteration of the national identity, of unemployment, of terrorism, etc. Recent government declarations such as, "Immigration is the number one problem for national unity," goes a long way to fostering a general view of fear and rejection. Thus, immigration/delinquency become part of the collective imagination and is used as if the two terms were equivalent. It is the Muslim community which despite being in the majority immigrant population in Spain suffers the greatest rejection. It is this community which lives under the most precarious conditions and greatest cultural

“Rootless ness”. For the purpose of this thesis we pose a highly concrete question: Why is it that in Spain, Muslim immigrants represent a perceived threat which converts this community into the greatest obstacle to national unity, tolerance, and assimilation?

As a literary answer to this question we will use a comparison/contrast study between three contemporary texts: Las voces del estrecho de Andrés Sorel, El techo del mundo de Julio Llamazares y Fátima de los naufragios de Lourdes Ortiz, with others text authored during the Middle Ages, particularly the work of Alfonso X, and other visions that summarize the period relative of the Guerra de Granada and the Expulsion of the moors.

The understanding of the factors that connect immigration to negative concepts such as illegality, conflict, and delinquency, requires an identity study. As an applicable theoretical approach we propose the views about identity held by the authors Edward Said in his text *Orientalism*, Amin Maalouf in *In the name of identity*, and Julia Kristeva’s *Strangers to Ourselves*.



## Agradecimientos

Mis profundos agradecimientos a todas las personas que han contribuido a la elaboración de esta tesis doctoral. En primer lugar quiero agradecer a mi supervisora, Dr. Connie Scarborough, la ayuda y confianza prestada durante todo el proceso de investigación. También agradecer la colaboración y sugerencias de los miembros del comité de tesis, Dr. María Paz Moreno y Dr. Luciano Pizango. A mis compañeros Tomás y Elisabet, por siempre ser mis amigos.

Especialmente a mi familia: a mi marido, por su paciencia y comprensión en las horas más difíciles de trabajo. A mi hija, por los muchos momentos de juego que tuvimos que sacrificar. A mis padres, por todo lo que soy, y por su incondicional apoyo durante todos estos años universitarios, especialmente por las interminables jornadas de vuelo que para ello año tras año tuvieron que realizar. A mi hermano, que realizando su tesis doctoral al mismo momento, me sirvió como modelo e inyectó de las energías necesarias en los momentos débiles.

## Índice

Introducción	10-14
Historia y ficción de los textos objetos de estudio	15-25
Capítulo I. Postulados teóricos aplicables.	
1.1. Introducción	26
1.2. <u>Orientalismo</u> de Edward Said	27-59
1.3. <u>Identidades asesinas</u> de Amin Maalouf	60-66
1.4. La construcción del concepto de España en Américo Castro	67-72
1.5. <u>Extranjeros para nosotros mismos</u> de Julia Kristeva	73-84
Capítulo II. Construcción de un sistema de creencias basado en la acción bélica contra el sarraceno	
2.1. Introducción	85-86
2.2. Orígenes del sentimiento de comunidad hispanica	87-95
2.3. El mito de Pelayo de Asturias	96-103
2.4. El concepto mítico de la Reconquista: ideología necesaria de identificación grupal	104-112

2.5. Alfonso X el Sabio: Pensamiento, obra y repercusión en el imaginario español.	113
2.5.1 <u>Estoria de España</u>	114-129
2.5.2 <u>Las Siete Partidas</u>	130-143
2.5.3 <u>Cantigas de Santa María</u>	144-158
Capítulo III. Guerra de Granada y expulsión de los moriscos: herencia reconocible de la ideología cronística medieval cristiana	
3.1. Introducción	159-169
3.2. <u>Guerra de Granada</u> de don Diego Hurtado de Mendoza	170-180
3.3. Perspectiva general sobre la expulsión en los siglos XVI-XVII	181-195
3.4. Consideraciones sobre la expulsión en el siglo XIX	
3.4.1 Bajo la perspectiva de Florencio Janer	196-201
3.4.2 Bajo la perspectiva de Pascual Boronat	202-213
Capítulo IV. La inmigración magrebí en la literatura española contemporánea.	
4.1. Introducción	214-220
4.2. Discriminación terminológica: emigración frente a inmigración	221-223

4.3. La percepción del otro: el inmigrante como sujeto ilegal y amenazante para la sociedad	224-226
4.4. El mito de la invasión	227-236
4.5. Idea de Servirse del moro. De la mentalidad del Cid a la de los “españoles” del siglo XXI	237-245
4.6. <u>Las voces del estrecho</u> de Andrés Sorel	246-258
4.7. Reciprocidad y encuentro en el <u>Techo del mundo</u> de Julio Llamazares	259-272
4.8. <u>Fátima de los naufragios</u> de Lourdes Ortiz 362-385	273-290
Conclusión	291-297
Bibliografía	298-306

## Introducción

La presente investigación pretende demostrar la influencia literaria cronística medieval en la formación y consolidación de una identidad (cristiano-española) definida en contraposición de musulmanes y mudéjares. Para referirnos a estos, utilizaremos indistintamente el término moro, palabra que los romanos dieron para designar a los bereberes del África nordoccidental (mauri) y cuyo uso se hace extensivo tanto a musulmanes de Marruecos como a los de España<sup>1</sup>. Desde sus primeras manifestaciones en la historiografía cristiana el término moro ha conservado unas connotaciones altamente peyorativas.<sup>2</sup> Nuestro propósito es demostrar que esta negatividad en relación a la imagen popular del moro persiste en la conciencia de los españoles del siglo XX-XXI. La cuestión de la inmigración está desempolvando los prejuicios populares de antaño y el moro sigue siendo el opuesto por antonomasia en el imaginario colectivo de gran parte de los españoles de hoy.

En definitiva, nuestra tesis defiende la hipótesis de que estas imágenes negativas heredadas de la mentalidad de la España cristiana, se revitalizan en relación al fenómeno migratorio africano que experimenta España desde las últimas décadas.

Según queda recogido en las primeras crónicas cristianas, la incursión árabe en la Península en el año 711 supuso la ruptura de la tradición visigótica, herencia ésta, altamente clamada por los “hispaninorum” de la Hispania cristiana. Esta creencia, a pesar de los siglos que median de por medio, se ha infiltrado a través del tiempo fortaleciendo

---

<sup>1</sup> Joseph F. O’callaghan, *Alfonso X and the cantigas the Santa María*, (preface).

<sup>2</sup> Aunque el uso del término moro ha sido cuestionado recientemente por su consideración de ofensivo, hemos sin embargo optado por usarlo en nuestra investigación, al ser una denominación de uso común y generalizada no sólo en los textos de Alfonso X que forman parte de nuestro estudio, sino en general en la mayoría de textos históricos y literarios del siglo XIII.

el sentimiento “españoleizante” actual, último heredero de la tradición gótica. Este primer momento histórico al que aludimos en nuestra investigación tuvo una pronta repercusión en la consideración del musulmán como el traidor, infiel y enemigo bélico.

Tal y como veremos en el capítulo segundo las vicisitudes de la Reconquista influyeron mucho en la visión que los cristianos iban elaborando de los musulmanes en la España medieval. Aunque a veces se representaba una visión fluctuante –no necesariamente negativa— la imagen general del moro recogida en las crónicas y textos cristianos es negativa, sobre todo a raíz de la expansión territorial de los reinos cristianos.

Para el estudio de este primer momento histórico hemos elegido la obra de Alfonso X el sabio: Cantigas de Santa Maria, Las Siete Partidas y Estoria de España. Pensamos que la figura de Alfonso X es fundamental para el estudio de la imagen del moro trazada desde la perspectiva hispano-cristiana. Y ello en base a la triple condición (rey-escritor-historiador) que presenta la figura del mandatario cristiano del XIII. Esto indudablemente denota influencia y poder en todos los campos: ideológico, religioso y político. Así pues, podemos presentar una amplia perspectiva de la percepción e imagen del moro, trazada desde un punto de vista jurídico, histórico y literario.

El segundo momento histórico determinante en la consideración del moro como enemigo amenazante al que había que erradicar de la España cristiana tiene lugar tras la conquista del reino nazarí de Granada y consecuente expulsión de moriscos. El discurso oficial y académico tradicional ha posicionado la victoria de la cristiandad y unificación de los reinos peninsulares en términos absolutos como el momento crucial en la historia de España. Por el contrario, los ocho siglos de presencia árabe han sido relegados al

olvido, constatándose en el discurso oficial como un episodio turbulento y deshonroso de la historia de España. Con los Reyes Católicos la identidad cristiana se había instaurado en base a la homogeneidad racial, étnica y cultural, lo que favoreció al empeoramiento de las relaciones entre los cristianos y los seguidores del Islam. Las tensiones desembocaron en abiertos enfrentamientos –guerra de Granada de 1570— que tuvieron como consecuencia la definitiva expulsión de los moriscos de territorio hispano en 1609. Estos acontecimientos provocaron un acentuado deterioro en la imagen del morisco, delineada ésta en base a su supuesta incapacidad para convivir con la sociedad hispano-cristiana y a la amenaza con que eran percibidos por los hispano-cristianos. De ello trataremos en el capítulo tercero de este estudio.

El capítulo cuarto trata de la relación causa-efecto entre la imagen peyorativa del moro creada a lo largo de los siglos por la España cristiana, y la actitud de temor y rechazo mostrado hacia el colectivo migrante magrebí con motivo del fenómeno migratorio en la España contemporánea.

La percepción negativa del moro que analizamos desde la entrada de los musulmanes en el año 711 hasta la pérdida de Granada y expulsión definitiva, se mantiene en la actualidad, acrecentada por la entrada de magrebíes en territorio español. La llegada y el asentamiento de los inmigrantes provenientes de África son percibidos por la población española en términos de conquista y ocupación. La forma de avalancha como se viene presentando este fenómeno en la actualidad hace que cada vez y de forma más continuada se esté hablando de peligro de invasión. Con ello se confirma que el mito de la invasión de los moros en el 711 sigue presente en la conciencia popular de los españoles, y el imaginario moro ha seguido estableciéndose en base a la negatividad y

rechazo. El tema de la inmigración y la percepción de la figura del moro en la actualidad lo presentamos en cuarto y último capítulo de nuestra investigación. Los textos en que basamos nuestro estudio son: Las voces del estrecho de Andrés Sorel, Fátima de los naufragios de Lourdes Ortiz y El techo del mundo de Andrés Llamazares.

El objetivo de nuestro estudio es demostrar que el imaginario “español” se ha mantenido anclado en una visión antagónica y altamente peyorativa hacia el moro. Esta actitud de rechazo es manifestada en la actualidad hacia el inmigrante africano especialmente marroquí.

La visión literaria contemporánea, a diferencia de la percepción popular que se ha mantenido arraigada a la negatividad, constituye un llamamiento a la aceptación del inevitable cambio de identidad nacional que España está experimentando con la llegada de colectivos provenientes de África. Los tres textos elegidos para este capítulo convergen en una misma proposición donde el tema de la inmigración testimonia un cambio en las señas de identidad española. A causa de la inestabilidad de las fronteras los textos revelan un nuevo proceso de sincretismo identitario donde los conceptos de “negritud” “blancura” “lo africano” y “lo español” convergen en una nueva identidad mutable, inclusiva y mestiza.

(Hipótesis): Esta es la aportación fundamental de los textos literarios contemporáneos. Mientras que el imaginario moro español ha perdurado en base a unas mismas creencias, la visión literaria se ha modificado apostando por una nueva percepción identitaria donde la diferencia ya no se erige en base a la negatividad sino al reconocimiento. Una diferencia que ya no confronta, sino que comparte. La literatura, tal y como veremos en los textos contemporáneos, anuncia un cambio en la identidad nacional española y de

forma visionaria ofrece una nueva perspectiva donde diferencia y alteridad conviven convirtiéndose en la clave de un nuevo proceso identitario híbrido, diferido y abierto.

El estudio evolutivo del imaginario moro concluye en el último capítulo de esta investigación. Por un lado los medios informativos dan muestra de un imaginario moro que no sólo se ha mantenido fiel a sus motivaciones primigenias de absolutismo y grandeza, sino que además se ha reforzado por los acontecimientos migratorios que acontecen en la España de hoy. Por otro, la tendencia literaria actual da muestra de una realidad textual cambiante, aspiración ideal a una sociedad más amplia, humana y satisfactoria necesaria en última instancia a la aldea global en que vivimos. El guión cinematográfico de Llamazares, la cuentística de Lourdes Ortiz y la narrativa de Andrés Sorel son prueba de ello.

## Historia y ficción de los textos objetos de estudio

Esta tesis investiga la construcción y consolidación de la imagen del moro en textos que bien son de naturaleza plenamente literaria, cuasi-histórica o histórica. Todos ellos son documentos fundamentales en cuanto a la formación (deformación) de la imagen del moro que se va creando por parte del imaginario colectivo cristiano—español.

En este apartado queremos subrayar la validez de todos los géneros de escritura de que nos valemos en nuestra investigación, ya sean de naturaleza histórica o literaria. La base de realidad de estos textos o la ausencia de ella es un elemento que no entra en consideración a la hora de trazar la formación y evolución del imaginario. Y sí lo es el valor y la importancia que presentan en la conciencia humana y social de quienes han recibido el legado (ideología o visión) que cada texto presenta.

Exponemos a continuación algunas precisiones teóricas en torno a la dialéctica historia-ficción, así como a la dinámica surgida entre ambas. Estableciendo un contraste con planteamientos tradicionales, ofrecemos la visión de escritores y críticos literarios contemporáneos en su consideración de la literatura como sucedáneo de la historia canónica.

La separación teórica entre palabra histórica y literaria ya la planteaba Aristóteles en su Poética. La Historia, sostiene el filósofo, usa la palabra para referirse a hechos que han tenido lugar y que son por lo tanto tomados como verídicos. La Poesía, en cambio, no se refiere a hechos consumados, no reproduce lo que acontece en la realidad sino que la imita, creando una realidad nueva a partir del lenguaje. Es por ello que para Aristóteles lo universal es lo verosímil, (*eikós*) y la ficción literaria, en base a la creatividad del

escritor, es el resultado de una imitación. El planteamiento de Aristóteles se puede resumir asentando que la literatura, aunque toma de base los parámetros que la realidad le ofrece, se excede de ésta, creando o inventando una nueva circunstancia. La historia, por el contrario, se refiere a los hechos tal y como sucedieron. En este sentido no inventa o imita, sino que reseña acontecimientos.

La representación de la circunstancia “ficticio/real” se da en base a la dicotomía diégesis/mimesis. La mimesis representa mundos con base en la verosimilitud. Son referentes que parecen verdaderos aunque en esencia se trata de ficción. Ello para Aristóteles queda asociado con la representación escénica, tragedia o comedia. La diégesis por el contrario significa cuento, relato minucioso o historia pormenorizada. En este sentido la literatura, en base a su naturaleza narrativa, es eminentemente diegética. En base a lo anterior, y es aquí cuando se altera el planteamiento, la historia (que en base a la verosimilitud que la define sería mimesis) es diegética. Y la explicación de ello es la siguiente: En su misión de dejar constancia de lo acontecido, la historia también necesita del lenguaje, de la palabra escrita. De esta forma la naturaleza narrativa y discursiva propia de la literatura lo es también del hecho histórico, quedando así compatibilizada la separación tajante que tradicionalmente se ha impuesto entre ambos términos.

Con este breve resumen de la visión aristotélica partimos hacia nuevos planteamientos propuestos y compartidos por un amplio sector de la crítica contemporánea<sup>3</sup>. Estas visiones parten de la propuesta de que literatura e historia se unen

---

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962) ; Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1971) ; Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967) Entre los investigadores españoles podemos mencionar entre otros a Menéndez Pidal, Américo Castro, Darío Villanueva, Álvarez Junco, etc.

en base a la palabra escrita como elemento inherente de ambas. Así lo afirma D. Kadir<sup>4</sup> en su artículo “Historia y novela: trammatización de la palabra”.

La literatura tiene sus orígenes en el lenguaje y las posibilidades del lenguaje, (...) El cosmos es un hecho, aun el tenue cosmos en el neuma del Idealista. La historia y lo histórico se originan en los hechos –hechos que dependen del lenguaje y de las posibilidades del lenguaje para su concreción. En esa medida el hecho historiado es poética discursiva, es decir tropos. Para nuestra civilización y su inexorable dependencia de la palabra escrita, literatura e historia conjugan y conjuegan en el ámbito de la escritura.

Con la mediación del lenguaje queda pues confirmada la interdependencia entre literatura e historia, y admitida la proposición de que tanto los relatos como la Historia son productores de formas de conocimiento.

Las nuevas propuestas teóricas<sup>5</sup> no sólo corroboran esta relación, sino que van aún más

---

<sup>4</sup> Kadir, D. “Historia y novela: trammatización de la palabra”, en Roberto González Echeverría (comp.), Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana. (1984) Caracas: Monteávil. p.297.

<sup>6</sup> La pos-modernidad como nuevo orden cultural supone la caída de las grandes master narrativas, de los grandes discursos y formas de pensamiento que defiendan una única y absoluta forma de entender la realidad. Frente a ello cobran validez los microdiscursos o discursos subalternos, la plurivocidad y pluritud y la flexibilidad e intercambio en las posiciones que se presentan. Para unos es una manifestación artística hecha a base de auto-reflexión e ironía. Para otros es una forma de pensamiento o predicamento socio- cultural llegado con el capitalismo tardío. Como representantes de la pos-modernidad citamos a Jean- François

Liotard, Gianni Vattimo, Linda Hutcheon, Fredric Jameson and Jean Baudrillard, quien presenta la idea de Historia como simulacro o “hyperreality”.

lejos con proposiciones que inciden en el cuestionamiento de la Historia como verdad objetiva y como única forma de conocimiento. Esta posición es la defendida por Diego Catalán<sup>6</sup>, que lejos de establecer una posición antagónica entre estos dos géneros de escritura, acerca la posición de ambos en base a la linealidad organizada en que la Historia presenta sus datos, producto no de una reproducción fidedigna de la realidad, sino de la intervención y posición mantenida por el narrador. Es por ello que por un lado cuestiona o disminuye la veracidad de la Historia, y de otro confiere validez al relato o ficción como forma de conocimiento. Su opinión es la siguiente:

La experiencia de leer historias (antiguas y modernas) me lleva a considerar axiomático que la historia no la constituyen los “hechos” que en “realidad” ocurrieron en caótica sucesión o simultaneidad, sino los relatos. La historia es creación, hallazgo, invención de unos narradores que seleccionan, organizan y dan sentido a ciertos “datos” que la memoria o un determinado tipo de documentación pone a su alcance. (11)

En este sentido, por la similitud de los planteamientos, es oportuno recordar que las sociedades primitivas no hacían distinción entre la literatura, la religión y la ley, siendo todas estas disciplinas consideradas como partes de una amplia perspectiva aglutinadora y coherente. Luego, poco a poco, se irían separando en identidades diferentes<sup>7</sup>.

Uno de los autores que estudiamos en nuestra investigación y que mejor representa esta concepción amplia de la literatura de que venimos hablando es Alfonso X.

---

<sup>6</sup> En *El Cid en la historia y sus inventores* el autor trata de forma extensiva el tema de la intencionalidad histórica del Mío Cid y de la validez de la epopeya épica como forma de conocimiento. A este investigador dedicaremos más atención en el apartado correspondiente a la influencia de la figura del Cid en la constitución del imaginario moro.

<sup>7</sup> Opinión dada por Francisco López-Estrada en *Las siete partidas. Antología*, p. 27.

Las Siete Partidas, por ejemplo, texto jurídico y obra de Derecho de gran reconocimiento, es igualmente considerada obra literaria de gran trascendencia cultural. Y ello se explica en base a la diversidad de fuentes a las que acudieron sus redactores para su redacción: fuentes legales antiguas, la Biblia (considerada la autoridad más alta), autores religiosos, sabios y filósofos como Séneca, Boecio, Vejecio, etc. La obra así se presenta como un gran tratado unitario que excede su función jurídica para alcanzar una nueva dimensión literaria, histórica y cultural.

Esta complejidad expositiva convierte a las Partidas en obra que puede ser leída de manera semejante a los tratados de moralidad y de buenos consejos, tan propia de los príncipes y grandes señores y de cuantos tuviesen una responsabilidad pública de gobierno en sus distintas especies.<sup>8</sup>

Lo mismo ocurre con las Cantigas, obra poética cuyo valor histórico ha quedado ampliamente demostrado por Joseph O'Callaghan en su libro Alfonso X and the Cantigas de Santa María.

En la Estoria de Espanna, texto historiográfico por excelencia del siglo XIII, el interés documental se concentra precisamente en las fuentes épicas. Dicho de otra manera, la narración histórica alfonsí en su configuración cede relevancia al elemento estético. La condición literaria de la Estoria, tal y como han demostrado Menéndez Pidal y Diego Catalán, está muy en relación con los planteamientos seguidos para su composición. El valor literario se logra mediante la acumulación de diferentes versiones sobre un mismo hecho. Este procedimiento de contrastes entre las diferentes fuentes es

---

<sup>8</sup> López-Estrada, p.29.

muy enriquecedor desde el punto de vista literario<sup>9</sup>. La innovadora concepción alfonsí del acto de historiar va ligado a su deseo personal de coleccionar multitud de historias:

Mandamos ayntar quantos libros pudimos auer de historias en que alguna cosa contasen los fechos de Espanna... et compusiemos este libro de todos los fechos que fallarse pudieron de ella, desde el tiempo de Noé fasta el nuestro<sup>10</sup>.

Estos ejemplos anteriores demuestran la interconexión armónica entre historia y ficción literaria a que nos venimos refiriendo en este apartado. A este respecto Menéndez Pidal, que ya había advertido el carácter literario de la Estoria, afirmó que

Sin la epopeya, la innovadora Crónica alfonsí nada nos sabría decir de los tres siglos anteriores, nada de la vida pública, ni de los usos políticos y militares de aquellos hombres que sufrieron el esplendor del califato Omeya o que asistieron a los difíciles éxitos antialmorávides, nada íntimo de las costumbres y maneras de ser de esos oscuros siglos. (Primera Crónica General de España, XLIV)

Mostrando un punto de vista similar al anterior, Álvarez Junco<sup>11</sup> en su libro Mater Dolorosa incide en la factible interrelación entre lo ficticio y lo histórico, y la dificultad que a veces se presenta, a la hora de separar estos dos géneros. La lejanía entre los datos

---

<sup>9</sup> Ver Francisco Diez de revenga en "Literatura en las obras históricas de Alfonso X" Mester 17-2. 1988, p.41.

<sup>10</sup> Ramón Menéndez Pidal, Primera Crónica General de España, p.4. Desde ahora nos remitiremos a ella como PCGE.

<sup>11</sup> Es catedrático de Historia del Pensamiento y los Movimientos Políticos y Sociales en la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Durante ocho años ha ocupado la cátedra Príncipe de Asturias del Departamento de Historia de la Universidad de Tufts, en Boston. También ha dirigido el seminario de Estudios Ibéricos del Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard.

En Mater Dolorosa el profesor Álvarez Junco analiza el proceso de construcción de la identidad española a lo largo del siglo XIX. Para analizar los antecedentes más remotos de dicha construcción identitaria, Junco se remonta a la Edad Media, y a los mitos, -- Pelayo, el Goticismo, el Laude Hispaniae-- que tanto han contribuido a su formación y consolidación.

aportados por la Historia y el momento en que estos tuvieron lugar, y la intervención de diferentes agentes en la configuración de los mismos conlleva a un cuestionamiento del carácter absoluto e irrefutable de la Historia como ciencia objetiva.

Como disciplina académica la historia es una elaboración científico-intelectual de acontecimientos pretéritos reputados como veraces. El afán de la historia es pues entender y explicar ese pasado y construir una memoria que se ajuste a la realidad de esa experiencia pretérita de la que se pretende dejar constancia. Ahora bien, ya que se trata de explicar un pasado remoto es probable que en esa elaboración hayan participado diferentes sujetos, dependiendo del campo y época a que el estudio haga referencia. Esto sin lugar a dudas genera un relato “deformado”, pues se ha construido en base a memorias secundarias y a la conjunción de versiones diferentes.

A pesar de que este conocimiento que se presenta como verdadero es muy distante y tiene poca relación con la realidad a que se refiere, sí surte un gran efecto en la formación del imaginario o memoria colectiva de los individuos destinatarios de tal información histórica.

Cuando se trata de un pasado remoto, la deformación de las versiones transmitidas oralmente es tal que ya no se puede hablar, en puridad, de memoria. Se entra entonces en el terreno de la tradición, que puede consistir en versiones estereotipadas transmitidas oralmente o bien, mas frecuentemente, en un conjunto de textos y monumentos construidos por quienes en un momento posterior han estado interesados en presentar una determinada versión del pasado y han tenido capacidad para crear

símbolos culturales influyentes sobre el conjunto social. (Mater Dolorosa, 196)

La concesión del Premio Nobel de Literatura al historiador alemán Theodor Mommsen es otro hecho que relata Álvarez Junco con la intención de ratificar la interconexión entre historia y literatura y la importancia de ambos instrumentos en la construcción de la identidad nacional<sup>12</sup>. A ello se refiere en el capítulo V cuyo título “Las artes y las ciencias, en apoyo de la nación” viene a confirmar la posición anterior. A pesar del rechazo que esta decisión de incluir a la Historia entre las artes narrativas pudo haber suscitado entre los sectores más rigurosos de la historiografía oficial, la concesión de un Premio Nobel de Literatura a un historiador es sin lugar a dudas un llamamiento a la interconexión de ambas disciplinas y al reconocimiento de ambas como formas de conocimiento. El tránsito de la historia a la literatura y viceversa es algo muy hacedero y así lo confirma la opinión de numerosos especialistas en la materia, tanto historiadores como escritores. Por ejemplo, en relación al nacionalismo griego Gregory Jusdanis opina que “La construcción de la nación supone la invención de narrativas colectivas” y “los miembros de la comunidad se relatan unos a otros los cuentos que han aprendido sobre sí mismos, su nación y su historia” (Citado por Álvarez Junco, 227). En la formación de los nacionalismos observa Jusdanis una conexión entre literatura, historia y nación en la medida que “la literatura fue el espejo imaginario en el que la nación se reflejó a sí misma, donde los individuos se vivieron como miembros de tal comunidad” (Citado por Álvarez Junco, 228).

---

<sup>12</sup> Abundan en este capítulo enunciados como “El canon literario funciona como la Biblia” o “la creación literaria da voz a los héroes patrios” que vienen a confirmar la interrelación entre literatura-historia. (Junco, 227).

Basta con retrotraer la mirada al siglo XVIII, época en la que el concepto de literatura es entendido de forma muy amplia, haciéndose extensible a todas las disciplinas o conocimientos expresados en forma escrita tales como lo eran las ciencias, botánica, artes, matemáticas. Se trata en general de un compuesto multidisciplinario que va conformando el concepto de “literatura española”. Tal y como recoge Álvarez Junco, la interconexión entre ambas disciplinas era tal que incluso los mejores literatos ilustrados dedicaron parte de sus obras a la exaltación de los grandes hechos históricos españoles. Es en este siglo cuando aparecen las primeras historias de la literatura española. Los literatos, conscientes de la fuerza de la literatura como instrumento de transmisión ideológica, utilizan sus obras para irradiar al pueblo la conciencia ideológica (patriótica) que pretenden implantar y para impulsar y engrandecer el sentimiento de pertenencia a la casta que presentan como triunfante. De ahí por ejemplo que Moratín, uno de los escritores más célebres de este periodo, utilizara con frecuencia la expresión “literatura nacional”, y muchos de los textos literarios, convertidos ya en grandes mitos, pasaron a ser clásicos de la cultura nacional. Y ello, insistimos, en virtud de su capacidad de transmisión ideológica. Como señala Álvarez Junco, “no se publicaban estas obras por tener una alta opinión sobre su calidad literaria, sino por ser nuestras antigüedades” (231).

Entienden los ilustrados que la idea de literatura nacional que se pretende irradiar resulta más eficaz a través de grandes colecciones. Es por ello por lo que éstas comienzan a impulsarse de forma notoria sustituyendo a los autores individuales. Entre ellas citamos por poner un ejemplo, el Teatro histórico-crítico de la elocuencia española, obra ésta que aparece en cinco volúmenes y recoge entre otros títulos Las siete Partidas. La elección de

esta obra como representativa de una colección sobre la grandeza española, no es sino una muestra de su significación en la formación de la ideología y cultura nacional.

Esta argumentación anterior es muy importante a efecto de esta investigación ya que sostiene un aspecto fundamental de nuestra tesis. El imaginario colectivo moro se ha formado en base a lo estipulado en los textos en cuestión, ya sean narraciones históricas o de ficción. La percepción negativa y actitud de rechazo hacia el moro se ha creado en base a la conjunción de ambas construcciones. Tanto historia como literatura han sido partícipes en la necesidad de elaborar una ideología (esmalada a base de héroes, mártires y antihéroes)<sup>13</sup> que inyecte de un sentimiento de pertenencia y exclusividad a los miembros de la comunidad a que se dirige. Tales construcciones funcionan de manera muy eficaz por un lado en la identificación grupal y autoestima comunitaria, y por otro en la exclusión de quienes no comparten esa pertenencia.

En virtud de lo anterior, y a efectos de esta investigación, daremos igual valoración a todos los textos objeto de estudio, ya sean documentos históricos o ficción literaria. Pensamos que ambas vías de conocimiento, en igual medida, forman parte y son instrumentos eficaces en la construcción del imaginario colectivo cristiano-español en su visión del moro.

Como hemos argumentado anteriormente, no es acertado menospreciar a la ficción como forma de conocimiento en base a la consideración de “no realidad” de los datos que aporta. Cuando el criterio de realidad o verificabilidad ha quedado desactivado, ya no se observa diferencia alguna entre el acto de leer historia o novela. Es decir, si de la historia se cuestiona el elemento que más crédito le reportaba en su consideración de

---

<sup>13</sup> Mitos como El Conde Don Julián, traidor que abrió la puerta de España a los moros, el Cid como héroe nacional y Don Pelayo como estirpe continuadora del Goticismo y como el primer rey de España que venció a los moros en Covadonga. De ello trataremos más adelante en el capítulo que nos ocupa.

verdad indiscutible, el mismo elemento “verificabilidad”, no puede ser el factor que desacredite o descalifique a la literatura como forma de tal conocimiento. La veracidad de la documentación no es el elemento en cuestión, y sí lo son la influencia y el efecto que los textos (históricos o ficción literaria) han tenido en la implantación de la ideología que se pretende irradiar y en la formación y consolidación de la memoria colectiva.

## Capítulo I. Postulados teóricos aplicables

### 1.1. Introducción

El aparato crítico del que se nutre y en el que se apoya este capítulo se organiza en base a lo postulado por Edward Săid en Orientalismo, Amin Maalouf en Identidades asesinas, Américo Castro en Realidad histórica de España, y Julia Kristeva en Extranjeros para nosotros mismos.

Los textos seleccionados posibilitan un mejor y más amplio entendimiento de la noción identitaria española-occidental y de su adverso oriental africano-magrebí, figura central que ocupa nuestra investigación.<sup>14</sup>

En ellos se hace hincapié en rescatar al *otro* de la posición desfavorable de la balanza, de ese lado oscuro y siniestro al que siempre ha sido relegado por la dialéctica tradicional.

Las teorías analizadas en este capítulo coinciden en la afirmación de que la concepción identitaria como algo inherente a un “todo común” proveniente de una “fuente única”, supone indudablemente la negación de lo diferente, es decir, de lo que no es único ni común. ¿Cómo afecta este pensamiento en la percepción del *Otro*? A ello daremos respuesta literaria en el análisis de los textos analizados en los restantes capítulos.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> En una relación binaria tradicional el primer término es asociado con el “logos”, mientras que el segundo término siempre ocupa una posición inferior. En nuestra tesis esta posición quedaría confirmada mediante la relación occidente / oriente, siendo así que lo oriental siempre ha quedado relegado a un segundo plano y por consiguiente inferior.

<sup>15</sup> Nuestra tesis estudia la formación, consolidación y evolución del imaginario moro en relación a tres momentos históricos determinados. El primero hace referencia a la entrada o invasión musulmana; el segundo a la salida o expulsión definitiva de los moriscos; y el tercer momento hace referencia a una nueva entrada, determinada por el fenómeno de la inmigración africana en España. A efectos de nuestra investigación establecemos un paralelo entre el moro invasor destructor de la España

## 1.2. Orientalism de Edward Said

La publicación de Orientalism<sup>16</sup> en 1978 supuso una fecunda irrupción en el ámbito cultural, anunciando y reivindicando lo que más adelante se conocería como estudios poscoloniales. El texto, considerado por muchos como una especie de credo intelectual<sup>17</sup> rompió efectivamente con la visión anclada que Occidente tenía sobre el mundo árabe.

Difícil tarea la de presentar en unas líneas a una figura tan mundialmente reconocida como Edward Said: Profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia, crítico político y teórico literario, ensayista, crítico de música, colaborador de numerosos y reconocidos diarios, etc. Aunque quizás, el aspecto más relevante de su persona es su condición de apasionado defensor de los derechos humanos.

La concepción de “Orientalismo” va estrechamente ligada a la vivencia personal del autor. Quizás por eso la convicción persuasiva e influyente que irradian una a una las páginas del libro. Said nació en Jerusalén en 1935, pero años más tarde, en 1978, él y su familia se vieron obligados a refugiarse en Egipto. Posteriormente vino a Estados

---

Goda (capítulo 2), morisco expulsado (capítulo 3) e inmigrante africano-magrebí (capítulo 4). Los temores de antaño suscitados por la invasión en España de las tropas musulmanas, los temores que originaron la expulsión definitiva de los moriscos, vuelven a resurgir tras la entrada masiva de migrantes africanos, especialmente magrebíes, en territorio español. La inmigración magrebí en la España de finales del siglo XX, principios del XXI, es percibida por la población autóctona como una nueva invasión de los moros.

A la hora de vislumbrar qué o quiénes han sido los agentes o circunstancias en que se basa el rechazo del *Otro* (moro- morisco-migrante magrebí) se hace efectivamente necesario lanzar una mirada histórica a ese proceso de formación del sentir hispánico que como veremos, comienza a fructificar en los muy tempranos siglos medievales y se va irradiando (por el influjo de obras historiográficas y literarias) por toda España. La obra de San Isidoro asienta las bases de la historiografía medieval y se hace extensiva a los cronistas y literatos del siglo XIII, y de ahí sucesivamente hasta alcanzar la época contemporánea.

<sup>16</sup> Utilizamos la edición Vintage Books, 1979.

<sup>17</sup> Especialmente para facultades de joven constitución y estudiantes de posgrado de ideología de izquierdas. Así lo anunciaba el New York Times tras la publicación del libro. Ver Jim Cason y David Brooks en “En memoria de Edward Said”. La Jornada – Rebelión 26 de septiembre de 2003.

Unidos, se doctoró en la Universidad de Harvard, y es aquí donde pasa la mayor parte de su vida. Es, como podemos ver, una confluencia de culturas lo que conforma la identidad de Edward Said.

La crítica ha coincidido en resaltar la enorme significación que Orientalism ha tenido en el campo de estudios poscoloniales. La organización Mundo Árabe, en su artículo “Orientalismo:25 años después” lo calificaba como

un libro en el que desmontaba con implacable rigor los mecanismos imperialistas de fabricación del “Otro” que han forjado en el pensamiento colonial occidental desde finales del siglo XVII. (Mundo Árabe, 2/11/2005)

Bajo el título “Su vasta obra rompió la visión que tenía Occidente sobre el mundo árabe”, el diario La Jornada-Rebelión publicaba que la aparición de Orientalismo en 1978,

estableció al señor Said como figura de enorme influencia estadounidenses y europeas, héroes para muchos, especialmente para las facultades jóvenes y los estudiantes de pos-grado de la izquierda, para quienes Orientalismo era un tipo de credo intelectual, el documento fundacional del campo que después se llamaría de estudios poscoloniales. (La Jornada-Rebelión, 26/9/2003)

La conjunción de todas estas razones justifica nuestra decisión de haber incluido a esta obra como instrumento teórico de nuestra tesis. Es por lo tanto una pieza fundamental para nuestra investigación que trata sobre el origen, consolidación y evolución del imaginario moro, trazado desde la perspectiva del hispano-cristiano-occidental.

En la introducción a Orientalism Said declara su motivación para el análisis del orientalismo, expresando su condición de "oriental", a pesar de haber vivido y crecido en colonias británicas, Palestina y Egipto, y en Estados Unidos. La educación occidental recibida no le impidió sin embargo que desde muy temprana edad sintiera una profunda conciencia de ser y sentirse "oriental". Estudiando el orientalismo, Said pretende hacer justicia textual a la equívoca percepción que el mundo occidental ha proyectado de su cultura, cuya dominación, dice, ha sido un factor muy poderoso en la vida de todos los orientales: "In many ways my study of Orientalism has been an attempt to inventory the traces upon me, the Oriental subject, of the culture whose domination has been so powerful a factor in the life of all Orientals" (Orientalism, 25).

El orientalismo tal y como lo concibe Said, no ha contribuido a promover el entendimiento y progreso de los pueblos árabes o islámicos, sino por el contrario, tal y como expresa Juan Goytisolo en la introducción al mismo libro, los ha clasificado en unas categorías intelectuales y 'esencias' inmutables destinadas a facilitar su sujeción al 'civilizador europeo' (9).

Es decir, el conocimiento siempre reductivo de lo "oriental", motivado en última instancia por un ansia de control y explotación, no iba encaminado a promover un acercamiento constructivo, sino más bien a instaurar los cimientos de una óptima colonización. Según Goytisolo, el "civilizador" europeo:

Fundándose en premisas vagas e inciertas, ha forjado una avasalladora masa de documentos que, copiándose unos a otros, apoyándose unos en otros, han adquirido con el tiempo un indiscutido –pero discutible— valor

científico. Una cáfila de clisés etnocentristas, acumulados durante los siglos de lucha de la Cristiandad contra el Islam. (10)

Con ello se reconoce la tesis que venimos apoyando a lo largo de este estudio: La imagen del “Otro” se ha articulado en base a mecanismos político-ideológicos nacidos e impulsados en la Edad Media, y aún perdurables, debido a su fortaleza y arraigo.

Cuando el hombre occidental, en su condición de visitante europeo se acerca a Oriente, lo hace en base a una representación hecha por ellos mismos, por Europa. Representación mayoritariamente definida en contraposición al modelo occidental. Tal y como afirma Said “The orient was almost a European invention” (Orientalism, 1).

En este sentido el orientalismo se fundamenta en la construcción de un discurso inherente a una ideología siempre favorable a un modelo político-cultural determinado. “Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles”(Orientalism, 2).

En su acepción académica, la más admitida en cuanto que extensible a un amplio número de instituciones, nos ofrece Said una definición a partir de la cual viene a enfatizar la diferencia terminológica entre “orientalismo” y “estudios orientales” como espacio cultural, siendo el primero el término menos deseado por los especialistas por su conexión con el autoritarismo impositivo colonial del siglo XIX y principios del XX. Así pues es orientalista

Anyone who teaches, writes about, or researches the Orient —and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian, or

philologist— either in its specific or its general aspects, is an Orientalist, and what he or she does is Orientalism. (Orientalism, 2)

Con un significado más general, el Orientalismo “is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between “the Orient” and (most of the time) “the Occident” (Orientalism, 2). Esta visión binaria clasificadora de la realidad ha logrado imponerse con carácter extensivo, llegando a constituir todo un modelo de pensamiento fácilmente asimilable tanto por escritores, como por filósofos, políticos, economistas, etc. Bajo los efectos de este prisma diferenciador, explica Said, se han elaborado una infinidad de novelas, posicionamientos teóricos, epopeyas, informes políticos y descripciones de todo tipo, incurriendo así en un imaginario hecho a gusto y beneficio del consumidor: Occidente. (Orientalism, 21)

Una tercera acepción, definida desde una perspectiva más histórica y material que las anteriores, percibe al orientalismo como una institución colectiva que se relaciona con Oriente. Este enfoque se conecta con el pensamiento científico del siglo XVIII, encaminado a describir, explicar y analizar el orientalismo, quedando así éste reducido a una mera pieza del engranaje europeo. Según Said,

Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient— dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (Orientalism, 3)

A este planteamiento anterior apunta la tesis central de Edward Said. A causa del orientalismo, Oriente es un tema que carece de libertad de pensamiento, y es así porque se nos ha dado definido de antemano, fabricado y vedado a cualquier otro posible acercamiento. “because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action” (3). Esto no significa, aclara Said, que el orientalismo dictamine de forma unilateral lo que se pueda o no pronunciar sobre Oriente, pero sí constituye una completa trama de intereses, aplicados e implicados en cualquier planteamiento iniciado sobre Oriente, (3).

Igualmente pretende demostrar que la cultura europea ganó fuerza e identidad posicionándose a sí misma en detrimento de Oriente. Es decir, menospreciando lo ajeno se glorifica lo propio. Así, afirma Said que “European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self” (Orientalism, 3).

Esta relación Oriente/Occidente generada por el orientalismo constituye una relación de poder en la que el primero queda subyugado al segundo, siendo éste, Occidente, quien ha formulado la noción colectiva que define el “nosotros” (cristianos, occidentales, europeos) frente a quienes no lo son, (musulmanes, orientales, árabes). Incide Said en que el acercamiento teórico más adecuado para intuir esta concepción del orientalismo como generador de poder es la noción de discurso aplicada por Michel Foucault en sus obras The Archaeology of Knowledge, y Discipline and Punish. Para su eficaz desarrollo el orientalismo debe ser enfocado en virtud de esta noción de discurso dada por Foucault. Sólo desde esta perspectiva, aclara Said, sería posible entender la motivación que impulsó a la cultura europea a crear una disciplina tan sistemática, para a

través de ella dirigir y manipular a Oriente en todas sus dimensiones. ¿Cómo puede estudiarse, cuestiona Said, el fenómeno orientalista de forma objetiva y productiva sin dejar de tener en cuenta las relaciones entre poder, cultura, motivaciones políticas, el estado y la realidad concreta de dominación?

My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage –and even produce— the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post- Enlightenment period. (Orientalism, 3)

Reconoce Said el influjo de un importante número de libros que en su conjunto han llegado a conformar el canon del orientalismo. Esta colección de escritos o ideas definitorias del orientalismo se nutren en su mayoría de la necesidad de sostener un aparato ideológico favorable a los intereses colonialistas que sobre Oriente mantuvieron inicialmente Francia e Inglaterra, durante los siglos XIX y XX, y América más tarde, cuya dominación toma riendas a partir de la segunda guerra mundial. De esa relación colonial provienen la gran mayoría de textos que han estimulado lo que Said denomina “el orientalismo”, campo éste abonado por los prolíficos semilleros de la imaginación.<sup>18</sup>

To speak of Orientalism therefore is to speak mainly, although not exclusively, of a British and French cultural enterprise, a project whose dimensions take in such disparate realms as the imagination itself.

(Orientalism, 4)

---

<sup>18</sup> Sostiene Said que los estereotipos literarios que han alimentado el imaginario colectivo oriental supone una lista inmensa. Abarca, por citar algunos ejemplos, desde la visión occidental de la India como espacio exótico-inalcanzable, los países del Mediterráneo Oriental, los textos bíblicos, ideas afincadas por los ejércitos y administradores coloniales. En definitiva todo un complejo aparato de ideas fabricadas sobre Oriente donde se recoge tanto su despotismo y crueldad como su sensualidad y esplendor.

Así pues, sostiene Said, que el contacto habido entre los primeros orientalistas y su objeto de estudio, Oriente, se da en base a una relación textual basada no solo en el estudio de libros antiguos y manuscritos, sino además en la producción de nuevos textos. Por ello, que Said llega incluso a considerar el orientalismo como género literario.<sup>19</sup>

El orientalismo como disciplina erudita de los primeros tiempos acaba componiendo un prodigioso repertorio cultural de Oriente, en el que se representan todas las épocas, y se crea toda una panoplia mítica inspiradora de la imaginación europea. Desde Cleopatra a Babilonia pasando por Isis, Saba, Mahoma, Troya o Sodoma. De monstruos, héroes y demonios hasta un escenario de nítidos deseos y placeres prohibidos. Oriente se convierte así en materia prima apetecible para estudiosos y literatos, necesitados de nueva inspiración que rejuveneciera sus obras y les resultara atractiva a los lectores de su tiempo.

Todas estas imágenes y en mayor medida las relativas al Islam, se presentaban como algo “extraño” ante la mirada europea, pero igualmente eran percibidas como seductoras y atrayentes.

The European imagination was nourished extensively from this repertoire: between the Middle Ages and the eighteenth century such major authors as Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes, and the authors of *Chason de Roland and the Poema del Cid* drew on the Orient's riches for their productions, in ways that sharpened the outlines of imagery,

---

<sup>19</sup> Dando prueba de la tradición literaria inspiradora del orientalismo cita Said a autores como Goethe, Víctor Hugo, Dante, Flaubert, Nerval, Fitzgerald, Marx, y otros. Todos ellos de gran peso en el proceso de conformación de la dialéctica valorativa en que se basa el orientalismo en su primera etapa. Las obras de estos reconocidos autores permiten hablar a Said de orientalismo como género literario. (Orientalism 78). Muchos de estos escritores, debido a la fuerte visión política del orientalismo, no dejaban de sentir una cierta coacción a la hora de emitir cualquier juicio sobre Oriente. (Orientalism 67)

ideas, and figures populating it. In addition, a great deal of what was considered learned Orientalist scholarship in Europe pressed ideological myths into service, even as knowledge seemed genuinely to be advancing. (Orientalism, 63)

Todas las ideas contenidas en estos textos van a ir legitimando la aparición de un discurso delimitador de Oriente y del Islam. Todo un colapso de figuras y símbolos se irán incrustando de manera insistente en la mente de los occidentales, impulsando así la aparición de una ideología común occidental, base esencial para sostener la creencia de pertenencia a un mismo grupo, de poseer una identidad común. En otras palabras, la tesis orientalista suscita la idea de que la realidad humana puede describirse a través de un texto, llegando éste a alcanzar una autoridad mayor que la realidad que describe, a conformar con el paso del tiempo una tradición, y consecuentemente a constituir un discurso de poder. “The idea in either case is that people, places, and experiences can always be described by a book, so much so that the book (or text) acquires a greater authority, and use, even than the actuality it describes”(Orientalism 93).

La importancia textual en cuanto que aparato influyente es doble. Por un lado permite que el grupo se identifique en base a la tenencia de una misma herencia o identidad. El peligro de esto tal y como veremos más adelante con los planteamientos teóricos de Amin Maalouf y Julia Kristeva, es que el reconocimiento de una sola identidad supone la negación de otras, en cuanto que son percibidas como extrañas. Se crea así lo que en términos de Maalouf es una “identidad asesina”.

De otro lado, impulsa la formación arbitraria de un imaginario colectivo occidental de gran peso, cargado de estereotipos negativos tendentes a realzar la propia imagen siempre en detrimento de la ajena.

Esta autoridad suprema otorgada al texto es denominada por Said como “actitud textual”. Reconoce éste dos situaciones favorables que facilitan dicha actitud. Una se produce cuando el individuo entra en contacto con algo extraño, desconocido y por lo tanto amenazante. La manera más lógica y natural de acercarse a esa nueva presencia es a través de lo previamente leído sobre el tema. Así, explica Said que cuando un viajero visita un país diferente y la sensación que percibe no es la esperada, es porque esa visión no se ajusta a la que previamente tenía hecha en base a sus lecturas. De ahí, insistimos, en la importancia textual en la formación del imaginario colectivo.

La segunda situación que favorece la actitud textual, dice Said, es su éxito aparente. Es decir, si a través de una lectura determinada sobre una circunstancia extraordinaria se confirma lo que posteriormente observamos en la realidad y si además esa lectura nos da las instrucciones necesarias para lidiar con ese corpus extraño, entonces no sólo leeremos más sobre lo mismo con el ánimo de acaparar nuestro conocimiento, sino que además el autor se verá motivado para seguir escribiendo textos que sus lectores encuentren fascinantes.

Two situations favor a textual attitude. One is when a human being confronts at close quarters something relatively unknown and threatening and previously distant. In such a case one has recourse not only to what in ones’s previous experience the novelty resembles but also to what one has

read about it.(...) A second situation favoring the textual attitude is the appearance of success. (...)

There is a rather complex dialectic of reinforcement by which the experiences of readers in reality are determined by what they have read, and this in turn influences writers to take up subjects defined in advance by readers' experiences. (Orientalism 93-94)

Por un lado apuntaba Said al gran número de autores y libros que de forma decisiva han contribuido en su conjunto a la definición y apropiación de Oriente y consecuentemente a la consolidación de un canon orientalista. Por otro, arguye que su tesis no sólo se apoya en ese exhaustivo catálogo de textos, sino que dice que la columna vertebral del “orientalismo” se determina en base a un estudio metódico y metodológico, sobre el conjunto de generalizaciones históricas de creación europea. La suma de ambos conforman esa red de intereses (“network of interests”) a la que repetidamente alude Said a lo largo de su estudio.

Es precisamente el propósito de nuestra tesis mostrar que esas generalizaciones históricas de creación europea/ cristiana/occidental y de nacimiento ideológico medieval, se han ido sosteniendo y consolidando “ad infinitum”, de texto a texto y de mente a mente, llegando a justificar los imperialismos y las actitudes xenófobas y etnocéntricas de los últimos siglos. Tarea necesaria se hace pues investigar las raíces cronísticas y literarias que desde la Edad Media empezaron a definir al “Otro” (oriental/dominado) en contraposición al “nosotros” (occidental/ dominador).

La fuerza expansiva de tales disposiciones literarias ha hecho que dichas imágenes se instauren con gran arraigo en las conciencias individuales a través de los siglos. El orientalismo, indudablemente, ha contribuido a reforzarlo.

Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental, debemos estar dispuestos a observar cómo el orientalismo, a través de su evolución y de su historia subsecuente, profundizó e incluso agudizó la distinción.

Así, como sosteníamos en el capítulo anterior, el antecedente político-ideológico del imperialismo del siglo XIX, se encuentra en el espíritu de cruzada que durante los siglos medievales, especialmente XII y XIII, animó las conciencias de los reinos cristianos en la lucha contra el moro.

Es así como Europa, debido a una capacidad racional medida por sus propios parámetros, se auto-considera competente para estudiar, definir y expresar sus ideas sobre Oriente. Bajo estas premisas se perfila el espíritu orientalista basado en una dialéctica binaria totalmente europeizante. Los occidentales, ocupando una posición privilegiada en base a los valores que poseen: racionalidad, lógica y capacidad de dictaminar. Mientras que Oriente, medido bajo el prisma europeo y en virtud de su no posesión de ninguno de esos valores, ocuparía el término inferior de la estructura binaria.

On the one hand there are Westerners, and on the other there are Arab-Orientals; the former are (in no particular order) rational, peaceful, liberal, logical, capable of holding real values, without natural suspicion; the latter are none of these things. (Orientalism 49)

Esta visión logocéntrica de la realidad en tan sólo dos términos contrapuestos, ha quedado instaurada de forma decisiva en el primer orientalismo, creando un sistema cerrado basado en la creencia de su propia superioridad. Los eruditos orientalistas del siglo XIX no realizan sus estudios con el ánimo de conocer al “otro”, sino de confirmar sus propias visiones necesarias para consolidar la superioridad de Occidente. Superioridad ésta basada en la creencia de que Oriente necesitaba ser estudiado y rectificado por él. De esta forma el orientalismo se convertía en una ciencia cuyo objeto de estudio consistía en analizar, estudiar, juzgar, corregir y gobernar a Oriente, ya fuese en una clase, en un manual, un tribunal o una prisión. Por ello concluye Said diciendo que para una mejor comprensión del Orientalismo hay que entenderlo, no como una mera doctrina positiva, sino como un conjunto de represiones y limitaciones mentales<sup>20</sup> (Orientalism, 64-65).

Los pensadores europeos del siglo XV sentían la urgente necesidad de hacer algo a propósito del Islam. Se aunaban éstos en la creencia de que el Islam no era más que una versión malinterpretada del cristianismo, por lo que recurrían a la analogía en un intento por comprender el Islam. Esto consecuentemente les llevaba a suposiciones incorrectas, como esta que admitía que si bien Cristo era la base de la fe cristiana, Mahoma también debería de serlo. De ahí la errónea asimilación terminológica de “mahometismo” a cristianismo. Así, ante los ojos cristianos Mahoma no era sino un impostor. “Out of such and many other misconceptions “there formed a circle which was never broken by

---

<sup>20</sup> Al igual que en los siglos de conquista cristiana frente al dominio árabe-musulmán, la ideología queda así supeditada a la dimensión política imperante. Vemos en el capítulo primero la visión peyorativa del sarraceno que recogen las crónicas medievales, de notoria influencia posterior en las obras de Alfonso X en particular y de la cristiandad en general. La visión de Alfonso X es pieza fundamental en la consolidación del imaginario moro trazada desde la perspectiva hispano-cristiana. La expansión de la ideología del alto mandatario del siglo XIII, se manifiesta a través de su obra, en una triple dimensión: histórica, jurídica y literaria.

imaginative exteriorisation... The Christian concept of Islam was integral and self-sufficient. ... Islam became an image ... whose function was not so much to represent Islam itself as to represent it for the medieval Christian” (Orientalism, 60).

La tendencia general era despreciar o malinterpretar la verdadera fe musulmana<sup>21</sup> siempre que ésta no se presentara de forma convincente para los cristianos. El historiador británico Norman Daniel<sup>22</sup> ha descrito la fascinación (entendida como apropiación) de Occidente sobre el mundo musulmán en términos de “war psychosis” (13). Esta visión europeo-occidental alcanzó su máximo apogeo durante los siglos XII-XIV, y desde entonces, afirma Daniel, apenas ha sido modificada. La negatividad de esta visión, sostenida por un parentesco ideológico y sistema de valores comunes, se presenta según Norman Daniel como un archivo indestructible, imposible de devastar o reconstruir.

The invariable tendency to neglect what the Qur’an meant, or what Muslims thought or did in any given circumstances, necessarily implies that Qur’anic and other Islamic doctrine was presented in a form that would convince Christians; and more and more extravagant forms would stand a chance of acceptance as the distance of the writers and public from the Islamic border increased. ... Christian opinion was an erection which could not be demolished, even to be rebuilt. (Orientalism, 60-61).

Según Said, esta visión errónea del Islam impulsada en la Edad Media tuvo importantes implicaciones para el orientalismo en general. La hipótesis de nuestra tesis tendente a demostrar que el rechazo generalizado de hoy en día hacia el grupo inmigrante

---

<sup>21</sup> La mentalidad de cruzada occidental medieval favoreció la aceptación de la idea de que Mahoma era además del propagador de una revelación falsa, un compendio de todo lo negativo: sodomía, libertinaje, lascivia. En definitiva, una colección de perfidias en todas sus variables, pero que tal y como afirma Said, son derivadas de doctrinas fraudulentas. (62).

<sup>22</sup> Islam and the West. The Making of an Image.

marroquí-subsahariano se nutre de generalizaciones construidas en el pasado, es reconocida por Said, cuando afirma que en lo esencial, la teoría y práctica del orientalismo moderno derivan de un conjunto de estructuras heredadas del pasado, que redispuestas y reformadas por disciplinas diversas como la filología o la historiografía, han contribuido a sostener dinámico un imaginario colectivo cargado de negatividad y rechazo. (Orientalism, 122) En resumen, añade Said, “the Oriental is *container* and *represented* by dominating frameworks”, y así mismo se pregunta “where do these come from? (Orientalism, 40).

¿De dónde vienen estas estructuras dominantes? Además de las visiones de escritores, científicos y filósofos estudiadas anteriormente, la respuesta nos la dan, como veremos más adelante, Maalouf y Kristeva.

Podemos concluir todo lo anterior diciendo que el orientalismo sitúa el centro de su análisis en un método de oposición binaria basado en dos mundos, dos estilos, dos culturas: Oriente y Occidente. Esta concepción definida en contra de Oriente ha perdurado en gran medida en la mentalidad popular infiltrándose a través del tiempo. En la mentalidad cristiana de los siglos XII y XIII Arabia era un asilo natural para herejes situado al borde del mundo cristiano. En el siglo XX, bajo la perspectiva de un instruido orientalista, el Islam no es más que una herejía arriana de segundo orden. (Orientalism, 89).

Cita Said la opinión dada por Chateaubriand en *El Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris 1810-1811* según la cual el espíritu de “cruzada” (colonizaciones del siglo XIX) va impulsado por la justa necesidad de devolver la

libertad a los pueblos conquistados, incapaces éstos de conseguirla por sí mismos. He aquí su opinión:

The Crusades were not only about the deliverance of the Holy Sepulchre, but more about knowing which would win on the earth, a cult that was civilization's, systematically favourable to ignorance (this was Islam, of course), to despotism, to slavery, or a cult that had caused to reawaken in modern people the genius of a sage antiquity, and had abolished base servitude? (Orientalism, 172)

Esta inicua convicción es ampliamente defendida por Cromer en 1910, es decir, un siglo después. Para éste, la conquista occidental de Oriente no es sino una empresa piadosa que pretende otorgar la libertad a aquéllos que por sí, no son capaces de instaurarla. Los orientales, piensa, no son más que material humano a quien se debe gobernar en las colonias británicas. La visión que presenta Cromer es la de dos mundos contrapuestos que inevitablemente están llamados a la confrontación.

As I am only a diplomatist and an administrator, whose proper study is also man, but from the point of view of governing him, ... I content myself with noting the fact that somehow or other the Oriental generally acts, speaks, and thinks in a manner exactly opposite to the European.

(Orientalism, 39)

Se afirma así que el orientalismo, fuertemente influenciado por la pasión clasificadora de establecer tipos y categorías, ha contribuido a edificar una visión de la realidad tendente a acentuar las diferencias entre Occidente (nosotros) y Oriente (ellos). Los símbolos y figuras promovidos por el orientalismo se han ido paulatinamente

alojando en la mente de los occidentales, llegando a constituir una *ideología* colectiva, base necesaria para la eficaz constitución de una identidad común occidental. No en vano, afirmando la poderosísima fuerza intrínseca de la ideología, comienza Said el capítulo tercero “Orientalism Now” con una cita de *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, que dice:

The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea —something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to... (Orientalism, 200)

Esto es así si tenemos en cuenta que el orientalismo también estuvo sometido, además del imperialismo y a otras muchas ciencias, al racismo, darwinismo y positivismo<sup>23</sup>.

Pues bien, pasemos a continuación a explorar la idea que, a pesar de que en numerosos escritos se opusieran a la esclavitud, avivó la conciencia de ilustrados como Voltaire o filósofos de la talla de Karl Marx.

Refiriéndose a los africanos, afirmaba Voltaire que

Representa un gran problema respecto de ellos saber si descienden del mono o si el mono desciende de ellos. Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a

---

<sup>23</sup> El Orientalismo como ciencia estudiada, afirma Said, estuvo sometido al imperialismo, positivismo, utopía, historicismo, darwinismo, racismo, psicoanálisis, etc. (43)

imagen y semejanza de Dios: ¡he ahí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia!<sup>24</sup>

La justificación de esta incongruencia se vislumbra fácilmente, teniendo en cuenta que Voltaire, tal y como afirma César Bou en su artículo “La visión europea del mundo afroasiático”, “también era un buen burgués que invertía sus dinerillos en las compañías dedicadas a la trata negrera de ahí que la igualdad entre los hombres quedara, en estos casos, para el futuro” (1). Y añade que “Este tipo de contradicciones u oportunismos son muy frecuentes entre los intelectuales “progresistas” de Occidente” (1).

Respecto a ello hay que decir que la consideración europea del mundo africano-oriental aparece en el siglo XIX notoriamente marcada por el evolucionismo. Dado que las culturas atraviesan por diferentes estadios, a la europea, en virtud de su óptimo grado de desarrollo y conocimiento, se la sitúa en la etapa superior, quedando las otras culturas, en función de su mayor o menor atraso, relegadas a posiciones inferiores. Las categorizaciones establecidas por el evolucionismo llegaban así a disponer que todas las culturas extra-europeas son, en mayor o menor término, atrasadas o primitivas. La justificación científico-política, basada en la creencia de la inferioridad e incapacidad de representación propia del mundo afro-oriental, se presentaba como la pieza clave para sostener el engranaje ideológico-político imperialista. Una vez más se dan estas dos circunstancias que venimos subrayando a lo largo de este estudio: Necesidad de inyectar en la conciencia colectiva una ideología lo suficientemente convincente y poderosa, que sea capaz de retroalimentar y sostener la empresa política en cuestión. La necesidad de afirmar la inferioridad de otras culturas es una medida tendente a garantizar la

---

<sup>24</sup> Rousseau: *Leerte d’Anabed*, t. XXI. Citado por Luis César Bou en “Europa-Asia-Africa: La visión europea del mundo afroasiático”.

superioridad de la propia. De ahí la elección no gratuita de Said de presentar Orientalism con la siguiente cita de Karl Marx: “They cannot represent themselves; they must be represented”.<sup>25</sup>

La inferioridad científica del extra-europeo expuesta por el racionalismo científico del siglo XIX, también encontró sustento en el campo de la medicina y la psiquiatría. En el contexto del evolucionismo las diferencias étnicas y culturales entre los pueblos se establecen en base a fundamentos biológicos que clasifican las razas en superiores e inferiores, dependiendo de una diferenciación genética. Esta hipótesis es demostrable en las investigaciones realizadas por el profesor Porot<sup>26</sup>, catedrático de psiquiatría en la Facultad de Medicina de Argel, durante más de treinta años. La investigación consistía en aportar un cuadro clínico (desde un punto de vista sociológico, funcional y anatómico) que demostrase la naturaleza criminal nata del norafricano, en especial del árabe argelino. Las conclusiones de las investigaciones adquirieron tal relevancia, que como señala Frantz Fanon<sup>27</sup>, fueron objeto de magistrales cursos en la cátedra de psiquiatría durante más de veinte años.

Así pues, las características del pueblo argelino establecidas por el colonialismo convenían lo que sería reputado de manera unánime como verdad científica. Y el

---

<sup>25</sup> Más que preocupación por el aspecto humano, la concepción de Oriente de Marx queda anclada en una visión meramente romántica. Si bien sus sentimientos hacia el pueblo sometido son de humanidad y simpatía, sus planteamientos económicos encajan a la perfección en el modelo orientalista, siendo esto último lo que vaya a prevalecer.

Su visión sobre la dominación británica en la India queda recogida en las siguientes palabras: “England has to fulfill a double mission in India: one destructive, the other regenerating—the annihilation of the Asiatic society, and the laying of the material foundation of Western society in Asia”.

Subraya Said a modo de pregunta que la ecuación moral planteada por Marx no viene sino a reforzar la desigualdad ya existente entre Oriente y Occidente. Y así mismo se cuestiona como la solidaridad humana ha podido quedar desplazada por la visión orientalista. (192)

<sup>26</sup> Annales Médico-Psychologiques, 1918.

<sup>27</sup> Los condenados de la tierra, p.275.

imaginario colectivo (policías, periodistas, médicos, legistas, etc.) se conformaba en la afirmación de que el árabe argelino era un criminal nato.

Se elaboró una teoría, se aportaron pruebas científicas. Esta teoría fue objeto, durante más de veinte años, de enseñanza universitaria. Estudiantes de medicina recibieron esa enseñanza y poco a poco, imperceptiblemente, después de adaptarse al colonialismo, las élites se adaptaron a las taras naturales del pueblo argelino. Perezosos natos, mentirosos natos, ladrones natos, criminales natos. (Fanon, 274)

Respecto a las aptitudes intelectuales, también se llegó a la afirmación de la inferioridad “científicamente demostrada” del extraeuropeo. Las características que sirvieron de base científica a dicha teoría son las siguientes:

- Ninguna o escasa emotividad
- crédulo y sugestionable al extremo,
- terquedad tenaz;
- puerilismo mental, sin el espíritu curioso del niño occidental;
- facilidad de los accidentes y las reacciones pitiáticas. (Fanon 277)

La última característica significa que al igual que cualquier psicótico, el argelino es muy propenso a caer en estado de trance. Otra de las bases principales de la teoría de Porot demuestra que

el indígena norafricano, cuyas actividades superiores y cortiales están poco evolucionadas, es un ser primitivo cuya vida en esencia vegetativa e instintiva está regida sobre todo por su diencéfalo. (Fanon, 278)

El diencéfalo es una de las partes más primitivas del cerebro, y el hombre por su parte es el vertebrado en el que domina la corteza cerebral. El descubrimiento de Porot viene a afirmar que el argelino carece de corteza cerebral; es decir, en él, al igual que los vertebrados inferiores, predomina el diencéfalo. Esto, traducido a un lenguaje más común, equivale a decir que el arabo-argelino es un incapaz. (Fanon, 279)

Otra de las afirmaciones científicas del colonialismo viene de manos del profesor Carothers<sup>28</sup>, uno de los expertos más reconocidos de la Organización Mundial de la Salud. Este especialista en psiquiatría internacional publicaba en 1954 un libro en el que recogía todos sus años de práctica en África. El estudio concluye con la afirmación de que

El africano utiliza muy poco sus lóbulos frontales. Todas las particularidades de la psiquiatría africana pueden atribuirse a una pereza frontal. ... El africano normal es un europeo lobotomizado. (Fanon, 279-80)

La lobotomía fue un procedimiento<sup>29</sup> muy utilizado en los años sesenta aplicado al tratamiento de enfermos que mostraban alto grado de agresividad. Como resultado el paciente dejaba de ser agresivo, pero se convertía en una especie de vegetal para prácticamente el resto de su vida. En base a ello, la comparación efectuada por Carothers viene a significar que un africano con un índice normal de inteligencia es equiparable a un inepto (idiota) europeo.

Tras la exposición que hace Franz Fanon de todas estas teorías (visiones) científicas del colonialismo, se esconde un indudable ánimo de denuncia tendente a

---

<sup>28</sup> *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*. Études Ethno-Psychiatriques. Mason. 1954.

<sup>29</sup> Consistía en una especie de raspaje de los lóbulos frontales con la el cual se los destruía, y el enfermo quedaba sujeto a un estado vegetativo.

resaltar la pobreza y el absurdo de tales planteamientos. Denuncia ante una entidad llamada Europa (Occidente) que en sus discursos no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo niega.

En función de estas categorizaciones impuestas por la visión occidental se instaaura la dinámica dominador-occidental/dominado-no occidental, quedando el segundo como un mero objeto de explotación, conversión o eliminación, si no se ajusta a los intereses de la raza superior, universalmente legitimada como único sujeto actor de la Historia. Esta clasificación de razas superiores, legitimadas para dominar, explotar o destruir a otras consideradas como inferiores, se denomina racismo.

Si bien cabe pensar en el racismo como fenómeno inherente a las sociedades modernas, (colonialismo, nazismo, etc) el origen del racismo como mentalidad se remonta, afirma Peragón, a la base de nuestra propia cultura.

Christian Delacampagne en su obra Racismo y Occidente incide en la necesidad inventiva de Occidente de crear, en cada momento histórico, un mito de origen sólido, unificado y coherente, que en base a unas mismas esencias y raíces homogéneas, justifique y mantenga la identificación de un colectivo y la abrupta separación de éste con otros pueblos y culturas “inferiores” en cuanto que “extraños”. (Citado por Peragón 5)

En la Edad Media la cristiandad se erige como bandera ideológica necesaria a las políticas expansivas de los reinos cristianos. Como contraposición a éste aparece la figura del infiel y enemigo bélico por excelencia: el musulmán.

El Renacimiento, en aras de la expansión occidental y descubrimiento del Nuevo Mundo contribuirá a sellar firmemente la mentalidad occidental racista. El encuentro con

el denominado “salvaje” no vino sino a reafirmar la superioridad del hombre blanco (cristiano/occidental) y su misión civilizadora.

Estas primeras manifestaciones racistas justificadas por las diferencias religiosas, de costumbres y rasgos físicos como color de la piel, se verán acrecentados en el siglo XIX por una base racionalista y científica tendente a clasificar las diferentes etnias y culturas en base a fundamentos biológicos.

En la actualidad, con el fenómeno migratorio que ocupa a España y a otros países occidentales, la ideología xenófoba se alimenta de la creencia de que la vivencia de las diferentes culturas en un mismo espacio no va a suponer sino un ataque demoledor a la integridad nacional. Propuestas como el polémico artículo “Choque de civilizaciones” de Samuel Huntington, que comentaremos a continuación, no vienen sino a verificar el temor injustificado de muchos (solidificado por el que hasta hace un año era presidente del Gobierno español) de otra posible invasión.

El problema se agrava cuando se altera el equilibrio dominador/dominado impuesto por la mentalidad racista y el segundo, dominado, buscando mejores condiciones de vida, irrumpe el espacio social del primero y compite con éste por puestos de trabajo. Se produce entonces una acentuación de los brotes racistas y de las conductas xenófobas.

A este respecto conviene esclarecer la diferencia terminológica entre racismo y xenofobia, términos fácilmente confundibles. Ambos conforman una forma de etnocentrismo en la medida en que se tiende a valorar e idealizar lo propio, es decir, las realizaciones del grupo identificable como “nuestro”. Como contrapartida la carga negativa recae en el “otro”, en los grupos exteriores o ajenos, sobre los que se proyectan

los sentimientos de culpabilidad y rechazo. Ambos conceptos también constituyen un comportamiento discriminatorio en cuanto que atentan contra la igualdad de las personas, pero no por ello se puede hablar siempre de racismo. Según el antropólogo Arjuna Peragón<sup>30</sup>

La xenofobia compartiría añadir al etnocentrismo un comportamiento excluyente y de preservación de la propia identidad e intereses, en base a la conservación de un espacio social sin la presencia de individuos provenientes de otros pueblos o culturas. Así la xenofobia incorpora un elemento de generalización en la exclusión de todo individuo del espacio social preservado si éste no es un miembro activo. (Peragón, 2)

Según Albert Memmi, el racismo es “la valoración generalizada y definitiva, de diferencias biológicas, reales o imaginadas, en beneficio del acusador y en detrimento de la víctima, a fin de justificar sus privilegios y su agresión”<sup>31</sup>. Para Claude Lévi-Strauss el racismo es una ideología precisa montada en la creencia de que hay razas superiores e inferiores, y de que existe una correlación entre el patrimonio genético y las capacidades intelectuales, y que además todos los miembros de una raza poseen esas cualidades, estando así las razas superiores autorizadas a dominar y explotar e incluso destruir a las inferiores si es necesario. (Peragón, 2)

En su célebre conferencia de 1971, afirmaba Levi –Strauss que el reconocimiento de la diversidad de culturas no entraña ningún peligro. Por contrario el racismo surge cuando dicho reconocimiento cultural se merma ante el protagonismo que empieza a

---

<sup>30</sup> “Las raíces del racismo”. Webislam. 25 de marzo de 2002 <http://www.concienciassinfronteras.com>

<sup>31</sup> Albert Memmi. Le racisme. París, Gallimard, 1982. Citado por Arjona Peragón, p.2.

adquirir la afirmación de la desigualdad. El racismo, entiende Levi-Strauss, es indisociable del sentimiento de una superioridad basada en las relaciones de dominación.

Así pues, apunta el citado antropólogo, aunque etnocentrismo y xenofobia son germinaciones culturales necesarias para la aparición del racismo en una sociedad concreta, no son suficientes. Para que el racismo tome su verdadera dimensión, dice “será preciso la aparición del componente ideológico de legitimación de la dominación en base a los caracteres propios y permanentes del otro” (2)<sup>32</sup>.

Es necesario añadir que la ideología, a diferencia de una simple opinión o conjunto de doctrinas, se convierte en una poderosísima arma política cuando entra en contacto con el mismo espacio político que la impulsa. Esto es así en cuanto que la ideología se presenta a los individuos como poseedora de la verdad absoluta y de las leyes que rigen el universo. Así, Hannah Arendt, que en su libro Los orígenes del totalitarismo<sup>33</sup> dedica todo un capítulo al nacimiento de la ideología racista, afirma que ésta

es un sistema basado en una opinión particular que se revela lo suficientemente fuerte como para atraer a una mayoría de personas, y lo suficientemente amplia como para guiarlas a través de las diversas

---

<sup>32</sup> ¿Cómo entender sino que los nazis pudieran cumplir eficazmente las órdenes de matanza colectiva dada por sus superiores y llevar al mismo tiempo una vida “normal” como buenos padres de familia y honrosos ciudadanos? La pregunta la formula Arjona Peragón y su respuesta es la siguiente: “Se limitaron a cumplir órdenes para “limpiar” la sociedad y depurar la “superior” raza aria. Los verdugos no se enfrentaron a todo el sufrimiento que se generó. No tuvieron que superar la natural piedad ante el sufrimiento del otro porque las razones ideológicas, la racionalidad económica y tecnológica y la asepsia del genocidio, de las cámaras de gas, habían cambiado la faz humana del judío. Estos ya no eran semejantes, ya no eran humanos, eran inferiores y por el bien de la humanidad estaba justificado el genocidio” (4)

<sup>33</sup> The Origins of Totalitarianism, Nueva York, 1951 (trad.: Los orígenes del totalitarismo, Madrid. Alianza 1987,p. 71.

experiencias y situaciones de la vida cotidiana moderna. (Citado por Wieviorka, 76)<sup>34</sup>

Y añade, justificando la correlación entre ideología y política, que

Todas las ideologías en sentido pleno han sido creadas, perpetuadas y perfeccionadas como armas políticas, más que como doctrina teórica... Sin contacto inmediato con la vida política, ninguna de ellas sería ni siquiera imaginable. (Wieviorka 76)

En virtud de lo anterior es necesario entender que el racismo, como ideología de dominación, impulsada y sostenida por los intereses políticos en cuestión, es uno de los grandes problemas (político y sociocultural) del siglo XX y XXI. Partiendo de las exégesis de racismo y sus variantes dadas con anterioridad, cabe decir que el rechazo suscitado por los ciudadanos españoles hacia los magrebíes-subsaharianos procede de cada uno de dichos conceptos. El inmigrante es percibido como destructor de la nación y de todos los valores (socio-políticos, económicos y culturales) que en ella se engloban.

Para edificar la identidad nacional será pues condición necesaria definir al “otro” en términos de enemistad potencial e inferioridad. De esta manera, y en virtud de esa relación establecida entre el "nosotros" y "ellos", se puede llegar a entablar una asociación directa entre nacionalismo y racismo. En este sentido, como señala Michel Wieviorka

El rechazo diferencialista del otro, su distanciamiento o el conflicto armado con él, apenas necesitan una temática biológica para desarrollarse: el rechazo cultural y la afirmación nacionalista se bastan ampliamente. (253)

---

<sup>34</sup> Michel Wieviorka en El espacio del racismo.

Ahora bien, y retomando lo anterior ¿debe entenderse este rechazo generalizado en los términos señalados por Huntington en su polémico libro The Clash of Civilization?

Desde su publicación en la primavera de 1993 en el *Foreign Affairs* el choque de civilizaciones de Huntington ha venido suscitando continuamente el interés de unos y el absoluto rechazo de otros. La tesis fundamental de Huntington afirma que los conflictos venideros no serán económicos ni ideológicos, sino fundamentalmente culturales.

Aunque reconoce que las naciones-estados seguirán siendo un factor decisivo en los asuntos mundiales, afirma que los conflictos fundamentales de la política global serán motivados principalmente por el choque de las civilizaciones distintas.

It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future<sup>35</sup>.

Los aspectos fundamentales de su tesis se resumen en los siguientes puntos:

-Civilization consciousness is on the rise.

-Conflicts between civilizations will supplant ideological and state conflict.

---

<sup>35</sup> La cita proviene del artículo de Edward Said "The Clash of Ignorance" publicado en The Nation con fecha 22 Octubre 2001.

-Conflicts between groups from different civilizations will be more violent than those between groups within civilizations.

-Political, economic and security relations will develop within civilizations rather than across civilizations.

-The paramount axis of world politics will be the West and the Rest.

Según expone Amit Gupta en su artículo “Are we really seeing the clash of civilization?” el análisis de Huntington

is faulty because it ignores key historical and cultural facts. Secondly, his analysis exaggerates the cohesiveness of civilizations. Thirdly, he underestimates the impact of economic and cultural forces in bringing the world together. Finally, Huntington’s approach actually reflects a general state of unease in the West caused by growing economic disparities, changing demographic patterns, and the inability to enforce its vision of a new world order. (65)

Otra crítica terminante a la visión de Huntington, es la expuesta por Abul Kalam en “Huntington and the World Order: Systemic Concern Or Hegemonic Vision.” En primer lugar señala que la tesis de Huntington supone una visión de futuro basada en mera hipótesis descriptiva tendente a movilizar el sistema político contemporáneo y a sembrar la semilla del terror en la mente de los ciudadanos. Todo ello para fortalecer un sistema hegemónico basado en la superioridad occidental.

Huntington's notion of civilization is actually based on "fault line" of ethnicity, race, and religion. At a time when scientific rationality of mind is being consciously globalized by way of secular cosmopolitanism to bring the community of nations together (Hass,91: 191), he seems to be calling a system based on ignorance and superstition back to the future. The systemic concern that Huntington has seems colored by an asymmetric notion of Western dominance or by his hegemonic vision of the international system, i.e., one of dominance-subordination model the old-fashioned colonial or neo-colonial type of order. (42)

La réplica más contundente al "choque de civilizaciones" nos llega de manos de Edward Said. En su artículo "The Clash of Ignorance", publicado en *The Nation* el veintidós de octubre de 2001, Said rechaza radicalmente la tesis de Huntington, pues según Said es erróneo concebir "las civilizaciones" e "identidades" como si de entidades cerradas y herméticas se tratara, sentenciadas al conflicto como fin irremediable. Olvida Huntington que el principal debate en las culturas modernas tiene que ver con la definición y la interpretación de cada cultura y que asuntos tan complejos como la identidad y la civilización no pueden explicarse mediante una simple oposición binaria basada en tan solo dos términos o conceptos contrapuestos. Etiquetar o clasificar con visiones simplistas de tipo Islam / Occidente, no contribuye sino a la confusión de las mentes y a convertir a las civilizaciones en entidades herméticas que no se corresponden con la interdependencia cultural que define a nuestra época.

This is the problem with unedifying labels like Islam and the West: They mislead and confuse the mind, which is trying to make sense of a disorderly reality that won't be pigeonholed or strapped down as easily as all that<sup>36</sup>.

La compleja dinámica interna de las sociedades plurales en que vivimos requiere de un conocimiento profundo de la infinidad de componentes que conforman la historia humana. En este sentido afirma Said que lo más característico de nuestra época, obligados los unos a conocer y cooperar con los otros, es la interdependencia. Uno de los aspectos más preocupantes de la teoría de Huntington es la forma de verdad absoluta en que presenta su teoría, pensamiento beligerante tendente, más que a edificar y construir un encuentro favorable, a crear un escenario apocalíptico basado en el rechazo a la diferencia.

Enfrentar nuestro bien contra su mal, imponer fronteras, emprender cruzadas, afirma Said, resulta más fácil para la movilización colectiva que cualquier llamamiento constructivo y sereno encaminado a la reflexión y al examen minucioso de la verdadera interdependencia de la realidad de nuestros días. Así pues el “choque de civilizaciones” se presenta para Said como una poderosa arma político-ideológica cargada de prejuicios y falsedades tendentes a intensificar la oposición Islam/Occidente y a desarrollar un imaginario colectivo altamente dosificado de rechazo y de odio hacia el inmigrante magrebí. ¿Por qué es tan amenazadora esa presencia? cuestiona Said.

El mundo árabo-musulmán, se ha cargado de percepciones peyorativas. Esto, dice, es producto de siglos y por eso que no desaparecerán fácilmente. Y es que desde los siglos medievales hasta la actualidad se ha ido manteniendo una ideología camaleónica, variable de forma exterior, pero no de naturaleza intrínseca, avivada siempre por las estrategias

---

<sup>36</sup> Samuel P. Huntington “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, Summer 1993.

del poder político en cuestión, y tendentes a incrustar el factor “miedo” en la conciencia de las gentes. “En la cultura colectiva”, afirma Said, “están enterrados los recuerdos de las primeras grandes conquistas árabes e islámicas, que comenzaron en el siglo VII<sup>37</sup>” (4).

Para Huntington la mayor amenaza para Occidente y para el establecimiento del nuevo orden mundial, es la del Islam. ¿Miedo a una posible invasión? ¿Miedo a que las sociedades cristianas (democráticas) dejen de ser protagonistas esenciales de la historia? ¿Es su teoría una coartada perfecta a los intereses del “imperialismo americano” como han apuntado muchos críticos árabes e islámicos?

Se cual fuere la verdadera motivación de “The Clash of Civilization”, la verdad es que una vez más se repiten las secuencias y aparece la necesidad imperiosa de sembrar un pensamiento, de afianzar una ideología que sustente las aspiraciones político-económicas del momento histórico determinado. Según Said

Huntington es un ideólogo, alguien que pretende convertir las civilizaciones y las identidades en lo que no son, entidades cerradas y aisladas de las que se han eliminado las mil corrientes y contracorrientes que animan la historia humana y que a lo largo de los siglos, han permitido que la historia hable no sólo de guerras de religión y conquistas imperiales, sino también de intercambios, fecundación cruzada y aspectos comunes.

(2)

Y concluye su ensayo con la tajante afirmación de que “La tesis del ‘choque de civilizaciones’ es un truco como el de ‘la guerra de los mundos’, más útil para reforzar el

---

<sup>37</sup> Edward Said, “El choque de las ignorancias.” EL País 16 octubre 2001.

orgullo defensivo que para una interpretación crítica de la desconcertante interdependencia de nuestra época” (4).

El creciente flujo migratorio que acaece en las sociedades actuales ha impulsado de manera considerable la publicación de estudios relativos a la inmigración, multiculturalismo, pluralismo, globalización, etc.

Visiones conflictivas como la de Huntington se han reproducido ampliamente en los últimos años. Estudios como España frente al Islam de Cesar Vidal, (su contenido antagonista queda expresamente manifestado por el título) La quimera de al-Andalus de Serafín Fanjul o La sociedad multiétnica de Giovanni Sartori, contribuyen, en nuestra opinión, más que a edificar un próspero entendimiento y vivencia común, a reforzar el choque y separación entre las diferentes culturas.

Por su proximidad a la tesis de Huntington nos remitiremos brevemente al estudio de Sartori publicado en el 2001. La sociedad multiétnica sostiene la tesis de que hay una falta de voluntad por parte de los inmigrantes arabo-musulmanes de integrarse a la sociedad que los recibe, y por ello, sostiene su autor, se deberían reforzar los trámites que dificulten el acceso a la ciudadanía.

En una entrevista concedida a El País afirmó tajantemente que “el Islam, que pasa ahora por un fuerte renacimiento, es, yo diría hoy que absolutamente, al cien por cien, incompatible con la sociedad pluralista y abierta de Occidente”. Y añade “Los principios de las dos culturas son antagónicos y son ellos los que nos consideran a nosotros los infieles aunque estén aquí, no nosotros a ellos”.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Citado por José Eduardo Jorge (Director de Cambio Cultural) en “Pluralismo vs. Multiculturalismo”. Febrero 2005. <http://www.cambiocultural.com.ar/investigacion/clash2.htm>

La posición del politólogo italiano se sostiene en su opinión de que el inmigrante que entra y se “beneficia” del país de acogida, debe (por imperativo legal y moral) atenerse a los valores básicos de esa sociedad que lo recibe. Pero ¿en qué medida?, es decir ¿qué implica ese atenerse para el inmigrante y qué elementos de su identidad se supone debe sacrificar para ello?

¿Debe sentir la obligación de renegar de su cultura, lengua y de todo lo que en su identidad confluye? Cualquier respuesta afirmativa no sería sino un acto de “vasallaje” y “sumisión”, palabras estas dos últimas tomadas del escritor libanés Amín Maalouf<sup>39</sup> en su ensayo Les identités meurtrières<sup>40</sup>. Más que renegar, entiende Maalouf, se trata del reconocimiento y respeto mutuo por parte de ambas culturas.

---

<sup>39</sup> Escritor libanés nacido el 25 de Febrero de 1949, en Beirut. Nace en el seno de una familia con una larga tradición cultural. Estudió economía, política y sociología. Trabajó en el diario An Nahar como responsable de la sección de internacional, llegando a ser corresponsal de guerra. Esto le permite viajar por diferentes países y conocer otras culturas: Etiopía, Somalia, Bangladesh o Vietnam, en donde fue testigo de la batalla de Saigón. En 1975, cuando estalló la guerra de Líbano, se exilió en Francia en donde trabajó como redactor-jefe de la revista Jeune Afrique. Actualmente se dedica exclusivamente a la literatura. Ha recibido el Premio Maison de Presse por su novela Samarcanda (1989) y el Goncourt por La roca de Tanios (1993). Entre sus ensayos destacan Las cruzadas vistas por los árabes (1983), libro con el que comienza su carrera literaria, e Identidades asesinas (1999), que ha recibido el premio al ensayo otorgado por la Fundación Charles Veillon.

<sup>40</sup> Cada vez que hacemos referencia a esta obra mencionamos el título en español Identidades asesinas. Las citas corresponden a la versión en inglés, publicada como In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong.

### 1.3. Identidades asesinas de Amin Maalouf

En Identidades asesinas Maalouf nos presenta una idea de identidad amplia, incluyente y reconocedora de todas las culturas que han contribuido y participado en el desarrollo de una comunidad. Aunque es una obra muy en contacto con los últimos acontecimientos internacionales, es en definitiva la experiencia personal del autor —él mismo ha vivido la mixtificación de la identidad racial y cultural—, lo que le ha ofrecido una mayor comprensión y sensibilidad hacia las cuestiones identitarias. El contraste entre su tierra natal, explica Maalouf, y el país donde vive exiliado desde hace 24 años, (Francia) le ha ayudado a comprender mejor el problema.

Yo he nacido en un país muy pequeño, con veinte comunidades distintas que tenían dificultades para vivir juntas, y aterricé en un continente donde existen más de veinte pueblos diferentes que se han puesto a construir un proyecto común. Esas dos experiencias me hicieron pensar mucho y así surgió esta obra<sup>41</sup>.

El hecho de haber nacido en una familia árabe cristiana no le impide a Maalouf el lanzar una mirada crítica a la forma en que Occidente ha condenado al Islam y lo ha representado de una forma que en poco o en nada se corresponden con la realidad. Reprueba que se haya elegido al mundo árabe como enemigo potencial, y niega y denuncia la visión caricaturesca que Occidente tiene del Islam, pues en su opinión

---

<sup>41</sup> Juan Carlos Soriano. Entrevista con Amin Maalouf en “España ha resuelto bien su diversidad cultural”. Artículo publicado en Comunidad Escolar (Periódico digital de información educativa) Editado por el Ministerio de Educación y Cultura. Num. 632. 28 de abril de 1999. <http://comunidad-escolar.pntic.mec.es/632/portada.html>

Se trata de una religión de tolerancia, como todas las demás religiones. Porque, a lo largo de la Historia, todas han tenido actitudes tolerantes e intolerantes y hay que verlas con una necesaria perspectiva. En cuanto a esa idea del árabe como enemigo, necesitamos crear entre nuestros dos mundos, tan importantes, y además vecinos, unas relaciones distintas. Me escandaliza ver cómo los prejuicios de hace doscientos, quinientos, o mil años se repiten hoy en día.<sup>42</sup>

Según Maalouf, la palabra clave con la que acercarse al otro con ánimo de entendimiento es “reciprocidad”. Esto supone un reconocimiento mutuo por ambas partes, migrado y país de adopción, de los valores y aspectos positivos de las culturas de cada uno. Supone la necesidad de que “uno” (migrado) se sienta parte, y de que el “otro” (ciudadano nacional) le haga posible el sentirse parte de una convivencia basada en el respeto y orgullo de las singularidades que cada uno presenta. Solo así sería aceptable a ambas parte emitir críticas constructivas o rechazar algunos aspectos incompatibles entre las diversas culturas.

I insist on the fact that it is for everyone. My approach constantly calls for reciprocity, and this out of a concern for both fairness and efficiency. It's in this spirit that I would first say to the one party: “The more you steep yourself in the culture of the host country the more you will be able to steep yourself in your own”; and then, to the other party: “The more an immigrant feels that his own culture is respected, the more open he will be to the culture is respected of the host country.”(Identidades 41)

---

<sup>42</sup> Ver nota 26.

Según propone Maalouf, esta concepción extensiva de la identidad es un aspecto fundamental que como tal, debería ser instalado en las conciencias plurales que habitan las sociedades de hoy día. Sólo el pleno sentimiento de sentirse parte, de pertenecer en igualdad de condiciones, hará posible el reconocimiento mutuo de derechos y obligaciones, y el criticar y recibir críticas de manera constructiva.

If, in general, you treat another with hostility or contempt, your slightest adverse remark, whether justified or not, will be seen as a sign of aggression, much more likely to make him obstinate and unapproachable than to persuade him to change for the better.

Conversely, if you show someone friendship, sympathy and consideration, not merely superficially but in a manner that is sincere and felt to be so, then you may allow yourself to criticise, with some hope of being heard, things about him that you regard as open to objection. (Identities 43)

Para hacer posible el respeto y la tolerancia se hará necesario que ambas partes se alejen de lo que hasta ahora han sido posiciones extremas en la relación con el “otro”. El inmigrante por su parte debe ser consecuente con la tradición, normativas y costumbres del país de acogida. No es, explica Maalouf, una página en blanco en la que cada cual pueda escribir lo que quiera sin estar dispuesto a modificar sus gestos y costumbres. Por otra parte, los ciudadanos nacionales del país de acogida deben flexibilizar sus posiciones frente al inmigrante y comprender que no hay ninguna página “escrita e impresa” con carácter definitivo a la que éstos, forzosamente, deban ajustarse. (Identities 39)

Asímismo, incide Maalouf, se hace necesario un llamamiento a los ciudadanos del país de acogida que les recuerde que las condiciones de integración y modernización, no son las mismas para quienes han nacido en el seno de la civilización dominante, que para aquellos nacidos fuera de ella, los pertenecientes a culturas “derrotadas”. La facilidad de adaptación y avance para los primeros es mucho más ventajosa. (88)

No se trata de establecer oposiciones simplistas tendentes a reconocer por un lado una cultura o religión como buena, y otra como mala. No es cultural lo que genera el “choque de civilizaciones”, o no se debe reducir exclusivamente a ello. Por lo mismo que no se debe clasificar bajo el epígrafe “islam” todo lo que acontece en los países musulmanes. Hay otros muchos factores que no deben ser ignorados, y quizás lo más importante radique en la drástica división del mundo en ricos y poderosos y pobres y dominados.<sup>43</sup>

Frente al rechazo y temor de los ciudadanos españoles suscitado por la presencia de inmigrantes marroquíes y sub-saharianos, se hace necesaria la pregunta de por qué no funciona esa premisa de reciprocidad formulada por Maalouf.

Como respuesta a la pregunta hemos de decir, y esta es la hipótesis que da cuerpo a nuestra tesis, que las causas se encuentran en el devenir histórico de España y en la propia configuración de la identidad, sentida como propia y excluyente de la ajena. Dos momentos históricos fundamentales que justifican e intensifican el rechazo basado en la percepción del moro como agente destructor de la identidad nacional, -nos referimos a la expulsión definitiva de los moriscos por parte de los Reyes Católicos y a la primera guerra hispano- marroquí-, capítulos éstos que desarrollaremos con posterioridad.

---

<sup>43</sup> Esta visión de Maalouf coincide con la de Edward Said, tal y como se expuso anteriormente en el estudio de Orientalismo.

A efectos de este capítulo la respuesta a la pregunta anteriormente formulada la encontramos en la construcción de la identidad, única y personal, precisamente en base a la multiplicidad de componentes que conforman su esencia.

Ante la pregunta frecuentemente formulada de cómo se siente, si más libanés o francés, la respuesta de Maalouf es siempre la misma: “Las dos cosas”, y esto es en base a su creencia de que la identidad es una, pero compuesta de todos los elementos que la han configurado haciéndola singular e intransferible.

What makes me myself rather than anyone else is the very fact that I am poised between two countries, two or three languages and several cultural traditions. It is precisely this that defines my identity. Would I exist more authentically if I cut off a part of myself? (Identidades 1)

¿Cabría entonces pensar, tomando como premisa su propia experiencia, que la identidad de Maalouf se constituye en base a una identidad compartida, mitad francesa, mitad libanesa? No, con una rotunda negación la respuesta de Maalouf es la siguiente.

You can't divide it up into halves or thirds or any other separate segments. I haven't got several identities: I've got just one, made up of many components in a mixture that is unique to me, just as other people's identity is unique to them as individuals. (2)

La negación de Maalouf se sustenta en la afirmación de que no hay una pertenencia fundamental (religión, nación, raza o etnia) que constituya nuestra identidad. La identidad, única y singular a cada persona, se erige de la adición de infinidad de elementos (convicciones adquiridas, creencias, formas de vida, influencias y contactos con otras culturas) acaecidos a lo largo de nuestra existencia. En definitiva, afirma

Maalouf, no se puede afirmar nuestra identidad en base a una sola pertenencia, en base a una esencia única e inmutable. La identidad presenta una naturaleza mucho más compleja, que excede de cualquier concepción exclusivista que sobre la misma se tenga.

Pero ¿quién insta a elegir, quién conmina, cuestiona Maalouf, la posición de muchos tendente a reconocer una sola pertenencia en la conformación de su ser? Su respuesta es la siguiente:

Not just by fanatics and xenophobes of all kinds, but also by you and me, by each and all of us. And we do so precisely because of habits of thought and expression deeply rooted in us all; because of a narrow, exclusive, bigoted, simplistic attitude that reduces identity in all its many aspects to one single affiliation, and one that is proclaimed in anger. (Identities 5)

Y cierra Maalouf la introducción a Identities asesinas con la concluyente afirmación de que “this is how murderers are made” (8). El reconocimiento de una sola pertenencia basado en el rechazo de la diversidad cultural es lo que genera la identidad asesina. En otras palabras: Pretender pertenecer a una sola cosa lleva implícito una actitud parcial, intolerante, sectaria, dominadora, que acaba por convertir a las personas en asesinos o partidarios de los que asesinan.

La posición de Maalouf en torno a la identidad es sumamente importante si la ponemos en relación al pensamiento de Castro, que afirma que durante la Edad Media no hubo una completa separación geográfica y racial entre cristianos y musulmanes, sino que lo que se dio, sobre todo en los primeros cuatro siglos de islamismo, fue una convivencia basada en la tolerancia, de la que indudablemente surgió una influencia de usos y costumbres de la forma de vida de ambos. A ello denomina Castro como siglos de

contextura cristiano-islámica, o siglos de la historia semimusulmana de España, contemplados por muchos, -e impulsados por la ideología de pertenencia exclusiva a una sola identidad (hispano-cristiana-occidental)— “como un largo y enojoso intervalo, como una empresa bélica, pausada y penosísima, tras la cual España vuelve a la normalidad, aunque con algunas cicatrices y retrasos” (España en su Historia, 49).

Igualmente se hace necesario ponerla en relación a la formación ideológica de la concepción de Hispania, –basada en la herencia gótica y en la negación de una tradición arabo-musulmana — de los primeros cronistas, de influencia decisiva no sólo en textos posteriores, (obra de Alfonso X) sino además en la construcción de signo exclusivista de la identidad española, basada todavía en la actualidad, en la afirmación de una sola pertenencia y como consecuencia de ello en el rechazo generalizado y actitudes xenófobas hacia otras pertenencias que se niegan a reconocer como suyas, lo que en nuestro caso se traduce en el rechazo a los inmigrantes magrebíes.

#### 1.4. La construcción del concepto de España en Américo Castro<sup>44</sup>

Ampliamente conocido en el ámbito literario es la polémica suscitada en torno a la obra de Américo Castro<sup>45</sup>, ya sea bien para reprobársela, bien para elogiarla, hecho éste que sin lugar a dudas confirma la dimensión y universalidad de su contenido. Sin pretender entrar en un tema que se alejaría del objeto de nuestro estudio, nuestra valoración de su obra y el hecho de haberla incluido como herramienta teórica aplicable a este primer capítulo se basa en un estudio "a posteriori" de su obra, cuyos resultados confirmamos con la realidad teórico-literaria planteada en los restantes capítulos de nuestra investigación.

En relación a la ideología nacional tal y como la entendemos hoy en día, la obra de Castro, junto a la de Maravall que veremos en el capítulo siguiente, son fundacionales. Con ellas se estudia y se conocen los primeros brotes grupales que ya anunciaban el comienzo de una civilización nueva, de una nueva patria, Hispania, y de una nueva identidad: la española.

Teóricos contemporáneos que utilizamos a lo largo de nuestro estudio resucitan la tesis de Castro para confirmarla, dictando unos postulados prácticamente equiparables a los propuestos por Castro en la diversidad textual que conforma su pensamiento.

La finalidad de Castro es analizar y razonar sobre la forma en que la identidad española se ha constituido en base al reconocimiento de una sola pertenencia. Su

---

<sup>44</sup> Las citas y comentarios de este apartado hacen referencia a la sexta edición, renovada, de su texto Realidad histórica de España. México: Ed. Porrúa, 1975.

<sup>45</sup> A pesar de la tan reconocida polémica surgida entre Castro y Albornoz, se ha de decir que no se ha añadido mucho nuevo a la controversia surgida entre ambos. Es además reconocido por historiadores recientes de la talla de Ladero Quesada, que la tesis de Castro -- junto a la de Ortega y Gasset que cuestionara el término de "reconquista" afirmando la imprecisión del concepto-- sea cierta o no, sigue siendo una de las propuestas más influyentes hasta el momento presente.

intención es despojar a la españolidad de esa naturaleza absoluta, y como tal, mítica excluyente, que en opinión de Castro, la debilita y empequeñece. Su propuesta identitaria amplia e inclusiva se basa en la siguiente afirmación:

La españolidad es una dimensión de conciencia colectiva, no ligada a la biología ni a la psicología de los individuos. Es español quien se siente estarlo siendo en compañía de otros, o es reconocido como tal por quienes se ponen en contacto con él” (Realidad histórica de España XI).

Rastreando en la historia alega que los españoles nacieron con la conciencia de pertenecer a una dimensión social amplia de vida humana existente en un espacio y un tiempo determinado. Así pues, los españoles “-fueran o no cristianos- pertenecieron a una colectividad humana sita temporal y espacialmente en la Península Ibérica” (Realidad XII).

Es en esta realidad histórica donde sitúa Castro el nacimiento de la conciencia de los españoles, que muy alejados de sentirse celtíberos o godos, nacieron de la circunstancia de ser cristianos, mudéjares o judíos. “Cada uno de estos grupos de creyentes había surgido y delimitado su perfil como resultado de unas circunstancias sin enlace a la vida cultural previa a 711” (XII).

La labor desmitificadora de Américo Castro ha suscitado el reconocimiento de intelectuales contemporáneos de gran peso literario, como por ejemplo Juan Goytisolo. Es por ello que su pensamiento es un eslabón fundamental para el entendimiento de la formación identitaria del español. En cuanto a esto, el libro más importante escrito por Américo Castro, y quizás lo sea por el hecho de que casi todas sus obras restantes se subordinan a él, es La realidad histórica de España. El resto de sus obras vienen a

confirmar y defender los planteamientos iniciales promulgados en este primer texto, sin dejar por ello de ser consideradas obras matrices para el entendimiento de la gestación identitaria de la conciencia española. Por ejemplo, de Los españoles: cómo llegaron a serlo, considerado por algunos autores como la obra más sintética e influyente que mejor expone el pensamiento de Castro, se ha dicho: es

Una obra de la que se habla hoy, y que seguirá influyendo, de ello estamos seguros, en el futuro. Una obra de la que ni el erudito ni el lector culto podrán prescindir. Una obra que seguirá influyendo cuando los nombres de los críticos que hoy tratan de atacarla o disminuirla hayan caído en el más completo olvido<sup>46</sup>.

A efectos de nuestra investigación, se hace necesario plantear la tesis de Castro en virtud de su labor defensiva en pro de las culturas. Su visión de relación entre culturas resulta un enfoque fundamental a tener en cuenta en los años globalizados en que vivimos. Su tesis es la que niega la existencia de un enfrentamiento radical entre cristianos y arabo-musulmanes, en favor de una peculiar y variante asociación cultural dependiente de fluctuación fronteriza y condiciones de la guerra.

La visión teórico-literaria de nuestra investigación basada en el reconocimiento y respeto multicultural, se nutre y refuerza con los planteamientos que Américo Castro defiende en toda su obra. Su concepción amplia y reconocedora de la diversidad que conforma la identidad española, el replanteamiento, revisión y reconocimiento de la islamización como parte integrante de la historia de España coincide, en última instancia,

---

<sup>46</sup> Manuel Durán en “Américo Castro y la identidad de los españoles”. Estudios sobre la obra de Américo Castro, p. 91.

con el reconocimiento del otro como parte integrante de nuestra propia identidad<sup>47</sup>. La visión renovada y positiva<sup>48</sup> de la obra de Castro, junto a la continuidad y coherencia de pensamiento que la compone, es, junto a lo anterior, la razón por la que elegimos a Castro como soporte teórico-literario para este primer capítulo.

Los españoles, diría Castro son “una clase de gente que en el norte de Hispania, allá entre los siglos VIII y IX, comenzó por dotar de dimensión político-social su condición de creyentes cristianos, y por eso se llamaron a sí mismos ‘cristianos’” (XX). Esta definición deja entrever la relación asociante, casi simbiótica, entre creencia religiosa y visión política, estando esta última alimentada y sostenida por la cristiandad. Así diría Castro, la fe en Cristo “nacionalizaba” (30).

Dicho esto podemos afirmar que ni los moros eran el enemigo religioso de los cristianos, ni la guerra era precisamente por motivos religiosos. La razón de la lucha, profunda y verdadera, nos la explica un personaje histórico-literario, amplio conocedor de la realidad de su tiempo. Claramente lo dice don Juan Manuel cuando afirma que

Ha guerra entre los cristianos e los moros e habrá, fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca quanto po la ley nin por la secta que ellos tienen, non habrían guerra entre ellos. (Libro de los estados, p.294)

---

<sup>47</sup> La tesis de Castro es una llamada al reconocimiento de la identidad moro/morisco relegada por la historia al olvido y negación. Su tesis es revisada y apoyada por autores contemporáneos. De la identidad subalterna del migrante magrebí, heredero de la igualmente subalterna identidad moro/morisco, damos testimonio literario en el último capítulo a través de las voces de sus personajes: la del migrante Osumane, de la mora, y de las miles de personas que han perdido sus vidas en las aguas del Estrecho. Los lugareños no sólo reconocen a la mora de forma positiva e incluyente, sino que además la hacen suya, elevándola a la condición de símbolo religioso. Todo ello íntimamente relacionado a los postulados identitarios de Julia Kristeva y Amín Maalouf expuestos en el capítulo tercero.

<sup>48</sup> No se olvide del ambiente universitario positivista en el que se formó Castro, que a diferencia del sector conservador ultracatólico de sus adversarios, da campo para la formación moderna y renovada de su pensamiento.

Castro niega la existencia de un enfrentamiento radical entre cristianos reconquistadores y musulmanes ajenos a la realidad histórico-española de su tiempo. Su postura es la que defiende la existencia de una simbiosis cultural, a la que se añadieron los judíos, de la que nació el ser histórico de España. Su preocupación no es otra sino vislumbrar las circunstancias que confluyeron en la formación de la conciencia de ser españoles, cómo se adquirió y en virtud de que elementos. No se puede pretender ignorar a los mudéjares y judíos, de los que afirma que eran ya plenamente españoles al final de la reconquista, como hacedores de una misma historia: España.<sup>49</sup>

En definitiva su tesis incide en la necesidad de ampliar nuestras conciencias hacia un entendimiento identitario más amplio e inclusivo. El sentir de las otras culturas integrantes de la nuestra, no debe ser percibido como algo lamentable sino más bien como una herencia eficaz alentadora y muy necesaria. Ante lo dicho, su mensaje se resume en las siguientes afirmaciones:

El desconocimiento del auténtico pasado de los españoles –por subconsciente recelo de enfrentarse con él— es ya, por sí solo, un germen maligno que viene corroyendo desde hace siglos las raíces de la conciencia colectiva de todo un pueblo. (Realidad histórica, p.XX)

Hago ahora ver sin sombra de duda, sin necesidad de tergiversar elementales evidencias, que los futuros españoles se hicieron posibles

---

<sup>49</sup> Aporta el erudito un sinfín de datos que demuestran la influencia (aunque más que influencia afirma que se trata de “acción proyectiva de una disposición de vida sobre otra”) terminológica de las tres culturas. vg: el título de “grandes” dado a los altos señores del reino tanto por cristianos como musulmanes; Origen árabe y hebreo en criterios jerarquizantes, “hijos de buenos”. En el Mio Cid la expresión “el bueno de Bivar”, de origen hebreo. (Prólogo a Realidad histórica, p XX)

como una ternaria combinación de cristianos, moros y de judíos. La casta de los cristianos no hubiera subsistido sin el sostén y el impulso de las otras dos, y llegó un momento en que las tres se sintieron igualmente españolas. (Realidad XIV-  
XX)

### 1.5. Extranjeros para nosotros mismos de Julia Kristeva<sup>50</sup>

Según expone Julia Kristeva<sup>51</sup> en Extranjeros para nosotros mismos respetar el deseo del “otro” de vivir de un modo diferente afirma el derecho a nuestra propia singularidad. Reconocer la singularidad y diferencia de la identidad de cada uno, sería lo ideal. Aferrarse a reconocer una sola no sería sino una forma de “matar” las otras. Por ello, aceptar nuevos modos de alteridad conllevaría a modificar la percepción que sobre el extranjero (inmigrante) se tiene en la actualidad.

Hemos de evadirnos del odio a la extranjería, sugiere Kristeva, pero no mediante el olvido, sino por la recuperación *armoniosa* de esas mismas diferencias que supone y propaga. Por el reconocimiento, en definitiva, de lo extraño en lo propio. (Extranjeros, 11)

Mediante el estudio del psicoanálisis de Freud, llega Kristeva a la conclusión de que la extranjería está en nosotros: somos nuestros propios extranjeros; estamos divididos.

---

<sup>50</sup> Extranjeros para nosotros mismos. Traducción de Xavier Gisper. Barcelona, 1991.

<sup>51</sup> Nacida el 24 de Junio de 1941 en Sliven (Bulgaria). Psicoanalista y escritora francesa. Reconocida filósofa teórica de la literatura y el feminismo. Intelectual destacada, participó en los 60 y 70 en la revista Tel Quel. Enseña Semiología en la State University de Nueva York y la Universidad París VII "Denis Diderot". Es autora de numerosos libros de semiología y semiótica, de psicoanálisis, e incluso a irrumpido en el ámbito literario como novelista. Su obra, de gran complejidad, se enmarca por lo general en la crítica del estructuralismo y post-estructuralismo, con influencias de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, Freud, y sobre todo, Lacan. De entre su obra traducida mencionamos El texto de la novela (1974), Semiótica (1978), Loca verdad: verdad y verosimilitud del texto psicótico (1985), El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística (1987), Extranjeros para nosotros mismos (1991), Sentido y sinsentido de la rebeldía (Literatura y psicoanálisis) (1999), Lo femenino y lo sagrado (2000).

Extrañamente, el extranjero nos habita: es la cara oculta de nuestra identidad, el espacio que estropea nuestra morada, el tiempo que arruina la comprensión y la simpatía. Si lo reconocemos en nosotros, lograremos no detestarlo en sí mismo. ... el extranjero empieza cuando surge la conciencia de mi diferencia y termina cuando todos nos reconocemos extranjeros, rebeldes ante los lazos y las comunidades. (Extranjeros, 9)

El rechazo generalizado que suscita el extranjero proviene de la despersonalización inherente a la propia “inquietante extranjería” reconocida por Freud y relacionada inconscientemente con los propios deseos y temores, y con ese *otro* extraño, inherente al ser humano, que habita en cada uno de nosotros. Todo ello conforma nuestra propia extranjería. El rechazo hacia el extranjero no es sino el rechazo a nuestro propio inconsciente, es decir, a eso “impropio” inherente al “propio” de cada uno de nosotros. En otras palabras: Lo que percibimos como extraño no lo es en realidad. Pues para la vida psíquica es algo que le resulta familiar desde siempre, pero que debido a un proceso de represión se ha convertido en extranjero. (Extranjeros, 224)

Es por ello que Freud, según Kristeva, no habla de extranjeros, sino que nos enseña a detectar la extranjería en nosotros mismos, nos invita a descubrir nuestra turbadora alteridad.

Con esta exégesis psicoanalítica se llega a la conclusión de que todos somos extranjeros. Si el extraño está en mí, yo para mí mismo soy extranjero, por lo tanto los extranjeros no existen. “Freud tiene el valor de decirnos que estamos desintegrados por no integrar a los extranjeros y por perseguirlos, pues debemos acogerlos en esta inquietante extranjería que es tanto nuestra como suya” (Extranjeros, 233).

Además de la dimensión identitaria, fundamental a la hora de comprender la relación con el “otro”, la situación actual de los extranjeros, incide Kristeva, deriva de un fondo de conciencia nacional y de patriotismo o nacionalismo

la imagen del “buen salvaje” ya forjada por el Renacimiento sufre una metamorfosis. Aparece un extranjero tan extraño como sutil que no es otro que el *alter ego* del hombre nacional, el revelador de sus insuficiencias personales a la vez que de los vicios de las costumbres y de las instituciones. (Extranjeros, 162)

Hablar de nacionalismo y de las causas que lo motivan, nos lleva indudablemente a pensar en el racionalismo político y sentimental que inspiró a los ilustrados franceses del siglo XVIII.

Hans Kohn, en *The Idea of Nationalism* reconoce que el nacionalismo moderno, aunque tiene raíces antiguas, no aparece hasta la segunda mitad del siglo XVIII, y se reafirma ideológicamente con la Revolución Francesa. “Cosmopolistas y racionalistas, los hombres de la Ilustración francesa imponen la idea de *nación* que había preparado el largo trabajo de los humanistas desde el Renacimiento” (Citado por Kristeva, 210).

Esta afirmación del ilustre historiador, y por seguir tensando el hilo que conduce nuestra tesis, necesita de una revisión que esclarezca el momento histórico al que se remontan esas “raíces antiguas” que dice reconocer como antecedentes del nacionalismo y que sitúa en las lenguas y literaturas nacionales del Renacimiento Humanista.

#### **- Antecedentes remotos: de “Hispania” a “España”**

Si bien el auge de los nacionalismos hay que situarlo efectivamente en el siglo XIX y principios del XX, su origen, y aquí discrepamos de la opinión dada por Kohn, no

se remonta al renacimiento humanista, sino más bien a unos siete siglos antes, concretamente al tiempo de los visigodos<sup>52</sup>.

Como se ha venido sosteniendo en el primer capítulo, el germen que impulsa la aparición de la mentalidad nacionalista, (no en los términos que hoy en día conocemos) se encuentra, en relación al tópico *Laude Hispaniae* y al sentimiento exacerbado de herencia goda, en las primeras crónicas medievales y literaturas nacionales.

Según expone Álvarez Junco en su brillante ensayo *Mater dolorosa* “Sólo con los visigodos comenzó “Hispania” a añadir a su significado geográfico otro étnico, como muestran las expresiones de orgullo alrededor de la tierra y sus gentes contenidas en el “*Laus Hispaniae*” de Isidoro de Sevilla” (37). Vale aquí recordar que al “*Laus Hispaniae*” hay que añadir el sentimiento nostálgico exaltado por los poetas en relación a la “pérdida de España”, lo cual vendría a reforzar vía-sentimental la construcción de la identidad española<sup>53</sup>.

Esta visión de los visigodos como creadores de la unidad política española será llevada a términos superlativos por los ideólogos nacionalistas de los siglos XIX y XX, llegando a constituir la primera expresión de conciencia nacional. Esta interpretación

---

<sup>52</sup> José Álvarez Junco no acepta como válidas las continuas referencias a la “España antigua” o a la “España romana” como antecedentes de la identidad española moderna. Sustenta su opinión en el hecho de que en aquel entonces aún no se había establecido ni una unidad política que englobase a la Península Ibérica en su conjunto, ni una unidad administrativa que respondiera al nombre de Hispania. (*Mater dolorosa*, 37).

<sup>53</sup> El canto exaltado a la incomparable belleza y fecundidad de la Hispania sagrada, junto al sentimiento exacerbado de pertenencia a la tradición visigoda, aparece extensamente tratado en el siguiente capítulo bajo el título “orígenes del sentimiento de comunidad hispánica”. Para reforzar la idea que venimos defendiendo mencionamos a continuación el siguiente fragmento:  
De todas las tierras que se extienden desde el occidente hasta la India, tú, sacra Hispania, eres la más bella, madre siempre feliz de príncipes y pueblos. Por derecho te corresponde ahora reinar sobre todas las provincias. (...) Tú eres el orgullo y el adorno del mundo, y la parte más ilustre de la tierra, en la que goza y florece espléndidamente la gloriosa fecundidad del pueblo godo. (...) Al fin vino la floreciente nación de los godos, tras innumerables victorias en todo el orbe, y te raptó para amarte. (*Las historias de los Godos, Vándalos y Suevos* de san Isidoro de Sevilla).

española del mundo visigodo sigue constituyendo uno de los pilares hereditarios más sólidos defendidos en la actualidad por un amplio sector de la sociedad, entre ellos historiadores, políticos y escritores de reconocido prestigio. Esto, pensamos, no deja de sorprender, pues se trata de la negación absoluta de las otras herencias que también han conformado, y en mayor medida, el ser del español.

Álvarez Junco a modo de ejemplo que confirmaría lo anterior, cuenta que:

Y en la plaza de Oriente se yergue aún hoy una estatua con el nombre de Ataúlfo, como primer rey español, pese a que tal caudillo nómada apenas llegara a pisar la esquina nororiental de la península Ibérica en los prosteros meses de su vida; no figuran, en cambio, los Omeyas cordobeses, dominadores de la mayor parte de la Península durante más de tres siglos, pero ajenos a un cristianismo considerado consustancial a la identidad patria. (38)

Los cronistas medievales, en su mayoría obispos o monjes, impulsados por el deseo expansionista de los reinos cristianos, entendieron como necesaria la tarea de impulsar una conciencia de identidad goda, presentando para ello a este reino como un artefacto sólido, de unión, poder y esplendor.<sup>54</sup> La justificación de esta idealización extrema del goticismo se apoya en el hecho de que la iglesia católica fue la máxima beneficiaria del sistema de poder establecido por los godos. En el último siglo goda, explica Junco, la potestad legislativa e incluso la elección de sucesores al trono correspondía a la Iglesia. (39)

En relación a la idealización de la Hispania visigoda, Álvarez Junco opina que: “Un medievalista actual dotado de sentido histórico pondría muy en cuestión esta

---

<sup>54</sup> Realidad ésta que dista mucho de la decadencia y desorganización que padeció la monarquía visigoda.

interpretación del mundo godo como plasmación inicial e idílica de la identidad española” (39). Desde una concepción nacionalista, tener en común una misma historia, lo que posteriormente se ha denominado como “memoria colectiva”, era un factor cultural necesario que debían compartir los ciudadanos de un mismo Estado. (195) Pero cuando se trata de un pasado remoto, incide Álvarez Junco

La deformación de las versiones transmitidas oralmente es tal que ya no se puede hablar, en puridad, de memoria. Se entra entonces en el terreno de la tradición, que puede consistir en versiones estereotipadas transmitidas oralmente o bien, más frecuentemente, en un conjunto de textos y monumentos construidos por quienes en un momento posterior han estado interesados en presentar una determinada versión del pasado y han tenido capacidad para crear símbolos culturales influyentes sobre el conjunto social. (196)

Estas construcciones imaginarias basadas en mitos fundacionales que las sociedades han elaborado sobre sus orígenes nacionales, pueden ser también incorporadas al contexto del racismo, en la medida en que se apoyan en elaboraciones míticas tendentes a integrar en una sola imagen la diversidad de elementos constitutivos de una cultura nacional determinada. De esa manera, tanto el mito como la ideología sugieren que el racismo es una construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica del grupo segregado y su esencialización, es decir, un trato que lo despoja de toda humanidad, y a priori de toda relación social, ya sea naturalizándolo, ya estigmatizándolo, ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo. (Wieviorka, 88)

Retomando la anterior afirmación de Kohn, es durante la Revolución Francesa cuando las ideas de soberanía del pueblo y de la nación tan apasionadamente defendida por Voltaire o Rousseau, se expresan con mayor convicción y sentimentalismo patriota. Orgullo patriótico asentado en la nostalgia del individuo hacia su origen geográfico, en el sentimiento de apego a su comunidad, y en la exaltación de la libre voluntad del individuo como elemento inherente a la creación de la comunidad nacional. Rasgos estos que aún permanecen inmanentes al nacionalismo moderno, aunque si bien, sólo constituyen uno de sus componentes. (Extranjeros, 211)

Este nacionalismo sentimentalista y racional impulsado por los ilustrados franceses se verá consumado por un segundo nacionalismo surgido de los últimos movimientos iluministas alemanes. La idea “jurídica y política” basada en el reconocimiento de la libertad y la justicia, se verá acrecentada por la idea más “feudal y espiritualista” sustentada en el parentesco físico y la identidad lingüística. “El bien supremo ya no es el individuo rusioniano, sino la nación en su totalidad” (Extranjeros, 214-215).

La supremacía (ideología) nacionalista viene determinada no sólo por las costumbres, políticas gubernamentales o la religión, sino además, y en mayor medida, por la lengua y la literatura. Con ello queremos reafirmar la importancia dada por esta investigación al factor ideológico, de influencia decisiva en relación a la construcción del imaginario colectivo y consecuentes actitudes xenófobas y racistas.

En la medida en que el racismo en su dimensión social se manifiesta como una acción colectiva, es pues necesario relacionar el tipo de conflictos que se originan en las sociedades con las modalidades discursivas y prácticas racistas que lo generan. Además

por su estrecha vinculación al nacionalismo, se hace necesario relacionar estas prácticas y discursos sociales, con el problema del racismo y con la consecuente estigmatización del colectivo inmigrante magrebí en términos peyorativos, tales como enemigos, extraños, invasores, etc. Bajo el título “¿Extranjero según qué derecho?” que conforma el quinto capítulo de su libro, formula Kristeva la siguiente pregunta “¿Quién es extranjero?”, y su respuesta es “El que no forma parte del grupo, el que no *está* en el grupo, el *otro*”(115).

### **- Derechos del hombre o derechos del ciudadano**

Entre 20 y 26 de Agosto de 1789 queda proclamada, en la Asamblea Nacional Francesa, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, texto transmisor de una ideología basada en el amplio reconocimiento de la libertad a todos los hombres y ciudadanos, e inspirador de la gran mayoría de las constituciones nacionales vigentes en la actualidad. Fueron sus firmantes los hombres herederos de la Ilustración. Uno de los pilares más sólidos de influencia del texto, en cuanto que amplio precursor de la libertad humana, fue sin duda el *Espíritu de las leyes* escrito por Montesquieu en 1748. En oposición a otros escritos contemporáneos predicadores de la guerra como elemento inherente a la naturaleza y a las sociedades humanas, Montesquieu sustenta sus afirmaciones en la creencia de que una idea basada en la *sociabilidad humana* debería ser la esencia moral inspiradora de toda política, de un ideal político *sin fronteras* que aspire a conseguir la máxima integración del género humano. En relación al nacionalismo y su conexión con el racismo y la xenofobia, el pensamiento de Montesquieu, a título de ejemplo ideal que debería guiar las conciencias del hombre del siglo XXI en sus relaciones con los otros, merece indudablemente ser traído a estas páginas. Por su alta

carga de humanidad y universalidad, citamos a continuación dos fragmentos de su texto *Pensamientos*.

Si por un lado declara “No amo más que a mi patria” por otro, y con la misma convicción afirma que “Cuando he viajado por países extranjeros, me he vinculado a ellos como al mío propio: he tomado parte en su fortuna y he deseado que su Estado fuera floreciente” (Citado por Kristeva, 158) La amplitud de esta reflexión política, lejos queda desde luego, de ser tachada de nacionalista.

El mayor llamamiento hecho a la universalidad queda claramente plasmado en la siguiente proposición también del mismo texto.

Si yo supiera alguna cosa que me fuera útil, pero que fuera perjudicial para mi familia, la rechazaría de mi mente. Si supiera de alguna cosa que fuera útil para mi familia y que no lo fuera para mi patria, trataría de olvidarla. Si supiera de alguna cosa que fuera útil para mi patria y que fuera perjudicial para Europa, o bien que fuera útil para Europa y perjudicial para el género humano, la consideraría como un crimen. (Citado por Kristeva, 158)

El cosmopolitismo de Montesquieu deriva de su concepción de lo político como espacio de reconocimiento de la libertad universal. Su modernidad, expresa Kristeva, “debe entenderse como un rechazo de la sociedad única en beneficio de una diversidad coordinada” (162).

Hechas estas observaciones sobre las fuentes inspiradoras de la *Declaración*, volvamos ahora a ella para interpretar su contenido.

Artículo I.- *Los hombres nacen y siguen siendo libres e iguales en derechos;...*

Artículo II.- La finalidad de toda *asociación política* consiste en la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Artículo III.- El principio de toda soberanía reside esencialmente en la *nación*; ningún cuerpo ni ningún individuo pueden ejercer ninguna autoridad que no emane expresamente de ella.

Artículo IV.- La ley es la expresión de la voluntad general; todos los *ciudadanos tienen el derecho* de concurrir personalmente o a través de sus representantes en su elaboración; tiene que ser la misma para todos, tanto si se protege como si castiga.  
(Citado por Kristeva 182-183)

La redacción de la Declaración presenta una clara imprecisión en base precisamente a esa disociación establecida en el reconocimiento de los derechos del hombre universal por un lado y del ciudadano nacional por otro. Los derechos del hombre independiente de todo gobierno del artículo I se trasladan a los derechos del ciudadano nacional en los artículos II- IV.

Si bien el artículo I y II reconocen el derecho a la libertad, igualdad, seguridad y resistencia a la opresión de todos los hombres, con carácter universal, el artículo III establece que la soberanía reside en la nación, “ningún cuerpo ni ningún individuo pueden ejercer ninguna autoridad que no emane expresamente de ella”, mientras que el VI reconoce a sólo los ciudadanos, (no ya del hombre universal) el derecho a participar en la elaboración de las leyes.

En términos de Kristeva, este “deslizamiento del razonamiento” que coincide con el desarrollo económico de las sociedades occidentales, conducirá a la creación de los

Estados-nación y consecuentemente al apogeo de los nacionalismos en los siglos XIX y XX. (184)

La apropiación ¿indebida? que la historia posterior ha hecho de esta disociación hombre/ciudadano ha motivado la aparición de estudios como el de Hannah Arendt, Said, Kristeva, Maalouf y muchos otros.

Según expone Hannah Arendt en El imperialismo la expansión de las ideas de la revolución francesa motivó en Europa un surgimiento reivindicativo de los derechos nacionales en detrimento de los universales del hombre. Por ello, en su opinión, “El mundo de la barbarie culmina, pues, en un mundo único formado por Estados en el que sólo la Humanidad organizada en residencias nacionales tiene derecho a poseer derechos” (Citado por Kristeva, 185).

¿Cómo debe entonces considerarse, observa Arendt, a los que no son ciudadanos de ningún Estado soberano? Cuando no se es ciudadano, ¿se es hombre? ¿Se tiene derecho a los derechos del hombre?<sup>55</sup> (185)

Por la fuerza intrínseca de sus palabras, cargadas de humanidad y sentido común, hemos optado por concluir con dos afirmaciones, la primera de Amin Maalouf y la segunda de Julia Kristeva, que pensamos mejor expresan el mensaje último de las visiones teóricas formuladas en este capítulo.

No nacemos con una identidad, la construimos y transformamos a lo largo de nuestra vida. La concepción tribal de la identidad lleva por costumbre a

---

<sup>55</sup> Estas cuestiones se analizarán en el último capítulo relativo al tema de la inmigración. Se hace necesaria una revisión del derecho de extranjería modificado recientemente en la constitución española. ¿Se equipara a los inmigrantes magrebíes en iguales condiciones a los derechos reconocidos a los ciudadanos nacionales?

crear grandes males y nuestras grandes tragedias de la humanidad.

(Identities, 44)

El derecho del otro a su extranjería nos devuelve la libertad de la nuestra, y con ella la posibilidad de disentir del agobio de la tradición o de la cárcel de lo corriente. Podemos así volver a reapropiarnos del pasado o innovar hacia lo aún intacto, para crearnos otros gestos, otros hábitos. Todos provenimos igual de tierra ignota y seguimos ligados por mil lazos enigmáticos a nuestra patria inconsciente. Es preciso una vez más decir en voz alta que el otro y su diferencia, lejos de ponernos en peligro, nos puede llevar a un mundo de mayor riqueza y descubrir más matices y nuevas formas de ser. Todos esperamos que el racismo no tenga ninguna posibilidad pues es la negación de toda humanidad. (Extranjeros, 233)

## **Capítulo II. Construcción de un sistema de creencias basado en la acción bélica contra el sarraceno**

### **2.1. Introducción**

En este capítulo damos testimonio de las primeras imágenes del musulmán confeccionadas por el imaginario hispano-cristiano. Tal y como señalábamos en la introducción, comienza a trazarse un cuadro perfilado en torno a la negatividad: la traición, impostura, crueldad, perversidad o cobardía del musulmán empieza a alojarse con carácter de permanencia en la colectividad hispano-cristiana. La literatura pertinente a este período formativo del imaginario moro da fe de un sistema de valores basado en la exaltación de lo hispano-cristiano en detrimento de lo árabe-musulmán. De ahora en adelante y en términos absolutos, la casta cristiana afirma sus valores y rechaza los de signo musulmán.

Antes de entrar en el estudio literario en sí de las imágenes del moro creadas por la casta hispano-cristiana, se hace preciso analizar las circunstancias que condicionaron el surgimiento de lo hispano como símbolo sagrado de pertenencia a una identidad que se clama pura, dominante, absoluta e inmutable. Como venimos afirmando el germen iniciador de estas manifestaciones identitarias hay que buscarlo en el pensamiento cronístico-literario medieval, sumamente importante a efectos de nuestra tesis en cuanto elemento impulsor de la exaltación de lo hispano-godo, precursor de una ideología — nacional española— que actualmente se mantiene y manifiesta en base a la negación mayoritaria del grupo migrante africano-magrebí.

Para acercarnos al estudio del imaginario colectivo cristiano-español en su visión del moro se hace pues necesario investigar en una línea muy concreta:

Hay un manifiesto sentimiento de comunidad hispánica que surge en los siglos medievales y se mantiene vigente hasta la actualidad<sup>56</sup>. Para que este sentimiento comunitario hispano-cristiano evolucione y se consolide es necesario construir una ideología que lo impulse y garantice la supremacía de la casta en cuestión. Este sistema de valores o ideología es un elemento determinante de la actitud generalizada de negatividad y rechazo hacia el colectivo magrebí.

Al estudio de este sentimiento comunitario y formación de la identidad española han dedicado gran parte de su investigación Américo Castro y José Antonio Maravall. El pensamiento de ambos, actualizado por los planteamientos más recientes de otros investigadores como Álvarez Junco, Domínguez Ortiz y Miguel Ángel Ladero Quesada, supone un aporte teórico fundamental a la hora de analizar textualmente el tema de nuestra tesis: El imaginario colectivo moro. Su formación, desarrollo y consolidación. A ello dedicamos nuestro estudio en este segundo capítulo.

---

<sup>56</sup> Explica Maravall que lo más característico de este sentimiento es el carácter totalizador de su cobertura. Es decir, a pesar de la división del territorio peninsular en reinos y señoríos, este sentimiento comunitario es común a todos los hispano-cristianos y se consolida con arraigo a través de la invasión islámica. En Estudios de historia del pensamiento español. Ediciones Cultura Hispánica, 1973, p.19.

## 2.2. Orígenes del sentimiento de comunidad hispánica

El recorrido del pensamiento cronístico medieval lo hacemos de manos de Maravall en su obra El concepto de España en la edad media, texto fundamental para entender la constitución de un sistema de creencias que sigue formando parte de la conciencia del español actual. De forma minuciosa y detallada esta obra nos da a conocer los factores histórico-literarios promotores del surgimiento de un sentimiento idolatrado de pertenencia a una casta que ya se erigía como superior en relación a la musulmana: la casta hispanorum<sup>57</sup>. A partir de entonces se iniciaba un programa de alzamiento contra el sarraceno que se manifestaba en todos los órdenes: político, sociocultural y literario. El concepto de España en la edad media supone un estudio pormenorizado del pensamiento cronístico-literario medieval más relevante, que es, como venimos afirmando, la base fundamental de la que parte y en que se apoya nuestra investigación. Su labor consiste en esclarecer esos aspectos de la historia medieval que resultan fundamentales para acercarnos a la mentalidad moderna del español en su relación con la población migrante magrebí.

El sentimiento enaltecedor que reconoce una sola pertenencia en la configuración de la identidad española, unido a la creencia de pertenencia a una casta única, superior y dominante son ideas que ya vemos en las tempranas crónicas cristianas medievales. Su desarrollo, consolidación y propagación se ha ido produciendo a través de los siglos,

---

<sup>57</sup> La voz Hispania, referida y percibida como grupo humano o “nación”, se erige en base a la grandeza ideológica y elocuencia que el mismo término representa. Por citar un ejemplo: el Tudense, en su empeño por incorporar a personajes de cierta relevancia en su propia comunidad, hispaniza al mismo Aristóteles asociándolo bajo la expresión “natione hispania” (Maravall 482).

cobrando vigor antes, durante y después de la expulsión de los moriscos, y de nuevo en la España actual, con las migraciones masivas de personas provenientes del Norte de África, especialmente el Magreb.

En términos de oposición a esta primera pertenencia de exclusividad identitaria el “imaginario moro” por parte de los cristianos se va conformando en base a la negatividad, temor y rechazo. Es la pertenencia a un mismo ámbito y la vivencia de acontecimientos comunes lo que determina la vinculación y reconocimiento solidario de una comunidad. La exclusión y rechazo de lo diferente es por lo tanto consecuencia directa de ello.

La voz “Hispania<sup>58</sup>”, -- un concepto, una construcción en definitiva-- es lo que constituye ese fondo común de existencia colectiva a que se refiere Maravall como elemento vinculante de una comunidad. La palabra Hispania, dirá “es durante varios siglos, la llamada a la Reconquista, lanzada en forma presionante a los que sobre su suelo habitan” (54).

Un simple concepto, sí, pero indispensable para lanzar y justificar la creencia de la Hispania medieval, de que la tierra cuyo dominio ilegítimo detentan los árabes, pertenece a ellos, los legítimos ‘hispanorum’. Creencia ésta, que a pesar de los siglos que median de por medio, se ha infiltrado a través del tiempo, fortaleciendo el sentimiento ‘españoleizante’ último heredero de la tradición romano-goda. En obras literarias el

---

<sup>58</sup> Sobre el uso general de la voz “Hispania”, decir que aparece ampliamente recogido en los medios eclesiásticos. Cabe mencionar la “Historia Compostellana” donde la voz “Hesperia” ha quedado conservada. En diplomas otorgados por Alfonso VI también se encuentra el título “Imperator Hesperiae”. (El concepto de España, p.56-57). Al origen del término “español” dedica el primer capítulo de Estudios de Historia del pensamiento español.

término “España” o “españoles” empleado para designar a ese sentimiento comunitario y solidario de la casta hispano-cristiana aparece a principios del siglo XIII en el Libro de Alexandre. Advierte Maravall una clara estimación política en la utilización del término que bien podría anunciar un uso ya consolidado con anterioridad a esta fecha. Estos son los pasajes. “quando vengo en cabo termino su çiencia / que eran espannoles de meior contenença”; “...España una tierra çerrada / Tierra de fortes yentes e muy bien castellana<sup>59</sup>”.

Los antecedentes activos de esta concepción unitaria del identidad común, (grupo humano “español”) hay que buscarlos en el conjunto de historiadores del siglo XIII constituido por el Chronicon mundi de Lucas de Tuy (1236), De Rebus Hispaniae (1243) del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y la Estoria de España<sup>60</sup> de Alfonso X el sabio (1270-1280), trilogía ésta que recoge las bases anteriormente asentadas por San Isidoro de Sevilla. Es por tanto, la concepción isidoriana la que verdaderamente asiente el sentir hispánico en la historiografía medieval<sup>61</sup>.

En el prólogo a su Historia de regibus Gothorum, San Isidoro recoge y sintetiza los elogios manifestados por autores anteriores, pero su obra, sin embargo, constituirá las bases para la historiografía hispánica, sirviendo de fuente principal a escritores

---

<sup>59</sup> Citado por Maravall en Estudios de Historia del pensamiento español, p. 25.

<sup>60</sup> Llamada Primera crónica general de España en la edición de Ramón Menéndez Pidal.

<sup>61</sup> Influidor por el patriotismo de Virgilio, San Isidoro de Sevilla viene a instaurar en España el mismo sentimiento que la tradición clásica asentó en Italia. P Madoz, desde una perspectiva histórica-literaria, ha estudiado el origen del sentimiento enaltecido de Hispania en San Isidoro. Observa que el texto de éste está influenciado por una serie de elementos utilizados por escritores latinos. Los elogios a España bien son originarios de dichos escritores, bien adaptados por San Isidoro al caso concreto de Hispania. El mismo autor ha confirmado que la fuente de los conceptos amorosos dedicados a la madre España se encuentra en una obra de San Cipriano de Cartago, cuyos elogios dedica a los méritos de las vírgenes. José Luis Romero ha observado una clara dependencia del laude isidoriano con respecto al elogio de Italia de Virgilio. Dicho esto cabe afirmar que la importancia del laude isidoriano radica en la fuerza y extensión del sentimiento que clama, elemento fundamental para entender la influencia ideológica tan fuertemente irradiada. (Para más información ver Maravall 20)

posteriores como don Lucas de Tuy y su exposición dedicada a “De excellentia Hispaniae” en su obra Chronicon Mundi, donde se ocupa el autor del despótico reinado de Vitiza y de la ruina de España, ocupada por los sarracenos. De igual interés e influencia es la obra del arzobispo Don Rodrigo en la que al narrar la entrada de los moros y la consecuente destrucción del reino visigótico, dedica todo un capítulo (el XXI del libro III) al elogio de España. Así llegamos a la Estoria de Espanna, donde Alfonso X recoge lo que ya había quedado constituido, dice Maravall,

como un tópico de nuestra historiografía, ocasión permanente de recuerdo por parte de nuestros historiadores de la unidad moral de España, de la misma manera que el otro tema, el de la “lamentación” o “duelo”, como en esta historia alfonsina se dice, había de recordarles instantemente su unidad política perdida (23).

El tono del mensaje isidoriano es sin duda uno de los aspectos más importantes de su tesis. Sólo así puede entenderse la fuerza extensiva de su teoría, perdurable hasta hoy en día. Las notas características de su mensaje las sintetiza Maravall<sup>62</sup> de la siguiente manera:

- a) Exaltación del sentimiento a través de conceptos tomados de la literatura religiosa amorosa, expresiones tan cálidas como la “mater Hispania” sirven de ejemplo.
- b) El aspecto comparativo y superlativo de los elogios que pone de relieve la exclusividad de un sentimiento, como es manifiestamente el patriotismo.
- c) La apropiación e identificación del sujeto a quien se elogia con los pertenecientes a su país. El mismo nexo que se da de la madre al hijo
- d) Referencia específica al elemento humano, reyes y grupo de gentes, sobre el que se

---

<sup>62</sup> En Concepto de España... p.21.

proyecta el elogio, y que se representan bajo la unidad del nombre de España.

e) Visión humanizada y personalizada de España atribuyéndosele sentimientos como el de la felicidad.

f) El elogio como acicate para la acción futura, para esforzar a la conservación de la gloria y del honor.

Este último apartado es de suma importancia en tanto en cuanto método eficaz para la construcción del imaginario. De esta forma se justifica que la pervivencia del “De laude Spania” en nuestra historiografía, literatura y como consecuencia en el imaginario colectivo español haya sido tan eficaz. Es un fenómeno que de manera incisiva incide en la idea político-ideológica de España. Se da, señala Maravall, un proceso de transposición “del elogio de la tierra al plano de la comunidad humana poseedora de aquélla y, en consecuencia, su interiorización en el sentimiento de honor y de prestigio comunes que es propio del grupo y que constituye uno de los factores de configuración del mismo” (27).

El elemento integrador del legado isidoriano es fundamental para la eficaz continuidad del mismo y consiguiente constitución del imaginario colectivo, transmitido y reforzado de unas narraciones-generaciones a otras<sup>63</sup>. Sobre esta materia escribió Cirot<sup>64</sup> que

Cuando los eruditos se remontaban a los orígenes, el gran recuerdo de Hispania venía a reconstituir retrospectivamente la unidad moral de la Península. Lo que ha existido alguna vez parece seguir existiendo, y cabe,

---

<sup>63</sup> No es así de extrañar que el discurso socio-político de algún alto dirigente actual coincida en lo esencial a lo estipulado en cualquiera de estas crónicas o textos literarios medievales. En el capítulo cuarto ponemos en relación el discurso de José María Aznar, anterior presidente del Estado español y el de Alfonso X el Sabio. Parece que no hubieran transcurrido siglos de por medio en la visión que ambos presentan del moro, visto en ambos como invasor y destructor de la España Sagrada.

<sup>64</sup> Les Histories Générales d'Espagne entre Alphonse X et Philippe II. Burdeos, 1905; pág.19.

por ello, pensar que para un castellano algo instruido de los siglos XIV y XV, Hispania no había dejado de existir. (Citado por Maravall, 31)

Es importante mencionar el “particularismo” de todas estas primeras crónicas y de la historiografía medieval en general. Particularismo en el sentido de que desde la caída de la tradición antigua el espíritu humano ha ido reduciéndose cada vez más en sus posibilidades de atender a un gran ámbito<sup>65</sup>.

Y ello lo observa Maravall cuando afirma que

Se hace general en nuestros historiadores esa manera de componer sus obras, que consiste en presentar la primera parte de su narración unitariamente, desde los orígenes hasta los godos, abriéndose tras éstos, con la invasión árabe, un paréntesis que, por su propia condición de tal, postulaba que un día había de ser cerrado”

(31-33).

Se hacía mención anteriormente que es en el siglo XIII cuando reaparece y se refuerza el

---

<sup>65</sup> Se hace sin embargo necesario mencionar que tanto los moros como los cristianos compartían el mismo arraigo y sentimiento de pertenencia a una tierra de la que ambos se sienten plenamente incorporados. Al-Andalus, nombre árabe de España, cubría prácticamente el mismo espacio que el término Hispania de los romanos. La gente de Al-Andalus compartía un sentimiento honorífico común de pertenencia a un mismo grupo, el hispano-musulmán, al que concebían de forma amplia e inclusiva. Las palabras de AL-Saqundi<sup>65</sup> en “Elogio del Islam español” son muestra de ello. “Loado sea Dios, que dispuso que quien hable con orgullo de la península de Al-Andalus pueda hacerlo a plena boca, infatuándose cuanto quiera sin encontrar quien le contradiga ni le estorbe en su propósito... Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en Al-Andalus y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos”. A diferencia de los textos laudatorios, de tradición isidoriana, mencionados con anterioridad, resulta importante mencionar, con ánimo de contrastar, la tendencia unitario-exclusivista de los primeros, frente a la visión amplia y armonizadora de la tradición árabe-hipánica. Como ha observado Levi-Provencal, la civilización árabe-hipánica, ha nacido de una combinación de aportaciones del clasicismo oriental y de elementos nuevos tomados del propio país. Incide el investigador que a pesar de la gran influencia que le es reconocida a la cultura árabe, en ella todavía se reivindica con orgullo un pasado y una tradición de cultura anteriores al Islam. Como ejemplo de ello cabe mencionar el hecho de que la tradición musulmana no siente ningún reparo a la hora de reconocer y atribuir a la herencia goda la autoría de gran parte de los elementos arquitectónicos de la Mezquita de Córdoba. Es decir, asimila –no niega— como parte integrante de su cultura la tradición romano-goda anterior a la conquista. Simbiosis cultural defendida por Castro y fundamental a nuestro estudio. De ello trataremos a continuación en el apartado dedicado a Américo Castro.

antiguo “De laude Hispaniae” en relación con la “lamentatio” por la pérdida de España. La aceptación y extensión de estas obras viene a constituir de forma permanente una visión histórica hispánica que se conforma y mantiene en base a una doble perspectiva: Por un lado se glorifica la herencia gótica y se lamenta su pérdida. Por otro se niega y rechaza al sarraceno, que entra a formar parte del imaginario cristiano como el enemigo destructor, el único causante de la tan clamada herencia perdida. Ampliamente divulgada y aceptada es la opinión de que el imperio visigodo fue destruido a causa de la entrada de los musulmanes en el año 711. Sin embargo, fehacientes estudios demuestran que el rápido derrumbamiento de este estado fue debido a la propia debilidad, deficiente organización y corrupción del propio estado visigodo.

A las causas anteriores hay que añadir el rechazo que la población hispana del momento mostró hacia los visigodos, pueblo éste con el que no sentían ninguna identificación. Para corroborar lo anterior citamos por ejemplo la opinión dada por el profesor José Luis Abellán en su libro Historia crítica del pensamiento español.

La población de procedencia hispanorromana no se sentía identificada con los dominadores visigodos, lo que explica la asombrosa islamización de la Península. Es claro que los habitantes del territorio peninsular carecían de una clara conciencia de identidad nacional, muy explicable al no existir ninguna unidad política sólidamente fundada. (177)

En relación a la última parte de la cita anterior es importante matizar la suma importancia ideológica de ese sistema de creencias que se va constituyendo a raíz de la obra de San Isidoro de Sevilla y que alcanza su clímax como forma de pensamiento

totalmente consolidado con los escritores del siglo XIII. Si bien se ha señalado anteriormente la gran fuerza ideológica de estos textos medievales en cuanto la formación del imaginario colectivo, también es necesario resaltar que se trata de construcciones montadas en base a elementos selectivos favorables a la ideología que se pretende irradiar. Por ejemplo, decíamos anteriormente que el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada es una de las voces más influyentes del siglo XIII en relación a la idea de Hispania como factor determinante de una identidad común. Pero sin embargo, afirma Maravall que el pensamiento del toledano está basado en un sinfín de construcciones montadas a base de “leyendas e invenciones”.

Desde entonces, España aparece como un todo en el tiempo, como un largo proceso seguido, que tiene un mismo comienzo y un desarrollo común.

Ser españoles no es sólo, desde la creación del Toledano, habitar un mismo suelo, ni siquiera tener un lazo de parentesco con la comunidad actual de gentes, sino, a través de un largo desenvolvimiento, venir de una fuente única de la que incluso procede, para cuantos derivan de ella, el nombre común de españoles. Las leyendas e invenciones con que el Toledano construyó el sustrato remoto de la historia común de esos españoles se difundieron por todas partes. (Maravall 33)

La importancia de la denominación de origen “Hispania” radica en su fuerza inherente a la hora de sembrar, lentamente, una conciencia grupal a aquéllos por ella definidos. En otras palabras: el bautismo bajo un mismo título, Hispania, es lo que despierta el sentimiento grupal de una comunidad, pero lo que en definitiva es importante

es ver como se va constituyendo todo un sistema de creencias. El afán por recuperar el territorio que desde hacía años estaba en manos arabo-musulmanas, ya se advierte en alguna crónica cristiana en torno al año 754, mediante expresiones de tipo “restauración de la Hispania perdida”.

Para impulsar la nueva realidad político-social que se iba ensanchando desde los reinos del norte, se hacía necesario inyectar un sentimiento de conciencia colectiva que estimulara de forma unificadora la acción grupal cristiana. Así lo reconoce Ladero Quesada cuando sostiene que la formación de la idea de España en la Edad Media se sustenta en base a una sólida herencia ideológica, fiel reconocedora de la tradición gótica como única y exclusiva del ser “español”. Así, opina que:

Hubo, sobre todo, una herencia o utilización ideológica a partir de aquella pretensión restauradora. El goticismo o neogoticismo fue una realidad de primera importancia y de larguísima duración en la configuración de ideas e imágenes sobre España. Su punto de partida fue una realidad originaria, es decir, la misma resistencia contra los conquistadores islámicos, y su presencia se percibe en diversos cronistas altomedievales, e incluso en Al-Andalus, donde un cronista, a comienzos del siglo XI, afirmaba que Alfonso V de León era “el rey de los godos de entonces”.

### 2.3. El mito Pelayo de Asturias<sup>66</sup>

La pieza central en la concepción histórico-medieval española viene representada por Pelayo de Asturias, cuya persona supone un importantísimo factor ideológico de integración y reconocimiento grupal cristiano en la Edad Media. Su figura es fundamental para la consolidación del sistema de creencias que ya se estaba gestando y que había de instaurarse con carácter perdurable y definitorio en el imaginario hispano-cristiano-español. Tal y como escribiera F. Sánchez y Casado en Prontuario de España y de la civilización española “no existe en el mundo otro pueblo cuyo carácter nacional se haya conservado más tenazmente a través de los siglos”.<sup>67</sup> A cada caída siempre había seguido una restauración heroica, explica Álvarez Junco, y estas restauraciones

siempre se iniciaban gracias a un héroe, un individuo extraordinario, dotado de alto sentido de la nacionalidad que, en definitiva, deberían sentir todos, y que se estaba intentando imbuir a esos futuros miembros de la colectividad a quienes la fábula histórica iba destinada. (215)

Apenas perdido el reino visigodo España tuvo que levantarse para recobrar esa identidad que pensaban le habían arrebatado los moros. Este es el contexto en el que aparece Pelayo de Asturias, reconocido por la historia como un excelentísimo cristiano y

---

<sup>66</sup> En base a la escasez de las fuentes y al carácter tardío de éstas, al desconocimiento de datos históricos y de las circunstancias reales de los hechos, la persona de Pelayo se ha revestido de una naturaleza mítica o *cuasi-mítica*, y su historia prácticamente ha quedado convertida en leyenda. Es un personaje vinculado a un solo hecho histórico, la batalla de Covadonga, aunque de importantísima significación para la consolidación del imaginario cristiano-español. En el año 722 con unos trescientos hombres, se enfrenta y vence a las tropas musulmanas movilizadas por Munuza. Su significación es doble: recuperar la tierra perdida y salvar a España del enemigo moro. El relato de la batalla de Covadonga aparece recogido en la llamada crónica de Alfonso III. El relato se difunde ampliamente, de manos de Rodrigo Jiménez de Rada pasa a la Primera Crónica General de España mandada a compilar por orden de Alfonso X. Es en definitiva un texto fundamental en cuanto que supone la primera explicación sobre los orígenes de la Reconquista.

<sup>67</sup> Publicado en Madrid, 1867 (citado por Álvarez Junco, p.214).

español, restaurador de las antiguas virtudes godas perdidas tras la irrupción musulmana.

Estableciendo un contraste con la catastrófica pérdida que supuso para España la incursión musulmana, los cronistas tienden a enaltecer la virtuosidad divina del rey Pelayo de Asturias, erigido como el restaurador de la patria. En la siguiente cita la narración del cronista da testimonio escrito de las palabras de Pelayo. La empresa restauradora que persigue y la ideología que la impulsa quedan en ella claramente manifestadas.

I will not associate with the Arabs in friendship nor will I submit to their authority... for we confide in the mercy of the Lord that from this little hill that you see the salvation of Spain (*salus Spanie*) and of the army of the Gothic people will be restored ...Hence we spurn this multitude of pagans and do not fear [them].<sup>68</sup>

Es así como Pelayo adquiere la consideración de héroe de la cristiandad y se erige como signo de nobleza de los reinos cristianos medievales. Su aportación ideológica a la empresa reconquistadora cristiana es fundamental: la idea de la restauración de la España vencida queda afianzada en el imaginario colectivo como el ideal cristiano. A partir de aquí, los primeros documentos, crónicas y textos históricos o literarios se manifiestan en esta dirección.

La razón de esta inventiva obedece al propósito de establecer un nexo asociativo entre Asturias y el reinado visigótico que justificara legal y moralmente el derecho de los reyes cristianos a emprender la lucha contra el moro, máxime destructor de una herencia que reclaman como suya.

---

<sup>68</sup> Hacemos uso de la cita traducida al inglés que O'callaghan presenta en su libro Reconquest and Crusade in Medieval Spain, p.5.

Una explicación detallada de este entramado político-ideológico nos lo aporta Joseph O'callaghan en el siguiente fragmento.

The notion of continuity existing between the new kingdom of Asturias and the old Visigothic kingdom, whether actual or imagined, had a mayor influence on subsequent development of the idea of reconquest. The ninthcentury chroniclers were at pains to establish the connection between the old and new monarchies, identifying the people of Asturias with the Goths, and linking the Asturian kings to the Visigothic royal family. (...) The Gothic connection thus established was repeated again and again insubsequent centuries, though without any further attempt at proof. (...) Fifteenth-century expressions of this sort were commonplace, and even Ferdinand and Isabella were reminded of their Gothic ancestry. (...) In doing so they justified the right of the medieval kings, as heirs of the Visigoths and of all their power and authority, to reconquer Visigothic territory and restore the Visigothic monarchy. (Reconquest and Crusade in Medieval Spain, 6-7)

La gran empresa ideológica promovida por Pelayo cobra su máxima expresión en el número 568 de la Estoria de Espanna Alfonsí de título “De como combatieron los moros al rey don Pelayo en la cueua et fueron despues todos muertos por ende.” Su posición ideológica se erige en forma de credo de la cristiandad. A su salvaguardia, y al restablecimiento del legado godo va dirigido su discurso. La explicación de tal propósito ya lo vimos anteriormente con la explicación de O'callaghan.

porque ouo de uenir el destroymiento en la yente de los godos porque oy

en dia es la iglesia de Dios et la cristiandad crebantada et destroyda, et  
llora la iglesia por los sus fijos que y fueron perdidos et muertos, et non  
puede en si ayer plazer fasta que Dios quiera darle conort. (...) e fiamos en  
la Uirgien gloriosa Sancta Maria su madre que seremos saluos et libres por  
el su ruego della, et ella eydando nos porque es madre de misericordia,  
reemos que con estos pocos que aquí somos que cobreremos toda la yente  
de los godos que es perdida, assi como de los pocos granos se crian las  
muchas miesses. (PCG, 567)

En repetidas ocasiones la crónica alfonsina tiende a resaltar las virtudes de Pelayo. Su firmeza y determinación en la lucha contra el moro: “Luego que don Pelayo fue alçado rey, començo a fazer grand mortandad en los moros cada logar por o el pudo”; su fuerza interior y liderazgo: “por su fuerça et por el grand atrevimiento esforçoles dandoles buena esperança de la ayuda de Dios”; su espíritu luchador y triunfante: “ouo fechas muchas buenas batallas et muchos buenos fechos” y su fe de buen cristiano: “E yo fio en la misericordia de Jhesu Cristo”. Y todos estos reconocimientos se aúnan en la honorífica empresa de restablecimiento ideológico: sacar a los cristianos “de la couardia en que estauan asi commo si los levantase de un grueue susenno” para “con grand corage (...) librar la cristiandad”.<sup>69</sup>

De su actuación en la lucha con los moros se resalta su perseverancia y el soporte ideológico que brinda a los suyos. Una vez más, tal y como se deja ver en la narración, la visión alfonsí no se aparta de la concebida por la historiografía anterior. En este caso la fuente directa es Lucas de Thuy. “Cuenta don Lucas de Thuy que se leuanto por este fecho un aluoroço muy grand por toda aquella tierra que don Pelayo querie matar a todos

---

<sup>69</sup> PCG I y II 565 a 568.

los moros de so uno con los cristianos que fincaran en la montanna” (PCG, 568).

Según Belmar<sup>70</sup>, su intervención fue necesaria para que España supiera levantarse y “recobrar su nacionalidad”. Dice: “al sentirse el pueblo español bajo la bruma de la más ignominiosa servidumbre por haberse apartado de Dios, comprendía que sólo volviendo sobre sus pasos podía recobrar la perdida independencia”; de ahí que don Pelayo pusiera su confianza en la Virgen, y se produjera la milagrosa victoria sobre los moros. Orodea<sup>71</sup> describe a Pelayo como “godo según unos, romano según otros, pero de todos modos esforzado, cristiano y español”; el que dio “en los montes de Asturias el primer grito de libertad, constituyendo el momento más solemne de nuestra historia y el comienzo de nuestra civilización”. Para Merry Pelayo enardeció a algunos “tan cristianos como valientes (...) con las palabras más propias para fomentar la religiosidad y el patriotismo”: “Somos pocos y ellos son muchos, nos peharemos por la religión y por la patria”.<sup>72</sup> Este credo medieval constituido de cristianismo y amor patrio, servía de base ideológica a la tan consolidada empresa en la lucha contra el moro. Tales fueron las glorias y reconocimientos atribuidos a Pelayo que su figura se eleva hasta alcanzar otorgamientos de máxima consideración<sup>73</sup>. La condición de rey la recibe por ser el fundador del primer reino habido en la historia de España “lo primer titol de rey de Hispanya”; Es también considerado el restaurador de la patria, “In Asturiis se recepit (Pelayo) non minus magnanimus quam sollicitus, liberationem patriae adhuc sperans”, e incluso santo, “fou sant rey”; “lo sanct rey Pelegrí”, o “el santo Pelayo” tal y como aparece recogido en el Cancionero del siglo XV de Juan de Padilla.

---

<sup>70</sup> F.S.Belmar, Reflexiones sobre la España..., p.33-35.

<sup>71</sup> E. Orodea e Ibarra. Curso de lecciones de historia...,p.147.

<sup>72</sup> M. Merry y Colón. Historia de España..., p. 133

<sup>73</sup> Recogidos por Maravall en Concepto de España... pgs. 257-58.

La Crónica de Cardeña se encarga de acentuar la valentía y brillante ejecución militar de don Pelayo en su lucha con los moros. Dice: “Era de DCCLII años el Rey Don Pelayo alços en Asturias e echó los moros de España”.<sup>74</sup> Lo que no se menciona en dicha crónica es la larga y dificultosa tarea que supuso poner fin al señorío árabe. Esto es entendible si tenemos presente que estas versiones históricas no eran sino formas tendentes a favorecer los intereses políticos del momento, sin olvidar la enorme influencia en las conciencias individuales y constitución del imaginario. Tampoco hay que olvidar el papel cronístico tendente siempre a engrandecer la visión glorificada del personaje histórico en cuestión. La fuerza ideológica de Pelayo ha quedado sólidamente instaurada en el imaginario actual español, representándose no sólo como el insigne vencedor de moros, sino también como el restaurador de la homogeneidad identitaria goda, clamada por muchos españoles como la única herencia reconocible. Y ello a pesar de que en definitiva se trate de una conjunción de creencias montadas sobre cimientos inciertos.

Sobre la invasión islámica y consiguiente destrucción del reino visigótico, (hechos decisivos en la conformación identitaria hispano-cristiana) Colin Smith<sup>75</sup> se ha pronunciado haciendo notar la imprecisión y escasez de documentos sobre los acontecimientos señalados.

We do not know precisely what happened when the gothic Kingdom of

---

<sup>74</sup> Citado por Maravall 269.

<sup>75</sup> Colin Smith fue profesor de Español en la Universidad de Cambridge (Reino Unido) y autor de numerosos libros y ensayos cuya amplia cobertura va desde el Poem of the Cid a el Collins Spanish Dictionary. La cita que aportamos proviene de obra de Christians and Moors in Spain. Volumen I. Se trata de una colección de textos que abarcan el período transcurrido entre 711 y 1150. El volumen II cubre el período comprendido entre 1200 – 1614. Ambos tomos consisten en narraciones de textos cristianos escritos en latín y traducidos al inglés. El tercer volumen son textos árabes también traducidos al inglés, y tiene la particularidad de que a veces ofrece una perspectiva doble sobre un mismo acontecimiento, narrada desde el punto de vista del cristiano y del árabe. Los textos en general reflejan un clímax de intolerancia y hostilidad y la visión cristiana del moro está perfilada en base a imágenes muy peyorativas.

Spain fell with startling ease to Islamic invaders from North Africa in 711 and the following years. There is no surviving contemporary account of the political and military events in any language. There are naturally numerous later narrations, those on the Christian side being inevitable coloured by the need to explain and palliate the disaster or to sermonize about it or to urge on the reconquest of Islamized lands by the Christians of the north and from beyond the Pyrenees. (8)

A pesar de todo ello la irradiación de la fuerza ideológica de Pelayo es tal que incluso ha entrado en el siglo XXI con todo su vigor y manteniendo la consideración de uno de los grandes símbolos de la historia de España. Con ocasión de la recientísima publicación de Don Pelayo. El rey de las montañas de José Ignacio Gracia Noriega, el periódico El Mundo publicaba un artículo cuyo título (muy contrario al entendimiento entre culturas) no hace sino confirmar que el imaginario hispano-cristiano en su visión del moro se ha mantenido en el tiempo anclado en torno a la negatividad y el rechazo. “Él no creía en la alianza de civilizaciones”, es el título del artículo que publicaba El Mundo con fecha de 10 de septiembre de 2006, y que concluye con la siguiente afirmación:

Pelayo, el primer rey de Asturias es lo contrario de la alianza de las civilizaciones. Es la afirmación romana, germánica, hispánica y cristiana contra el Islam (...) Don Pelayo, primer rey de Asturias y, por tanto, primer rey de España –aunque ahora se pretenda escribir la Historia de otra manera—.

La última frase incide en el rechazo que aún hoy en día se observa por parte de la

intelectualidad a cualquier forma de cuestionamiento que bien pudiera afectar a la consideración regia de Pelayo, a su historicidad, y a la alta estima y significación de su persona: alta estirpe visigótica clamada por muchos españoles como la única pertenencia y herencia reconocible. Y esto ha perdurado así a pesar del desconocimiento e imprecisión que envuelve su persona<sup>76</sup>.

Y este es el aspecto que más nos interesa resaltar en relación al personaje de Pelayo. Su entrada triunfal en el imaginario cristiano-español lo ha elevado a la condición de mito, de símbolo sagrado de la españoleidad por su lucha contra el moro. La imprecisión y ambigüedad en torno a su biografía y la veracidad de los hechos no son aspectos relevantes en la constitución del imaginario<sup>77</sup>, pero sí lo es la significación que Pelayo confiere al sistema de creencias que se va gestando: salvar España librándola del enemigo moro y recuperar la tierra perdida.

Pelayo pues, es el héroe, la pieza clave para la transmisión ideológica que se pretende irradiar. Si la invasión musulmana había sido la “caída” más importante, Pelayo de Asturias y su empresa reparadora supuso la más destacada de las restauraciones. No es por ello de extrañar que sea precisamente tierra astur-leonesa donde se origina el ideal de Reconquista<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> A pesar de que Don Pelayo sigue siendo un símbolo en la historia de España, su persona sigue envuelta por el mito y la leyenda. Las primeras fuentes que hacen referencia a Pelayo son del siglo X, lo cual señala una amplia lejanía con el momento en que acontecieron los hechos. Es por ello un personaje bastante impreciso, del que se ignoran la mayoría de pormenores de su existencia

<sup>77</sup> A mayor inexactitud y desconocimiento, mayor entrada a la participación e imaginación popular, que en igual medida que la información histórica, es pieza clave en la consolidación del imaginario colectivo español.

<sup>78</sup> Explica Maravall que la presencia de este fenómeno Reconquista se hace más tardía en Castilla y Cataluña y ésta además se expresa de forma secundaria. En las primeras crónicas castellanas, añade, no aparece ninguna manifestación de alzamiento contra el sarraceno. Es más tarde, por influencia de las tesis leonesas, que aparecen los primeros indicios en forma exaltada de lucha contra el moro. Ver Maravall p.258.

## 2.4. El concepto mítico de la reconquista: ideología necesaria de identificación grupal

Sin pretender entrar en un análisis exhaustivo del concepto de Reconquista, tema que ha acabado convirtiéndose en una de las cuestiones más importantes que afectan a la Edad Media, nos limitamos a perfilar la significación que ésta tuvo en la constitución del imaginario colectivo hispano-cristiano en su visión del moro, significación que aún sigue formando parte del imaginario español de hoy en día. Para demostrar esta afirmación simplemente podemos mencionar el hecho de que Joseph O'callaghan concluyera el prólogo de su libro Reconquest and Crusade in Medieval Spain precisamente con una afirmación que pone de relieve que en el imaginario colectivo del español contemporáneo sigue fuertemente arraigado a una percepción del moro –visto como peligro potencial, o enemigo amenazante o al que hay que erradicar— anclada en la mentalidad de los siglos medievales. En palabras de O'callaghan

Although the events described in this book occurred eight or nine hundred years ago, the tragedy of 11 September 2001 forcibly reminded the world that the rethoric of crusade, holy war, and *jihad*, with all the intensity of feeling that those words conjure, is a powerful weapon and is still with us.  
(O'callaghan, xiv)

Conocedor de la exaltación y rechazo que el concepto Reconquista había provocado entre los hispanistas españoles, el hispanista inglés Derek Lomax, situado fuera de ese contexto polémico, ofrece una visión del término que bien resume gran parte de los diferentes aspectos tratados hasta ahora. Según Lomax,

La Reconquista es un marco conceptual utilizado por los historiadores. Pero, a diferencia del concepto de Edad Media, no se trata de un concepto artificial. Por el contrario, la Reconquista fue una ideología inventada por los hispano-cristianos poco después del año 711, y su realización efectiva hizo que se mantuviera desde entonces como una tradición historiográfica, convirtiéndose también en objeto de nostalgia y en un cliché retórico de los publicistas tanto tradicionales como marxistas<sup>79</sup>.

De esta cita nos interesa resaltar los siguientes aspectos: Se trata, incide el especialista, de una ideología inventada por hispano-cristiano, (necesaria por supuesto a la empresa sociopolítica que se estaba construyendo) y que debido a su eficacia (política e ideológica) ha entrado en la historiografía en forma de Credo. Era necesaria la confianza en una fuerza que amparase y contrarrestara la inminente amenaza islámica y que realzara el ánimo de un pueblo que desde la ruina del reino visigodo se sentía en situación de constante peligro. Sólo con una conciencia grupal sólidamente fundada era posible iniciar la empresa Reconquista.

Es así como la idea de reconquista se va construyendo como medida restauradora de un dominio legítimo, lo que simultáneamente va despertando a nivel de conciencia una actitud ideológica emprendida contra los invasores.

Como señala Álvarez Junco el nombre Reconquista “designaba la más larga y fecunda de las épocas doradas, aquélla en la que había cuajado de manera definitiva la identidad nacional” (218).

---

<sup>79</sup> D.W. Lomax, The Reconquest of Spain. (London-New York, Longman, 1978). Trad. Castellana La reconquista española, (Barcelona, Ed. Crítica, 19). La cita y traducción que utilizo es la de Manuel González Jiménez en “Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos” p.2. Publicado en [www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/reconquista.htm](http://www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/reconquista.htm).

Joseph O'callaghan por su parte cuestiona si realmente existió una "Reconquista" o se trata ciertamente de un mito inventado en los términos señalados anteriormente. Un aspecto importante a efectos de esta tesis que queremos señalar de la visión de O'callaghan es su entendimiento de que la ideología de la Reconquista, fuera un concepto real o inventado, es entidad viviente, arraigada y evolutiva en el imaginario cristiano-español. Y afirma además, propuesta que venimos defendiendo en esta investigación, que esta idea nace con el pensamiento de Isidoro de Sevilla. Incide en la idea de que existía una clara conexión de intereses entre el poder eclesiástico (autores de las crónicas) y poder político, sembrando los primeros la ideología favorable a los monarcas de la Cristiandad. Así pues la lucha de la Cristiandad contra la España islámica se presenta como una guerra de expansión territorial y confrontación religiosa, siendo una relación simbiótica lo que mejor define esta descripción.

The idea of the reconquest first found expression in the ninth-century chronicles written in the tiny northern kingdom of Asturias, (...) which proposed to continue the History of the gothic Kings of Isidore of Seville (d. 636). These texts, written in Latin no doubt by churchmen, have generally been associated with the royal court and probably reflect the views of the monarch and the ecclesiastical and secular elite. What ordinary people thought is unknown, but the chroniclers developed an ideology or reconquest that informed medieval Spanish historiography thereafter. (O'Callaghan, 14)

Como manifestación ideológica el proyecto reconquista ya aparece ampliamente perfilado en la Crónica Albeldense, donde se recoge el reinado del primer rey leonés

Alfonso III (866-910). La visión del cronista a modo profético anuncia una realidad venidera que culmina en una expulsión definitiva de los moriscos, acontecida en los mismos términos de crueldad que los manifiestamente anhelados por el autor de la crónica. No se puede negar el tono de rechazo y aborrecimiento que denotan las palabras del autor anónimo, lo que indudablemente demuestra un estado de opinión que ya existía de forma considerable en los escritores de la historia y de la literatura del momento. Como se puede observar en la cita siguiente, la relación simbiótica entre intereses políticos e iglesia señalada anteriormente es una constante en las primeras crónicas cristianas. En dichas crónicas, la expansión territorial cristiana en su afán de aniquilar la presencia musulmana se verá siempre sustentada por la presencia divina.

Et cum eis Xpni die noctuque bella iniut et  
Cotidie conflagunt, dum predestinatio usque diuina  
Dehinc eos expelli crudeliter iubeat.<sup>80</sup>

La visión presentada por las crónicas no se aleja de ese tópico común que representa de forma consolidada la mentalidad cristiana. El recuerdo nefasto de la incursión de los sarracenos, la destrucción acometida por éstos, y el carácter eminentemente defensivo de toda la Península son temas que de manera constante ocupan la mentalidad cristiana convirtiéndose en un tema histórico-literario común: la guerra contra el moro. La imagen del moro que se recoge en las tempranas crónicas medievales aparece siempre perfilada en torno a hostilidad y amenaza, de ahí el carácter defensivo y de repoblación de toda la Península que caracteriza a la primera fase de la reconquista,

---

<sup>80</sup> Con ellos (los sarracenos) los cristianos día y noche afrontan batalla y cotidianamente luchan, hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados de aquí. La cita y traducción proviene de Manuel González Jiménez en “Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos”, p.4. Ver nota anterior.

hasta el siglo XI. Testimonio de ello queda recogido en los numerosos documentos y diplomas expedidos a lo largo del siglo y que a continuación veremos en algunos ejemplos.

Unas crónicas proyectan y exaltan los méritos personales de los condes y reyes cristianos cuya lucha encomendaron en arrebatar la tierra a los paganos. De forma insistente se incide en la peligrosidad del enemigo y en la necesaria actitud defensiva que debe de adoptarse por parte de los cristianos. Este es el contenido por ejemplo de algunos documentos catalanes donde se recoge la desastrosa situación de Cataluña tras la incursión de los sarracenos, y la necesaria política militar repobladora y defensiva que debe ser llevada a cabo. Así por ejemplo, se repartía tierra para la construcción de castillos con la finalidad de “ad defensionem nostre patrie”, “ad defensionem christianitatis” contra el enemigo vital considerado como “nequissima gente paganorum”<sup>81</sup>.

Entrado ya el siglo XII, la tan ampliamente ya extendida fobia al moro sigue aún siendo parte esencial de los documentos y diplomas relativos al momento. Se incide en general en la necesidad defensiva ante un enemigo, el moro, perfilado por lo general en torno a una sustantivación muy concreta: temor, amenaza, destrucción y protección. Los diplomas de San Cugat<sup>82</sup>, (que recogen la incursión almorávide) ofrecen una visión del moro que se mantiene inalterable en un transcurso de medio siglo. En un documento de 1107 se recoge la petición a Dios clamando la “victoriam super sarracenis invadientibus fines nostros”; en otro de 1108 se incide sobre la amenaza, que en forma de avalancha,

---

<sup>81</sup> Cartulario o Libre Blanch de Santes Creus, núm. 22. Citado por Maravall p. 260.

<sup>82</sup> Cartulario de San Cugat de Vallés. Los diplomas de que damos ejemplo son citados por Maravall, p. 261.

supone la incursión sarracena que “ingresa est partes nostre patrie”<sup>83</sup>.

Este mismo sentimiento de temor, basado en la naturaleza destructiva y amenazante con que se proyecta al enemigo, sigue perfilando la visión del moro casi cincuenta años después. En un cartulario de 1155 se enuncia la destrucción masiva que la oleada sarracena trae consigo. La enunciación en serie de los daños ocasionados no hace sino evidenciar la tragicidad de lo acontecido: “destructa castella, ocasionados depopulate ville, dirute ecclesie, terra at heremum redacta.”

Otros documentos dan a conocer cómo los dirigentes cristianos son glorificados por sus súbditos e incluso alzados a la condición de rey precisamente por manifestar una firme y constante voluntad reconquistadora. “Le damos de los que tenemos e ganaremos de los moros” por ser “muit ganoso de pelear con los moros”; “bueno e deseoso de haber bataillas con los moros.”<sup>84</sup>

Para muchos reyes cristianos la guerra contra el moro en su dimensión política estaba sustentada por la voluntad divina. Así, por ejemplo, un cronista de Alfonso XI, dando conocimiento de las dificultades internas por las que atravesaba el reinado, expresara que a pesar de dichas adversidades el monarca “non dexó por eso de poner en obra dos cosas las más principales que Dios le encomendó en el regno, la una justicia, et la otra la guerra de los moros”.<sup>85</sup>

Todas estas manifestaciones de acoso, temor, amenaza y defensa que definen los documentos anteriores son fundamentales para la consecución de un imaginario moro

---

<sup>83</sup> Este temor suscitado por la entrada en forma masiva de moros en la Península ha entrado a formar parte del imaginario cristiano-español. En la actualidad, con el tema de la inmigración, este sentimiento de temor y amenaza ha resurgido por la forma masiva, de avalancha, que define la entrada en España de migrantes magrebí. De ello trataremos en el capítulo cuarto de esta investigación.

<sup>84</sup> En *Crónica* pgs. 39, 41, 44. Citado por Maravall p. 265.

<sup>85</sup> Citado por Maravall, p. 263.

trazado de forma homogénea y totalizante por parte de la casta hispano-cristiana. En virtud de ello podemos afirmar que la lucha contra el moro es la empresa que mejor define y alimenta el afán de reconquista. Pero como señala Maravall, para la consecución eficaz de tal empresa se hace necesario que una misma actitud (de negación y condena) sea mantenida de forma persistente y generalizada por un mismo sujeto actor (casta hispano-cristiana) y sea siempre dirigida hacia un mismo sujeto receptor de tal acción (enemigo moro).

la continuidad y generalidad de un mismo enemigo, con cuyas condiciones se corresponda una actitud, no menos continua y general, en aquellos que se le oponen. Y esto existe y da lugar a un tema histórico-literario común a toda la Península: el elogio de reyes y príncipes por su acción bélica contra el sarraceno. Esto quiere decir que la constancia de esa lucha aparece a las gentes como una exigencia histórica. (262)

A modo de conclusión de este apartado podemos decir que el contenido de las crónicas en general viene pues a demostrar que la lucha contra el sarraceno era una tarea común sobre el ámbito total de España. Pero hay que insistir en que este afán de lucha, de negatividad, rechazo, y visión peyorativa en general de la figura del moro, no es algo estático o pertinente a una época determinada. Es por el contrario una percepción que se mantiene en estado de continuidad evolutiva creciente, heredada del pensamiento cronístico medieval y mantenida a través de los siglos.

La constancia y arraigo con que se mantiene esta determinada empresa ideológica consigue un efecto que tal y como ha señalado González-Casnovas “add an air of authenticity to the propagandistic store of the Christian’s crusade against the Moors and

provide exemplary models of Castilian leadership”<sup>86</sup>.

En la cita siguiente se mantiene la idea de que el imaginario colectivo moro se ha construido en términos de oposición al modelo victorioso impuesto por la casta hispano-cristiana. Hemos observado cómo efectivamente existe en la realeza y dirigentes cristianos un sentimiento colectivo dirigido con firmeza a la guerra contra el infiel. Aunque de manera imprecisa en cuanto a la duración y pervivencia en el tiempo de esta percepción adversa al moro, José Antonio Maravall afirma que esta visión se mantiene “Todavía en la “Crónica de Alfonso X” y “dura hasta muy tarde”. En nuestra tesis defendemos una perspectiva temporal mucho más amplia y específica, pues tal y como venimos insistiendo, la percepción negativa y visión peyorativa del moro es todavía una circunstancia definitoria de la actualidad española<sup>87</sup>.

En todas las partes de la Península el sarraceno es lo que hay al otro lado de la existencia del cristiano, lo que rodea a ésta de un cinturón de hostilidad. Todavía en la “Crónica de Alfonso X” se recrimina que un vasallo, alzado contra el rey, se relacione en conjura con el moro, enemigo de Dios, del rey y de todos los caballeros “que no ay ninguno a quien non aya muerto pariente”. Y esta manera de ver dura hasta muy tarde, cuando no solamente la agresividad, sino la condición peligrosa de la presencia de los moros ha pasado. Si al final de la Edad Media empieza en la literatura española la idealización caballerescas del moro, todavía en muchos casos se

---

<sup>86</sup> Roberto González Casanovas en “The function of the Epic in Alfonso X’s Estoria de Espanna: Cantares de Gesta as Authority and Example for the Chronicler”, p. 176.

<sup>87</sup> En los capítulos tercero y cuarto respectivamente demostramos que esta percepción de negatividad y rechazo hacia el moro se mantiene e intensifica en dos momentos determinantes: Alcanza su clímax con la guerra de Granada y la expulsión definitiva de los moriscos. Y en la época contemporánea, con el fenómeno migratorio y la entrada masiva de migrantes magrebíes en territorio peninsular, vuelven a resurgir los prejuicios y hostilidades de antaño.

conservará hasta última hora la versión adversa, en la que el sarraceno aparece tratado con una hostilidad ancestral y constitutiva, en cuanto que enemigo por antonomasia del cristiano, como puede verse en muchos pasajes de Eiximenis.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> En El concepto de España en la Edad Media, p. 266.

## 2.5. Alfonso X el Sabio: Pensamiento, obra y repercusión en el imaginario español

A la hora de vislumbrar qué o quiénes han sido los agentes o circunstancias en que se basa el rechazo del moro se ha hecho necesario lanzar una mirada histórica a ese proceso de formación del sentir hispánico que, como hemos visto, comienza a fructificar en los muy tempranos siglos medievales y se va haciendo extensivo (por el influjo de obras literarias) por toda España. Influenciado por el patriotismo de Virgilio (y otros clásicos latinos) la obra de San Isidoro asienta las bases de la historiografía medieval y se hace extensiva a los cronistas y literatos del siglo XIII, que se convierten en agentes promotores de una concepción identitaria sectaria y excluyente en relación al moro. Una de las figuras más relevantes a la hora de infundir este sentimiento identitario colectivo común es sin dudas Alfonso X el Sabio. En su persona se da la triple condición de rey cristiano, historiador y filólogo. ¿Quién más influyente a la hora de irradiar una determinada ideología que alguien que reúne en su persona esta triple condición? El legado de su pensamiento nos ha llegado a través de sus obras<sup>89</sup>, a cuyo estudio nos dedicamos ahora para analizar la visión del moro desde una triple perspectiva: histórica (Estoria de Espanna), jurídica (Siete Partidas) y literaria (Cantigas de Santa María).

---

<sup>89</sup> Hay que matizar que el concepto de autor en el contexto medieval tiene una amplia significación, inclusive de otros conceptos como son el de creador, inventor, instigador y promotor. Según expone Francisco López Estrada en la introducción a Las siete partidas. Antología, la acepción más adecuada para nombrar la actividad de Alfonso X es la de “promotor”.

### 2.5.1. Estoria de España<sup>90</sup>

Tal y como ha señalado la crítica en numerosas ocasiones<sup>91</sup>, la Estoria de España es una obra que se difundió, amplió y sirvió de canon a la historia hasta bien entrada la Edad Moderna<sup>92</sup>. La obra motivó una abundante tradición textual postalfonsí lo que demuestra el gran interés que suscitó en las generaciones sucesivas. De ahí su importancia a la hora de estudiar el carácter evolutivo del imaginario moro que nos ocupa. Como ya hemos señalado anteriormente, las fuentes de las que más ampliamente se nutre la historia alfonsí son las dos grandes crónicas latinas del siglo XIII, el Chronicon mundi y De rebus Hispaniae. Cabe recordar que estas obras fueron consideradas como el máximo compendio histórico del momento<sup>93</sup>.

Su contenido alberga cronológicamente desde los orígenes bíblicos y legendarios de España hasta la inmediata historia de Castilla bajo Fernando III. La obra tuvo dos redacciones, la primera comienza poco después de la llegada al trono del rey castellano (h. 1260) y concluye hacia 1274 y la segunda, llamada *Versión crítica*, elaborada entre 1282 y 1284, fecha de la muerte del monarca<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> También conocida en la edición de Menéndez Pidal como Primera Crónica General. Tomo I. Ed. Bailly-Ballière e Hijos, 1906. Esta es la edición a la que nos remitimos. A partir de ahora nos referimos a ella como PCG.

<sup>91</sup> Inés Fernández Ordoñez; Colin Smith, Márquez Villanueva, etc.

<sup>92</sup> En nuestro estudio demostramos que la influencia ideológica de este pensamiento se ha infiltrado en la conciencia de los españoles hasta alcanzar la época contemporánea. En el capítulo último, a raíz del fenómeno migratorio, especialmente por la entrada de migrantes magrebíes, esta visión identitaria estrecha y reductiva ha vuelto a resurgir en una amplia parte de la población. A modo de establecer un contraste comparamos la visión de Alfonso X con la de altos dirigentes políticos de la España actual. En cuanto a la actitud y percepción del moro que se desprende de ambas opiniones parece que no hubiese transcurrido ocho siglos de por medio. La tolerancia y actitud positiva brillan por su ausencia.

<sup>93</sup> Además de estas fuentes, también se sirvió de diferentes crónicas medievales, la Biblia, historiografía clásica latina, cantares de gesta, leyendas eclesiásticas e historiadores árabes.

<sup>94</sup> Inés Fernández Ordoñez. “El taller historiográfico alfonsí. La Estoria de España y la General Estoria en el marco de las obras promovidas por Alfonso el sabio”, p.1.

En cuanto al título, decir que a raíz de esta obra surgen con posterioridad un sinnúmero de crónicas medievales diversas. En la primera parte, nutriéndose de fuentes latinas, se relatan desde las primeras invasiones de pueblos extranjeros (griegos, africanos, romanos, vándalos, pueblos germánicos...) hasta los godos y los árabes.

Según se explica en el prólogo de la Opera Praecipua Complectens del arzobispo de Toledo don Rodrigo Ximénez de Rada, recibe éste el encargo por parte del rey Fernando, padre de Alfonso X, de escribir una “historia de España” que recogiera “de antiquitatibus Hispaniae (...) et Hispanorum Regum origo” (Catalán, 29). El dato que nos interesa resaltar es el hecho de que tal y como expone Diego Catalán en La Estoria de España de Alfonso X, “el arzobispo no se apartó en lo esencial del modelo de la “Historia Gothorum” ideado, para la Hispania de Sisebuto y Suíntila (a comienzos del s. VII), por el obispo de Hispalis, Isidorus” (29). Es decir, en su concepción de su historia patria el arzobispo no rompe con la tradición isidoriana de glorificar la herencia de los godos, como los primeros moradores de la Hispania. Así consta en el prólogo a su obra De revus Hispaniae, junto a una relación a modo de apéndice de las historias de los pueblos opresores que ha tenido España. Partiendo de los romanos y terminando la lista con los invasores árabes.

El Toledano Ximénez de Rada, seguido tan de cerca en otras ocasiones, había periodizado la historia de la Península conforme a los pueblos que la habían dominado (romanos, godos, ostrogodos, vándalos y árabes). El “señorío” de los árabes no es reconocido por la historiografía alfonsí, para la cual “los musulmanes son simplemente unos invasores condenados a la expulsión; el verdadero señorío lo tienen los godos, que continúan

representados por los reyes de Asturias”<sup>95</sup>.

Pero el aporte fundamental de Alfonso X en su Estoria de España consiste en, (y esto es una diferencia clave de la Historia Gothica del arzobispo toledano, a pesar de que se nutre de ella como fuente principal) su importante aportación a la historiografía cristiana de una visión de la historia integradora de los pueblos que anteriormente habían quedado negados de la historia de España por su condición de invasores. Así pues, son parte de la historia de España tanto griegos y africanos como romanos, árabes y judíos, sin que ninguno de ellos sufra de discriminación en cuanto a su inclusión en la misma.

Ca esta nuestra Estoria de las Espannas general la leuamos Nos de todos los reyes dellas et de todos los sus fechos que acaecieron en el tiempo pasado, et de todos los que acaecen en el tiempo present en que agora somos, tan bien de moros como de cristianos, et aun de judios si y acaeciese en que.<sup>96</sup>

Esta concepción amplia y diversa de la historia alfonsí merece sin lugar a dudas la amplia valoración que ha recibido por parte de la crítica.<sup>97</sup> Pero al evaluar el contenido de su Estoria en lo referente a los grupos minoritarios, nos hace cuestionar el por qué de un trato tan vejatorio de los que al mismo tiempo reconoce como partes de una misma morada llamada España, y a los que además, un hombre de dimensión cultural tan amplia como la de Alfonso, tendría tantos méritos que reconocer. La negatividad ampliamente manifestada con la que traza la figura del moro choca bruscamente con el

---

<sup>95</sup> Menéndez Pidal, PCG I, p. XXVI. Citado por Márquez Villanueva p. 100, nota 14.

<sup>96</sup> PCG, p.4.

<sup>97</sup> En virtud de ello Diego Catalán estima necesaria la consideración de Alfonso X como el iniciador de una nueva edad en la historiografía española. En la Estoria de España de Alfonso X, p.142.

reconocimiento cultural demostrado hacia árabes y hebreos.

Con motivo de la realización de sus grandes obras, se encargó de congrega en la corte a todos los sabios y artistas de su país y esto constituyó una verdadera academia en que trabajaron juntos los judíos, moros y cristianos. El rey Alfonso reconoce la importancia de conocer textos de otros idiomas, por lo que manda a los traductores árabes y judíos a traducir la Biblia al español. Y esta es la contradicción que observamos en la visión del mandatario cristiano hacia las castas minoritarias. Por un lado, como fiel cumplidor de su deber de gobernante mantiene los estereotipos de una literatura anterior que había llegado a anclarse sólidamente en la mentalidad de su época, llegando a constituir una especie de credo. Por otro lado, sin embargo, se nutre de la sabiduría y competencias que eran propias de estas castas minoritarias que al mismo tiempo niega. Esta contradicción de su hacer histórico es un aspecto que merece ser destacado pues viene a confirmar la arraigada mentalidad de Alfonso X a los prejuicios culturales de la época en cuestión. Como se ha señalado anteriormente, la obra de don Rodrigo Ximénez de Rada es una de las bases fundamentales del pensamiento alfonsí, llegando ésta a constituir su columna vertebral. Ello demuestra que efectivamente hay una cadena de imágenes, heredadas del pasado, y determinantes en la conformación de una identidad definida contra el moro.

En términos generales la crítica<sup>98</sup> ha subrayado la negatividad o falta de manifestaciones positivas hacia moros y judíos en la obra (poética, histórica o jurídica) de Alfonso X. María Rosa Lida de Malquiel<sup>99</sup> ha notado la incapacidad de Alfonso de

---

<sup>98</sup> Así lo han apreciado Colin Smith, Marjorie Ratcliffe, Dwayne Carpenter, Albert Bagby, Joseph O'Callaghan y Robert Burns entre otros.

<sup>99</sup> En "*La General estoria: notas literarias y filológicas*", p. 127.

admitir otra religión aparte de la suya, y ello, a pesar del amplio contacto de éste con el mundo oriental.

Otros autores sin embargo han observado una cierta flexibilidad en el trato dado por el rey a moros y judíos, dependiendo de la naturaleza del texto en cuestión. Albert I Bagby en su artículo “Alfonso x el sabio compara moros y judios” observa que la actitud de Alfonso X hacia éstos es diferente en virtud del texto de que se trate. Si bien muestra una actitud más favorable en sus libros históricos científicos y legales, el tratamiento por el contrario en los textos literarios y poéticos es muy negativo y acorde al pensamiento típico de la época.

La diferenciación para otros críticos se establece atendiendo a las diferentes etapas personales en la vida del rey. Así, Y. Baer, ilustre historiador de la judería medieval española, observa en don Alfonso una curva descendente en el grado de tolerancia, que iría desde una generosidad juvenil, hasta una amplia intolerancia, que según dicho crítico, se manifiesta con más intensidad en las Cantigas de Santa María<sup>100</sup>.

Dentro de la negatividad hacia el moro que venimos señalando como aspecto inherente a la visión alfonsí, cabe matizar el tratamiento peyorativo con el que traza la biografía mahometana. Con actitud despectiva, la Estoria de España describe como el cuerpo del Profeta es finalmente devorado por los perros. Por estas visiones tan negativas es por lo que la crítica ha señalado la falta de objetividad alfonsina en el tratamiento de un personaje histórico tan significativo como Mahoma. A este respecto Márquez Villanueva opina que aunque el rey Sabio disponía de fuentes privilegiadas para ofrecer un enfoque más objetivo, optó éste por “atenerse al patrón de toscas leyendas anti-islámicas que

---

<sup>100</sup> Y. Baer, Historia de los judíos en la España cristiana, I, p. 103. Citado por Francisco Márquez Villanueva en El concepto cultural alfonsí, p. 103-104.

hereda del Chronicum mundi de Lucas de Tuy y la Historia Arabum del arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada” (95).

Con ello se confirma la idea que venimos defendiendo de que desde los primeros años medievales se ha ido fomentando una determinada ideología basada en el reconocimiento de una única, y por lo tanto excluyente de otras, tradición. Decíamos al principio que esta visión “antiislámica” de una fuente tan influyente como la del arzobispo, se nutre de los postulados planteados anteriormente por San Isidoro de Sevilla. Con ello, queremos poner de manifiesto la fortaleza radiactiva de un pensamiento capaz de infiltrarse y mantenerse a través de los siglos, difundiéndose ampliamente en el período alfonsino, hasta llegar a la historiografía posterior, inclusive la de nuestros días.

En el apartado número 558 de título “Del loor de Espanna como es complida de todos bienes”, se recoge ampliamente la ideología goticista heredada de la mentalidad de siglos anteriores. A los godos se refiere como a nobles gentes, apreciada herencia, cuyas señas de identidad fueron abatidas por la gente de Mahoma, de quien realza su negatividad atribuyéndoles el sustantivo “terror”.

Pues que el rey Rodrigo et los cristianos fueron venzudos et muertos, la muy noble yente de los godos que muchas batallas crebantara, et abaxara muchos regnos, fué entonces crebantada et abaxada, et las sus preciadas señas abatidas.

(...) Aquella yante a la que los de Roma que eran señores de toda la tierra (...) aquella yante de los godos tan briosa e tan preciada entonces, la aterró en una batalla el poder de Mahomat el revellado

que se alzara aun tanto como ell otro dia.

A continuación veremos cómo se desarrolla el famoso tópico “De Laude Hispaniae” que, como indicábamos anteriormente, reaparece y se refuerza en el siglo XIII. En relación a la Estoria Colin Smith<sup>101</sup> afirma que

The principal model for chapters 558 and 559 was Rodrigo Jiménez de Rada, De Rebus Hispaniae, (...) ‘Spain’ awaited the Goths as her rescuer according to the divine plan, and of course like his predecessors Alfonso X claimed descent from the better element among the Gothic monarchs.(18-19)

Es España en la voz de Alfonso X, la mejor tierra de cuantas existen, la más abundante, la más bondadosa, tierra de lealtad sin igual, la más grande y apreciada. Es por ello que los Godos, después de haber recorrido y comparado muchos otros territorios, la escogieron como el lugar más idóneo donde establecerse.

Ca desde que los godos andidieron por las tierras de la una parte et de la otra provándolas por guerras et por batallas et conquirendo muchos logares en las provincias Asia et de Europa, assi como dixiemos, prouando muchas moradas en cada logar et catando bien et escogiendo entre todas las tierras el mas prouechoso logar, fallaron que España era el meior de todos, e muchol preciaron mas que a ninguno de los otros, ca entre todas las tierras del mundo Espanna ha una estremança de abondamiento et de bondad mas que otra tierra ninguna.

---

<sup>101</sup> En Christians and Moors in Spain, v. 1.

Pues esta España que decimos tal es como el paraíso de Dios, (...) non ha tierra en el mundo que la semeje en abundanza, nin se eguale ninguna a ella en fortalezas et pocas ha en el mundo tan grandes como ella. España sobre todas es adelantada en grandez et mas que todas preciada por lealtad. ¡Ay España! Nom ha lengua nin engeño que pueda contar tu bien.

La alabanza de España, (paraíso de Dios que brilla por la bondad y lealtad de sus gentes) choca bruscamente con la descripción cruenta y sanguinaria de la invasión árabe, llamada a intensificar la imagen del moro de la forma más negativa posible<sup>102</sup>. Esto se consigue enfatizando al máximo la crueldad de los moros y el daño causado por ellos. De ello se da cuenta en el número 559 de la Estoria, de título “Del duello de los godos de Espana et de la razon porque ella fue destroyda”.

Tan azora fue la su cueta et el su destroimiento que non ha torbellino nin lluvia nin tempestad de mar a que lo homne pudiese asmar. ¿Cuál mal o cuál tempestad non pasó España? Con los niños chicos de teta dieron a las paredes, a los mozos mayores deshicieron con feridas, a los mancebos grandes metieronlos a espada, los ancianos et viejos de días moriron en las batallas, et fueron todos acabados por guerra; (...)

Toda la tierra desgastaron los enemigos, las casas hermaron, los homnes mataron, las cibdades quemaron, los arbores, las viñas et cuanto fallaron verde cortaron. Tanto pujó esta pestilencia et esta cueta, que non fincó en toda España buena villa nin ciudad o obispo hobiese que non fuese o

---

<sup>102</sup> En el capítulo cuarto, con el tema de la inmigración magrebí, vemos que el miedo a una nueva invasión de los moros es todavía una constante en el imaginario colectivo español.

quemada o derribada o retenida de moros.

Los daños ocasionados por la expulsión son comparados con la fatalidad causada por una mala tempestad. En la visión del moro descrita por la Estoria no se encuentra el mínimo indicio de piedad. El elemento crueldad queda intensificado cuando detalla que incluso niños, aún infantes, y ancianos fueron objetos de la matanza perpetrada por los moros.

Con una opinión opuesta a la visión anterior, Colin Smith ha resaltado el grado de tolerancia y respeto que los conquistadores árabes dispersaron a cristianos y judíos. Esta opinión difiere de una visión alfonsí que se sigue mostrando ampliamente influenciada de los prejuicios antiislámicos de la literatura anterior. En opinión de Smith,

modern historians seem to agree that the invasión was not specially cruel or destructive, and it is certain that Muslims – already familiar with both religions in the Middle East – were taught to respect Cristians and Jews as “peoples of the Books”; moreover, a large Christian population lived on for centuries in al-Andalus, with legal rights and relative freedom of worship. (10)

En el fragmento siguiente se pretende desfavorecer la imagen del moro cargándola de tintes muy negativos como son la falsedad y el engaño. La intención de Alfonso va encaminada a negar cualquier tipo de manifestación positiva que pudiera prevalecer a la hora de valorar la rapidez con que se llevó a cabo la conquista musulmana. Así se hace resaltar la idea de que si algunas ciudades acabaron finalmente por ser conquistadas, fue debido al engaño y falsedad perpetrado por los moros.

Otro aspecto que merece ser destacado es el miedo alfonsí a la mezcla de razas.

Cabe matizar que la información del contacto habido entre cristianos y alárabes viene seguida de una secuencia descriptiva de todas las adversidades y daños causados por los moros. Se hace entender, por extensión de la lógica mostrada, que a pesar de que en este fragmento no se especifica claramente, la opinión alfonsí a este respecto es de negación y condena. (Más adelante, en el estudio de Las Siete Partidas, veremos la rigidez extrema con que se castiga el contacto sexual entre cristianos y musulmanes).

ca las cibdades que los alárabes non pudieron conquistar, engañaron las et conquiriron las por falsas pleitesias. (...) Et por tal encubierta fueron los homnes engañados, et dieron los castiellos et las fortalezas de las villas; et fincaron los cristianos mezclados con los alárabes, et aquellos hobieron nombre dalli adelante moçaraues por que uiuien de buelta con ellos, e este nombre et el linnage dura oy en dia entre los toledanos.

La Estoria alfonsí aporta una relación de la destrucción de los grandes imperios, entre ellos España. Pero el daño sufrido por ésta, aclara, fue “dos tanto mal et mas...” Con este recurso comparativo Alfonso no sólo equipara España a grandes reinos como Roma o Cartago o Babilonia, con el firme propósito de exaltar su grandeza, sino que además, al especificar que el daño de ésta fue mayor que la de otros grandes imperios, logra un efecto de máxima intensificación de la información que se pretende transmitir: las desastrosas consecuencias que la destrucción del reino godo supuso para la España cristiana. Los números 554 a 557 de la Estoria dan testimonio de las tres incursiones de los moros en España, facilitadas por el Conde Julian, figura ésta que ha entrado a formar parte de la historia oficial como el traidor que abrió a los moros las puertas de España.

A pesar de que su figura se mantiene situada en el filo de la incógnita<sup>103</sup>, la descripción que de él hace la *Estoria alfonsí* lo presenta de una forma bastante precisa.

E el cuende Julian era un grand hidalgo, et uinie de grand linnage de partes de los godos, et era omne muypreciado en el palacio et bien prouado en armas; demas era cuende de los esparteros et fuera parient et priuado del rey Vitiza, et era rico et bien heredero (...)<sup>104</sup>

Según informa la *Estoria*, y así ha entrado a formar parte de la leyenda y por consiguiente del imaginario colectivo español, el motivo de la traición del conde Julian está basado en un acto de venganza personal a cuentas de la violación de su hija por el rey Rodrigo.

Auino assi que ouo de yr este cuende Julian de que dezimos a tierra de Africa en mandaderia del rey Rodrigo; e ell estando alla en el mandado, tomol el rey Rodrigo aca la fija por fuerça, et mogol con ella; e ante desto fuera ya fablado que auie el de casar con ella, mas non casara aun.

Algunos dizen que fue la muger et que ge la forço; mas pero destas dos cualquier que fuesse, desto se leuanto destroymiento de Espanna et de la Gallia Gótica.

La idea que se pretende transmitir es la favorable a la perspectiva hispano-cristiana. Tras el fracaso social y religioso que supuso la conquista islámica se hizo necesario motivar las conciencias cristianas con una idea ampliamente reconocible y defendible por todos. Se promueve entonces la creencia de que la destrucción de la

---

<sup>103</sup> Álvaro Guzmán en su artículo “¿Quién era el conde Don Julián?” ha observado que tras el estudio de diversas fuentes históricas, la identidad del Conde Don Julián es incierta, sin que se pueda por ello afirmar sobre un origen godo, romano, bizantino, berebere, etc.

<sup>104</sup> *PCGE*, 554, p.307.

España Goda sólo fue posible por un acto de traición que favoreció que los ejércitos musulmanes arrasaran a España e impusieran el Islam mediante una intensa represión sobre la población hispana. Ello indudablemente supuso un golpe irreparable para la constitución de un imaginario moro que ya se estaba gestando en base a la negatividad más absoluta. El siguiente fragmento es una clara manifestación de lo anteriormente expuesto. Cabe destacar el odio penetrante que se desprende de la visión alfonsí. Odio manifestado con la utilización de una terminología cuidadosamente seleccionada para hacer resaltar la repulsión sentida hacia el traidor: “ira”; “ravia”; “incha”; “locura”; “despreciador”; “matador”; “destruidor”. La condena insistente sobre la figura del conde Julián es el aspecto que más merece ser resaltado por parte de la perspectiva alfonsí. Nótese que el término maldita/o, aparece enunciado en tres ocasiones a lo largo del fragmento.

Maldita sea la saña del traidor Julián ca mucho fue perseverada; maldita sea la su ira, ca mucho fue dura et mala, ca sandio fue él con su ravia et corajoso con su incha, antuviado con su locura, olvidado de lealdad, desacordado de la ley, despreciador de Dios, cruel en sí mismo, matador de su señor, enemigo de su casa, destruidor de su tierra, culpado et alevoso et traidor contra todos los suyos; amargo es el su nombre en la boca de quil nombra; duelo et pesar faze la sua remembranza en el coraçon daquel quel emienta; e el su nombre siempre será maldito de quantos dél hablaren<sup>105</sup>.

Retomando lo anterior hay que decir que la misma Estoria nos aporta información que nos permite barajar otra perspectiva diferente a la anterior. En base a ello, también se

---

<sup>105</sup> PCG I, 557, p.310. Este fragmento de la Estoria, quizás debido a la fuerza inherente con la que se irradia el odio al moro, ha servido de intertexto a la Reivindicación del conde don Julian de Juan Goytisolo.

puede afirmar que la supuesta traición no fue el factor desencadenante de la conquista musulmana. La información que se desprende de la cita siguiente parece indicar que quizás, el tal “traidor” don Julián, en realidad no lo fuera tanto. Las causas parecen apuntar a que los condicionantes de la sociedad del siglo VIII facilitaron la supuesta invasión musulmana y su desarrollo a lo largo de siete siglos. Las propias desavenencias y conflictos internos de la monarquía visigoda fueron las causas determinantes. El Conde don Julián, partidario de Witiza, buscó la ayuda de mercenarios que apoyaran su causa y beneficiaran así a la parte de la nobleza a la que él pertenecía. Más que traición por lo tanto se trata de una actuación personal dirigida a favorecer los propios intereses políticos.

Aníbal Biglieri en su artículo “Ascenso y caída del reino visigodo según la Primera Crónica General” recoge la conjunción de circunstancias que determinaron el derrumbamiento de dicha monarquía. Según su opinión

Sí puede afirmarse que los acaecimientos finales del reino venían fatalmente condicionados por décadas de incesantes desgarramientos internos que habrían tornado imposible lo que en mejores épocas permitió a la nobleza dejar momentáneamente de lado sus discordias (5).

La misma crónica nos informa de estas otras causas que aunque bien contribuyeron a facilitar la entrada y rápida conquista musulmana, no han tenido relevancia en la conformación del imaginario. Y ello porque para la ideología cristiana que se pretendía implantar no resultaba favorable sembrar una visión negativa de una tradición de la que se sienten herederos absolutos. Mucho más fructífero resulta incidir sobre el hecho de la conquista fue posible a la traición y colaboración del conde Julián. Veamos pues de lo

que informa la crónica.

Los godos que fincaron en la tierra, quando uiron que non murien sus yentes por al si non por la desavenencia que auien entre si mismos, (...)

Pues este regno tan noble, tan rico, tan poderoso, tan onrrado, fue derramado et astragado en una arremesa por desavenencia de los de la tierra que tornaron sus espadas en si mismos unos contra otros, assi como si les minguassen enemigos; et perdieron y todos, ca todas las cibdades de Espanna fueron presas de los moros et crebantadas et destroydas de mano de sus enemigos.

Redimiendo a la “traición” como la única causa determinante de la invasión, se ha de mirar, tal y como indica la crónica, a la debilidad y cobardía de los propios visigodos.

Eran tornados uiles et flacos et couardes, et non pudieron soffir la batalla, et tornaron las espaldas a sus enemigos ( ... )

En la hueste de los cristianos que fueron más de cient mill omnes darmas, mas eran lassos et flacos, ca dos annos auien passados en grand pestilencia de fambre et de mortandad (...)

Las manos de los godos que solien ser fuertes e poderosas, eran encoruadas alli et encogidas; e los godos que solien verter la sangre de los otros, perdieron ellos alli la suya, en poder de sus enemigos

Ciertamente estas otras perspectivas restan peso a la “traición” como el único o

fundamental factor desencadenante de la invasión islámica. Sin embargo, su incidencia en la conformación del imaginario colectivo ha sido nula, siendo la traición, (el traidor que abrió las puertas de España al moro enemigo) el aspecto que más peso ha tenido en la consolidación del imaginario hispano-cristiano en su visión del moro. Imaginario trazado en una dirección clara: rechazo y negación del moro invasor, visto como símbolo del mal. Las ideas que prevalecen son: La invasión musulmana ocasionó la destrucción de la España goda, herencia sagrada de la casta hispano-cristiana. Su evocación se consuma mediante la exaltación de valores extraordinarios: bondad, grandeza,.. etc. Ello contrasta con la intensificación de la crueldad musulmana: la sangre, lágrimas, el número de muertos, la destrucción absoluta,.. etc. El énfasis está puesto en resaltar la ecuación Godos/bondad; moros/crueldad.

La distinción racial del Otro es evidente. La visión de los moros está hecha en base al color de la piel. El color negro como símbolo del mal. También el fuego como símbolo de destrucción es asociado a los moros. Alfonso utiliza contrastes y comparaciones para resaltar la crueldad de los moros. El caballero moro es tan dañoso a los cristianos como el lobo lo es a las ovejas en la noche. Insiste en la falta de fuerza y bondad de los moros para resaltar la idea que pretende cobrar peso. Si España fue conquistada fue en base al engaño y traición de los moros.

Pues que la batalla fue acabada desauenturadamiente et fueron todos muertos (...)

finco toda la tierra vacia del pueblo, lena de sangre, bannada de lagrimas , conplida de apellidos, huespeda de los estrannos, enagenada de los uezinos, desamparada de los moradores, bibda et dessolada de sus fijos,

coffonduda de los barbaros, (...) España que en ell otro tiempo fuera  
llagada por la espada de los romanos, pues que guaresciera et cobrara por  
la melezina et la bondad de los godos, (...) Oblidados le son los sus  
cantares, et el su language ya tornado es en ageno et en palabra estranna.  
Los moros de la hueste todos vestidos del sirgo et de los paños de color  
que ganaran; las riendas de los sus caballos tales eran como de fuego, las  
sus caras dellos negras como la pez, el más flemoso dellos era negro como  
la olla, asi lucien sus ojos como candelas; el su caballo dellos ligero como  
leopardo, e el su caballero mucho más cruel et más dañoso que es el lobo  
en la grey de las ovejas en la noche. La uil yente de los affricanos que se  
non solie preciar de fuerza nin de bondad, et todos sus fechos facie con art  
et a engaño, (...) ¡España mezquina! Tanto fue la su muert coitada que  
solamiente non fincó y ninguno que la llante; laman la dolorida, ya más  
muerta que viva, et suena su uoz asi como dell otro siglo, (...) <sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> PCG I 559, p.312.

### **2.5.2. Las Siete partidas**

Constituye el código legal más completo que durante siglos ha regulado las condiciones de vida de la España y Europa medieval. La selección de Las Partidas para el estudio del imaginario moro se ha hecho precisamente en base a esta amplia capacidad difusiva de la obra, (que da muestra de la extensión, temporal y espacial, a que ha podido transmitir su ideología) y al valor testimonial dado sobre la visión y percepción del moro.

En términos de J. R Craddock, gran conocedor de la materia, Alfonso X es considerado como el “promulgador del más grande código secular legal de la Europa medieval” (Estrada, 54). Y Marjorie Ratcliffe en su artículo “Judíos y musulmanes en la jurisprudencia española” ha afirmado que “Ningún documento legal expresa tan claramente como Las Siete Partidas lo que era la opinión hacia las minorías raciales y religiosas viviendo en España a final del siglo trece” (424).

Dicho esto, poco cabe añadir sobre las razones que han motivado la selección de esta obra.

El texto no fue promulgado hasta 1348, unos 64 años después de la muerte de su compilador. A pesar de este carácter puramente teórico, su gran valor testimonial es una pieza fundamental para percibir la actitud que Alfonso X mostraba hacia las minorías.

La amplia vigencia legal de este texto ha repercutido de manera considerable en la formación de la conciencia de los españoles. Y ello, porque tal y como afirma Francisco López Estrada en la introducción a dicha obra “La literatura anduvo siempre cerca de las leyes humanas para apoyarlas o para transgredirlas, para justificarlas o para denostarlas”

López Estrada no sólo reconoce la pervivencia de Las partidas en la mentalidad actual de los españoles, sino que incide en el vigor e influencia que aún éste conserva.

Puede que algunos encuentren en las leyes previsiones de sucesos que configuran la actual entidad nacional que es España, y que siguen siendo válidas para hoy. La presencia de las Siete partidas alfonsíes durante siglos ha calado muy hondo (...) (53-54).

López Estrada entiende que la motivación de Alfonso X al redactar este código legal iba encaminada a crear un cuerpo normativo que resultase óptimo para todos, y que garantizase vivir en una comunidad justa y pacífica.

Si bien por un lado cabe apreciar la motivación o aspiración regia, de otro, el concepto de justicia aplicable a las minorías, especialmente a los moros, resulta ampliamente cuestionable. Y ello es verificable con sólo revisar el contenido de la ley. A este respecto, la opinión de Marjorie Ratcliffe es concluyente. Dice:

La ley trata a judíos y a moros como razas inferiores y, por la mayor parte, actúa a favor de los cristianos. Las Partidas establecen un sistema de diferenciación entre clases sociales y razas. (...) a los moros les faltaba la libertad de movimiento, de religión y del proselitismo. (423)

Lo referente a las minorías étnicas queda regulado en la Partida VII, que en términos generales trata sobre derecho penal. De los treinta y tres títulos que conforman la partida VII, los títulos 24 y 25 van destinados a estipular el ámbito legal aplicable a las relaciones entre cristianos y las dos minorías religiosas de la España del siglo XIII, moros y judíos.

“De los moros” consta de once leyes que con un cierto carácter de uniformidad muestran la preocupación alfonsina por los diferentes aspectos de la conversión. En ellas se estipula tanto las garantías de protección aplicables a los moros que se hagan al cristianismo, como las penas impuestas a los cristianos que se conviertan al Islam. Aunque es bastante notorio el interés alfonsino por la conversión de los musulmanes, el contenido esencial de Las Partidas revela la intención primordial de Alfonso X de evitar las conversiones al Islam, hecho que podría engendrar gravísimas consecuencias sociales y bélicas. Esta preocupación de evitar las conversiones, si bien responde a las exigencias políticas de la época, también demuestra que la presencia musulmana, a pesar de que en el sur de la Península ya se habían conquistado varios centros árabes estratégicos, seguía siendo una amenaza potencial para los reinos cristianos. Tal y como ha afirmado Marjorie Ratcliffe,

los documentos forales y Las siete partidas reconocen que los judíos no eran enemigos de los cristianos mientras que los árabes sí. La memoria y presencia de la ocupación árabe estaban aun muy vigentes (...) Al árabe, por establecido que estuviera en su comunidad, siempre se le veía como “no subdito” y posible enemigo. (425-426)

Dwayne Carpenter, en su artículo “Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*”, contrasta la percepción y tratamiento jurídico asignado a los judíos en las Siete Partidas en contraposición a los moros, que son objeto de leyes más severas y restrictivas. El tema de las conversiones recibe diferente atención, según se trate de moros o judíos. Con un cierto carácter de uniformidad, siete de las once leyes que tratan “De los moros” están dedicadas a regular el tema de las

conversiones. En el caso de los judíos el asunto se trata de forma más dispersa y por lo tanto menos notoria.

In contrast with the rather cursory treatment of conversion in “De los judíos,” Alfonso devotes seven of the eleven laws of “De los moros” to this question. Although Jews and heretics are, on occasion, mentioned in these laws the fact that they appear within the context of legislation pertaining to Muslims indicates that Alfonso’s primary concern is with Christians converting to Islam. (Carpenter, 277)

La diferenciación, explica Carpenter, se hace en base al carácter teológico, oral y literario que define el antagonismo cristiano-judío, frente a la naturaleza esencialmente bélica, que define al conflicto cristiano-musulmán. Si en el caso de los judíos las conversiones son percibidas como un acto de fe, las conversiones al Islam se sienten como una amenaza bélica. (Carpenter, 279)

It is clear, then, that conversion to Islam is conceived of in political terms (though often expressed in religious terminology), while conversion to Judaism is understood within an essentially religious context. (Carpenter, 279)

Dicho esto, pasaremos seguidamente a analizar textualmente todas las consideraciones anteriores, que efectivamente muestran la inclemencia con que la ley alfonsí regula las condiciones de vida de las minorías musulmanas. Todo ello muestra de la negatividad y rechazo con que son percibidos.

El título 25 “De los moros”, comienza con una tajante afirmación, ligeramente despectiva, utilizada por Alfonso X para sembrar la duda sobre la creencia de los moros

de que Mahoma fue realmente profeta y mandadero de Dios. Y bien es así, afirma el monarca, ya que las obras de Mahoma no se corresponden con la santidad que los moros le atribuyen, lo cual, entendido como una falsedad, es considerado como una ofensa a Dios. Del tono de las palabras utilizadas por Alfonso X podemos deducir que el empleo del verbo “creen” es utilizado para resaltar el error en que incurren los moros al tener esta creencia, lo cual sirve para engrandecer la verdadera fe de los adeptos al cristianismo. Mediante una técnica de contraste Alfonso logra minimizar la importancia de Mahoma, pues el resultado ínfimo de sus obras no se corresponde con la alta categoría de un “profeta e mandadero de Dios”. Esta idea queda finalmente confirmada con la afirmación de que Mahoma y su fe es todo un insulto a Dios y a la fe cristiana. Esta percepción despreciativa de Mahoma es confirmada cuando al final de la introducción Alfonso califica de necios a los moros seguidores del Islam, incidiendo nuevamente en la falsedad de esta creencia. El tono despectivo en que Alfonso se refiere a los moros “una manera de gente” no hace sino enfatizar la diferencia entre nosotros (cristianos) y ellos (musulmanes), reforzando la idea de la inevitable confrontación cultural.

Moros son una manera de gente que creen que Mahoma fue profeta e mandadero de Dios. Y porque las obras y los hechos que el hizo no muestran de él tan gran santidad por que a tan santo estado pudiese llegar, por eso su ley es como denuesto de Dios. (...) queremos aquí decir de los moros y de su necesidad en que creen y por la que se cuidan salvar. (SP .7.25)

Esta antipatía hacia Mahoma ha sido advertida por Dwayne Carpenter en su artículo “Alfonso el sabio y los moros”. Se debe, incide el autor, a diferencias

fundamentales entre el cristianismo y el Islam montadas sobre todo en el desconocimiento cristiano de los preceptos islámicos. Esto indudablemente conlleva a una errónea percepción y falsificación de los fundamentos de esta religión.

En ciertas épocas, y según las peculiares circunstancias históricas y sociales, estas diferencias se hicieron más patentes a causa de la ignorancia por parte de los cristianos de la lengua, literatura, historia y religión de los musulmanes. No son de extrañar, pues, las curiosas y aun extravagantes percepciones respecto a los moros –tanto sus creencias religiosas como su origen, y hasta su fisonomía –que nos presentan los textos literarios e históricos medievales. Por supuesto esta ignorancia impedía un aprecio mesurado y objetivo de la figura de Mahoma y, a la vez, contribuía a la creación y divulgación de una serie de leyendas cuyo propósito era mancillar la persona y los hechos del líder musulmán. (234)

El propósito perseguido por Alfonso de ofender la figura de Mahoma está claramente expresado en la redacción de la ley 1, de título “De dónde tomóse este nombre: moro, y cuántas maneras hay de ellos y en qué manera deben vivir entre los cristianos.” Como señala Carpenter en su artículo “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25”, Alfonso X se valía del derecho canónico para la codificación de muchas de las leyes de las Siete Partidas. La influencia de San Isidoro es notada por el autor en cuanto a la forma concisa e imprecisa en que Alfonso relata el origen histórico del término “sarracenus”. (236) El interés de Alfonso responde claramente a evidenciar la ascendencia servil y humilde de los seguidores de Mahoma, descendientes de la que fue sirvienta de Abrahan. Esta

temática formaba parte de una larga tradición eclesiástica de la que compartían sus visiones los autores cristianos, que mostraban una amplia predilección por exponer la descendencia servil de los moros. (Carpenter, 237-238)

Sarracenus en latín tanto quiere decir en romance como moro. E tomo este nombre de Sarra que fue muger libre de Abrahan, como quier que el linaje de los moros non descendiesse della mas de Agar que fue seruienda de Abrahan. (SP 7.25.1)

Como resumen de esta primera ley cabe subrayar la imprecisión con la que Alfonso trata las cuestiones referentes al origen del término moro, a la diversidad que estos constituyen y a la forma en que deben relacionarse entre los cristianos. Dicha vaguedad explicativa obedece como se ha señalado a la ignorancia de la época respecto a las creencias islámicas.

En el segundo decreto de las Partidas se establece que en la conversión de los moros, los cristianos deben proceder “por buenas palabras et convenientes predicaciones”, quedando prohibido el uso de la fuerza. Este decreto es reforzado en la siguiente ley, donde se establece que los cristianos que deshonren a los moros convertidos al cristianismo recibirán una cruel penalización, “mas cruamente que si lo hiciesen á otro home ó muger, que todo su linage de abuelos et de bisabuelos hobiesen seido cristianos”. La penalización de cualquier manifestación que obstaculice las conversiones es una forma tendente a posibilitar el mayor número posible de adeptos al cristianismo, pero igualmente, es un indicador del rechazo ampliamente manifestado por la población cristiana, pues a pesar del acto de la conversión, no son considerados o percibidos como verdaderos cristianos. Si hay una ley que regule este comportamiento es precisamente

por la habitualidad con que esta práctica pudo haber sido llevada a cabo.

Viven y mueren muchos hombres en las creencias extrañas, que amarían ser cristianos, sino por las vilezas y las deshonras que ven recibir de palabra y de hecho a los otros que se tornan cristianos, llamándolos *tornadizos*, echándoles en cara otras muchas maneras de denuestos. (SP 7.25.3)

La cuarta ley estipula los castigos que recibirán los cristianos que se conviertan al Islam.

La conversión a la fe mahometana es, según la perspectiva alfonsí, visto como un acto de locura que sólo puede quedar emparejado a una situación de desesperación absoluta, como puede ser la muerte de un familiar o una situación de extrema pobreza. Es decir, no hay cabida para que una persona en sano juicio, o en pleno conocimiento de sus actos se convierta al Islam. Esta es la visión, que niega claramente la validez del Islam como religión, que se desprende del contenido de esta ley.

Sea cual fuere el motivo que haya inducido a la conversión, la ley no exonera al culpable del delito cometido. Por esta acción, constitutiva de “grant maldat et muy grant traycion”, el cristiano que se tornare moro perderá todos sus bienes y además se le aplicará la pena de muerte.

Ensandecen á las vegadas homes hi ha et pierden el seso et el verdadero conocimiento como homes de mala ventura, et desesperados de todo bien, reniegan la fe de nuestro señor Jesucristo et tórnanse moros: (...) Et por ende mandamos que todos quantos tal maldad como esta ficieren que pierdan por ende todo quanto hobiren, (...) et demas desto mandamos que si fuere fallado el que tal yerro ficiere en algunt lugar de nuestro señorío,

que muera por ello. (SP 7.25.4)

Como extensión de lo anterior, la ley 5 indica que el arrepentimiento de conversión no exime de las responsabilidades indicadas. El cristiano que se torne moro, aunque luego se arrepienta será consideración “falso et escarnecedor de las leyes”, y por ello, “debe ser enfamado para siempre, de manera que su testimonio nunca sea cabido, nin pueda haber oficio nin lugar honrado, nin pueda facer testamento...” (SP 7.25.5).

La ley anterior, no es sino una manera de reforzar e incidir sobre los aspectos más negativos de la conversión, con ánimo de evitarlos. Ahora bien, siguiendo con la redacción de las leyes, llama la atención el salto normativo que se da en el tema de las conversiones. De la ley 5 (que con severidad y firmeza castiga las conversiones) se pasa a la ley 8 (que presenta un giro normativo y contempla el perdón del arrepentido que vuelva a la fe cristiana. Ahora, con benevolencia, se protege y ampara por las mismas causas al mismo sujeto (moro) que antes se condenara con crudeza. La única exigencia legal es que el arrepentido ha de prestar un reconocido servicio a la comunidad cristiana. Esta “reconsideración” legal, a modo de reflexión, bien pudiera obedecer al convencimiento de que una vez ocurridas las conversiones al Islam lo más conveniente fuese promover las medidas que facilitasen la vuelta al cristianismo. Y ello, como medida para controlar el número de infieles adeptos al Islam. Miedo, en definitiva, al número creciente de musulmanes, lo que es una manifestación más de temor bélico.

Así pues dice la ley 8 que el cristiano que se tornare moro y luego se arrepiente de ello y vuelve al cristianismo, pueda ser eximido de la pena anteriormente señalada.

mandamos que le sea quita et perdonada la pena de la muerte que diximos en la quarta ley ante desta, (...) mandamos et tenemos por bien quel sea

otrosi perdonada la pena del enfamamiento, et non pierda sus bienes (...) et que haya todas las honras, et que use de todas las otras cosas que los cristianos han et usan comunalmente, bien asi como si nunca hobiese renegado la fe católica. (SP 7.25.8)

Según el criterio de cualquier observador actual, lo estipulado por Alfonso en relación a moros y judíos merecería la consideración de tratamiento manifiestamente discriminatorio. Sin embargo, especialistas en el tema como López Estrada han resaltado la labor integradora de Alfonso X tendente a establecer unos mínimos que garantizara la convivencia entre cristianos moros y judíos. En opinión de López Estrada, aunque el código legal alfonsino se ajusta ampliamente al patrón general europeo, presenta sin embargo un tratamiento bastante más restrictivo en lo concerniente a los derechos y obligaciones de los dos grupos minoritarios. Y ello, opina, en base a la larga tradición de judíos y moros en la Península y al poder político independiente detentado por los últimos. (Las siete partidas. Antología, p.21)

Las siguientes líneas sirven de ejemplo para dar a conocer el posible ideal de convivencia alfonsino, basado tanto en sus aspiraciones políticas como en sus propios afanes personales. Esta formulación de convivencia, reconocida por Carpenter<sup>107</sup> como “tolerancia pragmática”, podría resumirse de la siguiente manera:

Y decimos que deben vivir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que dijimos en el título antes de este que lo deben hacer los judíos: guardando su ley y no denostando la nuestra (SP.7.25.1)

---

<sup>107</sup> En el artículo “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7. 25”, p. 245.

Si bien por un lado el interés regio iba dirigido a garantizar unos mínimos de convivencia, por otro se recortan drásticamente los derechos fundamentales de los grupos minoritarios, por ejemplo el derecho de celebrar su culto o el de ser juzgados según sus propias leyes.

Analizando el contenido de las Partidas es observable que el uso de la ley, según se trate de moros o judíos, es diferente en el reconocimiento y prohibición de algunos derechos. Si bien la ley 4 del título 24 reconoce a los judíos el derecho de conservar o restaurar las sinagogas ya existentes, la ley 1 del título 25 niega expresamente el derecho de los moros a tener mezquita. Alfonso tolera que los judíos tengan Sinagoga y permite además que practiquen oración según sus propias leyes. Es más, la ley incluso contempla el hecho de que puedan reparar o reedificar las sinagogas ya existentes en las mismas condiciones en que fueron edificadas. Las mezquitas de los moros, por el contrario, están totalmente prohibidas, y las ya existentes pasan a ser propiedad del rey.

La redacción de esta ley pretende equiparar el tratamiento legal aplicable a moros y judíos “Y decimos que deben vivir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que dijimos en el título antes de este que lo deben hacer los judíos”. En su relación con los cristianos ambos están obligados a vivir de la misma manera, o sea, respetando las leyes de los primeros. Sin embargo, lo que para unos significa un reconocimiento legal para los otros supone la negación de un derecho fundamental.

Veamos ahora una ley en contraste con la otra.

El reconocimiento respetuoso con el que se permite al judío tener sinagoga choca con la negación absoluta del moro a tener mezquita. La ley 4 de título “Cómo pueden tener los judíos sinagoga entre los cristianos”, dedica cierta atención a regular las condiciones del

uso de la sinagoga. Del tono de la narración se hace notar la actitud respetuosa que Alfonso muestra a la regulación de tal derecho. Reconoce con amplia tolerancia el culto judío, permite y anima a su reparación cuando sea necesario, e incluso prohíbe a los cristianos cualquier actuación que atente contra el carácter sagrado del edificio.

Sinagoga es logar donde los judíos hacen oración; (...) las que había antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puédenlas reparar o hacer en aquel mismo suelo así como antes estaban, no alargándolas más ni alzándolas ni haciéndolas pintar.(...) prohibimos que ningún cristiano no sea osado de quebrantarla ni de sacar de allí, ni de tomar ninguna cosa por fuerza, (...) Otrosí prohibimos que los cristianos no metan bestias ni posen en ella ni hagan embargo a los judíos mientras estuvieren haciendo oración según su ley. (SP 7.24.4)

Por su parte, el título con que se presenta la ley 1 aplicable a los moros, no hace mención expresa de que en ella se está negando a los musulmanes practicar su oración de acuerdo a su ley, lo cual, desde un punto de vista cultural y religioso e incluso político, es una prohibición de grandes dimensiones. Es decir, por un lado, en lo referente a los judíos, Alfonso exalta su tolerancia resaltando en el título de la ley el derecho de éstos a tener sinagogas. Su intolerancia, en relación a los moros, parece esconderla entre las líneas de la redacción de la ley 1, en cuyo título (para no hacerlo notorio) no se menciona el derecho que se niega. Así, el tratamiento diferencial y mucho más restrictivo en su trato a los moros es menos visible.

Pero en las uillas de los cristianos no deuen ayer los moros mezquitas nin fazwe sacrificios publicamiente ante los omnes. E las mezquitas que auien

antiguamente deuen seer del rey, y pueden dar a quien se quisiere  
(SP 7.25.1)

En lo tocante a la mezquita Carpenter ha percibido una íntima conexión entre política y religión. El intento por negar radicalmente la forma de representación más visible de la fe subordinada, demuestra la superioridad militar del conquistador y afirma la supremacía espiritual de la religión vencedora.

Alfonso prohíbe a los moros tener mezquita —máxima representación tangible de la fe islámica— precisamente porque encuentra en ella el símbolo más flagrante de un potente enemigo político-militar. En un conflicto en que la realidad política se mezcla intrincadamente con los ideales religiosos, es comprensible el antagonismo hacia las muestras de la pugna, en este caso, la mezquita. Al vedar la existencia de la Mezquita, Alfonso sin duda esperaba debilitar psicológicamente a su contrincante musulmán y así contribuir a mantener su hegemonía política, militar y religiosa. (242)

El miedo a la mezcla de razas es otro aspecto relevante de la perspectiva que inspira la redacción de las Siete Partidas. La ley 6 estipula que “ningun cristiano non debe casar con judia, nin con mora,... et si casase non valdrie el casamiento.” Y la ley 10 castiga con máxima severidad el contacto sexual entre cristianos y moros. El moro que hubiese sido acusado de tener relaciones con mujer cristiana será apedreado, azotado o muerto, dependiendo de la condición marital de la mujer, y de si es la primera vez o hay un uso continuado en tal acción.

Si el moro yaciere con cristiana virgen, mandamos que lo apedreen por

ello; (...) y si lo hiciere con cristiana casada, sea apedreado por ello, (...)  
Y si yaciere con mujer baldonada, que se dé a todos, por la primera vez  
azótenlos juntos por la villa, y por la segunda vez que mueran por ello. (SP  
7.25.10)

En la ley 10 de la partida séptima dedicada a los judíos queda estipulada la pena que recibirá el judío que consienta el trato de cristianos/as en relación de servidumbre o cautiverio. Exento de dicha penalidad quedará el judío si el que tuviere como propiedad fuese un moro u otra gente bárbara. Palabras sobran para poder apreciar la negativa opinión que sobre los moros ofrece el rey Alfonso en su obra jurídica Las siete partidas: “en Otrosi defendemos que ningunt judio non sea osado de tornar judio su cativo nin su cativa, maguer sean moros o dotra gente bárbara”. Ahora bien, la ley exonera de la relación de servidumbre al moro que consienta su conversión al cristianismo. Esto demuestra una vez más que la motivación regia iba encaminada a facilitar al máximo las conversiones al cristianismo, y a penalizar sin clemencia las conversiones al Islam. “Et si por aventura algunos moros que fuesen cativos de judios se tornasen cristianos, deben seer luego libres por ende, razon” (SP 7.24.10).

Así queda demostrado que la actitud hacia el moro manifestada en Las Siete Partidas no difiere del tratamiento peyorativo en que se concibe en La Estoria de Espanna. Con una amplia dedicación, el contenido de Las Partidas trata de evitar lo que era una de las preocupaciones más temidas del siglo XIII cristiano: las conversiones al Islam. En ambos textos la negatividad y severidad legal aplicable va emparejada a la percepción del moro como enemigo bélico.

### 2.5.3. Cantigas de Santa María

Conforman el cancionero religioso medieval de la literatura en galaico-portugués. Se trata de un conjunto de cuatrocientas veintisiete composiciones dedicadas a la Virgen María, y en especial a los milagros ocurridos con intervención de la virgen. En opinión de Joseph O'Callaghan<sup>108</sup>, Las Cantigas es uno de los trabajos más atractivos realizados por el rey y sus colaboradores. Hemos elegido esta obra por la valiosa información documental e histórica que nos aporta sobre el reinado de Alfonso X, sobre su familia, la corte, etc. Pero sobre todo por acercarnos con más profundidad a la persona del rey y a su ideología, que es en definitiva el instrumento revelador de las diferentes actitudes del rey-autor, de sus percepciones y de sus horizontes políticos.

Jesús Montoya Martínez en Composición, estructura y contenido del cancionero Marial de Alfonso X, opina que no tienen el mismo valor histórico las cantigas referidas a judíos, de tradición cultural europea, que las referidas a moros, de valor histórico fácilmente comprobable.

Las que tienen como protagonistas a moros reflejan el ambiente sociopolítico y religioso de la época en que se producen las cantigas y pueden responder a la mentalidad hispana del momento. (112)

En este apartado dedicado a Las Cantigas, daremos atención al estudio de las imágenes negativas de los moros trazadas bajo la perspectiva de Alfonso X.

---

<sup>108</sup> En Alfonso X and The Cantigas de Santa María: A Poetic Biography, p.1. Sumergido en el proyecto de escritura de su libro The Learned King: The Reign of Alfonso X of Castile, Joseph O'Callaghan toma conciencia de la valiosa información que sobre la persona de Alfonso X, de su entorno y de la sociedad del siglo XIII en general aporta Las Cantigas de Santa María. Este conocimiento le motiva para dedicar una investigación amplia al estudio de esta obra, proyecto que se consuma con la publicación de la obra Alfonso X and The Cantigas de Santa María: A Poetic Biography. En esta obra O'callaghan explica las circunstancias históricas de las cantigas que expresamente hacen referencia al rey, a los miembros de su familia, a la corte y en general a cualquier acontecimiento pertinente a su reinado. Su propósito final es el estudio pormenorizado de Las Cantigas como fuente histórica.

A este propósito es importante considerar el momento histórico en que se consolidan estas imágenes y percepciones. Esto es así en base a que el sistema ideológico que se pretende transmitir funciona precisamente como instrumento legitimizador del interés político que se persigue. La obra fue redactada en pleno siglo XIII, época en la que el proyecto Reconquista alcanza su máximo esplendor y la España cristiana se impone vencedora sobre la islámica. Estos acontecimientos y la ideología que los impulsa han condicionado que la actitud de los cristianos hacia las minorías esté marcada con el signo de la negación y el desprecio. Esta idea ha sido expuesta por Mercedes García-Arenal en su artículo “Los moros en Las Cantigas de Alfonso X”. Según esta autora los sentimientos más extremos de hostilidad hacia el musulmán se explican en relación a la preponderancia militar y política alcanzada por la España cristiana.

Desde el siglo XIII en adelante las formas políticas, la organización social y la cultura cristiana serán las dominantes en la Península y la capacidad cristiana para explotar, adoptar, rechazar o asimilar diversos aspectos de las culturas arabo-islámica y judaica determina, no sólo la naturaleza de la civilización española durante los siglos venideros, sino la actitud de la mayoría cristiana hacia las minorías musulmana y judía de sus territorios.

(2)

La fuerza con que se instauran estas imágenes y percepciones es por lo tanto un factor determinante en la consolidación y evolución del imaginario cristiano en su visión

del moro. Dicho esto, veamos ahora como se representan estas imágenes en Las Cantigas de Alfonso X<sup>109</sup>.

Con la excepción de los mudéjares, que ya llevaban tiempo establecidos como minoría en territorio cristiano, y estaban prácticamente convertidos al cristianismo, el resto de los musulmanes (moros de Ultramar, moros de África, moros de España) son percibidos como el enemigo político y militar (coincide con enemigo religioso) por excelencia<sup>110</sup>. Estos moros son los temibles invasores y usurpadores del suelo hispánico, percibidos como enemigos amenazantes a los que hay que erradicar. Contra estos moros van dirigidas las continuas plegarias a la virgen María. Tal y como ha señalado Rafael Ocasio en su artículo “Ethnic Underclass Representation in the Cantigas: The Black Moro as a Hated Character.”

The constant prayers to Santa María for divine intervention in the fight for the moro’s expulsion (e.g., Cantigas 360, 406) provide an understanding of medieval social antagonism. After all, most of the moros depicted were

---

<sup>109</sup> A este respecto hay que señalar que los musulmanes no son concebidos como un todo, pues a veces las imágenes se presentan de forma fluctuante. La visión de Alfonso X con respecto a los moros difiere según cual sea la procedencia de éstos. Así, por ejemplo, son “moros de ultramar” los musulmanes, procedan o no de los árabes; “moros de España” o nacidos en España, se refiere a los pertenecientes al reino de Granada, y “moros de África” son los provenientes de tribus bereberes. La aceptación y tolerancia dependía en gran medida de esta clasificación. Así, por ejemplo, la convivencia fue más fructífera con los moros interiores o mudéjares, establecidos desde antiguamente en territorio cristiano, que con aquéllos venidos de África, quienes fueron considerados como invasores de la Península, es decir, enemigos bélicos. Hay cantigas en las que Alfonso muestra que hubo una efectiva colaboración entre moros y cristianos. En la lucha contra otros enemigos, por ejemplo piratas catalanes, los moros cooperan con el rey, apareciendo por ello representados como aliados decisivos. En su propósito de repoblar la ciudad del Puerto de Santa María, Alfonso invita no sólo a habitantes estables y ricos comerciantes, sino que en su propósito también incluye a los moros. Así queda expresado: El Rey, “poren quanto lle pediam / lles dava de vontade, en tal que pobrar veesem...” (vv.12-13). Con ello queremos señalar que aunque el grupo de imágenes con que se caracteriza al moro no es homogéneo, la posición mayoritaria es la que presenta una visión peyorativa. En este estudio nos centramos sólo en las imágenes negativas, ya que en términos generales son las representativas de la visión alfonsí.

<sup>110</sup> El término “mouro” tal y como aparece en las Cantigas, se aplica con carácter extensivo a todos los moros, a pesar de que procedan de lugares diferentes.

male soldiers, a constant threat to the stability of the Catholic society.

(188)

La cantiga 348 es una de las más significativas en cuanto que sirve de síntesis general de la visión de los moros que recogen las cantigas restantes. En ella se narran los problemas del rey para financiar las guerras con los moros. El moro aparece descrito como un indeseable, bárbaro, saqueador e invasor político. El título ya de por sí es bastante significativo: “Ben parte Santa Maria sas graças e seus tesouros / aos que serven seu Fillo ben e ela contra mouros.”

En la cantiga 401 el monarca retrata a los moros como rivales políticos-militares de quienes le gustaría librar a España para siempre. Por ello ruega a la virgen que pida a Dios, su hijo, el perdón de todos sus pecados, que la reciba en el Santo Paraíso y que pueda destruir a los moros, que son del género de Filisteos.

Pois a ti, Virgen, Prougue/ que dos miragres teus fezess'ende cantares, /  
rogo-te que a Deus, teu Fillo, por mi rogues / que os pecados meus me  
perdon'e me queira / rezebir ontr' os seus no santo paraíso, /(...) e que en  
este mundo / queira que osencreus mouros destruyr possa, / que son dos  
Filisteus. (401, 12-31)

También le ruega que lo proteja del diablo, que con su astucia incita a los hombres al pecado. Al igual que el diablo, el mal está simbolizado por los moros, por eso también pide que Dios le de poder y fuerza para librarse de la fatal presencia de los moros de Ultramar y de los que muy a su pesar se encuentran en gran parte del territorio de España. En estos versos quedan claramente emparejados los moros con el diablo como símbolo del mal.

E al te rog' ainda / que lle queiras rogar que do diab' arteiro / me queira él  
guardar, (...) que me poss'amparar dele e das sas obras, / con que el faz  
obrar mui mal a queno cree / e pois s'en mal achar, e que contra os  
mouros, / que terr d'ultramar teen e en Espanna / gran part a meu pesar,  
me dé poder e força / pera os en deitar. (401)

El enemigo bélico es el moro, y de él no hay nada bueno que esperar excepto la traición. La cantiga número 345 contrasta la buena intención de Alfonso X, que tras conquistar el Puerto de Santa María había permitido que los moros siguieran en su villa, con la traición de éstos, que tras un cierto oportunismo, comienzan la construcción de un muro de grandes dimensiones para atacar a los cristianos del castillo. Esta cantiga pone de relieve la opinión de que es contraproducente hacer uso de un acto de bondad para con los moros traidores. La situación queda resuelta mediante la intervención de la Virgen, que en sueños avisa al rey de la milagrosa ayuda que va a recibir para llevar a cabo la lucha contra el moro. Finalmente el rey retoma la plaza y en honor a la Virgen la repuebla entera de cristianos.

Senpr'a Virgen gloriosa / faz aos seus entender  
Quando en algua cousa / filla pesar ou prazer.

Este dous anos avia, / ou ben tres, que gaannara  
Xerez e que o castelo / de crischãos ben pobrara; pero a vila dos mouros /  
como y'stava leixara, e aveo que po eso / a ouvera pois a perder.

Ca os mouros espreitaron / quando el Rei ben seguro estava deles, e toste /

foron fazer outro muro ontr'o o castel'e a vila, / mui't' ancho e fort'e duro;  
e daly os do castelo / fillaron s'a combater.

De la naturaleza traicionera de los moros se vuelve a dar ejemplo en la cantiga 185, “Como Santa María amparou o castelo que chaman Chincoya aos mouros que o querian fillai”. Según ha observado Jesús Montoya, esta cantiga pone de manifiesto la opinión de Alfonso X sobre quienes confiaban en la engañosa amistad de los moros. El alcaide de Chincoya en un acto de confianza acude a la entrevista concertada por el alcaide moro Belmez, de quien profesaba un “grand'amor”. La cantiga evidencia la falta de cordura del alcaide por haber depositado su confianza en el moro, y ello a pesar de la advertencia de que “os mouros son falsos”. La traición del moro queda demostrada tras el intento frustrado de asalto al castillo.

Tant tost'el rei de Graada / ssa ciada fez sair  
E dereit'ao castelo / logo começou-sse d'ir,  
E mandou ao alcaide / que se non queria morrer.

El (e) com medo de morte / logo o castelo pediu,  
e dos que dentro estaban / atal desposta oyu  
que per fe non llo darian. / Quand'el rei aquesto viu, fez log'a toda ssa  
gente / o castelo combater

El tema de la traición toma de nuevo protagonismo en la cantiga 265. En ella se narra la cruel artimaña de que es objeto Juan Damasceno, cautivo de un rico moro de Persia.

Cuando logra éste salir de su situación cautiva, el moro, por rencor y despecho, falsifica

su letra y hace que le condenen por traidor. Por ello le cortan la mano. La situación se satisface con la intervención de la Virgen que hace que la mano le sea restituida. Lo que se pone de manifiesto es la maldad del moro, que urde la traición con especial crueldad.

En los episodios fronterizos, tema que recibe un amplio tratamiento en Las Cantigas, la actuación ejemplar de los cristianos contrasta con las pinceladas negativas con las que se traza al enemigo.

Del lado musulmán el protagonismo lo tienen los marroquíes de Aben Yusaf y los rebeldes traidores de los territorios conquistados que habían quebrantado el pacto de mudéjarismo. Tal y como indica Jesús Montoya, este príncipe beréber participó en algunas ocasiones en la política de Al-Andalus, desencadenando siempre graves consecuencias.

La cantiga 323 da muestras de la naturaleza destructora de los moros. En ella se da cuenta del ataque a la ciudad de Sevilla y de la quema de aldeas en Coria del Río.

En Coira, cabo Sevilla, / foi este miragre feyto

No tempo que Aboyuçef / passou ben pelo estreito

D'Algizira e a terra / de Sevilla tod'a eito correu, e muitas aldeas / foron  
dos mouros queimada (323)

La cantiga 169 constata la intervención de Yusaf en la sublevación de los mudéjares de Murcia. En opinión de Montoya la rebelión tendría lugar hacia 1264-65, pues para 1266 Jaime I ya había conquistado definitivamente a Murcia y había expulsado a los moros. Al contrario del ideal guerrero que se reconoce a las actuaciones cristianas, la cantiga enfatiza el hecho de que la intervención de los moros en Murcia es llevada a cabo mediante artimañas. Y ello con la intención de desprestigiar la acción militar llevada a

cabo por los moros. La virgen, conocedora de los engaños de los moros, y de la intención de estos de hacer prevalecer la fe musulmana actúa en protección de la iglesia. También se deja entrever la opinión contraria de la Virgen hacia los moros, pues a quienes ella quiere mal, (como en este caso a los moros) los manda al exilio. La cantiga resalta el poder infinito de la Virgen, pues no sólo libera a la iglesia del poder musulmán, sino que además anuncia victoriosa sus futuras conquistas: España, Marruecos, Ceuta y Arcila. Ello por supuesto queda contrastado con el fracaso en que incurre Mahoma.

Depois, quand Abouyuçaf, / o señor de Çalé,  
Passou con mui gran gente, / a questo verdad' é  
Que cuidaron os mouros, / por eixalçar ssa fe,  
Gãar Murça per arte. / Mais sa falss'armadilla

Desfez a Virgen Santa / que os ende sacou,  
Que ena Arraixaca / poucos deles leixou;  
e a sua eigreja / assi deles livrou,  
ca os que mal quer ela, / ben assi os eixilla.

E porend'a eigreja / sua quita é ja,  
Que nunca Mafomete / poder y averá;  
Ca a conquereu ela / e demais conquerrá  
Espanna e Marrocos, / e Ceuta e Arcilla. (169)

Del lado cristiano el protagonismo lo asume el mismo autor de la obra que estudiamos, “el Rey Don Affonso”,

Ali el Rey Don Affonso / fillo del Rey Don Fernando

Fez ajuntar mui gran corte / esto foi no tempo

Quando tornou da oste da Veyga / de Granada, e talhando a andou en redor  
toda / o chao e a montanna. (386)

Y su padre el Rey Fernando, gran devoto de la Virgen María y gran luchador de moros.

O mui bon Rei Don Fernando

Que sempre Deus e ssa Madre / amou e foi de seu

bando por que conquereu de mouros / a mais de

Andaluzia. (221)

Hay que resaltar el ideal con que es definido el caballero cristiano en contraposición con la visión negativa que como visto anteriormente se traza la figura del moro enemigo. El ideal cristiano actúa “en servir Deus en mouros / guerrejar se tarballava” (205); guerrea “por onrrar a fe de Cristo / e destroyr a dos mouros” (348); y se define “E de boos costumes avia assaz / e nunca con mouros quiso aver paz (...) que era bon om’e d’atal coraçõ/ que aos mouros se fazia temer” (63).

Pasemos ahora a analizar el tema de las conversiones en Las Cantigas, uno de los temas más tratados referentes a los musulmanes. En general el texto refleja una lógica común. Los moros “buenos” o quizás mejor decir “menos malos”, son aquellos que bien están en disposición de convertirse, o bien, por su respeto a la Virgen se encuentran en un estado de “preconversión”. Este contexto, como ha señalado García-Arenal, es una buena ilustración de lo que Burns ha llamado “the thirteenth century dream of conversion<sup>111</sup>”, que hace dar la impresión de que los musulmanes, -con respeto, conocimiento de causa,

---

<sup>111</sup> R. I. Burns, “Cristian-Islamic confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion”. American Historical Review, LXXXVI (1975), pp. 1386-1434. Citado por García-Arenal, p.147.

y decisión propia- sienten la necesidad de convertirse al cristianismo. En Las Cantigas, incluso los altos mandatarios musulmanes, hombres sabios con gran conocimiento de las religiones, muestran su predisposición de convertirse al cristianismo. Las razones de esta propaganda religiosa, tienden indiscutiblemente a hacer prevalecer la cristiandad, a exponer su grandeza como religión y así evitar las posibles conversiones al Islam.

Este es el caso por ejemplo del cruel sultán Bondoudar que cuenta la cantiga 165. El mal originario que define al moro al principio del poema, acaba transformándose en respeto y admiración hacia la Virgen.

En Ultramar dest' avo miragre grand' e mui bel  
que mostrou Santa Maria, Madre de Deus Manuel,  
a un soldan poderoso, porque era mui cruel  
e porent' aos crischãos desamava mais que al. (...)

A este soldan chamavan per seu nome Bondoudar,  
que Egito e Alapa avia a seu mandar  
e Domas e a Camela; e porende guerrejar  
queria sempr' a crischãos e fazer-lles muito mal. (...)

O soldan diss' ao mouro: «Eno Alcoran achey  
que Santa Maria virgen foi sempr'; e pois esto sey  
guerra per nulla maneira con ela non fillarey,  
e daqui me torno logo, e fas tange-lo tabal (...)

E quand' aquest' ouve dito, foi-sse logo manaman,  
e desta guisa sa vila guardou a do bon talan;  
mas ante que ss' en partisse, deu y grand' alg' o soldan  
por amor da Virgen santa, Reynna celestial.

Niun poder deste mundo de gente nada non val  
contra o poder da Virgen, ca x' é tod' espirital.

Con respecto al tema de las conversiones queremos añadir que la visión literaria que se muestra en Las Cantigas se aleja de los principios que tal y como vimos en el título 25 la Partida VII inspiran el texto jurídico. Según esta ley, las conversiones al cristianismo se realizarían sin intervención de fuerza, y siempre de acuerdo a la libre voluntad del moro. Las buenas palabras y convenientes predicaciones que debían motivar la actuación de los cristianos, se convierte en Las cantigas en una especie de brutal imposición, como ocurre por ejemplo en la cantiga 192. Un moro cautivo de Almería accede finalmente a convertirse al cristianismo tras permanecer tres días encerrado en una oscura mazmorra. El chantaje coercitivo impuesto por el amo resulta en una eficaz conversión, pues el moro renuncia a su fe y accede inmediatamente al bautismo. Llama la atención la insistencia en resaltar los aspectos peyorativos del moro: barbudo, falso y descreído; e incrédulo y soberbio por creer en la fe de Mahoma, que al igual es percibida como engañosa, mentirosa y dudosa. En contraste con estos atributos, el amo cristiano es descrito como un buen hombre, entendido y de buen juicio, que percatado de la corrupta condición de su cautivo, lo encierra durante tres días para que modifique su pecaminosa creencia.

Ena Gloriosa e a razõar mal e soberviosament e  
desdennar que era' ng(an)osa muit'e metirosa sa fe e dultosa e sen prol  
têer; e tal revoltosa cous'e enbargosa e d'oir nojosa non é de caber.

O om'entendido foi e de bon sen e apecebudo de guardar mui ben o  
mouro barvudo, falss'e descruellido; e come sisudo o mandou mete en  
logar sabudo d'aljub'ascondudo, e dentr'estendido o fezo jazer.

A la tercera noche aparece la Virgen y lo protege del demonio, que ya antes se le había aparecido. El dictamen sentencioso de la virgen y las condiciones para que el moro se pueda salvar del infierno son expuestos en la cantiga con toda claridad. El moro tiene que apartarse de los preceptos de Mahoma, quién nuevamente es descrito en base a una percepción muy negativa. Es falso, muy loco, vano y villano.

E disse: “Pagão, sse queres guarir, do demo de chãõ t'as a departir e do  
falso, vãõ, mui louco, vilão Mafomete cãõ, que te non valer pode, e  
crischão te faz e irmão nosso, e loução sei e sen temer.”

La preocupación de Alfonso X por la mezcla de razas es otro tema que también recibe tratamiento en las Cantigas de Santa María. La legislación contemporánea requería a los moros que llevaran el pelo de una manera diferenciada, y les prohibía usar determinados colores y tipo de ropas. El propósito perseguido por estas limitaciones, en opinión de Joseph O'callaghan<sup>112</sup>, era diferenciar a los moros de los cristianos y mantenerlos separados para así evitar el contacto racial. El contacto sexual entre moros y cristianos estaba totalmente prohibido y por lo tanto, como vemos en la cantiga 185, es severamente castigado. Narra la historia de una mujer que despreciablemente planea, para

---

<sup>112</sup> En Alfonso X and the Cantigas of Santa María, pp. 85-86.

perjudicar a su nuera, que un “feu moro” se tumbó junto a su nuera en la cama y sean así sorprendidos por el marido de ésta. El moro, a pesar de no haber siquiera tocado a la mujer, es quemado, mientras que la mujer cristiana es salvada por la Virgen María. Esta historia claramente transmite la mentalidad del momento que se pretende resaltar. La mujer malvada no encuentra a nadie más detestable que un moro para llevar a cabo su maléfico plan.

Respecto a la descripción física de los moros cabe decir que abundan sin reparos los estereotipos negativos. Imágenes como las que acabamos de ver del moro barbudo, codicioso, falso, desleal, destructor, saqueador, traicionero, de aspecto aborrecible, etc, son de frecuente aparición en las Cantigas.

Casi siempre aparece dibujado con matices negros, lo cual es una visión claramente constitutiva de discriminación étnica: el color negro, símbolo representativo del mal y del demonio, queda claramente asociado a la descripción del moro, por lo que la ecuación moro = negro/diablo, queda fácilmente fijada en el imaginario cristiano. Un claro ejemplo de esta asociación lo encontramos en la cantiga 185 “mouros ...chus negros que Satanas”.

La cantiga 85 apunta a diferencias irreconciliables desde el punto de vista religioso. En ella se hacen referencias constantes al color oscuro de la piel, y el color negro es de nuevo asociado con el diablo. Esta relación asociativa entre el color negro — que normalmente representa al moro africano en las Cantigas— y el diablo, denota la mentalidad cristiana del siglo XIII.

Enton o pres pela mão e tiró-o fora  
dali, e sobr' un gran monte o pos essa ora

e mostrou-lle un gran vale cho de dragões  
e d' outros diabos, negros mui mais que carvões,

En lo referido a la asociación entre color negro y percepción del moro, Rafael Ocasio afirma que el moro africano

is the most obvious marginal member of white society; he is constantly subjected to strong ethnic segregation at the Alfonsine court. The repeated presentation of the Moor as a black man of differing shades, suggests that the Spanish moro did not constitute a solid ethnic group. (Ocasio, 185)

La cantiga 63 da cuenta de un enfrentamiento donde se retrata al negro africano. Gestos violentos y demoníacos del personaje moro contrastan con los soldados blancos españoles protegidos por la virgen María.

La clasificación del moro se hace según la tonalidad de la piel, así hay moros negros, mulatos, o de piel ligeramente morena, refiriéndose a los árabes. Los protagonistas cristianos aparecen representados por un color blanco pálido de mejillas rosadas y pelo de tonalidades rubias en contraposición con el odiado enemigo caracterizado como un hombre negro, con barba negra y de baja estatura. (Ocasio, 185)

Con respecto al color de la piel a veces aparecen referencias a moros blancos y negros. Esta distinción se hace en función del grado de importancia del moro en cuestión. Así por ejemplo, en los ejércitos musulmanes los caballeros son blancos y con turbantes, mientras que los infantes son descritos con piel más oscura. En las miniaturas la distinción del color de la piel se hace en base a la misma clasificación. Los moros importantes son blancos, con barbas y turbante, en contraposición con los criados, que suelen ser negros y de pelo muy rizado. (García-Arenal, 149)

Ejemplo de ello lo tenemos por ejemplo en la cantiga 325, “ascuitou ha peça e oyu falar os mouros / E que yan cavar as vas, deles brancos, deles louros.”

La misma distinción entre moros blancos y de piel oscura se presenta de nuevo en la cantiga 406. En ella Alfonso se muestra complacido por la llegada del mes de mayo, pero este entusiasmo se oscurece con la antipatía y resentimiento que le produce la presencia de los moros. Es por ello por lo que pide a la Virgen la condena inmediata de los moros.

Ben vennas, Mayo, con vacas e touros;  
E nos roguemos a que nos tesouros  
De Jesu Cristo é, que aos mouros  
çedo cofunda, e brancos e louros.

La misma cantiga expresa de nuevo el deseo y esperanza de que con la ayuda de la Virgen María los moros puedan finalmente ser expulsados.

Ben vannas, Mayo, alegr'e sen sanna;  
E nos reguemos a quen nos gaanna  
ben de ser Fillo, que nos dé tamaña  
força, que wayan os mouros d'España.

Este tema, como hemos visto a lo largo de estas páginas, se convierte en una obsesión para cuya realización implora y suplica a la Virgen. Los prejuicios de Alfonso X sobre la minoría musulmana (ampliamente descritos como paganos, incrédulos, traidores, infieles, etc) y su gran preocupación por la amenaza que éstos presentan constituyen una constante en la obra alfonsí.

*Y es tan aseado y limpio  
Que de una vez limpió a España...  
echó finalmente a cuantos  
por voto bebieron agua,  
que en vino tocino y bulas,  
no gastaron una blanca<sup>113</sup>*

### **Capítulo III. Guerra de Granada y expulsión de los moriscos: herencia reconocible de la ideología cronística medieval cristiana**

#### **3.1. Introducción**

Tal y como se ha expuesto en el capítulo segundo, en el período medieval se forjó una imagen del moro basada por lo general en la negatividad y el rechazo<sup>114</sup>.

Aunque unidos por la religión islámica, la gran variedad de enemigos que representaron los musulmanes, explica la fisonomía tan variable que estos han tenido en el imaginario español, quedando éste conformado en un sin fin de términos de naturaleza

---

<sup>113</sup> Justa poética de San Isidro. Alabanza al rey D. Felipe III por la justa expulsión de los moriscos. Citado por Boronat en Los moriscos españoles y su expulsión, tomo II, p. 395.

<sup>114</sup> Como se ha expuesto anteriormente también hubo margen para la circulación de imágenes positivas o al menos neutras. Y ello en virtud de la diferenciación establecida por los cristianos entre moros buenos y malos. El moro de Granada, es percibido por los cristianos de forma mucho más positiva (el moro “amigo”, el “caballero” moro o el moro “galante”) que los temidos almorávides y almohades, considerados como el enemigo bélico por excelencia. La visión más o menos negativa con que eran percibidos los musulmanes venía determinada por las vicisitudes de la reconquista, es decir, por la coyuntura de los enfrentamientos cristiano-musulmanes. Por ello, debido a la naturaleza cambiante de ésta, no se puede hablar de una imagen “unidimensional”, “cerrada” o “rígida”, ya que incluso los períodos de máxima rivalidad se simultanearon con encuentros prolíferos basados en el reconocimiento favorable de los unos hacia los otros. Por lo tanto mientras que la ofensiva bélica determinaba la visión más peyorativa, la imagen positiva de los musulmanes, minoritaria y fragmentaria tal y como señala Martín Corrales, se sustentaba en “la convivencia en territorio peninsular de cristianos y musulmanes durante novecientos años, entre 711 y 1609”. Martín Corrales en La imagen del magrebí en España, p.36 y 48.

peyorativa: temido, envidiado, combatido, denostado, musulmán-sarraceno, morisco, turco o marroquí<sup>115</sup>.

A medida que los reinos cristianos se expandían hacia el sur musulmán, las imágenes de estos iban cobrando tintes más oscuros, que se intensificaron con la presencia almorávide-almohade y con el espíritu de cruzada que cada vez cobraba más fuerza, no sólo militar, sino ideológica.

Se trata, incide Corrales, de un largo proceso, en el que desde una posición etnocentrista se homogeneizó negativamente la percepción de los musulmanes, que no era sino “la imagen del espejo” de la autoimagen positiva que los cristianos tenían de sí mismos”. (Corrales, 35)

De la cita anterior resulta relevante la utilización del término “etnocentrista” aplicado por Corrales al momento histórico de la reconquista, pues si bien aún no es pertinente hablar de nación en los términos con que se hace a partir del siglo XIX, es aquí, sin embargo, cuando empezó a formarse una identidad española cuyo embrión, insistimos, comienza a gestarse desde el *Laus Hispaniae* de Isidoro de Sevilla, y su culto enaltecedor de la gran y hermosa Hispania. Álvarez Junco observa que en estas tempranas expresiones de identificación y orgullo con relación a España, empieza a vislumbrarse una oscilación entre lo que era una mera glorificación del monarca o de una dinastía en cuestión, y el ensalzamiento o resurgimiento ideológico de una identidad colectiva o patriotismo étnico que ya se estaba constituyendo y que da origen a los nacionalismos de nuestro tiempo.

---

<sup>115</sup> Martín Corrales en La imagen del magrebí en España, p.37.

Pocas cosas hay tan difíciles como establecer con alguna precisión el lugar que ocupa el trono en este proceso de creación de una identidad nacional; o, dicho de otra manera, establecer la relación entre aquella monarquía que se iba definiendo cada vez más como “española” y ese sujeto colectivo que respondía a la misma denominación. En términos generales, hay una evolución desde lo dinástico, dominante en los primeros momentos, hacia lo étnico, fase final del proceso. (Junco, 64)

La generalización de estereotipos cada vez más negativos se fue haciendo en base a características étnicas y físicas diferenciales, así que el color oscuro o negro de la piel cada vez iba cobrando más peso en las imágenes asignadas. El desconocimiento de lo islámico y la consecuente deformación de sus textos y fuentes orientales fue también una causa de gran peso en la conformación del imaginario moro. Apenas concluida la conquista del reino de Granada, los monarcas españoles impulsaron una política ofensiva (de impulso ideológico heredado de la larga Reconquista) encaminada a conseguir un número amplio de zonas estratégicas en el litoral africano. Pero debido al desconocimiento por parte de los cristianos de esos territorios, se hizo necesaria una renovada justificación ideológica que movilizara a los hombres para la consecución de tal empresa. De ahí que añadido al bagaje peyorativo ya descrito, surgiera una nueva definición del enemigo basada no sólo en la descalificación de sus costumbres, sistemas políticos o valores morales, sino además del espacio geográfico que habitaban. Según explica Martín Corrales el conocimiento hispano de las tierras del Islam a comienzos del siglo XVI se limitaba a una pequeña franja costera que abarcaba desde el atlántico marroquí hasta Trípoli de Berbería. A medida que se avanzaba hacia el Asia

Menor (zona del imperio otomano) o hacia el interior norteafricano la veracidad de la información disminuía considerablemente, y las descripciones o percepciones se hacían en base más a la fantasía que al verdadero conocimiento geográfico. Recogiéndose la tradición medieval de los bestiarios, los países islámicos fueron habitualmente representados como morada de fieras temibles y sanguinarias, o como lugares violentos, de terribles y destructores incendios y terremotos. Entendían los cristianos, (propagadores de tales noticias) que los sucesos y catástrofes relatados ocurrían como castigo a la equivocada religión que profesaban sus moradores. (Corrales, 37-38)

La bestialización hecha del espacio geográfico,

En el año que nos rige  
á la católica España,  
ha sido un triste castigo  
para la tierra africana.  
Que servirá de ejemplo  
á la gente musulmana  
apareciendo una fiera  
titulada la Martrana<sup>116</sup>.

La condena de la religión islámica y de la figura de Mahoma “La gran bestia Mahometana”; “perro enemich de Deu”<sup>117</sup>.

Y la visión en general que se tenía del moro en el siglo XVI, “... guerra contra bárbaros infieles (que es la solo deseable) con que se castiga la insolente soberbia de una indómita

---

<sup>116</sup> “Verdadero ejemplar de las desgracias ocurridas por una fiera titulada la Martrana”. Madrid, Imprenta de Francisco Hernández. AJA. Citado por Martín Corrales pp. 38 y 39.

<sup>117</sup> Detalle del sepulcro de R.Folch de Cardona relativo a la toma de Mazalquivir. Siglo XVI. Colegiata de Bellpuig d’Urgell. Martín Corrales p.39.

barbaridad<sup>118</sup>”, son ejemplos que prueban que la imagen del moro sostenida por el imaginario hispano-cristiano sigue anclada en una visión muy peyorativa del moro.

Con mayor relevancia, y causa de lo anterior, las tensiones generadas por la política expansiva y ofensiva de los reinos cristianos, unido al temor (casi siempre sobredimensionado) suscitado por los temibles corsarios musulmanes: almorávides, almohades, turcos y berberiscos, fueron causas determinantes en la consolidación de un imaginario cristiano en el que el “moro” en su acepción más general, era el terrible enemigo.

En opinión de Martín Corrales fue la práctica corsaria, (traducido para el lado cristiano en un saldo negativo de miles de muertos y de sometidos a la esclavitud por los “enemigos de la fe”) la causa que más contribuyó a perfilar la imagen peyorativa de los moros, de ahí que la famosa expresión de “moros en la costa” tomara tal relevancia. (Corrales, 41-42)

El temor a las conversiones seguía siendo uno de los motivos de mayor preocupación. Bien porque los cristianos convertidos en esclavos se vieran forzados a ello o bien porque tomaran la decisión voluntariamente. También se sentía pánico de que las mujeres y jóvenes caídos en la esclavitud fueran víctimas de los vicios morales de sus captores, que normalmente eran descritos en base a su perturbado apetito sexual. La literatura de cordel y la poesía culta da ejemplos de mujeres cristianas que tomadas en cautiverio fueron víctimas de la suntuosa seducción de sus amos, y acabaron finalmente convertidas al Islam. Ejemplo de ello es el caso de “La renegada de Valladolid”, mujer joven capturada por los argelinos que decide hacerse musulmana.

---

<sup>118</sup> La toma de Orán, de Juan de Borgoña, 1514. Citado por Martín Corrales p.39.

Con juventud y riqueza  
renegó de aquel tesoro,  
de Jesús Suprema Alteza,  
y se casó con el moro.  
Veintiséis años estuvo  
metida en la mala secta;  
del moro dos hijos hubo,  
como infernal mahometana.<sup>119</sup>

Todos estos acontecimientos anteriores, han sido presentados por la historiografía (contemporánea a la época y posterior), como reacciones defensivas por parte de los cristianos contra la violencia amenazante desplegada por el Otro, es decir, los musulmanes. Todo este contexto favoreció la expansión durante los siglos XVI y XVII del mito “Santiago Matamoros”, manado de los siglos de la reconquista.

A efectos de nuestra investigación, hemos sin embargo de dar más importancia a un hecho histórico fundamental (y de gran interés literario en los últimos años) no sólo por su repercusión en relación a la construcción del imaginario moro, sino precisamente porque éste deriva o es consecuencia inmediata del primero. Nos referimos a la guerra de Granada y a la expulsión definitiva de los moriscos<sup>120</sup> de 1609-1614. A pesar de las

---

<sup>119</sup> La renegada de Valladolid, pliego de cordel del siglo XVIII. EM. (Citado por Martín Corrales, p. 43).

<sup>120</sup> A efectos de no confundir conceptos, es necesario aclarar la terminología que venimos utilizando en esta propuesta. El concepto mudéjar abarca tanto el arte como la vida de los mahometanos, que conservando su religión, vivían en las ciudades y pueblos reconquistados por los cristianos. El vocablo morisco es heredero de mudejarismo. En virtud de las Pragmáticas, los mudéjares se vieron en el dilema de convertirse o emigrar. A los que eligieron vivir como conversos en la Península se les dio el nombre de moriscos, es decir, cristianos nuevos provenientes del mahometismo.

El término “moro” proviene de “mauri”, forma con que los romanos designaban a los bereberes del norte occidental de Africa. Desde entonces hasta nuestros días, el término ha mantenido un significado claramente peyorativo. En las *cantigas* y romances fronterizos, contiene un significado principalmente territorial. En las *cantigas*, Alfonso X establece una diferenciación de los moros, según su procedencia.

desastrosas consecuencias en el terreno humano y sociocultural de estos acontecimientos históricos, la Historia se ha enaltecido en presentarlos como dos de los momentos más significativos en la Historia de España.

Ambos acontecimientos vinieron a suponer la afirmación de una identidad, “la española”, reforzada en términos exclusivistas por la convicción de que el otro, el expulsado, ya no forma parte de una identidad que a partir de ahora se erige sobre la exclusividad de un pilar étnico uniforme. La limpieza étnica y la consecuente erradicación del Otro, se presentaban así como una necesidad que debía ser acometida en términos imperativos, y que venía a significar (de ahí la importancia que a efectos de nuestra tesis otorgamos a este momento histórico) el paso de la dualidad a la unidad, y la consecuente autoafirmación del “nosotros” frente a aquéllos (arabo-musulmanes) que no lo son. El exterminio cultural de los moriscos, por la prontitud de su ejecución, es un hecho que no ha dejado de sorprender a historiadores y literatos.

Según expone Domínguez Ortiz en Historia de los moriscos “A la coexistencia multiseccular, aunque no exenta de incidentes, de cristianos y musulmanes sigue un conflicto que en poco más de un siglo se resuelve con la eliminación total de los moriscos” (17).

Las tensiones que surgieron como consecuencia de la conquista del reino nazarí de Granada desembocaron en violentos enfrentamientos (sublevación de 1568-1570) que

---

Así, por ejemplo, son “moros de ultramar” los musulmanes, procedan o no de los árabes; “moros de España”, o nacidos en España, se refiere a los pertenecientes al reino de Granada, y “moros de África”, los provenientes de tribus bereberes. La aceptación y tolerancia dependía en gran medida de esta clasificación. Así, la convivencia fue más fructífera con los moros pertenecientes al reino de Granada que con aquéllos venidos de África, quienes fueron considerados como invasores de la Península, es decir, enemigos bélicos.

contribuyeron a dificultar la convivencia y a deteriorar aún más la imagen de los moriscos. Resultado de ello fue la guerra de Granada de 1570.

En opinión de Américo Castro la expulsión de los moriscos fue provocada por algo más que “intolerancia, competencia económica y torpeza gubernamental” (Realidad Histórica de España, 203). Para conocer las causas, explica, hay que conocer la estructura, funcionamiento y valores constitutivos de la vida española, cuya singularidad no encuentra análogo ni en Oriente ni en Occidente.

Los judíos y los moriscos existieron articulados en el conjunto de la vida total de los españoles; procuraron y soñaron alcanzar prestigio y poderío. La imagen que de sí mismos se habían formado (...) se les hizo añicos, porque junto a ellos otra clase de gente vivía aspirando a *ser más*, y los judíos y los moros (luego moriscos) eran grave estorbo para tal finalidad.

(203)

La torpeza gubernamental a que alude Castro encuentra su eco en el empeño por parte de los monarcas españoles de hacer prevalecer el “honor nacional” en términos absolutos, a costa, incluso de la inmolación de una economía cuya prosperidad estaba prácticamente sostenida por los moriscos. A partir de ahora la paz negociada con los moros en términos de pactos y arreglos quedó relegada al olvido, erigiéndose como imperativo su eliminación o expulsión. Pero la torpeza regia se alzaba en la ilusoria pretensión de exigir que el moro siguiera funcionando dentro de la vida española, habiéndosele extirpado todo aquello cuanto constituía su identidad: religión, lengua y costumbres. La presencia morisca en suelo peninsular no era ya sino un amenazante peligro para los reyes españoles.

¿En que términos, partiendo de la mentalidad cristiano-occidental de la época, se debería persuadir al morisco y adoctrinarlo a la fe católica? ¿En qué consistió dicha persuasión?

La respuesta a esas cuestiones la encontramos de manos de los autores y obras que mencionamos a continuación. La selección de estas obras se ha hecho en base a lo siguiente: significación que el estudio haya tenido con respecto a trabajos posteriores. Es decir, obras pioneras como la de Mendoza o Janer, cuyos planteamientos son tomados en esencia por obras posteriores que no aportan una significación nueva con respecto al tema tratado; por la posición del autor, que como en el caso de Hurtado de Mendoza reúne la triple condición de autor, espectador, e incluso protagonista de los hechos que narra; y por el punto de vista del autor, pues a efecto de nuestra investigación nos hemos interesado en aquellas obras que además de ser las más significativas por alguno de los dos aspectos anteriores, presentan además una perspectiva demoledora para con la minoría morisca. Lo cual resulta altamente significativo para nuestro estudio del imaginario moro creado desde la perspectiva hispano-cristiana. Por ejemplo, la obra de Jaime Bleda es significativa dentro de su categorización de literatura apologética con respecto a otras obras consideradas de relevancia menor. Es por ello que queda incluida en nuestro estudio. Pero también lo es por el hecho de que es considerado como el más acérrimo enemigo de los moriscos, quedando su obra impregnada del odio irracional e intransigencia de su autor.

Con respecto a la guerra de Granada nuestro estudio se va a centrar en la obra Guerra de Granada de Diego Hurtado De Mendoza.

Lo relativo a la expulsión de los moriscos lo presentamos comparando la ideología imperante en la época de la expulsión con la manifestada en los siglos

posteriores. Nuestra intención es demostrar que en la configuración del imaginario moro hay unas imágenes heredadas del pasado (ideología antimoro) que perduran y evolucionan en la misma dirección.

La percepción del morisco en la mentalidad de los escritores de los siglos XVI y XVII alcanza la cima de la intolerancia. Obsesionados por la consideración social y religiosa del cristiano nuevo, presentan a los moriscos como una presencia inadmisibles que atenta gravemente contra la seguridad y unidad del país. La gran mayoría de los escritos de esta época se caracterizan por su carácter apologético y ninguna de estas obras presenta crítica alguna al poder central.

Al llegar la época de la Ilustración las críticas se hacen más duras y francas preludiando la historiografía liberal del XIX. Surgen importantes investigaciones<sup>121</sup>, de gran valor documental, que renuevan y completan los relatos tradicionales, desvelando los aspectos esenciales que motivaron la expulsión. Pero a pesar de ello, la posición bajo la que se analiza el tema de la expulsión sigue presentando una visión antagónica e irreconciliable de dos culturas que forzosamente están llamadas al conflicto. Son visiones, por lo tanto, de carácter polémico las que definen la tendencia del siglo XIX. Las posiciones ideológicas más generales sobre la expulsión de los moriscos las veremos bajo la perspectiva de los siguientes autores. Para los siglos XVI y XVII los autores seleccionados son Jaime Bleda y Damián Fonseca. La panorámica del siglo XIX la presentamos con Florencio Janer y Pascual Boronat y Borrachina.

El análisis crítico de las posturas anteriores lo hacemos bajo la perspectiva de autores contemporáneos como Julio Caro Baroja (Los moriscos del reino de Granada),

---

<sup>121</sup> La ciencia de la etnografía, como otros conocimientos científicos, adquirió gran importancia en esta época. Para ver este tema me remito al capítulo primero de esta investigación, (p. 25) donde vemos como incluso el Orientalismo, espacio de conocimiento cultural, queda sometido a la observación científica.

Miguel Ángel Ladero Quesada (La formación medieval de España) Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent (Historia de los moriscos) y Miguel Angel Bunes Ibarra (Moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado) En igual medida, (en la introducción a este capítulo) hemos hecho referencia a la obra de Eloy Martín Corrales La imagen del magrebí en España.

Nos remitimos a estos autores con el propósito de presentar una amplia y evolutiva panorámica del problema morisco, pero sus planteamientos son utilizados como complemento (opiniones sobre el tema desde una perspectiva actual) de los anteriores, sin que hagamos un estudio exhaustivo de ninguna de estas obras<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Recordamos que nuestro estudio se basa en la consolidación y evolución del imaginario moro en tres momentos históricos determinantes. Las comparaciones y contrastes quedan establecidas con la imagen y percepción del moro tras la incursión árabe en España, con la guerra de Granada y consecuente expulsión, y con el fenómeno de la inmigración magrebí en la España contemporánea. En este capítulo nos dedicamos a presentar las bases ideológicas generales de los autores más representativos que se han ocupado de la cuestión de los moriscos en relación a la guerra de Granada y la expulsión definitiva. Sus visiones nos sitúan ante las ideas y preocupaciones predominantes del momento que les ha tocado vivir. Con este conocimiento podemos afirmar que el imaginario cristiano-español en su visión del moro-morisco, sigue definiéndose, e incluso se intensifica, en base a una negatividad e intolerancia absoluta.

### 3.2. La Guerra de Granada de don Diego Hurtado de Mendoza<sup>123</sup>

Ha sido considerada no sólo como una de las obras clásicas de nuestra historiografía, sino además como ejemplo de tacitismo literario y político<sup>124</sup>. Caro Baroja la considera como una de las obras más afanadas sobre aquella rebelión. Guerrero, diplomático, humanista y poeta conocido en toda Europa y “testigo ocular que ocupaba una posición especialísima en la vida de la alta sociedad granadina” (Baroja, 259). A efectos de esta tesis nos acogemos a ella por su amplio contenido literario. La obra está redactada en un estilo clásico renacentista, aunque ya deja vislumbrar las primeras manifestaciones del barroco, con un lenguaje culto y elegante. En la introducción a la obra, don Juan de Silva, (conde de Portalegre, gobernador y capitán general del reino de Portugal) reconoce ampliamente el valor literario de la obra de Mendoza y la imparcialidad mostrada por el autor al emitir sus juicios sobre la guerra de Granada. Pero más importante aún es la significación de su obra, que consigue elevar el problema morisco a una cuestión de Estado.

Mostró don Diego de Mendoza en la historia de la guerra de Granada tanto ingenio y elocuencia, que, al parecer de muchos, adelantó un gran trecho los límites de la lengua castellana. Es el estilo tan grave, y tan cubierto el artificio que hizo competir una materia estrecha y humilde con las muy

---

<sup>123</sup> Los tres grandes relatos sobre la guerra de Granada son los redactados por los cronistas Diego Hurtado de Mendoza, Luis de Mármol Carvajal y Ginés Pérez de Hita. Sus afirmaciones son dignas de fe en cuanto que habían sido partícipes en los acontecimientos.

<sup>124</sup> Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent en Historia de los moriscos, p.9. El relato de Luis del Mármol Carvajal, a pesar de tener un enorme valor informativo, no presenta sin embargo gran valor literario. En opinión de Domínguez Ortiz se trata de uno de los muchos soldados-historiadores del Siglo de Oro, como era el caso de Bernal Díez del Castillo.

finas de estado y con cuantos misterios quiere Macchiaveli colegir de Tito Livio. Fue muy diestro en la imitación de los antiguos; tanto, que sin perjuicio de nuestra lengua, con propiedad y sin afectación se sirve de los conceptos, de las sentencias, y muchas veces de las palabras de los autores latinos traducidos a la letra; y se verán en esta obra cláusulas enteras y mayores pedazos de Salustio y de Cornelio Tácito. Guardó con destreza el rigor o la apariencia de la neutralidad, loando enemigos y culpando amigos. (Introducción a la obra)

La neutralidad y objetividad perseguida por el autor a la hora de redactar los hechos es otro aspecto relevante en la selección de la obra. Como podemos ver en la cita anterior, la imparcialidad del autor es uno de los aspectos que ha merecido el reconocimiento de la obra. En la redacción de la Guerra de Granada el autor es cuidadoso de mostrar las vacilaciones y motivaciones de ambas partes, cristianos y moriscos.<sup>125</sup>

El conocimiento directo del autor de las interioridades más minuciosas que tuvieron lugar durante el conflicto es sin duda otro aspecto sumamente importante. Ya hemos mencionado su condición de autor, espectador e incluso protagonista de los hechos que narra.

En el libro primero expresa su propósito de escribir la guerra de Granada hecha por el Rey Católico de España don Felipe el II contra los moriscos, a quienes se refiere como “rebeldes nuevamente convertidos”. Para justificar la objetividad de su testimonio informa al lector que aunque su historia no sea conforme a la opinión de muchos, es sin embargo “lo que hallé en los libros arábigos de la tierra, y los de Muley Hacen rey de

---

<sup>125</sup> Quizás esto tenga relación con el hecho de que Mendoza fue desterrado por mandato de Felipe II, lo cual puede ser un factor que explique su postura crítica al poder real.

Túnez, y hasta lo que hoy queda en la memoria de los hombres, haciendo a los autores cargo de la verdad” (96-97).

Así pues la narración imparcial de los hechos se justifica en base a la experiencia personal del autor y de otras personas que también fueron partícipes en dichos acontecimientos. También informa que su propósito en escribir esta obra, lejos de conseguir fama y reconocimiento<sup>126</sup>, se basa en razones económicas, pues sólo espera recibir una remuneración por el trabajo realizado.

Mi propósito es escribir la guerra que el Rey Católico de España don Felipe el II, hijo del nunca vencido emperador don Carlos, tuvo en el reino de Granada contra los rebeldes nuevamente convertidos, parte de la cual yo vi y parte entendí de personas que en ella pusieron las manos y el entendimiento (...) Agradezcan, y acepten esta mi voluntad libre, y lejos de todas las cosas de odio o de amor, los que quisieren tomar ejemplo o escarmiento; que esto solo pretendo por remuneración de mi trabajo, sin que de mi nombre quede otra memoria. (96-97)

Por estos motivos hemos elegido La guerra de Granada de Hurtado de Mendoza como uno de los textos informadores de este momento histórico determinante en la consolidación del imaginario moro.

---

<sup>126</sup> A pesar de que se trata de un recurso literario, (topos de humildad), nos interesa resaltar el hecho de que Mendoza participó personalmente de los hechos que cuenta. Admite, además de estar haciendo uso de un topos de humildad, que el propósito que persigue al escribir la obra, lejos de hacer un reflejo personal de su ideología o de la ideología imperante en el momento, es puramente económico.

Comienza la obra con una nota al lector<sup>127</sup> donde se exalta la notabilidad del autor, reconocido incluso fuera de España, y de su obra, la mejor escrita en lengua española.

SIENDO DON DIEGO DE MENDOZA de los sujetos de España más conocidos de toda Europa, fuera cosa superflua ponerme a describirle; (...) Tampoco me detendré en alabar esta Historia, ni en probar que es absolutamente la mejor que se escribió en nuestra lengua; porque ningún docto lo niega (...) (Mendoza, 1)

El afán de veracidad buscado por el autor se asienta en la reconstrucción histórica de unos hechos narrados a partir de las perspectivas de ambos lados, moriscos y cristianos. Y teniendo siempre en cuenta las consecuencias adversas que ésta tuvo para ambas partes, vencedores y vencidos.

A pesar de su condición (descendiente de la ilustrísima casa de Mondejar, y del servicio prestado por su padre y abuelo a los Reyes Católicos) que a veces le lleva a mostrar una actitud más favorable hacia los intereses cristianos, es de reconocer, sin embargo, la neutralidad con que traza la mayor parte de la narración. En la siguiente cita se anuncia su intención de dejar constancia a los venideros de lo que aconteció realmente en la guerra de Granada. En ella se hace mención de “nuestras culpas o yerros” y de “la virtud o razón ajena”. ¿No está reconociendo en lo primero el error en la política de los Reyes Católicos y defendiendo con lo segundo la probidad y justicia de los moriscos? Ello demuestra de nuevo, el afán de objetividad que persigue el autor, que en una posición neutra, elige mostrar las motivaciones y visiones de ambas partes del conflicto. Es así su propósito:

---

<sup>127</sup> Escrita por Luis Tribaldos de Toledo, licenciado y cronista mayor del Rey.

dejar a los venideros noticia de lo que realmente se obró en la guerra de Granada; y pudo bien alcanzarla por su agudeza y buen juicio; (...) por hallarse en el mismo reino, y aun presente a mucho de lo que escribe. Afectó la verdad y consiguiola, como conocerá fácilmente quien cotejare este libro con cuantos en la materia han salido; porque en ninguno leemos nuestras culpas o yerros tan sin rebozo, la virtud o razón ajena tan bien pintada, los sucesos todos tan verosímiles: marcas por las cuales se gobiernan los lectores en el crédito de lo que no vieron. (92)

Comienza dando cuenta de los primeros habitantes de Granada, de la convivencia y mezcla de gentes diversas y de la constitución del reino en sí. Así presenta a Granada como un pueblo de Iberia habitado por los moros desde el siglo octavo.

La ciudad de Granada, según entiendo, fue población de los Damascos (724), que vinieron con Tarif su capitán, y diez años después que los alárabes echaron a los godos del señorío de España, la escogieron por habitación (...) Era Granada uno de los pueblos de Iberia, y había en él la gente que dejó Tarif Abentiet después de haaberla tomado por luengo cerco. (5)

La narración continúa aportando información sobre el origen del nombre de Granada, así como de la grandeza que llegó a adquirir bajo la sucesión de diferentes reyes, hasta llegar al reinado de Boabdélí, injuriado por la historia oficial como el “rey traidor” (“El Zogoyby”) que perdió y entregó Granada a los reyes Católicos en 1492.

Ganaron a Granada los reyes llamados Católicos, Fernando e Isabel (1492), después de haber ellos y sus pasados sojuzgado, y echado los

moros de España en guerra continua de setecientos setenta y cuatro años, y cuarenta y cuatro reyes; acabada en tiempo, que vimos al rey último Boaddelí (con grande exaltación de la fe cristiana), desposeído de su reino y ciudad, y tornado a su primera patria allende la mar. Recibieron las llaves de la ciudad en nombre de señorío, como es costumbre de España.

(7)

La relación entre musulmanes y cristianos, marcada por las vicisitudes de la Reconquista, se había sustentado en una coexistencia habida durante ocho siglos, donde cada uno, dueño de sus territorios, se dirigía al otro en términos de igualdad. Así, la tolerancia basada en una larga herencia de respeto recíproco se fue transformando día tras día en un escenario de violentas discordias. El 2 de enero de 1492 la situación cambió, y el musulmán, en cualquier punto ya de España, entró a formar parte del campo de los vencidos. Aunque legalmente siguieron gozando de la mayoría de todos sus derechos, lo que permitió seguir hablando de coexistencia, incluso con posterioridad a esta fecha. La presión cada vez más fuerte ejercida por los vencedores, vino a anunciar como una sentencia irrevocable, la aniquilación de los moriscos como grupo minoritario.

La crítica, de general acuerdo y en virtud de los acontecimientos acaecidos, ha reconocido tres etapas en el conflicto cristiano-morisco: Conversión de los mudéjares castellanos de 1500 a 1502; sublevación de los moriscos granadinos de 1568-1570 y expulsión definitiva de 1609 a 1614. La significación de estos acontecimientos para las dos comunidades fue, en palabras de Domínguez Ortiz, la siguiente:

El primero significó la ruptura oficial de la “convivencia” medieval, el segundo marcó el fin de las ilusiones sobre la posibilidad de una mera

comprensión recíproca, el tercero sancionó el triunfo del catolicismo excluyente en España. A través de ellos contemplamos, en cierto modo, el paso de la dualidad a la unidad. (17)

La amplitud de libertades reconocidas a los moriscos en las capitulaciones firmadas a partir de 1484, distaba mucho de la inoperancia que éstas tuvieron en la práctica, llegando el contenido de muchas de ellas a constituir, en términos de Domínguez Ortiz y Bernard Vincent *letra muerta*. “La historia del reino de Granada entre 1492 y 1500 es una ilustración de este episodio. El estatuto de mudéjar, que era entonces el de todos los musulmanes residentes en suelo español, se había convertido en anacrónico”. (18)

Ladero Quesada distingue tres tipos de capitulaciones cuyo denominador común se basa en el reconocimiento de la libertad personal, la conservación de estructuras sociales y de la organización jurídica, religiosa y cultural de los vencidos. Las firmadas con posterioridad a 1487 ofrecían a los musulmanes la posibilidad de conservar todos sus bienes, y las últimas, de 1491 incluso concedían a los cautivos la libertad de forma automática. Si bien es la generosidad el rasgo distintivo de casi todas ellas, sobretodo a medida que se acercaba al final de la guerra, la realidad cotidiana fue prueba de todo lo contrario.

Se anuló la autorización que permitió a los musulmanes llevar armas; a los mudéjares establecidos en la vega de Granada se les prohibió comprar tierras, lo que indudablemente facilitaba la implantación de la población cristiana en la región. Lo más grave fue la imposición, en 1495 y 1499, de nuevos impuestos que recayeron

exclusivamente sobre los mudéjares. La esperanza de medidas más favorables se desmoronó en un amargo desencanto. (Domínguez Ortiz, 18).

Según informa la crónica de Hurtado de Mendoza, la aniquilación cultural de los moriscos es resultado directo de los abusos e injusticias que éstos padecieron. De ello, como medida justificativa de la rebelión, se da cuenta en el siguiente fragmento.

Porque la inquisición los comenzó a apretar más de lo ordinario. El rey les mandó dejar la habla morisca, y con ella el comercio y comunicación entre sí; quitóseles el servicio de los esclavos negros, a quienes criaban con esperanzas de hijos, y el hábito morisco, en que tenían empleado gran caudal; obligároslos a vestir castellano con mucha costa, que las mujeres trajesen los rostros descubiertos, que las casas, acostumbradas a estar cerradas, estuviesen abiertas: lo uno y lo otro tan grave de sufrir entre gente celosa. Hubo fama que les mandaban tomar los hijos y vasallos a Castilla, vedáronles el uso de los baños que eran su limpieza y entretenimiento; primero les habían prohibido la música, cantares, fiestas, bodas, conforme a su costumbre, y cualesquier junta de pasatiempo. (...) y aunque los moriscos estuviesen prevenidos de lo que había de ser ; les hizo tanta impresión, que antes pensaron en la venganza que en el remedio.

(Hurtado de Mendoza, 10)

En el siguiente párrafo se anuncia la entrada de Cisneros, que encargado de persuadir y convertir a los moriscos, lleva a cabo una política de desislamización forzosa. El uno de diciembre de 1499 ordenó la quema de libros árabes en la Plaza de Bib-

Rambla, hecho que desencadenó en violentas revueltas y represiones. Su etnocentrismo, basado en la negación del derecho a la identidad cultural del Otro, lo convierten en símbolo de intransigencia. La revuelta del 18 de diciembre de 1499 en el Albaicín de Granada, fue una respuesta a la medida coercitiva de conversión forzosa llevada a cabo por el cardenal Cisneros. Hurtado de Mendoza, posicionándose en el lado de los moriscos, parece comprender la naturaleza brutal de estas disposiciones y el efecto que en ellos ocasionó, de ahí el uso de la adjetivación “desasosegados y ofendidos”. Ello demuestra, si no justifica, que la sublevación de los moros fue una respuesta a una medida abusiva por parte de los cristianos.

Diéronles compañía calificada y conveniente para fundar república nueva; que había de ser cabeza de reino, escudo y defensa contra los moros de África, que en otros tiempos fueron sus conquistadores. Mas no bastaron estas provisiones, aunque juntas, para que los moros (cuyos ánimos eran desasosegados y ofendidos), no se levantasen en el Albaicín, temiendo ser echados de la ley, como del estado; porque los reyes, queriendo que en todo el reino fuesen cristianos, enviaron a fray Francisco Jiménez, que fue arzobispo de Toledo y cardenal, para que los persuadiese. (100-101)

Si la persuasión de los moriscos fue realmente eficaz, la intervención de Fray Francisco Jiménez de Cisneros supuso en gran parte el origen del problema morisco. Según Caro Baroja la conversión rápida y sistemática llevada a cabo por Cisneros obedeció más a intereses políticos que a razones espirituales. Con Cisneros, afirma, “las presiones tomaron un aire violento y organizó bautismos en masa, sin dilaciones ni

escrúpulos. No había más que una dura alternativa: o convertirse al cristianismo o padecer grandes prisiones y torturas” (48).

La consecuencia de ello resultó bien en la emigración de unos, bien en la sublevación<sup>128</sup> o conversión de otros.

El moro, convertido y bautizado por medio de la fuerza o por voluntad propia, entraba a formar parte de la comunidad católica quedando inserto en un nuevo estatuto. “Si no cumplía, incide Baroja, se le podía tratar, no ya como a un infiel ignorante, sino como a un hereje, un apóstata, o un renegado. La diferencia dentro de la España católica del siglo XVI, era enorme” (49).

De la opinión dada por Núñez Muley<sup>129</sup> acerca de la conversión se extraen dos datos fundamentales que hay que tener en cuenta a la hora de prejuzgar las sublevaciones de los moriscos. La conversión había sido forzosa y los Reyes Católicos quebrantaron las capitulaciones<sup>130</sup>. También es importante destacar la desigual actitud con que unos y otros se acercan a este grupo humano. Si bien, por citar un ejemplo cercano, Fray Luis de León en el fragmento de poema anterior, se dirige a los moriscos con un cierto distanciamiento, enfatizando las diferencias entre el “nosotros” (los buenos cristianos) y “ellos”, (los enemigos detestables). La voz de Núñez Muley, por el contrario, pretende acercar a ambas culturas acentuando la idea de que también “ellos” al igual que

---

<sup>128</sup> La sublevación más importante fue la de la Alpujarra en 1500. Ver Caro Baroja p.48

<sup>129</sup> Ver Garrad (K): “The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley” En *Atlante*, II num.4 (octubre. 1954) pp. 198-226. Se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 6.176 (R.29), Fol.311-331

<sup>130</sup> Después de la sublevación de 1501 los Reyes Católicos se desentendieron prácticamente de lo establecido en las capitulaciones de diez años antes. Se multiplicaron los bautismos en masa. A su muerte se promulgaron pragmáticas cuyo contenido revelaba su espíritu de intransigencia. En 1508 se les obligó a que abandonaran su traje. Hacia 1526 quedó abolido el culto mahometano en los reinos de Aragón y Valencia, donde precisamente habían recibido mayor soporte ideológico. Se publicaron disposiciones que prohibían a los moriscos el uso de su lengua árabe, vestimentas propias, baños, que celebrasen sus fiestas a puerta cerrada, que no celebrasen sus ceremonias en casamientos y desposorios, etc. etc. “El objeto era llegar a la ‘unificación’, a la ‘indiferenciación’ rápidamente” (Caro Baroja 53).

“nosotros” son naturales de este reino. Pues bien, situándose en el lugar de éstos y con ánimo de defensa dice: “La conversión de los naturales deste rreyno fue por la fuerça y contra lo capitulado por los Reyes Católicos...” (Citado por Baroja, 48).

Caro Baroja recoge en su estudio la visión de un viejo labrador de la vega de Granada dada muchos años después de acaecida la conquista. Resulta importante traerla a estas páginas por el mensaje visionario de lo que efectivamente iba a acontecer en el reinado de Felipe III, monarca que dictamina la ejecución de la expulsión definitiva de los moriscos del reino de Granada. Su opinión es la siguiente:

Yo no lloro lo pasado, pues a ello no hay retornada; pero lloro lo que tú verás... todo será crudeza y amargura para quien habrá sentido... *Si el rey de la conquista no guarda fidelidad, ¿Qué aguardamos de sus sucesores?* (49)

Si las esperanzas para la mayoría de los moriscos se habían transformado en amenazas que se disponía a ejecutar el monarca más poderoso de la tierra, ¿qué les quedaba por esperar en el reinado de su sucesor Felipe III, donde la expulsión se presentaba ya como un hecho irremediable?

### 3.3. Perspectiva general sobre la expulsión de los moriscos en los siglos XVI y XVII

Entre los defensores de la expulsión se encuentra el dominico Jaime Bleda, inquisidor de Valencia y acérrimo enemigo de los moriscos. Ejerció su ministerio en un pueblo levantino donde los moriscos constituían la población mayoritaria. Numerosos fracasos tiene que afrontar Jaime Bleda antes de ver realizado su gran deseo personal de ver expulsados a todos los moriscos de España. A tal fin, numerosas fueron las visitas al Monarca, súplicas y cartas que quedaron desatendidas. Sus predicaciones, que no surtieron en sus parroquianos el resultado esperado. También tuvo grandes inconvenientes para llevar a cabo la publicación de sus obras<sup>131</sup>.

Por todo ello su frustración personal, revestida de impotencia, llegó a convertirse en verdadero odio racial. Su propuesta al rey solicitando la expulsión de los moriscos fue finalmente considerada con la intervención del Patriarca Ribera<sup>132</sup>, quien con una consideración muy peyorativa de los moriscos (herejes y traidores) sugiere al rey el beneficio que la confiscación de bienes y propiedades de la población morisca le podría reportar<sup>133</sup>.

De su relación con el Patriarca Ribera, aunados en la misma empresa antimorisca, y el beneficio que éste le reportaba da cuenta con las siguientes palabras: “Buelto de este Viaje a Valencia, el Patriarcha para favorecerme en los gastos que en él avía hecho, y para remediar otros trabajos míos, encoméndome la Rectoría de Sollana un año” (Corónica, 941).

---

<sup>131</sup> el *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae. Et tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsionem* (1610) y la *Corónica de los moros de España* (1618). La primera de las obras recibió un prestigioso premio en su época. Citado por Bunes Ibarra, p.31.

<sup>132</sup> Juan de Ribera, arzobispo de Valencia. Fue uno de los mayores detractores de la minoría morisca.

<sup>133</sup> Bunes Ibarra, 31-32.

La percepción social con respecto a la expulsión distaba según el colectivo de que se tratase, aunque fue una medida mayoritariamente apoyada. El campesinado cristiano los veía con resentimiento y los consideraba rivales. Un amplio sector de la iglesia, apoyado por Roma, consideraba que era necesario dar más tiempo a fin de conseguir una eficaz conversión. La nobleza (valenciana y aragonesa) fue sin embargo el sector que con más firmeza se mostró contrario a la expulsión. Lo que es entendible si se tiene en cuenta que era la máxima beneficiaria de la mano de obra morisca que trabajaba sus tierras.

La motivación que define su tratado antimorisco se basa en lo siguiente: “yo lo escribí a modo de apología, o defensa de la Fe con estilo escolástico contra aquella pérfida nación como Dios me alumbró” (Corónica, 947).

A modo de justificar su postura recurre con frecuencia a la experiencia del pasado. Intenta así demostrar que la necesidad de la expulsión de los moriscos es un proyecto que desde siglos atrás define la política de los monarcas cristianos. Tal propósito fue impedido, y lo sigue siendo, por la actuación de la nobleza, la principal culpable según Bleda de la funesta presencia en España de los enemigos de la fe. Haciendo uso de esta comparación, Bleda consigue adoctrinar a sus feligreses contemporáneos del error en que incurre la nobleza mostrándose partidaria de la permanencia de los moriscos.

Desde Jaime I, afirma, se intenta expeler a los moriscos, propósito que sucumbió al fracaso debido a la opinión contraria de la nobleza: “No obstante la contradicción de los ricos hombres permaneció firme, irrevocable, y constante la resolución del Rey” (Corónica, 872).

La extrema intolerancia de Bleda es tal que no logra éste comprender que en la mentalidad cristiana pueda haber algún resquicio para la aceptación de los moriscos,

aunque sólo sea como consecuencia del beneficio que estos reportan. Bajo su perspectiva el morisco es la personificación del mal y su presencia desestabilizadora atenta contra la paz y la unidad de España. Si hay algún responsable de la permanencia de esta pestilencia en España es la nobleza. “...vien que con esto se establecía de tal suerte su opinión, que para muy largos años aseguraba la conservación de los Moros, y se ponía silencio perpetuo a los de contraria opinión” (Corónica, 880).

En sus trabajos Jaime Bleda utiliza todos los recursos a su alcance en pos de la consecución de su ideal: convencer a sus coetáneos de la herejía y apostasía en la que viven los moriscos, y convencerlos igualmente de la imperiosa necesidad de expulsarlos para siempre de los confines del territorio español. A tal fin dedica con ahínco las páginas de sus tratados. En la Corónica se recogen los desastres producidos por los moros desde Abderramán hasta la guerra de la Alpujarra. Con minucioso detalle se dan cuenta de los episodios más sangrientos y descarnados. Como ha señalado Bunes Ibarra, la inclusión de las matanzas y demás atrocidades cometidas por los musulmanes dentro del plan general de la obra, tiene como objetivo la difamación y desprecio de la minoría (Ibarra, 32).

En uno de los relatos da cuenta de la maldad de un morisco que en un acto traicionero urde la matanza de algunos cristianos.

Un morisco, o Tagarino muy devoto Christiano en lo exterior, tanto, que fundó una renta para ayuda de los gastos, que se hacen cada año en la Semana Santa en la profesión de los disciplinantes. Fue condenado por apóstata, y pertinaz en la secta de Mahoma a ser quemado... Respondió el Moro: si yo dexé aquella renta, no fue por esso que vosotros dezis, sino con cargo que se alargasse la procesión una calle más de la que solían,

aunque era harto larga para que desangrándose aquellos bovos de disciplinantes, muriesen algunos. (Corónica, 863)

La visión de Bleda, en definitiva, parte de la concepción de que la Monarquía española hizo lo imposible por lograr la asimilación de los nuevos conversos, pero la condición de estos, (malvados, herejes, renegados) imposibilitó cualquier intento bienintencionado. La intransigencia de Bleda y firmeza de sus convicciones son tales que ni siquiera llega a reconocer que desde el punto de vista económico las consecuencias de la expulsión fueron negativas. Es más, llega incluso a afirmar que la producción de trigo fue mayor. Pero si algún daño pudo haber ocasionado la pérdida de tan elevado nivel de población, ésta se compensa con el enorme beneficio reportado a la cristiandad, en pro de la paz y del orden público. Así, entiende que “como los señores son tan Christianos, y tan fieles vasallos a su Rey, por la honra de Dios, y por la paz y bien público, sufren estos daños particulares con mucha paciencia y alegría” (Corónica, 1031).

Su percepción y visión de la minoría morisca queda manifiestamente recogida en el siguiente fragmento. Se vuelve a incidir en la idea de que la justa decisión de expulsar a los moriscos fue tomada en base a la inminente amenaza que estos constituían.

continuyendo sus enormes, y atroces maldades, tratando de turbar la paz de la República Cristiana, bien merecían ser desterrados del mundo. Era tan incorregible esta perversa nación, que jamás se halló, que se enmendasen de sus delitos, ni escarmentases por castigos. Ninguno dexó de guardar su falsa secta (...) No valía, ni aprovechava con ellos la corrección fraterna, ni exortaciones, ni buena doctrina en lo qual mostravan claramente que Dios no los escogió. Assí se prova en mi Defensa de la Fe contra ellos, en la

apología contra la excusa que se alegaba de su ignorancia... Eran muy viciosos y libidinosos, (...) dábanse a todo género de pecados (...) Conspiraban estos enemigos malvados rabiosos contra la persona y la Corona Real, contra la Religión Christiana (...) hurtaban niños cristianos y los vendían (...) maltratavan a todos los Christianos, que podían (...) Los delitos de los Moriscos de España más sabidos, y conocidos de todos eran como se ha dicho, heregía, apostasía y dogmatización, porque la mala secta que entre ellos guardaban. (Corónica, 883)

En vista de dicho anteriormente, podemos concluir afirmando que la figura de Bleda ha entrado en la historiografía morisca como uno de los máximos detractores de esta minoría. Consagró gran parte de su vida a convencer a la sociedad de los siglos XVI y XVII de la necesidad urgente de la expulsión de los moriscos. Jaime Bleda se instaura como un gran conocedor de lo que narra en sus obras, pues son hechos que conoció personalmente. Y esta es la razón por la que es uno de los autores más citados por sus contemporáneos. En opinión de Bunes Ibarra, este influjo de su obra constituye

Uno de los errores de la historiografía morisca de todos los tiempos: el de considerar que la realidad de la minoría es igual para todos los reinos peninsulares. Los escritos que se publican después del bando de expulsión están referidos a los moriscos valencianos y aragoneses. Los escritores extienden sus conclusiones al resto de la minoría, sin analizar si su comportamiento responde a los hechos que ellos exponen. (Bunes- Ibarra, 33)

De esta manera Jaime Bleda queda instaurado como el iniciador de la historiografía morisca. Su doctrina marca las pautas que van a seguir el resto de los autores de la literatura apologética de este periodo. Como bien queda demostrado en el estudio de Bunes Ibarra<sup>134</sup>, el imaginario cristiano de esta época queda trazado en torno a una visión muy semejante y repetitiva. Nuestro propósito es ofrecer una perspectiva general de este periodo que nos permita ver las bases ideológicas de los españoles del siglo XVI con respecto a la presencia morisca. Para completar esta perspectiva, y a fin de no caer en repeticiones innecesarias, haremos ligera referencia al pensamiento de Damián Fonseca, y desde una perspectiva plenamente literaria, daremos ejemplo de la visión que primaba en los escritores del Siglo de Oro.

Al igual que vimos en Jaime Bleda, el interés perseguido por Fonseca es convencer a los indecisos de la justa necesidad de la expulsión. A tal propósito dedica su obra Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca de esta materia. Como se puede observar el título ya de por sí anuncia la posición, de nuevo intransigente y sectaria, mantenida por su autor. En cuanto a la posible influencia de la obra en el imaginario cristiano, cabe decir que la publicación al castellano es consecuencia del gran éxito que la obra tuvo en Italia.<sup>135</sup> El relato da cuenta de las acusaciones que originaron la deportación de los moriscos de Valencia, y en general de la expulsión de Castilla, Aragón y Cataluña.

El aspecto más relevante de su obra radica en la incorporación de cartas, bulas y discursos, lo cual es una información que resulta muy útil para el mejor conocimiento de

---

<sup>134</sup> En Moriscos en el pensamiento histórico, pp.35-36.

<sup>135</sup> Citado por Bunes Ibarra, p. 35. El título original en Italiano es Del giusto scacciamento de Moreschi de Spagna libri sei del Padre... dell'Ordine dei Predicatori.

la tragedia de la minoría. Por lo demás, los ejemplos y conclusiones a los que llega son muy parecidos a los de Jaime BLeda.

Después de dedicar todo tipo de alabanzas y discursos panegíricos a Felipe III, nos informa de las diferentes terminologías que fueron aplicables a los moriscos en los distintos reinos Hispánicos. “Mudéjares vocablo que en su lengua Arábiga, quiere decir, convertidos: los del Reyno de Aragon, y Cataluña se llaman Tagarinos, palabra corrompida de Tarraconenses: Los Granadinos y los de Valencia se quedaron con el nombre común de Moriscos” (Iusta expulsión, prólogo)

Las principales acusaciones hechas contra la minoría y las consideraciones generales sobre la expulsión son las que comentamos a continuación.

Se vuelve a incidir en el hecho de que la apostasía probada de los moriscos impide su consideración de cristianos. Su empeño es demostrar que los moriscos son gente corrompida, blasfemos, renegados, cuyo objetivo es atentar contra el Estado y la Iglesia. Y en base a ello justifica la hostilidad existente entre las dos comunidades y el desprecio manifestado por los cristianos, los verdaderos y únicos adeptos de la fe. El apego de los moriscos a su forma de vida y ritos culturales es prueba de la apostasía en la que incurren. De ello da cuenta cuando narra

la alegría que sentían al ser llamados por su nombre en Algarabía (...) que ninguno comía sangre, ni animal ahogado a que hallava ya muerto, ni mordido por otro animal, aunque fuese una perdiz ahogada en un laço, o una liebre mordida por un galgo. (Iusta Expulsión, 98, libro I)

En el siguiente relato nos informa de las hostilidades y desencuentros en que se desarrollaba la vida de las dos comunidades. Nos narra un acontecimiento en que los

cristianos, conocedores de las limitaciones que les impone su fe, atentan con maldad contra las prácticas de los moriscos. Pero la postura de Fonseca siempre va encaminada a eximir de culpa al cristiano, pues la apostasía de los moriscos los hace merecedores de las perversidades de que son objeto.

estaba en manos de cualquier cristiano hacerles pasar muchos días sin beber, porque con untar un poco la fuente del lugar con tocino no había remedio que en muchos días bebiesen agua dellas y destas burlas eran muchas y muy donosas las que hacían cada día. (Iusta expulsión, libro 2, capítulo II)

De la resistencia tenaz de los moriscos para con la conversión al cristianismo da muestras en repetidas ocasiones. Y siempre lo hace resaltando la idea de que todos los intentos llevados a cabo por la Monarquía y los eclesiásticos se vieron frustrados por la condición apóstata de los moriscos. Así cuenta que “cuando alçava el Sacerdote la hostia, le davan higas por debajo de la capa” (Iusta expulsión, libro 2, 91).

Las traiciones y atrocidades de los moriscos son en general una constante en la obra de Fonseca. Su interés va encaminado a difundir la idea de que la expulsión era una medida deseada por todos los españoles.

Como ha señalado Bunes Ibarra, las acusaciones principales<sup>136</sup> que Fonseca vierte contra los moriscos son expresadas en forma de cuestiones. Y con firme respuesta, con ánimo de afirmar su posición y no dejar ninguna duda al respecto, son sus conclusiones.

A su primera pregunta de si eran en realidad los moriscos apóstatas y herejes como los llama el rey en su Carta Real, responde con la afirmación de que el bautismo de los moriscos no fue llevado a cabo de forma violenta y los que a él accedieron tienen la

---

<sup>136</sup> Planteadas en Iusta expulsión, fol.354.

condición de cristianos. Si los moriscos no han recibido la fe verdadera es por su maldad, ineptitud y mala condición. En la segunda pregunta plantea qué derecho guió la decisión del Rey de echar a los moriscos de todos sus Estados. A ello responde alegando que las decisiones del rey, como juez supremo del Estado, no pueden ser discutidas por nadie. En tercer y cuarto lugar alude a si fue lícito echar y llevar a tierra de infieles a tanta gente bautizada, y si se pudieron haber aplicado otros medios más suaves para evitar los daños que los Moriscos hacían en España. Su opinión, a este respecto es definitiva, y no hay que añadir mucho para explicar su posición. La permanencia de la minoría morisca en la península era imposible porque

era Cáncer, y para que no inficionasse todo el cuerpo, requería se cortasse esta parte podrida, y siendo este mal fuego que se avía pegado a Valencia, no se podía apagar sino con agua, embarcándolos, y echándolos de España como se hizo con el favor del señor. (Iusta expulsión, 478)

Un aspecto relevador de la extrema intransigencia de estos autores radica en el hecho de que ambos, con intención de acreditar y aumentar la veracidad de sus argumentos, han llegado incluso a falsear la opinión del Pontífice Paulo V en favor de sus propias perspectivas. La idea que con ello se pretende resaltar es el hecho de que la expulsión de los moriscos es una medida tan justa y necesaria que incluso es aprobada por el máximo representante de Dios. Hechos como estos demuestran la obcecación y fanatismo de la mentalidad de estos autores a la hora de hacer prevalecer su demoledora argumentación para con la minoría morisca.

La falsificación de la documentación aportada ha sido demostrada por Pérez Bustamante cuando afirma que Paulo V nunca fue favorable a la expulsión de la minoría. Su opinión por el contrario fue condenatoria de esta medida.

En 1611 ordenó borrar dos pasajes de la obra del P. Fonseca: el que refería que el Papa se había negado a recibir a los exiliados en sus dominios y otro que suponía que había aprobado la expulsión, puesto que esta medida no le fue comunicada hasta que fue un hecho consumado<sup>137</sup>.

La peligrosidad de estas ideologías extremas, que a cualquier costa deben hacer prevalecer sus posiciones, es un hecho que merecía ser señalado. Una vez más se demuestra que el imaginario colectivo cristiano-español en su visión del moro se ha fundado en base a falsificaciones satisfactorias a los intereses perseguidos. Toda la historiografía de esta época se caracteriza pues por su carácter apologético. Presentan a los moriscos como un peligro constante para la seguridad y unidad del país. Son obras que no plantean crítica alguna al poder central y en sentido unánime consideran que el morisco, por su condición de hereje, apóstata y traidor, debe ser expulsado definitivamente.

Los autores plenamente literarios del siglo XVI y XVII muestran por lo general una perspectiva muy similar en sus posiciones. Raras son las ocasiones en que se pronuncian a favor de los moriscos. Visiones aisladas como la de Cervantes (sólo en sus últimas obras) o Calderón de la Barca, escapan de la intransigencia que por lo general define a la literatura del Siglo de Oro español.

---

<sup>137</sup> Pérez Bustamante, "El pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos" BAH, CXXIX, pp. 219-233. Citado por Bunes Ibarra, p.38.

Francesillo de Zúñiga<sup>138</sup>, bufón de la Corte de Carlos V se refiere a los moriscos valencianos de forma peyorativa, haciendo resaltar su naturaleza superficial y rebelde. También se hace alusión a la naturaleza procreadora de los moriscos, mención que deja entrever el miedo al aumento creciente de moriscos y amenaza que estos constituirían para la unidad nacional.

En este tiempo en el reino de Valencia, cuando las alteraciones de España, fueron convertidos a la fe católica muchos moros del dicho reino; y donde pocos días, como sea gente tan vana y liviana y sin fundamento, muchos se levantaron y se fueron con sus mujeres a la sierra; y se hicieron fuertes. Y cada día iba creciendo el número de ellos...Y como los que son rebeldes y duros de corazón permite Nuestro Señor que se pierdan así ellos no lo quisieran hacer.

La guerra de Granada es sin duda un acontecimiento que contribuyó en la radical toma de postura de los escritores españoles. A ello hace referencia Francisco de Herrera<sup>139</sup> en el siguiente poema.

Verás el impío vando  
en la fragosa, inaccesible cumbre,  
que sube amenazando  
a la celeste lumbre  
confiando en su osada muchedumbre  
allí, de miedo ajeno  
corre mal suelta cabra, i s'abalança

---

<sup>138</sup> Francesillo de Zúñiga, Crónica burlesca del Emperador Carlos V. Citado por Bunes Ibarra, p. 18.

<sup>139</sup> En Clásicos Castellanos, N.26, p.5

con el fogoso trueno  
de su cubierta estança  
i sigue de sus oídos la vengança.  
Mas luego qu' aparece  
el joven d' Austria en la enriscada sierra,  
el temor entorpece  
a la enemiga tierra,  
i con ella acabó toda la guerra.

Diffícilmente se encuentra en esta época, finales del XVI y principios del XVII, una manifestación favorable hacia los moriscos. En el siguiente fragmento<sup>140</sup>, composición escrita con motivo de la guerra, Fray Luis de León se pronuncia de manera similar a lo visto anteriormente en los textos sobre la expulsión. Se muestra contrario a los bautismos forzosos al considerar que la presencia morisca es una amenaza a la que hay que erradicar.

Do mete a sangre y fuego  
mil pueblos el morisco descreído  
A quien ya perdón ciego  
hubimos concedido;  
a quien en santo baño  
teñimos por nuestro mayor daño.

Pero los más temibles detractores de los moriscos los encontramos en las figuras de Lope de Vega y Quevedo. Críticas duras hacia los moriscos, puestas en boca de sus personajes, abundan en la obra de Lope de Vega. En los siguientes versos, los mismos

---

<sup>140</sup> B.A.E. XXXVII, p.13. Citado por Caro Baroja,p.49.

con los que presentamos este capítulo, Lope alaba graciosamente la política de expulsión decretada por Felipe III. Sus versos “limpió a España”; “echó, finalmente...”, son muestra de su postura intransigente.

Y es tan aseado y limpio.  
Que de una vez limpió a España  
lo que desde el postrer Godo  
Ningún rey pudo por armas;  
Echó, finalmente, a unos cuantos  
Por voto bebieron agua;  
Que en vino, tocino y bulas  
No gastaron una blanca.<sup>141</sup>

Del fanatismo y odio de Quevedo hacia los cristianos nuevos dan cuenta sus palabras ya sean en prosa o en verso. En los siguientes renglones los moriscos, usurpadores de apellidos cristianos, quedan vinculados con las putas y los estratos más bajos de la sociedad. La imagen de los moriscos siempre aparece trazada con tintes muy peyorativos, descritos como ladrones, tramposos, y demás denominaciones groseras.

Así mismo, que los Mendoza, Enríquez, Guzmanes y otros apellidos que las putas y moriscos tienen usurpados, se entienden que son suyos, como la Marquesilla en las perras, Cordobilla en los caballos y César en los extranjeros...<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Justa Poética, B.A.E. XXXIII, p.260. Citado por Bunes Ibarra, p.19.

<sup>142</sup> Premáticas y aranceles generales, p. 7.

En el género novela picaresca abundan las referencias a moriscos, siendo estos casi siempre maltratados por el autor. En la Vida del Buscón don Pablos, Quevedo no pierde la oportunidad de menospreciar a la minoría.

Nosotros nos metimos en un coche, salimos a la tarde de antes del anochecer una hora y llegamos a media noche a la siempre maldita venta de Viveros. El ventero que era morisco y ladrón (que en mi vida vi perro y gato juntos con la paz que aquel día)...<sup>143</sup>

En Cervantes, la crítica más dura hacia los moriscos se observa en sus primeras obras<sup>144</sup>, en especial en Los baños de Argel y el Coloquio de los perros, fragmento del que damos cuenta a continuación.

Berganza. ¡Oh cuántas y cuales cosas te pudiera decir de esta morisca canalla... todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirlo trabajan y no comen...de modo que ganado siempre, y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España: Ellos son su hucha, su polilla, sus picarazas y sus comadreas: todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan.<sup>145</sup>

Según expone María de la Cruz García de Enterría<sup>146</sup>, la literatura popular se encuentra en las mismas coordenadas que la culta. La perspectiva general sobre la cuestión morisca está planteada en los mismos términos trazados por la historiografía: negación del morisco y alabanza del poder central.

---

<sup>143</sup> Edición de Aurelio Fernández y Orbe. Biblioteca de Autores Españoles. Citado por Bunes Ibarra,p.19.

<sup>144</sup>Su opinión sobre la minoría se va modificando, dando paso a una posición mucho más tolerante, con el paso de los años .

<sup>145</sup> Edición de la B.A.E., tomo I, p.355.Citado por Bunes Ibarra,p.21.

<sup>146</sup> en “Algunos aspectos socioeconómicos del siglo XVII reflejados en la literatura de Cordel”. Cuadernos de historia económica de Cataluña, VI. Barcelona: 1971. Citado por Bunes Ibarra, 20.

En nuestra poesía de cordel sólo encontramos la opinión adversa a los moriscos y las alabanzas al monarca que ordenó la expulsión. Porque lo reflejado en los pliegos sueltos no es más que el odio de los españoles hacia los moriscos. (39)

Se trata en definitiva de posturas heredadas de los siglos anteriores que se mantienen y cobran cierto rigor con la guerra de Granada. Aunque hay que matizar que muchos de estos autores, por miedo a muy posibles represalias, mantenían una postura favorable a la corona, lo que quizás no reflejase sus verdaderas creencias personales.

### 3.4. Consideraciones sobre la expulsión en el siglo XIX.

#### 3.4.1. Bajo la perspectiva de Florencio Janer.

Uno de los estudios más relevantes sobre la cuestión morisca es la obra de Florencio Janer Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político. Según informa Miguel Ángel de Bunes Ibarra<sup>147</sup>, a partir de esta obra el resto de los estudios sobre moriscos serán tributarios de las investigaciones y juicios de Janer, y se van a pronunciar bien confirmando o negando sus premisas.

Si bien en esta obra la posición de Janer se presenta como objetiva, pensamos sin embargo que es una cierta ambigüedad, tendente siempre a marcar las diferencias irreconciliables entre mayoría cristiana y minoría morisca, lo que mejor define sus planteamientos.

A pesar del empeño de objetividad que Janer persigue en su discurso, le resulta sumamente difícil despegarse de los prejuicios heredados del pasado. El comportamiento de los moriscos es heredado de sus antepasados árabes y en base a ello, lo es la percepción de enemistad y peligro que siguen despertando.

El siguiente fragmento es un claro ejemplo de la afirmación anterior. Si por un lado reconoce en forma de denuncia los abusos y ofensas cometidos contra el pueblo morisco, por otro incide en señalar que la falsa fe que estos practicaban, la apostasía, el peligro de colaboración con los turcos, y la obstinación de sus ritos y creencias son causas

---

<sup>147</sup> En Moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado. Obra fundamental para acercarse con profundidad al tema morisco. El texto es una especie de recopilación de todo lo publicado sobre el tema. Esta obra es uno de los textos seleccionados en este capítulo y a la que hacemos mención con amplia referencia.

justificativas de las medidas adoptadas. La expresión utilizada “esgrimiendo el acero heredado de sus padres” es una afirmación de que el imaginario cristiano-español conserva intacto unas imágenes del moro afianzadas en su consideración de enemigo bélico.

un pueblo tan ofendido en sus hábitos, en sus vidas y haciendas, en su religión y hasta en sus costumbres domésticas, como el pueblo morisco, podía sucumbir bajo el peso de la tiránica opresión; pero antes debía levantarse con desesperado denuedo; esgrimiendo el acero heredado de sus padres. (33)

El contenido de un discurso antiguo en materia de moriscos fue publicado, sin mencionar su procedencia por Florencio Janer. En dicho discurso se señala como peligro inminente

tener en las entrañas de España tantos enemigos de nuestra santa fe y enemigos nuestros particulares, que saben que sus antepasados han sido señores de la tierra en la cual ahora se ven esclavos y oprimidos de mil maneras. (Citado por Castro en Realidad histórica de España, 203)

El mismo discurso, sin embargo, presenta la crítica de dicho autor hacia la falta de interés eclesiástico en la conversión de los moriscos. Subrayamos el término “conversión” para acentuar la visión que del moro se tenía en la época de Felipe III. Las condiciones de la conversión las analizaremos seguidamente, pero nos interesa resaltar ahora la terminología tan peyorativa utilizada por mandatarios y literatos del momento. Obsérvese en “cazar almas” y “amansar”, como si de un animal, y no de personas, se tratara.

Cuántos perlados y curas hay que, en lugar de pensar cazar almas, que es su profesión, piensan en plantar lechugas ... y aplican el pensamiento, y lo que peor es, la sangre de Jesucristo, a sus deudos, y a sus casas y a sus gustos. Es imposible que nosotros convirtamos a los moriscos, sin amansarlos primero, y quitarles el temor, el odio y la enemistad que tienen con el nombre cristiano, pues es el primer precepto de la Retórica es que, quien quiera persuadir, haga benévolo al auditorio.... (Castro, 203-204)

Una de las reflexiones más profundas de Florencio Janer hace referencia a las virtudes de la clemencia, (que entiende que no fue contemplada para la minoría morisca) y a la denuncia de la crueldad, (que sí tuvo un peso significativo en las medidas aplicadas). “La unidad de religión nos costó la expulsión de los moriscos, fue por haber echado en olvido nuestros antepasados aquella sublime sentencia: *Clementia Imperia firmentur, crudelitate labuntur*”.<sup>148</sup>

La intransigencia religiosa, entiende Janer, es implantada principalmente por los Reyes Católicos y por altos dirigentes eclesiásticos españoles, como Cisneros, que sumidos profundamente en la necesidad perentoria de implantar la unidad religiosa, rompen radicalmente con la situación de cierta tolerancia y respeto que prevaleció en los siglos anteriores. La intolerancia se intensifica pues tras la unificación política, que como incide Janer, contribuye a que se cree en la conciencia de los peninsulares un alto sentimiento de venganza hacia el invasor, que en el siglo XVI había ya plenamente adquirido el status de vencido. (64) El reinado de los Reyes Católicos suscita

---

<sup>148</sup> En Condición social de los moriscos, p.123. (“Con la clemencia los imperios se afirman, con la crueldad se tambalean”).

las ofensas y venganzas de uno y otro pueblo; la necesidad de constituir del todo la unidad religiosa, pensamiento que venían dominando dos largos siglos los consejeros de la política, y el deber imprescindible de asegurar la paz interior del Estado, poniéndole a salvo de exteriores invasiones... he aquí los principales móviles de aquella famosa revolución, blanco hasta hoy de ciegos demuestrados y desmedidas alabanzas. (117)

Por lo tanto queda claramente expresado que la causa de la expulsión de los moriscos, en opinión de Janer, es

No sólo consecuencia precisa de las ideas que habían prevalecido en ella durante muchos siglos, y del odio tradicional que el pueblo conservaba a sus antiguos dominadores, sino como medida necesaria para la paz de la iglesia y de la república española. (111)

La visión objetiva y comprensiva de la situación del morisco que presenta Janer en los fragmentos anteriores, se modifica para mostrar una perspectiva ampliamente contradictoria y negativa. Basándose en testimonios de escritores contemporáneos a la expulsión, (amplia muestra de lo que era el imaginario cristiano del XVI) entiende Janer que la convivencia entre las dos culturas era imposible porque

continuaron reinando entre nuestros mayores aún después de la abjuración forzosa de los moriscos, pues que, desdeñando éstos los sagrados deberes que les imponía la Iglesia, lejos de ser considerados como hermanos, se acreditaban nuevamente como enemigos, no mostrándose más devotos en lo civil y en lo político. Así se explica parte de aquella ojeriza de los cristianos viejos contra los nuevos, y he aquí por qué los escritores de la

expulsión, así seculares como eclesiásticos, considerando todavía a los moriscos como usurpadores, se duelen todos de que vivan entre los cristianos, poseyendo los bienes de éstos y mantenidos de los frutos que gozar debieran los católicos. (Janer, 119)

Con respecto a las consecuencias de la expulsión, la visión de Janer también presenta una doble perspectiva. Por un lado opina que las consecuencias económicas fueron desastrosas. Alude a la ruina absoluta del campo valenciano, a la pérdida de varios cultivos, al despoblamiento e ineficacia de las repoblaciones, y en general al estado de ruina en que quedó la agricultura tras la expulsión. Por ello condena con cierto furor no sólo a los inmediatamente responsables de la expulsión, Felipe III y a sus privados, sino en general a todo el espíritu de intolerancia y fanatismo sembrado durante siglos por los intereses de la clase dominante.

Concluamos, en fin, condenando también la intolerancia de los que lejos de moderar con el ejercicio de las virtudes evangélicas de animadversión de la muchedumbre, sólo contribuyeron a exaltarla. No absolvemos (...) a Felipe III ni a sus predecesores de la culpa que pudieran tener en este doloroso acontecimiento, culpa en que no cupo pequeña parte el sabio regente de Castilla, cuyo nombre, antipático para los escritores extraños, es uno de los primeros timbres de nuestras glorias nacionales... la responsabilidad moral de la expulsión de los moriscos, no sólo pasa por encima de la cabeza de Felipe III y sus privados, sino que, salvando en parte el sentimiento nacional, va a caer toda entera sobre el espíritu del siglo, que, recogiendo la herencia de las pasadas edades y recibiendo el

impulso de las mismas, aparecía dominando al par del fanatismo y de la intolerancia. (122)

Sin embargo, con respecto a las consecuencias religiosas y políticas, la opinión de Janer roza claramente lo sectario. Estas son sus palabras,

Notables fueron las ventajas que obtuvo España con la expulsión de los moriscos, conquistándole la unidad de religión y la seguridad del Estado, porque en balde se habían afanado siempre nuestros monarcas; y si bajo el aspecto económico reprobamos semejante medida por la influencia perniciosa que tuvo desde el momento de dictarse, la imparcialidad de los historiadores nos obliga a respetarla por los inmensos bienes que produjo en el orden religioso y en el orden político (...) ¿quién negará que la expulsión de los moriscos fue tan útil como necesaria, granjeando incalculables bienes al país en la unidad de religión y en la seguridad del Estado? (110-112)

### 3.4.2. Bajo la perspectiva de Pascual Boronat.

La visión arabo-musulmana presentada por Boronat en su obra Los moriscos españoles y su expulsión (1901) no dista en absoluto de aquella presentada por los primeros cronistas medievales y reyes cristianos, y ello, a pesar de los cientos de años que se oponen de por medio.

Conocido en “la república de las letras” -tal y como escribe el Excmo Sr. Dánvila y Collado<sup>149</sup> que prologa su obra -con el seudónimo de L. de Ontalvilla, Pascual Boronat inicia el tomo segundo con el título de “Dos palabras”. Dos palabras que se explayan en tres páginas de contenido mortífero para la tolerancia, el respeto hacia el otro y reconocimiento al rico legado multicultural producto de ocho siglos de vivencia bajo el común denominador de una entidad llamada Hispania.

Con el ánimo de vigorizar valores sagrados, comienza su obra con unas palabras que buscan exonerar lo que a nuestro parecer no es sino intolerancia y fanatismo.

Necesita en los albores del siglo XX de un reactivo poderoso que (...) contribuya a despertar la fe religiosa de nuestros mayores y el amor patrio que éstos profesaban, sin blasonar de ello tanto como nosotros; verdad es que el carácter sacerdotal que por la misericordia divina ostento complacido, pudiera justificar mi conducta de escritor misionero; es cierto que las armas empleadas con fiera saña por los enemigos de la fe de Cristo exigen del escritor católico que moje la pluma en sangre. (V)

---

<sup>149</sup> Para este reconocido miembro de la Academia de la Historia, la expulsión fue uno de los mayores bienes, y una de las medidas más importantes adoptadas en el siglo XVII. La obra de Danvila ha surtido gran influencia en la de Boronat que aquí analizamos.

Sitúa su estudio en la época de Felipe III, a quien retrata como inepto heredero que delega las funciones de gobierno en su favorito, el noble Duque de Lerma. La incompetencia de este rey la contrasta con la magnificencia de Isabel I, cuya política etnocéntrica recibe el máximo elogio por parte del autor, Dice: “aquella reina que asiste al sitio de Granada con la misma fe que había revelado al pedir al Papa el establecimiento del Santo Oficio (...) con la misma entereza que firma el decreto de expulsión de los judíos” (4).

Sus palabras, sacadas del contexto del siglo XIX, bien pueden reflejar el sentimiento glorioso y enaltecido de la herencia goda (esta admiración por la pertenencia a una herencia única aún pervive en el pensamiento de los españoles del siglo XXI) que Isidoro de Sevilla plasmara en sus crónicas.

Además, si la unidad religiosa era un bien, como afirman Amador de los Ríos y Forneron, no iban encaminados nuestros legisladores al asegurar aquella unidad, base de nuestro engrandecimiento político, y aumentar el acervo de nuestras glorias por medio de disposiciones inspiradas e informadas por el genuino espíritu de nuestra raza. (4)

Un aspecto a resaltar en la obra de Boronat son los informes acerca de la cuestión morisca dados por los consejeros de Estado. Grandes dosis de intransigencia se desprenden de estos informes, elevados en su mayoría por el patriarca Juan de Ribera, consejero de Estado de Felipe III que tuvo una directa intervención en la expulsión de los moriscos españoles. La visión de los moriscos que éste presenta se caracteriza por una alta carga de negatividad, rechazo y aborrecimiento extremo. Veamos algunos de ellos.

Que durante la gracia de la inquisición no procediese por los delitos que hubiesen cometido antes della (...) porque siendo gente tan ignorante en viendo prender a uno pensarían que así había de ser de todos. (21)

Que si pasado el año de la gracia no se huviessen convertido sería de muy diferente parecer pues tendría su M.d obligación, aunque fuese usando de medios muy rigurosos, (de) acabar de una vez gente tan mala y perdida y no permitir que en sus Reynos y señoríos vivan enemigos tan declarados de dios y de su iglesia. (21)

Y las eficaces medidas que propone para la aniquilación de “estas gentes”, son las siguientes:

El primero echarlos a todos sin que quede ninguno de ninguna edad, estado y condición que sea. El segundo no bautizar los niños que nacieran hasta que tengan edad y discreción para poder, (...) al fin llegara tiempo den que voluntariamente se bautizaran o no lo haziendo se podran sin escrupulo echar destos reynos. El tercero declararlos por rebeldes y enemigos comunes de Dios y de su M.d y servirse dellos en las galeras, minas y otras partes. (21-22).

De las tres medidas aplicables es la última la que se estima más pertinente. La primera presenta la dificultad de no saber si echar a los moriscos de todos los reinos, lo que supone el riesgo de que renegaran de la fe ya adquirida y pasaran a Berbería, presentando igualmente una amenaza bastante factible, o tan sólo del reino de Valencia, medida ésta que no eliminaría el temor de los cristianos, pues repartidos por los demás

reinos “viviran de la misma manera y haran mas daño con su conversación y se vivira con mayor cuydado y rezelo.” (22)

El tercer medio “que tiene por mejor y mas seguro para todo” es la medida más viable a los intereses del poder en la España de finales del XVI y principios del XVII. Con ello se robustece no sólo la visión del imaginario moro cuya presencia amenazante se ha venido perfilando desde los primeros siglos medievales, sino que además se purifica y uniformiza la identidad de los reinos cristianos, se consolida de forma decisiva el binomio separador cristianos-occidentales/moros-orientales (que alcanza su forma definitiva con los colonialismos del siglo XIX según se exponía en Orientalismo de Edward Said.) Comienza a gestarse la idea que expone el Orientalismo de que no pueden representarse, hay que representarlos, lo que en términos del XVII se traduce en: suponen una amenaza que hay que eliminar y somos nosotros, gobernantes cristianos quienes disponemos que hacer con ellos. En este sentido hay que añadir que perdura la idea “hay que servirse de ellos” que ya alentaba las páginas del Cid, y que se repite, como veremos en el siguiente capítulo, en el trato discriminatorio dado a los trabajadores magrebíes.

El título de otro de los informes presentados al Consejo de Estado advierte de la fatídica amenaza que la presencia morisca supone para España. “Las razones morales con que se afuerça y aumenta mas mi cuydado de que si no se pone remedio en lo de los moriscos se a de venir a ver españa por ellos en algun notable e yrremediable trabajo son estas:”

A saber, 1. El mal concepto que todos los hombres prudentes tienen de los moriscos y con razón (por lo siguiente) 2. Quan de mala gana y por fuerça acuden a todas las cosas santas y devotas. 3. Con quanto gusto y publicidad

hablan su algarabia y hazen otras cosas a su antigua usança y lo muestran a sus hijos (...) 4. Que procuran quanto pueden distinguirse de nosotros (...) 5. Que aborrecen sumamente todas nuestras cosas (...) 6. Que con haver sido tantas vezes perdonados y reconciliados con nosotros, siempre nos tienen un odio mortal (...) 7. El gran numero que ay desta mala gente y que en muchas partes son ya mas que los cristianos viejos y se van todos a mucha prisa entrañando y arraigando en la tierra porque ninguno dellos sale della para yndias, guerras, ni se hazen religiosos (...) 8. Que si no se remedia sera su aumento mucho mas que fue el de los hebreos en egipto, y de aquí a 200 años sera su numero quasi infinito por lo dicho y porque de nuestra parte faltan muchos cada dia y de la suya se aumentan por sus continuos partos y postpartos. 9. Que todo el pueblo esta receloso, y se teme mucho, y a todos pone en cuydado el aumento y consideraciones desta gente (...) 10. Que en el Reyno de Valencia hubo fama que el año passado de 1600 se querian alçar todos los moriscos y que tenian hechos ya escuadrones 9...) que tienen muchas armas (...) podria resultar mucho daño (...) 11. Que España tiene muchas naciones circunvecinas por enemigos y es de pensar que, si en ella sucediesse alguna desgracia y viniessse alguna grande armada de moros, en biendo la suya los despaña se harian con ellos y serian los peores enemigos por ser de cassa. 12. Que tienen ellos por cossa cierta que España a de bolver otra vez a su poder, según ciertas prophecias suyas. (Boronat, 25-26).

El primero claramente asocia, y con ello condiciona la opinión de la gente, el tener mala opinión de los moriscos con un acto de prudencia. El 2 y 3 no son sino medidas equívocas por parte de los gobernantes del tiempo de la expulsión tendentes a negar de forma impositiva la cultura propia de los moriscos. El 4 y 5 asocian la diferencia con la negatividad. No se trata que los moriscos pretendieran ser diferentes sino de querer preservar la cultura que les es propia. El 6 no observa que el incumplimiento de los de lo estipulado en las pragmáticas por parte de los dirigentes cristianos y la dureza e injusticia de las medidas tomadas pudiera haber sido la causa del odio que le reconoce a los moriscos. El 7 confirma el temor a los poderes procreativos del moro, a la cantidad numérica que éstos representan. El hecho de que sientan arraigo y entrañen la tierra que habitan es en nuestra opinión un aspecto favorable que demuestra el amor que los moriscos sentían por su tierra. Del 8 en adelante se reitera la idea de miedo al moro como enemigo bélico. El contenido de estos informes parece sacado del contexto discursivo relativo a la inmigración actual, pues el rechazo de muchos está basado en el temor ante el gran número de inmigrantes, oleada de inmigrantes, miedo a una posible invasión.

La cantidad de inmigrantes, apunta Carlos Celaya<sup>150</sup>, es un factor a la hora de entender los brotes xenófobos. La cantidad supone un peligro para la estructura social, por lo tanto mientras más inmigrantes, más manifestaciones de rechazo.

Un aspecto importante de estos informes que llegaban a manos de los consejeros de Estado reside en su contribución en el trágico desenvolvimiento de los hechos.

Aunque su aplicación no tuviese un efecto inmediato, sí tuvieron sin embargo un efecto directo en las conciencias de la gente. Pensemos en la alarma y estado de pánico que el

---

<sup>150</sup> En su artículo “La vuelta a los desprecios. Algunas consideraciones sobre la xenofobia en la España de los noventa”. Publicado en Inmigración magrebí en España, 305.

conocimiento de estos informes tuvo que ocasionar en el ánimo de la gente. Fue tal que el 12 de noviembre de 1601

se hizo necesario publicar un bando real encaminado a “restablecer la quietud de ánimo, la confianza, la paz y la buena administración de justicia” (29).

Todos estos informes (...) contribuyeron a inclinar los animos, cada vez más propensos, a un desenlace radical, aunque doloroso por los medios que se necesitaban para darle cumplimiento. (...) Esto mismo había de contribuir a que la opinión del país y de los mismos gobernantes se inclinase del lado del rigor para acabar con aquel peligro doméstico. (26-27)

La negatividad y aborrecimiento hacia los moriscos que se desprende de la actitud del consejero de Felipe III, cuestiona Boronat, ¿era misantropía? La respuesta de Boronat, que pretende justificar las motivaciones determinantes de la actitud del patriarca, es en nuestra opinión, eco de su propia convicción, y esconde los mismos prejuicios que llevan al autor a razonar la actitud de aquél. Además, la respuesta que ofrece demuestra el alto grado de poder, como instrumento de transmisión ideológica, de las crónicas y textos literarios. Si aún después de ocho siglos el recuerdo de las tropas de Tarik invadiendo la Hispania, y el recuerdo de la derrota de D. Rodrigo de manos de los africanos atormentaba la mente de los reyes cristianos del Siglo XVII, es lícito pensar, e igualmente demostrable, que los mismos temores abruman hoy en día la mentalidad de los españoles, y fomentan el rechazo y menosprecio del inmigrante magrebí. Recelos infundidos en el temor ante otra posible invasión basados en la cantidad de inmigrantes moros que habitan suelo patrio.

Pues bien, en respuesta a lo anterior afirma Boronat que no era misantropía el temor del Patriarca, sino que

El recuerdo de D. Rodrigo vendido por D. Julián y vencido por los africanos, y la existencia, en aquella sazón, de noventa mil enemigos aptos para la guerra y conocedores del país, le impulsaron a suplicar aquella atención para buscar el remedio. (36)

Desde Carlos I y Felipe II, aconsejados por notorios consejeros, se barajaba la idea de apoderarse de Argel. Pero el Patriarca Ribera, ofuscado por la idea de la expulsión, sugiere a Felipe III que desestime esta pretensión política expansiva y mejor concentre sus esfuerzos en destruir la raíz del mal que habita dentro de España. Estas son sus “sanguinarias” palabras. Así, dice a su majestad:

que no conviene emplear allí sus fuerzas, por no ser aquella la vena de que se ha de hacer la sangría, ni el camino que se debe tomar para satisfacer a la necesidad de España y toda su corona ganar a Argel, pues nos quedamos con los mismos daños y enemigos dentro de nuestra casa. (38)

Y añade, dice Boronat “aquel celoso e integérrimo prelado”: “si V. Majestad no manda tomar resolución en este caso, aprovechándose de estas inspiraciones, he de ver en mis días perdida a España” (38).

Los elogios con los que el autor de la crónica alumbra la figura del consejero de Felipe III demuestran que para ambos el morisco no era más que una terrible amenaza que había de erradicar tajantemente.

El objetivo principal del Patriarca en este documento es persuadir al rey de la conveniencia y necesidad de expulsar a los moriscos de España por ser

“hereges pertinaces, dogmatistas y asi mismo traydores a la Corona Real.  
(...)

V. Magestad esta obligado en conciencia como Rey Supremo Señor, a quien toca de justicia defender y conservar sus Reynos, mandar desterrar de España todos estos moriscos sin que quede hombre ni muger, grande ni pequeño. (39)

Como medida aplicable propone: “los condene en perdimiento de todos sus bienes, asi muebles como raices y en destierro perpetuo de sus Reynos, prefijando el tiempo que pareciere, pero breve, para que salgan a cumplirlo” (39-40).

La inminente necesidad de expulsión y el severo juicio de los informes del Patriarca confirman el terror y hostilidad con que eran percibidos los moriscos en la España del siglo XVII.

La responsabilidad moral que algunos escritores exigieron a la memoria de Felipe III como responsable de la expulsión es eximida por Boronat, quien opina que la responsabilidad de dicha ejecución, más que en el monarca, se encuentra entre otros, en el sentimiento nacional, en la literatura y en la poesía. Con ello, una vez más se ratifica la tesis que venimos demostrando desde los capítulos anteriores. Importancia en la consolidación de una ideología (transmitida a través de las crónicas, textos literarios y poéticos) que no sólo vendrá a impulsar el sentimiento nacional, sino que determina el imaginario colectivo en una dirección bien definida: negatividad, temor y rechazo.

El hecho de que la expulsión tuviese una acogida tan favorable como afirman las páginas de Boronat, se debe en gran parte al influjo de la tradición literaria anterior: las lecturas de los primeros cronistas, la obra de Alfonso X, (cuya influencia fue muy notoria

al coincidir en su persona la triple condición de rey, poeta y escritor). Esta cadena identitaria definida contra el moro se sigue expandiendo con el influjo de las obras histórico-literarias del siglo XVI Y XVII. Todo ello unido, iba contribuyendo al entendimiento de que la expulsión fue una justa medida.

la conciencia general del país estaba bien ilustrada acerca del triste papel que los moriscos desempeñaban en el desenvolvimiento de nuestra historia, y que el sentimiento general que aplaudió la expulsión no era el resultado de la ceguedad de ningún fanatismo, sino la plena convicción razonada de que el problema que se encarnaba en la presencia de aquella raza irreductible en nuestro suelo, había llegado a ser irresoluble después de frustrados tantos ensayos benignos para someterla. Fue la expulsión por tanto, un acto nacional (...) la providencia más acertada del reinado de Felipe III. (378-379)

Se hace imperativo cerrar este capítulo con la opinión dada al respecto por el académico Sr. Menéndez y Pelayo, cuyo contenido en relación a la visión de los moriscos alcanza niveles escalofriantes en cuanto a intolerancia y desprecio se refiere. La imposibilidad de conversión por medios pacíficos, afirma, fue un hecho que se dio a pesar de “la extremada tolerancia de la Inquisición”. Y sobre la expulsión no vacila en declarar, afirma él mismo

La tengo por cumplimiento forzoso de una ley histórica, y sólo es de lamentar lo que tardó en hacerse. ¿Era posible la existencia del culto mahometano entre nosotros y en el siglo XVI? Claro que no, ni lo es ahora mismo en parte alguna de Europa, (...) Y peor cien veces que los

mahometanos declarados (con su ser 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, (...) la expulsión era inevitable, y repito que Felipe II erró en no hacerla a tiempo. Locura es pensar que *batallas por la existencia*, luchas encarnizadas y seculares de razas, terminen de otro modo que con expulsiones y exterminios. La raza inferior sucumbe siempre, y acaba por triunfar el principio de nacionalidad más fuerte y vigoroso. (379-380)

Así de manera estremecedora se razonaba la aniquilación de una raza, de una cultura.

Con el beneplácito de conservar nuestro pasado, nuestras glorias, nuestra hermosa tradición. Tradición, añade Boronat, (en elogio al discurso del anterior erudito)

“despegada de glorias postizas, expurgada de polillas, limpia de manchas que ofenden la cultura” (381).

Así, con la expulsión definitiva de los moriscos, se alcanza el período más brillante de la historia española. Y se recupera el gran deseo tan clamado de por fin recobrar la unidad que se tuvo en tiempo de los Godos.

Con esta visión de la expulsión damos entrada al tema de la inmigración magrebí en la España contemporánea, pues el fatalismo e intransigencia sigue estando presente en el imaginario colectivo español. La negatividad y rechazo manifestado hacia los moriscos expulsados se traslada ahora a los inmigrantes africano-magrebís que hoy retornan.



## Capítulo IV. La inmigración magrebí en la literatura española contemporánea

### 4.1. Introducción

La tragedia humana que de forma casi cotidiana viene ocurriendo en las aguas del Estrecho de Gibraltar en los últimos años ha despertado la atención de numerosos novelistas, ensayistas, guionistas y destacados escritores de cuentos. El tratamiento literario dado a este fenómeno tiende a resaltar el aspecto humano de la inmigración. Son las propias voces de los afectados, que normalmente quedan ocultas tras la panoplia política, estadística e informativa de los medios, las que nos revelan el lado más oscuro de la inmigración, dando a conocer las vivencias, motivos y opiniones de aquéllos que se han visto privados de sus señas de identidad y de su origen, y que con mucha frecuencia son víctimas propiciatorias del abuso y de la indiferencia.

De ello se ocupan los textos Las voces del Estrecho de Andrés Sorel, El techo del mundo de Julio Llamazares y Fátima de los naufragios de Lourdes Ortiz.

Con la intención de ofrecer una perspectiva amplia, hemos elegido tres textos que a pesar de ser de diferentes géneros, -narrativa, guión cinematográfico y cuentística- otorgan primacía a la voz del propio sujeto, y tratan del mismo colectivo migrante que ocupa nuestra investigación.

A pesar de la disparidad, los tres textos elegidos ejemplifican la línea argumentativa desarrollada en los capítulos anteriores. La percepción social de este colectivo, verificada por encuestas y datos oficiales, demuestra que el imaginario español de finales de siglo XX y principios del XXI ha conservado una visión ampliamente

negativa del moro, figura actualizada hoy en día por el inmigrante africano-magrebí que aspira establecerse en territorio español.

Mientras que la percepción e imaginario han conservado una naturaleza de intolerancia, temor y rechazo, los textos contemporáneos que presentamos en este capítulo constituyen una reflexión tendente a la necesaria aceptación del cambio de identidad nacional que está experimentando España tras la llegada de colectivos provenientes de África.

Como vimos en los capítulos anteriores, la homogeneidad oficial fundada en las crónicas y textos medievales, e instaurada devotamente por los Reyes Católicos está dando paso (esto es lo que reivindican los textos contemporáneos analizados en el presente capítulo) a una creciente heterogeneidad basada en el respeto cultural e identificación racial y étnica.

Esta es la hipótesis que pretendemos demostrar en nuestra investigación. Mientras que el imaginario español (en base a visiones heredadas de textos de siglos anteriores) perdura basado en la negatividad y el rechazo hacia el moro, la visión literaria actual presenta una perspectiva reconocedora de una nueva identidad impregnada de culturas diversas. Según explica Amin Maalouf, tal y como exponíamos en el capítulo primero, esto supone el reconocimiento de una identidad integrada de múltiples pertenencias. Lo que posiblemente, a raíz del naciente hibridismo racial y cultural, contribuirá a una dimensión más fértil y enriquecida del imaginario español de futuras generaciones.

En las siguientes páginas damos cuenta de la percepción y datos constados que confirman la posición actual de la población española frente a la presencia de personas provenientes de África. La amenaza competencial de ocupación de los puestos de trabajo

de ciudadanos autóctonos, el temor ante una posible invasión y la alteración de la identidad nacional española son afectivamente aspectos que preocupan la mentalidad de una gran parte de los españoles. Las estadísticas y datos fehacientes demuestran que se trata de una percepción infundada y ajena a la realidad.

A este respecto resulta pertinente volver a incidir sobre el hecho de que Joseph O'callaghan concluyera el prólogo de su libro Reconquest and Crusade in Medieval Spain precisamente con una afirmación que pone de relieve que el imaginario colectivo español sigue fuertemente arraigado a una percepción del moro –visto como un peligro potencial que debe ser erradicado— anclada en la mentalidad de los siglos medievales. En palabras de O'callaghan

Although the events described in this book occurred eight or nine hundred years ago, the tragedy of 11 September 2001 forcibly reminded the world that the rethoric of crusade, holy war, and *jihad*, with all the intensity of feeling that those words conjure, is a powerful weapon and is still with us.  
(O'callaghan, xiv)

Estas opiniones son corroboradas por escritores especialistas en el tema tales como Juan Goytisolo<sup>151</sup> y Juan José Téllez<sup>152</sup>, quienes con un amplio conocimiento de causa denuncian el olvido o el desconocimiento de la emigración masiva, que en busca de

---

<sup>151</sup> El tema de la migración impregna la obra de Juan Goytisolo desde sus inicios como escritor en los años cincuenta hasta la actualidad. La dedicación e insistencia con que este escritor ha abordado los fenómenos migratorios en la historia de España es un hecho incuestionable. La extensión y calidad de su obra literaria es ampliamente conocida, por lo que no merece la mención aislada de unos cuantos títulos. En este capítulo nos remitimos a España y sus ejidos, texto en el que denuncia las atrocidades ocurridas en El Ejido entre la población autóctona e inmigrantes magrebíes.

<sup>152</sup> Escritor y periodista de investigación especializado en los problemas relativos a la inmigración, narcotráfico y redes internacionales. Como reportero independiente ha escrito para los diarios Cambio 16, Diario 16, El País, El independiente y Panorama. Guionista de radio y televisión. En la actualidad es redactor de Diario de Sevilla. En nuestra investigación nos remitimos a Moros en la costa, publicado en 2001, texto en el que da a conocer la importancia de la inmigración y las penalidades que se albergan en la persona del inmigrante africano.

trabajo y bienestar, padecieron los españoles de los años sesenta y setenta. Igualmente españoles son los que hoy rechazan a quienes movidos por los mismos motivos cruzan las fronteras españolas.

Así, tal y como afirmara Amín Maalouf en Identidades asesinas,

Antes de ser inmigrante, se es emigrante; antes de llegar a un país se ha tenido que abandonar otro, y los sentimientos de una persona hacia la tierra que abandona no son nunca simples. Si se va es porque hay cosas que rechaza: la represión, la inseguridad, la pobreza, la falta de horizontes.  
(Maalouf,52)

En la segunda parte de este capítulo pasamos a desarrollar lo que constituye la visión literaria como respuesta a las cuestiones planteadas con anterioridad.

Pero antes de entrar en ello, estableceremos un contraste entre las percepciones de los españoles y los datos oficiales sobre la migración magrebí, y las opiniones sobre el tema dadas por Juan Goytisolo y Juan José Téllez.

La problemática actual de la inmigración es uno de los fenómenos sociales más relevantes que inquieta a la sociedad española desde las últimas décadas. Es el tema que con más frecuencia aborda la portada de los periódicos, los debates políticos, y que incita las reflexiones de artistas, sociólogos y todo tipo de intelectuales. Todo ello, unido a las continuas reformas legislativas y políticas variadas por parte de los diferentes gobiernos, no son más que una muestra de la gravedad de la situación.

Pero, ¿qué se esconde realmente tras esta panoplia de fatalismo, es realmente tal la gravedad o es algo que aceptamos por la forma coercitiva en que nos es dada?

Bernabé López en “¿Ósmosis o barreras? Las responsabilidades de una Europa rica en tiempos de crisis”

da respuesta a la pregunta. Dice:

Junto a los verdaderos problemas demográficos de producción y distribución de recursos, de movimientos humanos, de integración de las minorías, de violación de los derechos del hombre aparecen hoy un sinnúmero de falsos problemas que envenenan las relaciones entre los países o conjunto de ellos. Se fabrican entonces “peligros”, “fantasmas”, “desafíos” que acaban por convertirse en grandes problemas. (397)

Los falsos problemas se presentan normalmente bajo la rúbrica de sensacionalismo, alarma y amenaza, pero el problema se agrava cuando dichas manifestaciones provienen de sectores que ocupan una posición privilegiada afines propagandísticos de la ideología que pretenden transmitir. Por la naturaleza quimérica de su contenido, citamos los siguientes títulos: El primero de ellos transcribe parte del discurso que el ex-presidente de gobierno español pronunció en la universidad norteamericana de Georgetown. Dice: “el problema actual de terrorismo en España no empezó con la crisis de Irak, sino en el siglo VIII, cuando España recién invadida por los moros, rechazó convertirse en una pieza más del mundo islámico”.<sup>153</sup> En el ámbito literario nos encontramos con recientes publicaciones que reproducen ampliamente la polémica visión expuesta por Samuel Huntington en The Clash of Civilizations. Títulos como España frente al Islam o La

---

<sup>153</sup> <http://www.losgenoveses.com.net/11M/conferenciaaznar.pdf> ;  
<http://www.Elmundo.es/elmundo/2004/09/22/espana/1095805990.html>

quimera de al-Andalus manifiestan abiertamente su contenido antagónico. En La sociedad multiétnica Giovanni Sartori sostiene la tesis de que hay una falta de voluntad por parte de los inmigrantes-arabo musulmanes de integrarse a la sociedad que los recibe, por eso, dice, se deberían reforzar los trámites que dificulten el acceso a la ciudadanía. En una entrevista concedida a El País afirmó tajantemente que “el Islam, que pasa ahora por un fuerte renacimiento, es, yo diría hoy que absolutamente, al cien por cien, incompatible con la sociedad pluralista y abierta de Occidente” y añade “los principios de las dos culturas son antagónicos y son ellos los que nos consideran a nosotros los infieles aunque estén aquí, no nosotros a ellos”.<sup>154</sup>

Pero más penoso resulta cuando declaraciones tan desafortunadas provienen del ámbito de la educación. Tal es el caso de la viceconsejera de Educación de la Comunidad de Madrid, quien en una entrevista publicada en el periódico semanal Magisterio, manifestó entre otras cosas que “el que ha cruzado en patera no ha venido a estudiar tercero de ESO. Además, a mí me crea un conflicto tener a ese niño en clase porque no quiere estar ahí”.<sup>155</sup> Con ejemplos como éstos, opiniones que ya de por sí presentan una naturaleza conflictiva, se contribuye a crear imágenes en las que los conceptos de inmigración, invasión y delincuencia, quedan equiparados y entran a formar parte del imaginario colectivo como si de términos sinónimos se tratara.

Por lo tanto la manipulación que se hace de los problemas migratorios contribuye al fomento del mito de la invasión, a generar racismo y xenofobia y a dificultar la recepción de minorías extranjeras en países receptores, y además, señala Bernabé López,

---

<sup>154</sup> Citado por José Eduardo Jorge en su artículo “¿Choque de civilizaciones?” <http://www.espinoso.org/biblioteca/choquecivilizaciones.htm>

<sup>155</sup> Cadena Ser / Agencias 28 mayo 2004 <http://foros.diariovasco.com>

a negar la confianza a pueblos que antaño padecieron de las colonizaciones y que hoy son “carne de inmigración”. (398)

Como manifestara Edward Said en su artículo “The Clash of Ignorance”, es un truco como el de ‘la guerra de los mundos’, más útil para reforzar el orgullo defensivo que para una interpretación crítica de la desconcertante interdependencia de nuestra época”.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> “El choque de las ignorancias” El País 16 octubre 2001 [www.elpais.com/opinion/choque/ignorancias](http://www.elpais.com/opinion/choque/ignorancias)

## 4.2. Discriminación terminológica: emigración frente a inmigración

En la situación española de las últimas décadas se ha notado una cierta preferencia por el término inmigración, frente a la fórmula emigración tradicionalmente utilizada.

“Inmigrar”, al contrario de “emigrar”, comporta un cierto matiz de ‘injerencia en territorio ajeno’ ya que se usa para designar a aquellas personas, extranjeras, que entran en territorio nacional. Por el contrario, el término emigrar se refiere al individuo que se ve obligado a dejar su nación de origen, como es el caso de los españoles que durante la dictadura franquista se vieron obligados a marchar a otros países. La diferencia entre ambos términos, como ha señalado Inés D’Ors, se establece en base a que el exiliado emigra por razones políticas y el emigrante o inmigrante lo hace por razones económicas. La llegada de la democracia y el consiguiente reconocimiento de libertades y derechos favorecen a que el término exiliado se envuelva en una cierta aureola de prestigio. La voz emigrante, por el contrario, se ha ido paulatinamente revistiendo de connotaciones negativas. Esta diferenciación entre exiliado político y emigrado económico se ha visto como “un tipo de discriminación inspirado en un sentimiento clasista de jerarquización de las causas, de acuerdo con el cual los motivos políticos se valoran por encima de los económicos o de otra naturaleza”.<sup>157</sup>

A nivel social esta diferencia terminológica también presenta una indudable discriminación, en el sentido de que la persona que viene de fuera representa una identidad diferente, extraña y por lo tanto inferior.

---

<sup>157</sup> Citado por Inés D’Ors en La inmigración en la literatura española contemporánea, p.30.

A este respecto, José María Ridaó, en su artículo “El cerco invisible” señala que la reciente preferencia en España por *inmigrante* se debe a causas ideológicas llamadas a fomentar la identidad nacional en detrimento de la ajena. Dice:

Por un lado, hablar de *inmigrantes* y no de *emigrantes* reforzaba nuestra identidad europea (...). Por otro lado, hablar de *inmigrantes* y no de *emigrantes* nos permitía trazar una sutil pero tajante divisoria entre el éxodo de nuestros trabajadores y el que ahora llega a nuestras fronteras, borrando cuanto tuviesen en común.<sup>158</sup>

Resulta sorprendente que se hable del tan referido tópico de “España de país de emigración a país de inmigración”, como si la España emigrante fuese una realidad anclada en el pasado que ya no formase parte de las pertenencias de nuestro presente. Los datos oficiales, sin embargo, confirman que sigue habiendo muchos más españoles en el exterior, que extranjeros en España. En 1989, según informaba el colectivo IOÉ<sup>159</sup>, había cuatro españoles residentes en el extranjero por cada inmigrante en España; es decir: 1,6 millones de emigrantes y unos 400.000 inmigrantes<sup>160</sup>. En el año 2002, según los datos aportados por la Fundación “La Caixa”<sup>161</sup>, 2,2 millones de españoles residen aún en el extranjero, frente a 750.000 extranjeros que viven en España. Sin que se pueda ignorar

---

<sup>158</sup> José María Ridaó. “El cerco invisible”. *El país*, 22 julio 2001, p.15. Es una discriminación clasista de jerarquización de las causas por la cual los motivos políticos se valoran más que los económicos. (Citado por Inés D’Ors 27-28).

<sup>159</sup>Entre los primeros estudiosos en ocuparse del tema de la inmigración destacan los miembros pertenecientes a este colectivo, entre ellos Walter Actis, Carlos Pereda y Miguel Ángel de la Prada. El trabajo que hemos citado, *Informe sobre los Inmigrantes en España*, realizado en colaboración con Cáritas, fue durante mucho tiempo una obra de obligada referencia. El Colectivo IOÉ ha tratado el tema de la inmigración en sus diferentes vertientes. Considerada globalmente y por sectores específicos como por ejemplo el lugar de procedencia, donde se ha primado a Marruecos con dedicación especial.

<sup>160</sup> Colectivo IOÉ, 1989.

<sup>161</sup> Publicado en “La inmigración extranjera en España, los retos educativos”.

puesto que es todavía una realidad evidente que los españoles “temporeros” siguen acudiendo cada año a Francia.

A lo expuesto con anterioridad en este apartado, se hace necesario añadir que la consideración despectiva del término inmigrante no se da de forma uniforme en todos los colectivos. El poder y el dinero es un factor determinante en la formación del imaginario español, y por lo tanto en la forma en que se percibe al extranjero.

En el imaginario colectivo español, al extranjero de mayor estatus socioeconómico, a diferencia de lo que ocurre con los provenientes de países subdesarrollados, no suele identificársele con inmigrante, sino que más bien éste se percibe como turista o trabajador especializado<sup>162</sup>.

No es igual por lo tanto la percepción que se tiene de la avalancha irrefrenable de moros pobres que diariamente irrumpe la costa del estrecho que la que se tiene del alemán que viene a España a invertir sus marcos, o de los magnates árabes del petróleo que diariamente se ven por las calles de Marbella paseando en sus Roll Royces, a los que la población autóctona asigna un trato de respeto y admiración. Y es que el dinero a grandes dosis, opina Juan José Téllez, “allana el pedregoso terreno a la interculturalidad” (73). Refiriéndose a estos últimos, a los árabes ricos, expresa: “Eran otros extranjeros. Eran otros árabes. Ante ellos, todo eran sonrisas. Y desde los ministros a los intelectuales, les hablaban ceremoniosa, rastrera y orgullosamente de Al-Andalus” (73).

---

<sup>162</sup> Información obtenida de La activación de la xenofobia en España de M. Ángeles Cea D’Ancona, p.104.

### **4.3. La percepción del otro: el inmigrante como sujeto ilegal y amenazante para la sociedad**

Según la información aportada por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en enero de 2001, el problema social que más afectaba a un 37 por ciento de los españoles era la inmigración.

El 28 de marzo de 2001 en otra encuesta específica sobre la inmigración publicada por el CIS, un 78,7% de los consultados opinan que sólo se debería permitir la entrada en España a inmigrantes que dispongan de un contrato de trabajo. Los resultados de esta encuesta, aprovechados por el Gobierno entonces en funciones, supusieron la estocada definitiva a la entonces Ley de Extranjería 4/2000, promulgando una reforma de ésta ampliamente restrictiva.

Tras la pregunta “¿Cómo diría que los españoles, en general, tratan a los inmigrantes?”, un 44,5% contestó que con desconfianza. Un 14,8%, con desprecio, y un 9,4% con indiferencia<sup>163</sup>.

En respuesta a la pregunta, “¿Qué le parece a Ud. el número de personas procedentes de otros países que viven en España?” Se observa que por parte de la población española ha habido un significativo aumento desfavorable en cuanto a la presencia de inmigrantes. En el año 2001, un 31% respondió “son demasiados”, mientras que en el 2003 un 48% de la población tuvo la misma opinión.

Unido a estos datos anteriores, queda por añadir otro de cierta relevancia. Según otros datos del CIS, se conoce que un 50% de españoles no ha tenido ninguna relación

---

<sup>163</sup> Datos del CIS del año 2001.

con inmigrantes en alguno de los ámbitos que comportan la vida diaria: familiar, vecinal, escolar o laboral. Esto, indudablemente revela que en la mayoría de los casos la percepción tan negativa de los inmigrantes está basada en prejuicios, tópicos e informaciones falseadas<sup>164</sup>.

Así lo señalaba a mediados de los noventa el colectivo IOÉ<sup>165</sup>

Las actitudes tienen un fuerte componente afectivo y, en el caso concreto de los extranjeros, están atravesadas por la ambigüedad que genera lo desconocido: temor y curiosidad, rechazo y atracción, inseguridad ante lo nuevo y promesa de renovación. Pero más allá de lo individual, las actitudes e ideologías respecto a los extranjeros se asientan sobre estereotipos colectivos generados tanto por la experiencia histórica como por los avatares actuales de las relaciones internacionales.

Y lo reafirma Juan José Téllez en su ensayo Moros en la Costa.

parece como si, de repente, España hubiera perdido esa memoria colectiva, que nos habla de migraciones antiguas y mestizajes muchos. Y como que la nación toda se hubiese vestido de gendarme. Ahora le toca a nuestro país el turno de convertir su flanco sur en un nuevo muro de la vergüenza que se alza entre Ceuta y Melilla o a lo largo de la costa andaluza, donde se dedica más presupuesto a la represión de la inmigración clandestina que al auxilio humanitario de quienes arriesgan su vida en la búsqueda del sueño europeo, un mito que corre como la pólvora a través de los

---

<sup>164</sup> Datos del CIS del año 2001. Recopilados y citados por Téllez, p. 25.

<sup>165</sup> Colectivo IOÉ, 1995a: 7-8.

territorios que nuestros antepasados esquilmaron en África, América e incluso Asia. (72)

#### 4.4. El mito de la invasión

*La costa del Estrecho está jalonada de antiguas torres vigías que vigilaban la llegada de piratas berberiscos o de corsarios ingleses. Ahora, vuelven a verse moros en la costa. Suelen venir en son de paz, aunque nosotros le declaremos la guerra burocrática, inútilmente. Estamos poco acostumbrados a esos visitantes y no sabemos como comportarnos en su presencia. Temerosos, les enfrentamos contra la artillería de nuestras ventanillas, la artillería de las leyes, la caballería ligera del burdo comentario de gente cuya sangre, hace siglos o hace años, vino de la otra esquina del mundo: “Nos están invadiendo, nos están invadiendo”,... (Téllez 15)*

La percepción de inmigración como amenaza social, además de la asidua vinculación con ilegalidad y delincuencia, llega a consolidarse con otra idea de gran importancia. La forma de avalancha como se viene presentando este fenómeno hace que cada vez, y de forma más continuada, se esté hablando de peligro de invasión.

La llegada y el asentamiento de los inmigrantes provenientes de África es percibido por la población española en términos de conquista y ocupación, de ahí que, unido al léxico militar, sean abundantes el uso de términos tales como *invasión* o *invasor*. Según el último padrón cerrado el 1 de enero de 2006, en España residen actualmente 2.672.596 inmigrantes, y se prevé que en una década la cifra aumente a once millones. Estas cifras relativas a la entrada de inmigrantes, aunque suelen ser presentadas con un firme propósito alarmante, no representan sin embargo el dos por ciento de la población. Pese a que el colectivo inmigrante magrebí no es el mayoritario,<sup>166</sup> el imaginario español no deja de percibirlo como una temible amenaza.

---

<sup>166</sup> Los datos estadísticos más recientes muestran que la población extranjera con permiso de residencia más numerosa en España es la proveniente de Ibero-américa, representando este colectivo un 31,24 por ciento de la población inmigrante. La proveniente de África supone el 26,27 por ciento. Datos proporcionados por el Ministerio de Interior y publicada en el Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración, n.1, marzo de 2004 y por el INE (*Padrón Municipal de Habitantes*).

Así, si los problemas verdaderos se presentan desfigurados no es difícil de aceptar que tal y como señala Hélène Barnier en Percepciones sobre el mundo árabe de todos los colectivos de inmigrantes sean precisamente los africanos, especialmente magrebíes y subsaharianos, los que mayor rechazo suscitan en la población española<sup>167</sup>. Es el colectivo que vive en condiciones de mayor precariedad y desarraigo cultural.

Así, los miedos ancestrales al invasor moro, revitalizados por los medios de comunicación de masas, vuelven a palpitar en la sociedad española. “Hoy día, expone Marco Kunz<sup>168</sup>, la metáfora de la invasión ha vuelto a penetrar en España, como comodín argumentativo idóneo para alimentar los miedos atávicos de la población autóctona” (155).

Miguel Pajares opina que lo que más fomenta el temor a una invasión de inmigrantes es precisamente el exceso propagandístico defensivo con que se aborda el tema, adoptándose para ello retóricas de alto contenido xenófobo. “Toda propaganda que se hace sobre la necesidad del cierre de las fronteras, es lo que más ayuda a la penetración de la idea del riesgo de invasión” (Citado por Kunz, 155).

Hoy en día, uno de los medios más aptos a la labor propagandística (difusión ideológica) queda constituido por la red informática. Sólo basta con mirar, por ejemplo, la página “web” de la organización ultraderechista “Nuevo orden” para encontrar el rechazo radical con que la opinión pública recibe cualquier medida adoptada por el gobierno que tímidamente presente una actitud favorable a la inmigración<sup>169</sup>. Títulos

---

<sup>167</sup> Hélène Barnier en “Percepciones sobre el mundo árabe”. Centro de Investigación para la Paz  
<http://fuhem.es/portal/areas/paz/EDUCA/pdf/pma.pdf>

<sup>168</sup> En Juan Goytisolo: Metáforas de la inmigración.

<sup>169</sup> <http://www.nuevoorden.net/3.html>

como estos así lo corroboran: “De la invasión que no cesa”; “Aquí puedes encontrar más noticias sobre las andanzas de los inmigrantes en nuestra tierra.”

Tras esta inoperante actitud defensiva de muchos se esconde, fácilmente perceptible, una ideología racista basada en el miedo a la alteración de la identidad nacional. Rancias retóricas montadas en la creencia de que en base a “diferencias esenciales, determinantes e inamovibles”, existen culturas superiores e inferiores. (Kunz, 156)

Estas opiniones son fácilmente detectables en la prensa española de ideología derechista. Así, las páginas del diario *ABC* difundían la opinión dada por Torcuato Luca de Tena, quién escribió que la inmigración es “una invasión foránea de indigentes”, “de individuos de evidente inferioridad cultural”, una “invasión pacífica de genes extraños que no portan con ellos ni el amor a la superación ni la veneración al trabajo bien hecho, o simplemente al trabajo.”<sup>170</sup>

La metáfora fuertemente difusora que asimila inmigración a invasión es de tal resplandor que tiene resonancia incluso en los periódicos más liberales. Así encontramos que incluso *El País*, fácilmente perceptible durante los últimos años, aplica con bastante frecuencia términos peyorativos sinónimos de invasión tales como *oleada*, *avalancha*, *marea*, etc.<sup>171</sup> Esta dramatización excesiva del fenómeno migratorio no contribuye sino a desfigurar la realidad, injertando en las conciencias colectivas la inminente necesidad defensiva ante la peligrosidad que supone el Norte de África.

---

<sup>170</sup> Torcuato Luca de Tena, “La invasión tercermundista”, en *ABC*, 28 de diciembre de 1996. Citado por Miguel Pajares, *La inmigración en España*, p.117.

<sup>171</sup> Kunz, 157.

Esta visión, entendida por Juan Goytisolo como “elucubraciones estratégicas” contribuye a reforzar el rechazo hacia el inmigrante norteafricano, especialmente magrebí, basado en el temor de una nueva invasión. Como dice Marco Kunz, “la llegada de unos centenares de pateras llenas de inmigrantes pobres sin armas, fácilmente detectados y detenidos por la policía, se equipara de un modo extremadamente exagerado al ataque de un ejército enemigo” (157). Como si se tratara, añadimos, de una nueva invasión de las temibles tropas almohades y almorávides, la inmigración es por ello percibida por un amplio sector de la opinión pública como un acto de traición, rememorándose en las conciencias colectivas lo acontecido con aquel don Julián apátrida que traicionó a España abriendo la puerta a los moros invasores.

En el imaginario español el contexto de la inmigración está claramente relacionado con la entrada en Hispania de las tropas de Tarik, líder de los invasores moros que en el 711, con unos 7-12.000<sup>172</sup> guerreros derrotó a Rodrigo, último rey visigodo, imagen idolatrada de la herencia goda tan clamada por los cristianos de entonces y los españoles de hoy. No en vano, y de manera muy significativa, Juan Goytisolo finaliza su *Reivindicación del Conde don Julián* con las siguientes palabras: “Mañana será otro día, la invasión recomenzará”<sup>173</sup>. Con ellas se anuncia el tan socialmente extendido vaticinio de la arabización de España que con especial atención muchos intelectuales vienen denunciando en las páginas de sus escritos. Juan José Téllez, periodista de investigación y autor de *Moros en la costa*, sostiene la opinión que desde la irrupción de Tarik, dado a conocer por la historia como el destructor de la Hispania Goda,

---

<sup>172</sup> El número varía según el historiador.

<sup>173</sup> Se está haciendo referencia no a una invasión numérica tal y como es percibido hoy en día por gran parte de la población española, sino a una invasión puramente simbólica que a modo de subversión arremete violentamente contra todos los valores de la España Sagrada. (kunz, 166).

el imaginario español ha quedado anclado en una visión antagónica hacia el árabe-musulmán, traslucido ello en la manifiesta actitud de rechazo expresada en la actualidad hacia inmigrantes africanos, especialmente los marroquíes.

Y no hace falta aludir por tratarse de frecuentes y escalofriantes cortinas de humo del más burdo racismo, a la llamada invasión de los bárbaros que liquidó los saldos del Imperio Romano, o a la epopeya de Tarik que convirtió en Al-Andalus a la antigua Hispania que se habían repartido antes los visigodos. Es fama que a la conquista beréber de la Península Ibérica se prestó el conde don Julián y se opuso Guzmán El Bueno. Ambos estereotipos siguen presentes, trece siglos más tarde, en la actitud española ante las migraciones. Y en la actitud mundial que viste de cruzada la nueva escala bélica. (19)

Nótese a continuación la similitud entre el contenido de ambas citas, a pesar de que entre el momento de emisión de una y otra disten no menos que siete siglos.

Inmigración –Alto a la invasión- ¿Hasta cuándo lo soportaremos? –  
Invasión, España en peligro- España sigue abierta a la invasión: la reforma del PP de la ley de extranjería, nueva traición al pueblo español (...)  
traición no comparable desde el 711. (Citado por Kunz, 155)

Y en el siglo XIII, en la PCGE de Alfonso X el sabio

Maldita sea la saña del traidor Julián (...) despreciador de Dios, cruel en sí mismo, matador de su señor, enemigo de su casa, destroidor de su tierra, culpado et alevoso et traidor contra todos los suyos; amargo es el su nombre en la boca de quil nombra; duelo et pesar faze la sua remembranza

en el coraçon daquel quel emienta; e el su nombre siempre será maldito de quantos dél hablaren<sup>174</sup>.

Este quimérico fenómeno asociativo es entendido por Juan Goytisolo de la siguiente manera:

Desaparecido el peligro del Este, los futurólogos de nuestro Estado Mayor se aferran, desorientados e impotentes, como a un clavo ardiente, a los viejos bárbaros del turbante y camello, al espantajo islámico del Sur. Tal apreciación irreal de los hechos conduce a estimar muy naturalmente a Marruecos como nuestro “principal enemigo potencial”<sup>175</sup> (Citado por Kunz 158)

Para Juan Goytisolo, la “fantasmal amenaza islámica” constituye en realidad la misma amenaza que pueda presentar “una hormiga frente a un león” (Citado por Kunz 161).

Pero se hace necesario, sin embargo, impulsar una ideología basada en la impulsión del miedo para disimular el trasfondo xenófobo que tras ella se oculta.

Por un lado, se decreta que son inasimilables a causa de su religión, costumbres y tradiciones; por otro, se rechaza su tentativa de integración social, obstaculizando su acceso a la educación, arrinconándolos en guetos y recurriendo con frecuencia a agresiones, asesinatos e incendio de viviendas, mediante pequeñas y bien coordinadas acciones de “saneamiento racial” (Kunz, 161).

---

<sup>174</sup> Primera Crónica General de España I. Publicada por Ramón Menéndez Pidal, p.310.

<sup>175</sup> Juan Goytisolo, “De nuevo los bárbaros”, en Pájaro que ensucia su propio nido, p. 159-160.

Y la intención de Juan Goytisolo, tal y como expone Marco Kunz, no es el de idealizar o angelizar a los inmigrantes africanos. Su postura apela a la denuncia del racismo en pro de la solidaridad y tolerancia.

Marco Kunz sostiene que el problema se agrava debido al desconocimiento y alteración de datos reales. Así por ejemplo, la amenaza del integrismo islámico<sup>176</sup>, a pesar de ser un fenómeno minoritario entre los musulmanes europeos, es presentada normalmente por sectores de la extrema derecha como “la normalidad y quintaesencia del Islam”. (162)

Así, la metáfora de la invasión llega a ocupar un lugar altamente privilegiado en el discurso sobre la inmigración, ante todo, señala Kunz, “en sus variantes xenófobas, nutridas de mitología e inmunes a todas las refutaciones científicas del fantasma” (163). Discurso este cada vez más consolidado en base a la alta peligrosidad que la inmigración, especialmente magrebí, supone para los valores sagrados de la España europea. Todo ello perjuicio último para la edificación de una España plural.

La concepción de Europa como un club exclusivo de socios ricos- aunque con bolsas cada vez mayores de pobreza- se sitúa en los antípodas del ecumenismo y apertura que forjaron la grandeza de su cultura. La proliferación de los *Türken raus*, *Nègres dehors*, *Moros fuera* es el indicativo de que nos aproximamos a un punto de ruptura de consecuencias desastrosas para el proyecto de sociedad pluralista y

---

<sup>176</sup> Juan Goytisolo lo analiza como un fenómeno marginal que se produce principalmente por factores socio-económicos. Ver Marco Kunz en Juan Goytisolo: Metáforas de la migración.

tolerante que de palabra, y de forma un tanto retórica, todos los demócratas sostenemos<sup>177</sup>. (Citado por Kunz 163)

Animados por el mito de la invasión, la política de los países receptores, en lugar de valorar el papel decisivo que la inmigración proveniente del Norte de África desempeña en el sistema económico español<sup>178</sup>, tiende por el contrario a imponer una actitud defensiva de vigilancia de las fronteras y de expulsión de los ilegales. La administración pública y organizaciones no gubernamentales, mediante la adopción de medidas destinadas a favorecer la imagen positiva de los inmigrantes, tienden a contrarrestar el auge de la ideología xenófoba y violencia racista. Pero al mismo tiempo, al reforzar la lucha estatal contra los inmigrantes clandestinos, contribuyen a vigorizar, al menos en parte, las mismas actitudes, xenófobas y racistas, que inicialmente denuncian. Aunque tales argumentos, incide Marco Kunz, no restan peso a la popularidad de la metáfora de la invasión, la cual, por su carácter imaginario:

es, ora una exageración retórica con fines polémicos, ora una conceptualización y visualización de miedos paranoicos no curables mediante ninguna estadística que demuestra el bajo porcentaje de inmigrantes en comparación con la población vernacular. Quien cree en la invasión siempre verá un ejército de agresores en cualquier grupo pequeño de inmigrantes de aspecto “meteco”, y reconocerá como representativos únicamente lo pocos barrios problemáticos que se van transformando en auténticos guetos debido sobre todo a la mala acogida de los extranjeros.

---

<sup>177</sup> Juan Goytisolo, “La Europa del miedo”, p. 293.

<sup>178</sup> Datos pertinentes a la aportación a la economía española por parte de los inmigrantes norteafricanos se desarrollarán en el apartado de este mismo capítulo “servirse del moro”.

(Kunz, 164-165)

Parte del problema, tal y como lo entienden los sociólogos del Colectivo IOÉ, radica en la falta de interés que la mayoría de los estudios dedicados a las comunidades islámicas asentadas en Europa han dedicado a cuestiones intrínsecas al colectivo inmigrante. Así, por ejemplo, cuestiones relativas a la historia y origen de los inmigrantes, así como al conjunto de vínculos existentes entre ambas sociedades, de partida y de recepción, quedan prácticamente relegadas al olvido, centrándose el interés en cómo la presencia inmigrante incide en nuestro ámbito, lo que inevitablemente conlleva a que se les perciba como un algo ajeno y pernicioso para con la sociedad española.

Según Pedro Martínez Montávez<sup>179</sup> ello se debe a que bien la mayoría de los trabajos han sido realizados por personas de muy diversa formación y con unos conocimientos muy limitados de islamística y arabismo. Ello ha conllevado a que la presencia y actividades de estas comunidades se convierta en una problemática para los ciudadanos nacionales, resultando muy difícil que el *Otro*, inmigrante, deje de ser percibido no sólo como eso, un otro, sino además como algo ajeno y hostil. Dice:

Lo que cabe comprobar fácilmente en todo caso es que muchos aspectos de la problemática interna de esas comunidades islámicas —y en buena medida los más enjundiosos y significativos— se reflejan muy raramente en nuestros medios de comunicación e información, y resultan por ello muy escasamente conocidos por nuestras sociedades. En consecuencia, los planteamientos, análisis y valoraciones de la cuestión que se hacen carecen

---

<sup>179</sup> Ha participado en la elaboración colectiva de *El Magreb*, colección impulsada en los noventa y cuyo objeto de análisis radica en las relaciones entre el Norte de África y la Península Ibérica durante los últimos setecientos años.

por lo general de datos, referencias y elementos extraordinariamente pertinentes e ilustrativos<sup>180</sup>.

Cabe añadir a lo anterior la opinión de uno de los investigadores que más ha contribuido a conocer el tratamiento que la prensa europea ha dispersado a las minorías étnicas en los últimos años. Van Dijk<sup>181</sup>, en su investigación, ha observado que se está dando una especial incidencia a una terminología que se erige en torno a la diferencia, la competición y amenaza, lo cual no hace sino despertar los cuestionamientos y acentuar las dificultades que estas minorías pueden representar para los intereses de la cultura dominante. En resumidas palabras: Se trata de un léxico esencialmente prejuicioso para el inmigrante, y muy favorecedor para los grupos que denotan el poder, a los cuales, mediante la insistencia de su tolerancia, se les asigna una imagen muy positiva.

Una vez más se hace insistencia en la idea que venimos defendiendo a lo largo de esta investigación. En los cimientos impulsores de una ideología se hace inminentemente necesario montar un aparato de desequilibrios y privilegios llamados a justificar los prejuicios favorecedores de la exclusión, legitimados por los grupos dominantes.

---

<sup>180</sup> Martínez Montávez, P.: “Reflejos en la prensa árabe actual del “exilio islámico” en la Europa comunitaria”, en Abumalham, M (ed): Comunidades Islámicas en Europa, p.139 y 140.

<sup>181</sup> Además del compendio de artículos realizado por Teresa Velásquez en Racismo y análisis crítico de los medios, (Barcelona: Paidós, 1997) pueden consultarse, entre otras obras, Discourse and the Reproduction of Racism (Ámsterdam: Centre for Race and Ethnic Studis, 1987) y Racism and the Press (London: Routledge, 1991).

#### 4.5. Idea de Servirse del moro. De la mentalidad del Cid a la de los “españoles” del siglo XXI

*Vienen a cientos, vendrán a miles. Les hace falta. Nos hace falta. Ellos quieren dinero y nosotros, contribuyentes. Ese es el negocio, lo ha sido siempre, desde que nebulosos viajeros de tiempos prehistóricos cruzaron el Estrecho (...) Creen que existe EL Dorado, (...) Al norte, más al norte, les han ido señalando con el dedo hacia Estados Unidos y Europa: corre la leyenda de que hay un lugar donde la única libertad no es la de la muerte, donde es posible todavía llegar a viejo, donde suele cumplirse el argumento de las películas y la vida es cómoda, hay lavaplatos, abundantes cubos de basura abundante, familias de anuncio, chalets adosados y un final feliz. ¿Quién no saldría a buscar ese espejismo al precio que fuere? (Téllez, 15)*

Si bien durante los años cincuenta y sesenta los países de la Europa occidental habían reclutado inmigrantes de forma masiva, dejan de hacerlo en torno a 1973, iniciándose a partir de entonces una etapa de sucesivas políticas de inmigración de naturaleza muy restrictiva. Este cambio de perspectiva, según expone Miguel Pajares<sup>182</sup> se debe a que el sector industrial, que había sido hasta entonces el primer demandante de mano de obra inmigrada, deja de requerir dicha aportación. Pero sorpresivamente, lo que pronto empieza a surgir es una notoria demanda en el sector servicios, que debido al fuerte crecimiento que ha ido experimentado, se convierte en el principal demandante de mano de obra inmigrada en la Europa de las últimas décadas.

Esta creciente demanda del sector servicios también se da en España, aunque de forma muy emparejada al sector agrícola y al de la construcción. Hay que incidir sin embargo en un dato muy importante. Lo que se viene produciendo es una polarización de la demanda de mano de obra. Es decir, por un lado, para unos sectores, se demanda una mano de obra cada vez más cualificada, pero para otros, y esto ocurre tanto en España

---

<sup>182</sup> En *La integración ciudadana*, p. 199. Miguel Pajares es profesor colaborador en cursos de varias universidades, y responsable de inmigración del centro de estudios de CC OO de Cataluña (CERES). También realiza labores de asesoramiento en Comité Económico y Social Europeo.

como en el resto de países desarrollados, se sigue demandando de manera creciente una mano de obra poco cualificada. Esto explicaría el temor incierto de un amplio sector de la población española. Se trata de una incongruencia del mercado de trabajo poco entendible a simple vista. Los ciudadanos nacionales contemplan que por un lado se está demandando mano de obra inmigrada, y por otro observan unas cifras de desempleo que ascienden de forma alarmante. A dicho fenómeno se ha referido Miguel Pajares con la denominación de teoría de la segmentación, que demuestra que no existe competencia entre los trabajadores que compiten por acceder al mercado primario y los que acuden al secundario en busca de empleo.

Significa que los trabajadores no son intercambiables entre sí y que, por tanto, no podemos hablar genéricamente de un mercado de trabajo en el que se observe una competencia entre todos los trabajadores por los puestos disponibles. (202)

Y añade,

Esta segmentación es la que, en parte, explica que pueda darse una tasa elevada de desempleo entre la población autóctona, la que aspira a colocarse en el mercado primario, al tiempo que se produce escasez de mano de obra en sectores concretos del mercado secundario. Y son estos trabajos, sometidos a peores condiciones laborales, los que se están ofreciendo a los inmigrantes. (202).

La misma observación es confirmada por las investigaciones de diferentes colectivos y especialistas en la materia: CERES-CCOO (2002), Comité Económico y

Social Europeo (CESE 2002), o Comisión Europea (2002). Concepción Carrasco, en Mercados de trabajo: Los inmigrantes económicos, señala que

el gran mito sobre la inmigración y el empleo es que los inmigrantes roban empleos a los nacionales, estereotipo que parte de una consideración económica, que de partida es falsa, ya que considera el número de puestos de trabajo como algo fijo, como un dato. Muchas investigaciones americanas echan por tierra este argumento. (44)

Todo lo anterior nos permite afirmar que la inmigración no sólo no compite con los autóctonos por los mismos puestos de trabajo, sino que por el contrario favorece al mantenimiento de determinadas empresas y sectores de la producción. En palabras de Pajares, “sin la inmigración recibida en España en las dos últimas décadas el desempleo entre la población autóctona probablemente sería mayor que el actual” (205).

Según afirma Romano Prodi, presidente de la Comisión Europea,<sup>183</sup> en el sur de Europa, sobre todo España o Italia, a pesar de los altos niveles de paro que se dan allí, no se puede vivir sin inmigrantes. Según la opinión de este alto comisionado, no se puede plantear el tema en términos de exclusión, porque a pesar de muchas otras consecuencias negativas, las fábricas de estos países no producirían sin la mano de obra inmigrante por lo que las consecuencias serían desastrosas.

Opiniones de este tipo confirman que la inmigración no es tanto un problema como una aportación muy positiva a la economía nacional que los ciudadanos autóctonos debiéramos saber aprovechar. Según el antropólogo Carlos Jiménez Romero<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Entrevista realizada en mayo del 2000 con el periodista Fernando Pescador. Citado por Juan José Téllez, p.21.

<sup>184</sup> Citado por Juan José Téllez en Moros en la Costa, p.23. No se especifica de donde proviene la cita.

Tenemos una mentalidad pre-migratoria, y aún no hemos metido la hospitalidad o el interés por lo diferente en la sala de nuestros valores y actitudes democráticas. Ya no valen los conceptos fronterizos, territorialmente delimitados.

Y añade:

Debería ser ilegal hablar de ilegales. La población ha de conocer la contribución económica, demográfica, fiscal y cultural que supone la inmigración.

El beneficio que la inmigración supone para todos los sectores de población española es un hecho más que constatado.

Podemos empezar por el año 2001, año en que Federico Trillo, entonces Ministro de Defensa, anunciaba la inminente necesidad de incorporar inmigrantes en las Fuerzas Armadas españolas, cuando tras la supresión del servicio militar obligatorio la falta de efectivos profesionales autóctonos era más que un hecho<sup>185</sup>.

A pesar de que no suele aparecer en las noticias, una de las aportaciones más positivas de la inmigración es su incorporación a la Seguridad Social. Según las investigaciones realizadas por Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (Imsero), el Gobierno, valorando comparativamente los datos de 1996,1997 y 1998, gastó 148.000 millones en los inmigrantes. La aportación de éstos, en cambio, fue de 161.000 en impuestos y 274.000 millones en cuotas a la Seguridad Social. Frente a estos datos tan significativos, no es menos significativa la opinión del coordinador de dicho informe,

---

<sup>185</sup> Información publicada por El País, el 2 de marzo de 2001.

Andrés Tornos: “Teniendo en cuenta lo que los trabajadores extranjeros aportan al Estado, no estaría de más que éste destinara más dinero a sus necesidades.”<sup>186</sup>

Es más, según informaba en *Diario de Sevilla* Manuel Ramón Alarcón Caracuel, catedrático de Derecho del Trabajo y la Seguridad Social, incluso los inmigrantes regularizados resultaban baratos, ya que a pesar de que 300.000 cotizaban a la Seguridad Social, sólo 17.000 cobraban algún tipo de subsidio, lo que significa que efectivamente, y en beneficio de los intereses estatales, nos estamos sirviendo de ellos. Estas son sus palabras:

Necesitamos a los inmigrantes porque van a compensar nuestra baja tasa de natalidad, van a desarrollar los trabajos penosos que nosotros nos permitimos el lujo de rechazar y hasta van a salvar nuestro amenazado sistema de pensiones (según parece, les vamos a cobrar cotizaciones pero no pensamos pagarles pensiones, lo que no deja de ser un planteamiento bastante cínico)<sup>187</sup>.

Las investigaciones realizadas por el colectivo IOÉ<sup>188</sup> durante el año 1995 confirmaban que se estaba produciendo una variante discursiva en la opinión que sobre los extranjeros mantenía la población autóctona. Algunos de estos discursos, más que en posturas racistas biológicas, es decir, diferencias raciales, étnicas o culturales, anunciaban lo que en definitiva no es sino otra variante del racismo, basado ahora en la competencia/pertenencia de los recursos existentes. Este cambio discursivo viene a reflejar que la presencia inmigrante vuelve a ser percibida como una amenaza

---

<sup>186</sup> Andrés Tornos es profesor emérito de Teología y Filosofía. La investigación fue realizada en colaboración con la Universidad Pontificia de Comillas. Citado por Téllez, p. 22.

<sup>187</sup> Citado por Téllez p. 23. No se aporta la información relativa a la fecha de publicación.

<sup>188</sup> Colectivo IOÉ, 1995a:70.

competencial, lo que demuestra que el imaginario colectivo español, en relación a siglos anteriores, se ha ido desarrollando manteniendo unas líneas de percepción bastante similares<sup>189</sup>. En cualquier caso se aceptaría la presencia de inmigrantes siempre que los nacionales conserven la prioridad en el acceso a los recursos.

Según los autores de ASEP<sup>190</sup>, la concesión de ayudas a los inmigrantes, (acceso a la vivienda, subsidio de paro, cursos de formación profesional, asistencia sanitaria o educación en general) es un “excelente indicador para evaluar su mayor o menor grado de integración” (39). Sin embargo, tal y como demuestran en su investigación, son pocos los que se han beneficiado del Estado de bienestar que caracteriza actualmente a la sociedad española, y ello, a pesar de que los inmigrantes suponen una contribución muy positiva para la economía nacional.

Según informan los datos del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social del año 1992, el estatus laboral de los trabajadores extranjeros es considerablemente diferente según el origen de los inmigrantes. Un 60% de los procedentes de la Unión Europea se sitúan en los niveles alto y medio de ocupación. Los procedentes de América Latina realizan trabajos de niveles alto y medio, pero casi en la misma proporción, también realizan los de nivel bajo. En los niveles más bajos se sitúan los provenientes de Asia, ocupando un 71,5%. Mientras que los inmigrantes originarios de África, en las peores condiciones, ocupan un 84% de los niveles más bajos de empleo.

---

<sup>189</sup> Tal y como se expuso en el capítulo anterior, esta misma percepción es la que recibieron los moriscos en la España cristiana de finales del siglo XVI y principios del XVII. También vimos que en relación a la población cristiana, fueron objeto de evidentes discriminaciones en las condiciones de trabajos.

<sup>190</sup> Díez Nicolás, J y Ramírez Lafita, M.J. “La voz de los inmigrantes” en *Inmigración y Refugio*, n. 4. 2001,b.

Ante esta clara polarización del estatus laboral fundada en el origen de los inmigrantes, el Colectivo IOÉ cuestiona si el comportamiento de los empleadores españoles influye en esta situación tan desfavorable de los inmigrantes africanos. Sus investigaciones han verificado que efectivamente existe una tendencia a la discriminación por parte del empleador español con respecto a los africanos, especialmente marroquíes, solicitantes de empleo.

El contingente marroquí resulta más funcional para ocupar los puestos de trabajo menos estables del mercado secundario. En tanto se mantengan dichos empleos, y los sectores más débiles de la mano de obra autóctona encuentren mecanismos de protección (comunitarios, institucionales o de ambos tipos) suficientes como para rechazar tales ocupaciones, su función será complementaria (ocuparán empleos en condiciones no aceptables para los autóctonos).<sup>191</sup>

Sobre la discriminación, precariedad y desarraigo cultural en que viven los inmigrantes de origen islámico Juan Goytisolo ha dicho<sup>192</sup>: “Ser árabe en Francia, moro en España, africano en Bélgica, turco en Alemania, significa vivir la pesadilla cotidiana de los controles arbitrarios, afrentas sin motivo, agresividad difusa” (Kunz, 162).

Y todo ello en nombre de la intolerancia, del fanatismo, y de lo que es incluso peor: el odio por el odio, por el mero hecho de que el “otro” es diferente (*hate crimes*).

El fanatismo e intolerancia en España alcanza su máxima representación con los hechos ocurridos en la población almeriense de El Ejido durante y a partir de los años 1999 y 2000. Así lo comunicaba en su informe el Observatorio Europeo para el Racismo

---

<sup>191</sup> Colectivo IOÉ, 1994.b; 1999-b, (p.131).

<sup>192</sup> Juan Goytisolo, “La Europa del miedo”, p. 289.

y la Xenofobia, que señalando con especial insistencia el caso español del Ejido, opinaba que “El racismo constituye un grave problema en la Unión Europea y ningún país es inmune a él” (Téllez, 226).

Por citar algunos casos que sirvan de testimonio a lo anterior cabe mencionar las agresiones y actos racistas ocurridos en Cataluña en el año 1999 con motivo de una manifestación que se erigía con el lema de “Moros, fuera”;

Otra manifestación del mismo año en la población de Níjar, convocada esta vez por inmigrantes marroquíes que denunciaban estar cansados de recibir palizas de grupos racistas organizados por vecinos del lugar<sup>193</sup>, que ignoraron la precariedad y dificultades por las que atravesaba este colectivo de inmigrantes.

Los aprendices del Ku-Klux\_Klan solían ser nueve y viajaban a bordo de dos vehículos, uno de ellos de estilo deportivo y color rojo. Las razzias se producían entre las ocho y las diez de la noche y como armamento se usaban cadenas y bates de béisbol, pero también navajas, palos y pelotas de petanca, e incluso pistolas: “Nunca hablaban, ni siquiera para insultar a sus víctimas”, declararon algunos de los agredidos. (Téllez, 224)

A través de los diversos ensayos y artículos que componen España y sus Ejidos, Juan Goytisolo expresa su preocupación por la inquietante situación en que el inmigrante, especialmente el africano-magrebí, es percibido y tratado en la España comunitaria. Da cuenta de la pobreza, desolación, racismo, violencia, y hostilidad que asolan la figura del “moro”.

---

<sup>193</sup> *EL País* (19 de septiembre de 1999) Un grupo de españoles que actuando conjuntamente y a través de la violencia había decidido poner fin a los robos que se estaban dando en el lugar. De los agredidos marroquíes constan nueve denuncias, aunque otras muchas, por temor a la condición de “sin papeles” no fueron notificadas.

El Ejido, gracias a la mano de obra barata de más de 26.000 inmigrantes, se convierte en el municipio de mayor renta per cápita de la Península,

Todo empezó a comienzos de los ochenta. (...) A medida que los agricultores y empresarios agrícolas se enriquecían de forma vertiginosa, hubo que recurrir a mano de obra de fuera; ningún español quería trabajar en los invernaderos. Los inmigrantes del Magreb y África subsahariana comenzaron a llegar a fines de la década. En 1991 había casi 3.000 regularizados. Ocho años después, sólo en El Ejido, la cifra ascendía a 21.000; a la que habría que añadir la de alrededor de 5.000 ilegales. Sin su llegada providencial, el milagro almeriense no habría sido posible.

Y añade,

Los artífices manuales de esa riqueza fueron tratados como mercancía desechable. Los empresarios del plástico ignoraron desde el principio las necesidades más elementales de una mano de obra barata y sumisa: nadie pensó en procurarles vivienda y condiciones de vida digna. (32-33)

#### 4.6. Las voces del estrecho de Andrés Sorel

Bajo la rúbrica “Yo estuve en el Ejido”, Andrés Sorel<sup>194</sup> da título a uno de los temas que despliega en su última novela Las voces del estrecho<sup>195</sup>.

El tema del Ejido, como apoyo literario a la opinión anteriormente expuesta por Goytisolo y Téllez, lo veremos más adelante, para antes ofrecer una perspectiva general del texto de Sorel. En su conjunto la novela narra el drama humano y casi cotidiano que desde hace años se viene desarrollando en las aguas del Estrecho. A través de cada una de las historias de los protagonistas Andrés Sorel pone de manifiesto un conocimiento exhaustivo sobre el tema tratado. El autor a veces con dureza, otras con compasión nos presenta lo terrible de unos hechos que por su cotidianeidad, rozan la indiferencia. Veraces retratos de los protagonistas reveladores de la trágica situación por la que atraviesan gran parte de la población contemporánea. El contenido de estas voces que ha quedado ampliamente expuesto en el capítulo anterior, bien a través de datos oficiales y estadísticos que muestran la percepción de los españoles hacia el colectivo africano-magrebí, y la situación claramente discriminatoria que estos reciben en comparación a otros sectores de inmigrantes. La visión literaria de escritores y periodistas especialistas en el tema de la inmigración como Goytisolo y Téllez, también confirman la imagen

---

<sup>194</sup> Andrés Sorel nació en Segovia durante la guerra civil. De padre castellano y madre andaluza. Es licenciado en Magisterio y Filosofía y Letras. Durante los años 1971- 1974 se exilió en París, donde dirigió el seminario “Información Española”. Fue Fundador y Presidente del Diario Liberación, y ha colaborado en los principales diarios y revistas del estado español e impartido conferencias en Universidades y Centros Culturales y obreros de Estados Unidos, Suiza, Suecia, Francia, Cuba, Alemania, Finlandia, Holanda, Bélgica, Portugal, etc. Obras suyas han sido traducidas al eslovaco, inglés, rumano, sueco, alemán y portugués. Entre sus obras más recientes se encuentran los ensayos Dolores Ibárruri, memoria humana (1989), Yo, García Lorca (1994), El libro de los españoles no imaginarios (1994) La guerrilla antifranquista (2002). Entre sus novelas La puerta del cielo (1989), Jesús, llamado el Cristo (1997), La noche en que fui traicionada (2002) y Apócrifo de Luis Cernuda (2004). Andrés Sorel es Secretario General de la Asociación Colegial de Escritores de España y actualmente dirige la revista República de las Letras.

<sup>195</sup> Andrés Sorel, Las voces del Estrecho, Barcelona, Muchnik editores, 2000.

plural y multifacética que a través de los diferentes discursos nos ofrece Las voces del estrecho. Por ello, además de la calidad artística de su prosa, *Las voces* ha sido considerada la mejor novela de cuantas se han escrito sobre la inmigración española actual<sup>196</sup>. En ella se da voz a las víctimas del Estrecho de Gibraltar, en su mayoría marroquíes, que nunca llegaron a tocar el suelo de la tierra prometida. “Y volvíamos luego los ojos a la tierra de promisión, esquivada y maldita, en la que jamás llegamos a instalarnos” (21). De estructura mestiza, *Las voces* se erige como un collage textual compuesto por textos de los géneros más diversos: poemas, plegarias, profecías, cartas escritas desde las pateras, cuentos, frases poéticas, sentencias.

El despliegue de géneros, señala Irene Andrés-Suárez<sup>197</sup>, puede ser visto como un deseo de ofrecer al lector una imagen plural y multifacética de los discursos imperantes sobre el tema de la emigración; y la diversidad de imágenes, de símbolos y sobre todo de alusiones religiosas parece estar encaminada a realzar el contenido multiconfesional y pluricultural. (260)

Abraham, personaje portavoz de las ideas del escritor, da voz en la novela, a la memoria de los naufragos, después de que Ismael, el sepulturero de Sahara de los Atunes, le hiciera descubrir las reuniones nocturnas que éstos mantenían cada noche en una especie de caserón abandonado. En ese lugar fúnebre descubren sus ilusiones, anhelos y temores, desde su infancia hasta el momento de la travesía del Estrecho. A través de sus pinturas y escritos el sepulturero va a rescatar del olvido a esas voces silenciadas a las

---

<sup>196</sup> Opinión de Irene Andrés- Suárez en La inmigración en la literatura española contemporánea, p278.

<sup>197</sup> En La inmigración en la literatura española contemporánea

que nadie escucha<sup>198</sup>, y a las que él conoce bien, por haber vivido parte de su infancia en Tánger, y por haber presenciado la siniestra realidad de algunos naufragios en pateras.

Abraham, en cuanto se encerraba en la habitación (...), abría el cuaderno de páginas en blanco y sobre él vertía sus voces (...). Buscaba recrear, transmitir. Llenaba aquellos cuadernos con sus palabras, argumentos, para su posterior recreación poética. Instalaba el caballete en el balcón, frente al mar (...) y allí componía, dándole color, desfigurando los rostros, insinuando interiores, envolviendo paisajes con la bruma de las siluetas que por ellos se movían, el gran mosaico de aquella tragedia (...) (79-80)

En nuestra opinión, el protagonismo de Abraham e Ismael, y su misión reveladora de los aspectos más humanos que conforman la vida de los inmigrantes es uno de los logros más significativos de la novela. Precisamente por dar a conocer lo ignorado, la historia que no se cuenta en los medios informativos y que es precisamente lo que los especialistas en inmigración vienen denunciando como uno de los factores desencadenantes de que la percepción de este colectivo sea tan negativa.

La prensa generalmente presenta a los inmigrantes como personas procedentes de un país pobre, portadores de una identidad diferente, sin entrar en consideración sobre aspectos relacionados con el contexto de origen, cultura, infancia, formas de vida, relaciones familiares, creencias, formación académica o profesional, sus expectativas, las

---

<sup>198</sup> La polifonía de voces, a pesar de que la mayoría de ellas exteriorizan sus adversidades en primera persona, nos son transmitidas la mayoría de las veces a través de un narrador intermediario, Abraham. Según ha observado Andrés-Suárez, no todas las víctimas reciben la misma importancia, la mayoría de estas voces son un mero pretexto para plantear los problemas ligados a la inmigración. (264)

razones que les han llevado a dejar su patria e iniciar una travesía tan arriesgada. En definitiva: lo que se silencia es su historia o cualquier otra información que pudiese posibilitar un reconocimiento entre ambas culturas: inmigrante y autóctona. No es noticia el dar a conocer la precariedad de las condiciones en las que generalmente viven, o el gran aporte que suponen para la economía nacional, como es el caso por ejemplo de la gran labor que realizan para la agricultura levantina, etc. Sí se dan a conocer, con efecto alarmista, las noticias relacionadas con delincuencia, brotes racistas, agresiones y cualquier otro que influya en la consolidación de un imaginario ampliamente trazado en torno a la negatividad y rechazo.

En Las voces del estrecho Andrés Sorel hace prevalecer lo concerniente a las historias de estas personas, prestando mucha atención a la vida de estos inmigrantes antes de salir de su país y convertirse en víctimas del mar. Así pues Ismael, en palabras de Irene Andrés-Suárez, se convierte “en el depositario de los misterios que el Estrecho encierra, un legado que va a transmitir al pintor haciéndole observar el desinterés de la población por estos esclavos del siglo XX” (263).

En compañía de ellos me paso el día pensando, o escuchando sus voces.

Por eso dicen que estoy loco. Y dicen eso porque no quieren ver. Ellos

saben, pero prefieren ignorarlo. Yo conozco la muerte, les veo (13).

De la situación infrahumana, explotación y experiencia infernal vivida por los africanos en los invernaderos del sur de España, (situación denunciada como exponíamos anteriormente por Juan Goytisolo y José Téllez) da cuenta uno de los naufragos protagonista de la novela.

Aunque en un principio, a primera vista, afirma que todo le pareció como un paraíso, como un maravilloso mundo a descubrir, pronto descubre que sin papeles la palabra libertad carece de significado y que los ilegales son esclavos que viven hacinados en refugios insalubres, en condiciones míseras, y soportando abusivas jornadas laborales por un sueldo miserable.

Me arrastraban hacia los invernaderos. Y cuando en uno de ellos entré, ya no volví a salir hasta aquel día en que nos detuvieron y expulsaron de El Ejido y de España. Sin papeles no eres nadie, de significado carece la palabra *libertad*. (15)

La cruenta discriminación que soporta este colectivo arremete no sólo a su situación laboral, sino que se hace visible en todos los aspectos que conforman su vida diaria.

De la voz de este mismo personaje sabemos de las infrahumanas condiciones laborales a que se ven sometidos.

La rutina no tardó, tras aquellas tímidas protestas, en volver a adueñarse de nuestras vidas. Trabajar casi dieciséis horas al día, de pie, bajo el ruido infernal de las máquinas distribuidoras, clasificadoras, envasadoras, que a muchos van dejando sordos. Volvíamos a agazaparnos en nuestros refugios. Ilegales. Nos pagaban menos y amenazaban con echarnos, ellos, los patrones: traeremos a los kosovares, dan menos problemas, están tres meses y luego les sustituimos por otros, son menos exigentes que vosotros. (32)

Se ven obligados a ocupar viviendas o refugios insalubres precisamente por ser quienes son: moros y negros. Esta condición de inmigrante (africano, marroquí) hace que

los propietarios le nieguen el derecho de alquilar una vivienda que les posibilitara vivir de una manera más digna.

Descubríamos que habitábamos ahora en gigantescas clases con muros de plástico, (...) Trabajaba, comía, vivía allí. (...) Quienes tenían papeles marcharon a la capital, Almería, a manifestarse. Allí se concentraron cerca de mil inmigrantes. Pedían vivienda, seguridad en el trabajo, legalización en la estancia. Porque algunos intentaron alquilar casas en El Ejido, quienes tenían contratos, mas siempre se les contestaba lo mismo: negros o moros no, no les alquilaban a ellos, daban problemas, nada tenían para ellos, aunque muchas viviendas permanecieran cerradas todo el año. (32)

A pesar de ello, la lucha por sobrevivir, el sueño de acceder a una vida más digna que la que dejan atrás, les obliga a soportar la humillación diaria de trabajar, en ínfimas condiciones, para enriquecer a quienes son iguales que ellos: personas. Así lo cuenta Ismael, el sepulturero que dedica su vida a rescatar los cadáveres olvidados de todos que aparecen flotando en las aguas de las playas cercanas.

La otra mañana mismamente les vi salir del cementerio, debían haber pasado allí la noche, eran dos chavales, ni quince años tendrían, seguro que acurrucados el uno al lado del otro, tiritando de frío y muertos de miedo, juntos a las tumbas, todos quieren llegar al Ejido en Almería, o a Huelva, allí hay trabajo y no les piden papeles, no pisan la calle, trabajar, comer y dormir, les pagan una miseria pero qué quieres, para ellos es una fortuna. (16)

Un bello testimonio de lo que es la emigración sentida desde el punto de vista del inmigrado, es lo que expresa Abraham en una conversación mantenida con Ismael.

Expatriarse, le dice

es como abrir el cuerpo de uno en dos mitades: una se paraliza y desintegra en la propia tierra, la otra se pone en acción para, negando el nacimiento, correr en la búsqueda del objeto de sus deseos. (82)

La obtención de documentación legal es una de los mayores dificultades que debe afrontar el colectivo migrante. Es por ello que en la mayoría de los casos se ven obligados a recurrir a las mafias para entrar clandestinamente. A este respecto, debido a su relación con el tema de la inmigración, se hace necesario esclarecer un aspecto que habitualmente se desconoce.

Según expone Miguel Pajares es bastante habitual el identificar redes migratorias y redes mafiosas. Las primeras conforman el conjunto de relaciones que se establecen entre el lugar de origen y el de destino de los inmigrantes. Estas redes, normalmente de tipo familiar o comunitario, se han convertido en un vínculo fundamental, controlando casi en su totalidad el proceso migratorio.

Las mafias sin embargo, suponen un volumen de negocios de gran envergadura, y son manejadas por organizaciones criminales que debido a su importancia son tratadas por el orden judicial. Es por ello que no es el medio más utilizado en las últimas décadas<sup>199</sup>.

A nivel textual, la labor realizada por estas redes nos la da a conocer el testimonio que Omar confiesa a Abraham, donde expone las dificultades y penalidades a que se ven expuestos. Dice:

---

<sup>199</sup> La integración ciudadana, p.44

Yo fui el patrón de una patera. Trafiqué con hombres. Vivo cerca de Tánger. Escaseaba la faena. Nos han ido dejando sin pesca los españoles. Y un hombre influyente y poderoso que me conocía, me dijo: Omar, tienes que transportar emigrantes de una orilla a otra (...). Los inmigrantes, y de alguna forma el pasador, como era mi caso, son las víctimas de los patronos: unos porque son engañados, despojados de todo su dinero y arriesgan la vida; y el otro, atosigado por las dudas o las necesidades, porque acepta este trabajo, porque no tiene escapatoria (63-64).

En otro relato del texto titulado “Asilah”, que es el nombre de una playa para turistas de lujo en Marruecos, se nos cuenta del engaño, dureza y miedo que comporta el inmigrante al iniciar uno de estos viajes, que en su gran mayoría, están destinados a la muerte.

Nosotros, que (...) nunca nos bañaremos en sus playas (...) vagamos toda la noche por aquellas aguas, ciegos, sordos, apretujados por el miedo que paralizaba hasta nuestros pensamientos. Y al fin aparecimos en la playa de Asilah, (...) Aparecimos como peces muertos, sin que nadie nos recogiera para subastarnos en la lonja. (...) Nos engañaron en la travesía. Toda la noche navegando, era una de las noches más cerradas que en mi vida contemplara, y al final arribábamos apenas a cien metros de donde nos embarcaron. Nos obligaron a arrojarnos al agua, alegando que hacia la barca se dirigía una patrullera española. El mar estaba revuelto. Braceábamos desesperadamente. (47)

Como en casi todas las obras que se ocupan de la inmigración, el rechazo y prejuicios xenófobos de los españoles es también un aspecto relevante en la obra de Sorel, aunque como se ha señalado anteriormente, el texto da más relevancia a la vida de los náufragos.

De todos los personajes del texto sólo algunos de ellos consiguen llegar a su destino, aunque una vez que están en España son detenidos y expulsados. Se inicia entonces el viaje de retorno donde de nuevo la muerte les aguarda. Tal y como expone Andres-Suárez, se trata solamente de un pretexto literario del que se sirve el autor para exponer los problemas que tienen en el país de acogida: trato inhumano, xenofobia, racismo, abusos de la policía, etc. (273)

La incompreensión y el rechazo de gran parte de los españoles se refleja en el relato titulado “Fátima Y Marién”. Uno de los náufragos lo cuenta, se trata de un joven distribuidor de bebidas, que con apenas dieciocho años irradia odio y desprecio hacia la presencia del otro.

No son como nosotros, son salvajes, (...) Que los lleven a vivir donde no molesten ni nos muestren sus males costumbres. Tienen otra religión y forma de ser. (...) ¿Sabes qué se consigue con esto? Que un día uno pierda la paciencia, le dé un arrebato, se harte, y se líe a hostias con ellos. (...) No existe solución: o se van ellos o nos vamos nosotros. Y ésta es nuestra tierra, España, ¿no? (50)

Aún más pernicioso para el civismo y la tolerancia resulta cuando una de estas manifestaciones tan alarmantes proviene de quienes precisamente debieran transmitir esos valores tan necesarios para promover una convivencia más óptima en la España

multicultural del siglo XXI. Esta vez la repulsa proviene de un maestro que alzando la voz de alarma expone ante sus alumnos del grave perjuicio que supone para ellos, estudiantes autóctonos, tener inmigrantes en las aulas de clase. Es Abraham quien nos transmite su mensaje:

He tenido que dejar la escuela-decía-. No puedo soportarlo. Desde que han llegado éstos, nos obligan a admitirlos, se ha vuelto imposible dar las clases con normalidad. No entienden nada; para empezar, ni hablar saben. Lo único que se está consiguiendo en la enseñanza es perjudicar a los nuestros, que todo vaya mal. (50)

Otro de los relatos donde se denuncia el fanatismo y racismo, en este caso el promovido por grupos ultraderechistas locales, se narra en el capítulo “Los Ultrasur del Estrecho”. Se trata de jóvenes hinchas del equipo de fútbol local, que en busca de una ocupación más divertida se entretienen linchando a los inmigrantes que llegan en pateras.

Nosotros habíamos saltado al agua cerca ya de la tierra, (...) y cuando nos quisimos dar cuenta ya los teníamos encima. Gritaban como posesos. Nos insultaron en su lengua. Nos golpeaban. Débiles y mareados como nos encontrábamos, sin fuerzas para oponer resistencia, (...) Quedábamos tumbados, indefensos, mientras ellos nos pateaban, golpeándonos con sus palos, con sus bates de béisbol. (...) Ellos, jubilosos cantaban: no más negros, fuera negros, no más moros, fuera moros. (54-55)

Cuando la Guardia Civil intervenía para detener estas agresiones, éstos se retiraban mostrando su satisfacción por su condición de europeos, reafirmando así su concepción de que la identidad queda conformada por una sola pertenencia, la occidental,

superior y dominante en relación a otras: entre risas y cantos así lo expresaban: “Hurra, hurra, viva la democracia del euro, oé, oé, oé, viva el orden y la ley, España, Europa, Una, Grande y Libre” (55).

Ismael, que en el texto se presenta como el conocedor de los misterios que el Estrecho encierra y de todas y cada una de las penalidades y discriminaciones que han sufrido las víctimas, responde:

Yo lo he visto, he visto, veo el rechazo. Todos se han convertido en ángeles de Sodoma que vienen a destruir. Rastrean en los caminos, vigilan los mares, golpean las puertas de los barracones donde acampan, buscan a los inmigrantes para matarlos (...) Ellos, que fueron un día emigrantes en tierra ajena, se han vuelto vengadores en tierra propia. (82)

Las palabras de Ismael vienen a denunciar el olvido colectivo de una condición inherente a los propios españoles. Circunstancia ésta que por la tragicidad de su signo pretende ser relegada al olvido, aunque su memoria resultaría esencial para reconocer en nosotros mismos, la condición de amenazante extranjería depositada en el inmigrante que hoy trasvasa nuestras fronteras. Así, según manifestara Juan Goytisolo<sup>200</sup>, nos hemos convertido en una “sociedad de nuevos ricos, nuevos libres y nuevos europeos”. Según Sami Nair, eurodiputado francés, los españoles:

Quieren olvidar el pasado sangriento de España, la guerra civil, la represión, los horrores, la dictadura de Franco, todo eso, además de la emigración. Es necesario correr un tupido velo sobre ello. Si los españoles olvidan que también ellos fueron inmigrantes en el extranjero, es porque la emigración no constituye motivo de gloria para nadie. Incluso en

---

<sup>200</sup> Juan Goytisolo y Sami Nair en El peaje de la vida. Madrid, Aguilar, 2000, p. 165.

ocasiones es motivo de vergüenza. Evoca la miseria, el hambre, la dureza de las relaciones entre españoles, en su propia tierra... Una especie de fracaso histórico<sup>201</sup>.

Las voces del estrecho concluye en una especie de convergencia final de todas estas voces, que a modo de denuncia, presenta una realidad humana que lejos de todas las manifestaciones económicas, sociales o políticas que pueda tener, no puede ser ignorada. Es un coro polifónico destinado a romper el silencio, la inacción e insensibilidad que pesa sobre la muerte de estas personas, que puede tratarse tanto de cientos como de miles.<sup>202</sup> En definitiva es un llamamiento a las conciencias individuales de todos los que no sufrimos la condena de vernos obligados a dejar nuestro país en pro de la supervivencia, y que ignoramos en gran medida la tragicidad de una realidad que forma parte de nuestro entorno diario.

Es una madre desesperada que en busca del cadáver de su hijo ha llegado al lugar donde se reúnen todas las víctimas del estrecho, las cuales le muestran la funesta realidad que normalmente pone fin a tan esperanzado viaje. La mujer, inmovilizada por la impotencia y el dolor comienza a gritar:

Perdonadme, perdonadme, no puedo más, me ahogo, yo estoy viva, no puedo continuar escuchando vuestras voces, sé que debéis gritar, que el mundo entero tendría que escucharos, que debierais taladrar sus tímpanos, penetrar en sus conciencias, lo sé, pero es que no puedo soportarlo, yo

---

<sup>201</sup> Sami Naïr, La inmigración explicada a mi hija. Barcelona, Plaza y Janés, 2001, p.57. (Trad. De Rosa Alapont). (Citado por Irene Andres-Suárez 288).

<sup>202</sup> Las cifras varían dependiendo del colectivo que realiza las investigaciones. El año 2000 cifraba la muerte de 44 inmigrantes, pero dicha cantidad fue rebatida por Ángela Aguilera, responsable de Inmigración de Izquierda Unida de Andalucía. En su opinión, “no fueron 44. Fueron más. No se cuentan los desaparecidos, ni los que aparecieron en la otra orilla. Ya llevamos 800, en doce años, según nuestras cuentas”. Las ONGs, sin embargo presentan una escala de entre 1000 y 2000 posibles muertes. Para más información ver Moros en la costa, p.97 de Juan José Téllez.

cuando vine aquí ignoraba que fuerais tantos, desconocía la inmensidad de vuestros naufragios, yo buscaba sus ojos, sólo pretendía cerrar los ojos de mi niño. (269)

El narrador de la obra, Abraham también concluye su misión reveladora de tan funesta realidad con un mensaje muy simple, pero penetrante al mismo tiempo. En tan sólo dos líneas expresa su legado con estas palabras: “Preferiría te quedaras con el eco de las voces que para ti he pretendido aquí rescatar” (217).

Abierto así queda el mensaje, para que el grado de humanidad de cada uno de nosotros sea quien dictamine su sentencia. A pesar de la crudeza narrativa que conforma Las voces del estrecho, pensamos que el texto, vagamente, concluye con un mensaje alentador, anunciando el futuro despertar de las conciencias individuales en su aceptación y respeto por la realidad multicultural y multiracial que constituye la realidad española. En su última carta, a manera de testamento se despide Abraham con estas palabras que no dejan de percibirse con un cierto optimismo: “pronto amanecerá. Hasta siempre, Abdelak” (217).

#### 4.7. Reciprocidad y encuentro en El techo del mundo<sup>203</sup> de Julio Llamazares<sup>204</sup>

*(...) el extranjero empieza cuando surge la conciencia de mi diferencia y termina cuando todos nos reconocemos extranjeros, rebeldes ante los lazos y las comunidades.*

Julia Kristeva.

Si la narrativa de Andrés Sorel, sustentada por los veraces relatos de los protagonistas y por la propia visión crítica del autor, nos revela la tragedia que desde hace años se repite casi diariamente en las aguas del Estrecho de Gibraltar, el guión cinematográfico realizado por Julio Llamazares nos ilustra el complejo y laborioso proceso de integración y problemas psicológicos que todo inmigrante está llamado a sufrir en un país extranjero. La percepción peyorativa inicial que el emigrante comunitario tiene frente al inmigrante africano sufre una profunda metamorfosis a lo largo del guión literario. De la incompreensión y rechazo inicial se pasa paulatinamente a la identificación, física y simbólica, con el otro, el inmigrante africano.

El texto de Llamazares confronta a dos inmigrantes uno comunitario y otro que comporta lo que se viene llamando “inmigración no comunitaria”. Este aspecto del texto es lo que en definitiva viene a testificar la tesis que pretendemos demostrar en este

---

<sup>203</sup> Zaragoza, Las Tres Sorores, 1998 (en colaboración con Felipe Vega) Coproducción entre España, Suiza y Francia, hablada en castellano y francés.

<sup>204</sup> Nació en León en 1955. Licenciado en Derecho, aunque muy pronto abandonó el ejercicio de la abogacía para dedicarse al periodismo, trabajo que durante años compaginó con su labor de escritor. Su interés por el tema de la inmigración se percibe desde sus primeras obras y afecta a todos los géneros. Ha publicado los libros de poemas, La lentitud de los bueyes (1979) y Memoria de la nieve (1982), que obtuvo el Premio Jorge Guillén. Los libros de ensayos, El entierro de Genarín (1981), En Babia (1991) y Nadie escucha (1995). Entre sus libros de viajes El río del olvido (1990) y Tras- os-Montes (Un viaje portugués) (1998). En cuanto a guiones cinematográficos es autor de Retrato de bañistas (1995) y El techo del mundo (1998). Sus novelas Luna de lobos (1985), La lluvia amarilla (1988) y Escenas de cine mudo (1994) le han situado entre las figuras más destacadas de la narrativa española actual.

estudio. De todos los sectores de inmigrantes, son los africanos, concretamente magrebíes, los que reciben un tratamiento más peyorativo y son en mayor medida objetos de discriminación por parte de la población autóctona. A pesar de ello, el mensaje final del texto es un llamamiento a la solidaridad y reencuentro identitario.

El interés de Julio Llamazares por el tema de la inmigración se aprecia desde sus primeras obras y se percibe en todos los géneros que conforman su extensa y variada labor literaria.

La preocupación por este tema quizás quede atribuida al hecho de que el pueblo donde nació, Vegamián, desapareció bajo las aguas de un pantano, lo que generó el desplazamiento de muchas familias, incluida la suya. Aunque la mayoría de sus obras se centran en una migración interna –despoblación y abandono de zonas rurales (pueblos y aldeas montañosas) y éxodo a las zonas urbanas- sus protagonistas sacan a relucir los aspectos psicológicos (vacío, silencio) que suponen las migraciones. En los últimos años Llamazares se ha mostrado sensible hacia los problemas de los inmigrantes. Su interés se hace notar en su novela Escenas del cine mudo que trata sobre la primera entrada en España de inmigrantes extranjeros hacia mediados de los sesenta. También es coautor (con Iciar Bollaín, directora de la película) del guión Flores de otro mundo, que trata de la inmigración de mujeres caribeñas en el entorno rural de un pueblo español.

En el Techo del mundo, texto que nos ocupa, Llamazares presenta el tema de la inmigración desde una doble perspectiva. Sus protagonistas son un español que emigra a Francia y una vez que consigue el bienestar anhelado olvida su condición de emigrante. El otro es un inmigrante africano que en busca del Dorado Europeo deambula clandestinamente por Europa. El texto de Llamazares además de referirse al colectivo

africano-magrebí que nos ocupa, ejemplifica claramente la diferencia terminológica (discriminatoria) entre emigrante / inmigrante expuesta al inicio de este capítulo.

Mientras que el primero basado en motivos políticos refuerza la identidad europea de los españoles, el segundo, basado en motivos económicos intensifica la diferencia identitaria inferior de los segundos, normalmente asociada a la pobreza y la incultura. Desde esta doble perspectiva el texto plantea una laboriosa parábola sobre el racismo y la xenofobia, que finalmente concluye en el reconocimiento identitario entre los dos protagonistas. Es por ello que hemos elegido este texto para nuestro estudio. Si la emigración es la experiencia que mejor define nuestro tiempo, los personajes de Llamazares son testigos de la desolación y desarraigo que ésta produce.

El Techo del mundo nos presenta a dos inmigrantes en el extranjero. Tomás es un español que vive legalmente en Ginebra, donde ha conseguido forjarse una buena posición económica, puesto que ha logrado montar una pequeña empresa de construcción. El otro, Ousmane es un inmigrante africano que clandestinamente deambula entre dos fronteras europeas, entre España y Francia y entre Francia y Suiza. Pese a que ambos comparten la condición de extranjeros su situación es incomparable. Tomás es perfectamente consciente de ello como revela el diálogo que mantiene con Ousmane. Dice:

Tomás. Yo también soy extranjero como tú... Solamente que yo tengo papeles y tú no. ¿Cuál es la diferencia? Tú no existes: Yo sí. Como tú no existes tú eres invisible...

Así, la situación de los inmigrantes se somete a una realidad jerarquizada categóricamente en función del estatus legal que posean. En razón de ello, Tomás queda

clasificado en la categoría de *los legales, regulares, documentados, o con papeles*; Ousmane por su parte es uno de *los ilegales, irregulares, indocumentados, sin papeles, clandestino, intruso, desechable, desterrado, indeseado, ciudadano de tercera, nadie o no persona*.

Tras un laborioso proceso burocrático, Tomás consigue finalmente la nacionalidad helvética. Cuando al fin tiene en manos el anhelado pasaporte lo exhibe orgulloso ante sus compañeros, a quienes invita a champán. Para sus compañeros, ciudadanos de primera, un pasaporte es un mero objeto sin importancia. Se burlan de Tomás y juegan con su pasaporte como si fuera un juguete. Le hacen ver que un pasaporte suizo no le va a sacar de su condición proletaria. A pesar de las humillaciones Tomás “sostiene su pasaporte como si de un objeto sagrado se tratara” (34). A partir de entonces hará todo lo posible por ajustarse al modelo del suizo perfecto.

Un accidente laboral, unido al conflicto identitario que ya venía padeciendo, hace que Tomás se vuelva amnésico. Olvida su pasado de emigrante y se transforma radicalmente adoptando una actitud racista y xenófoba con los inmigrantes, especialmente con los de color, como se demuestra en la siguiente escena. En esta escena, y a pesar de que los españoles por su propia condición de emigrantes también han sido objeto de todo tipo de insultos, se muestra la actitud despreciativa con que hoy reciben al inmigrante africano. La primera denominación, quizás la menos insultante de todas, alude a la forma más común de entrada en España, en patera a través del Estrecho de Gibraltar, de ahí los términos *paterista* o *magrebí*. Considerando que una amplia mayoría de los inmigrantes llegados a la Península proceden de África, y teniendo en cuenta la compleja y larga relación histórica habida entre los países árabes y España, no resulta extraño encontrar

una abundante carga de términos peyorativos relacionados con la palabra “moro”. Así tenemos *mojamé (mohamé), moraco (morando, morisma, morito, moromierda.(...)* *jarraga (harraga), mofeta y sarraceno*. Otra serie de términos, tal y como señala Inés D’ors<sup>205</sup> estaría constituida por los derivados o sustitutos de negro, tales como *moreno, negrazo, negrata, negro bembudo, o negro de mierda, término este último que utiliza el protagonista de El Techo para referirse a los africanos.*

¡¡¿Qué hace tanto extranjero trabajando aquí...?!!!

¿Nadie puede contestarme...?

Negro de mierda...

¡Soy el patrón! ¿Habéis oído? Porque soy de aquí... ¡Eso está claro...!

(...) Ahora me voy... Cuando vuelva no quiero verlos a ninguno por aquí.

(50)

En otra ocasión Tomás se encuentra en casa con su familia. Es el momento de la sobremesa y en la televisión el “Telediario” da las noticias del mundo. Empiezan a salir imágenes de una manifestación en Sudáfrica. Los policías son blancos y los manifestantes negros. De pronto Tomás asustado, ante la mirada desconcertante de los demás, empieza a dar gritos. “¡Negros!, ¡Vienen!, ¡Vienen!” (67)

---

<sup>205</sup> Inés D’ors en La inmigración en la literatura española contemporánea, aporta una relación de términos de naturaleza insultante aplicados a los españoles inmigrantes, no sólo por otros países europeos sino además por los propios españoles entre ellos. Así, los emigrantes españoles, a vista de quienes no compartían esta condición, eran vistos como maquetos, charnegos, murcianos, “gachupines” o gallegos, etc. Ver p. 45 y siguientes. Igualmente, es sabido que algunos países europeos, por la cercanía de la Península y Africa, se refieren a los españoles con el atributo de africanos.

Su hija intenta calmarle haciéndole ver que los negros están en la televisión, pero él, apresurado, se dirige a la ventana convencido de verlos. En su cabeza la invasión es un hecho inminente.<sup>206</sup>

El estado de pánico que sufre Tomás, que de hecho encuentra frente a la televisión contemplando violentas escenas protagonizadas por manifestantes africanos y policías de piel blanca, viene reforzado por un discurso basado en el miedo que los medios de comunicación no dejan de presentar como una realidad inevitable que está llamado a suceder como consecuencia de la entrada de inmigrantes africanos en nuestro país.

Ousmane por su parte encarna la imagen del inmigrante africano pobre, analfabeto, dispuesto a arriesgar la vida con tal de acceder a El Dorado europeo. La imagen tópica que tiende a asociar al inmigrante africano los atributos de pobreza e incultura es en gran medida una visión infundada en el imaginario colectivo español. Son prejuicios, pues tal y como demuestran las encuestas, la formación académica o profesional que traen estas personas es muy distinta a la que se les suele atribuir. Según la Encuesta de Población Activa<sup>207</sup> del año 2004 el nivel de alfabetización de los extranjeros, incluidos los no comunitarios, es similar al de los españoles. Llama la atención el hecho de que el porcentaje es también muy cercano en los niveles de

---

<sup>206</sup> El miedo tribal a la invasión, afirma Juan José Téllez, ya conformaba un referente inquebrantable en el imaginario colectivo de los españoles de la última década. *El País* con fecha de 2 de enero del año 2000 publicaba un sondeo sobre cuestiones referidas al nuevo siglo. Con premeditada naturaleza alarmante el título de una de las preguntas era la siguiente “Se producirán invasiones de inmigrantes desde los países pobres a los más ricos?” Un 80% contestó: “Sí con seguridad”. En *Moros en la Costa*, P. 25-26.

<sup>207</sup> Según los datos confirmados por la EPA en el cuarto trimestre del 2004 el porcentaje de analfabetos españoles era de un 2,8%. A los extranjeros no comunitarios en un porcentaje relativamente cercano se les asignaba el 4,5 %. En la educación superior los datos también son bastantes similares. Un 20,7% de los españoles poseen este nivel formativo superior. Con una diferencia del 1.7% con respecto a los españoles, el nivel educativo superior de los no comunitarios es de un 19,0%.

Para más información sobre el porcentaje de los inmigrantes comunitarios ver Miguel Pajares en *La integración ciudadana*, p.208.

enseñanza superior. Partiendo de estos datos, de forma contundente Miguel Pajares afirma que

de lo que no cabe duda es de que el nivel educativo y profesional de la población inmigrada es muy superior al que corresponde con los trabajos que está realizando, y que los prejuicios sociales sobre este aspecto contribuyen a recluirla en esos trabajos. (208)

Los prejuicios de ciertos sectores de la población española frente a los extranjeros de color, los moros en concreto, se cristalizan a través de diferentes secuencias del guión literario. Ponemos como ejemplo el discurso entre el gasolinero y Terése, hija de Tomás, discurso éste cargado de clichés y estereotipos xenófobos. El empleado de la gasolinera, tras observar a dos moros que se encuentran en el lugar, comienza a lanzar un discurso fuertemente impregnado de odio y desprecio hacia los inmigrantes africanos.

La estación está muy concurrida: camiones, coches, bastantes con matrícula extranjera. En uno de ellos de matrícula española y ya muy vieja van dos árabes. GASOLINERO. (A Therése mientras llena el depósito). Moros... Cada vez hay más. Vienen a trabajar a la uva, o al melocotón, y se quedan...

THERESE ¿Y qué tienen de malo? No hacen nada a ...

GASOLINERO. (sorprendido) ¡¿Qué tienen de malo?!...

Pues que son moros, que no se lavan, que viven como cerdos...

Y que vienen a quitarnos el trabajo a los de aquí... ¡Qué te parece! Y añade:

¡No podemos llenar a España de negros y de moros! (54-55)

El discurso del gasolinero, reforzado cada día por la intervención de los medios informativos, deja entrever el fanatismo incontrolado que afecta a gran parte de la

población española: miedo a otra posible invasión, alteración de la identidad nacional, desempleo, terrorismo, etc. Como venimos afirmando a lo largo de estas páginas este tipo de discurso es un referente imprescindible para construir un *nosotros* que se afirma sobre la negación del *otro*.

En el imaginario del gasolinero la identidad se presenta como una esencia unitaria, autóctona, y herméticamente cerrada a la que hay que preservar de cualquier contagio externo que venga a alterar la pureza que le otorga su condición de español, occidental, europeo. También hemos apuntado que esta visión tan peyorativa viene reforzada en gran parte por los medios de comunicación, y la intencionalidad propagandística alarmante con que son elaboradas muchas encuestas. Por lo tanto la re-presentación que la prensa diaria elabora de la inmigración repercute eficazmente en la construcción que el imaginario español procesa sobre la identidad del inmigrante. La prensa diaria, escribe Enrique Santamaría:

Presenta un discurso unitario en el que la identidad se configura como esencia, como naturaleza (y consiguientemente, con identidad ahistórica y asocial). Una identidad que se constituye en la redefinición, la desactivación y la exclusión de la alteridad. La figura del otro, la figura del “inmigrante”, aparece en la prensa diaria bajo la forma del antisujeto. Aquel es (re)presentado fundamentalmente como una figura de la alteridad cuya sola presencia amenaza el buen desarrollo de las potencialidades de una identidad que participa de los valores de la modernidad, del liberalismo y de la democracia; de una identidad que es europea, occidental. (279)

Esta concepción unívoca de la identidad tendente a reconocer exclusivamente una pertenencia: autóctona, nacional o europea, constituye, tal y como vimos en el capítulo segundo, lo que Amin Maalouf denomina “identidad asesina”. El reconocimiento de una sola identidad explica Malouf, nos lleva al rechazo de otras, por eso las convertimos en extrañas. El radicalismo de esa posición, es decir, exhibir la diferencia, es lo que conduce a la “identidad asesina”.

Cuando la identidad común, construida a partir de elementos comunes tales como cultura, orígenes, tradición, etc, se siente amenazada, los sujetos se sitúan en una posición defensiva, basada en el rechazo e intolerancia. Es entonces cuando se produce el choque o conflicto.

No se puede afirmar nuestra identidad en base a una sola pertenencia, en base a una esencia única e inmutable. Pretender pertenecer a una sola cosa lleva implícito una actitud parcial, intolerante, sectaria, dominadora, que acaba por convertir a las personas en asesinos o partidarios de los que asesinan.

Pero ¿quién insta a elegir, quién conmina, cuestiona Maalouf, la posición de muchos tendente a reconocer una sola pertenencia en la conformación de su ser?

La pregunta la dejamos abierta a la reflexión particular que cada uno estime conveniente.

Pero hemos de insistir en que esta concepción exclusivista y estrecha de la identidad tiene mucho que ver con los hábitos mentales y expresiones que de forma tan arraigada han sembrado el imaginario colectivo español a través de los siglos.

Entonces, si lo que hace singular la identidad de cada uno es precisamente esa infinidad de pertenencias de que está compuesta, ¿No posibilitaría esto el reconocer al Otro en alguna de esas pertenencias que forman nuestra propia identidad?

Esta concepción identitaria de Maalouf es precisamente la que observamos en Tomás, que a raíz del accidente empieza a percibir un desconocimiento de su propia identidad que finalmente vendrá a desembocar en el reconocimiento del otro. Se observa en Tomás una doble condición. Por un lado siente temor y desprecio hacia los inmigrantes, pero simultáneamente padece un proceso de extrañamiento de sí mismo. Se aprecia en él una especie de despersonalización, de desconocimiento de su identidad. La mirada de Tomás ha perdido la expresión, anda como ausente, “observa la ciudad como si fuera un extraterrestre que acaba de llegar a este mundo” (44). Cuando se dirige al lugar de trabajo mira a los trabajadores como si no les conociera de nada. Estos “interrumpen su trabajo y se le quedan mirando. Con el vendaje de la cabeza Tomás parece un marciano” (49). Ahora Tomás ante la mirada de los demás aparece como un intruso, como un desterrado, como nadie, como no persona. En definitiva como un inmigrante.

Angustiadas por el progresivo empeoramiento de su padre, sus hijas deciden volver a España y llevarlo a su pueblo en las montañas de León, a fin de que allí recupere la memoria. El paisaje es memoria, como ha declarado en muchas ocasiones Llamazares. Las raíces de Tomás están en esas montañas, en estos paisajes que poco a poco irá reconociendo y que le ayudarán a recomponer su identidad fragmentada, de ahí la insistente referencia que se hace a ellas.

Durante su estancia en el pueblo sobreviene una desgracia. La perturbación mental de Tomás le lleva a intentar violar a un joven de quince años, pero injustamente, denunciado por el color de su piel, las culpas recaen en Osumane que ocasionalmente deambulaba por el pueblo en su intento de pasar a Francia, pues su condición de

inmigrante clandestino le obliga a huir de un sitio para otro. “El negro!, seguro que fue el negro” (81).

Apuntábamos con anterioridad a la asociación imaginaria que en los últimos años se ha hecho entre inmigración y delincuencia. En ella, tal y como afirma Miguel Pajares, “cualquier hecho real en el que el inmigrante está delinquiendo actúa como “confirmación” del estereotipo, reforzándolo de forma contundente” (40). Es decir, es una asociación tendente a confirmar que la mayor parte de los inmigrantes son delincuentes.<sup>208</sup>

El tratamiento político que se ha dado a la inmigración es igualmente un factor desencadenante de la asociación inmigración-delincuencia<sup>209</sup>. Hasta mediados del año 2000 la inmigración en España estuvo tratada desde tres sedes ministeriales: Ministerios de Exteriores, de Interior, y el de Trabajo y Asuntos Sociales, siendo los dos últimos quienes compartían la mayor parte de las competencias. En fechas posteriores se produce un traspaso competencial hacia el Ministerio de Interior, quedando los otros relegados de dichas competencias. Con ello se demuestra la primacía que de forma contundente estaban adquiriendo los aspectos policiales, lo que corroboró la visión delictiva que se estaba dando al tema de la inmigración.

A lo largo de este capítulo hemos dado ejemplos suficientes del discurso oficial de amplios sectores gubernamentales, tendente siempre a relacionar inmigración con delincuencia. A modo de ejemplo cabe recordar la campaña publicitaria del ministerio de

---

<sup>208</sup> Si es un hecho confirmado que un pequeño porcentaje de la población inmigrada incide en hechos delictivos, pero no se debe ignorar que en gran parte es debido a que la necesidad vital que les lleva a inmigrar les obliga a utilizar vías irregulares, a lo que se suma la no tenencia de documentación legal y consecuentemente la exclusión social a que se ven sometidos. (Pajares 41)

<sup>209</sup> Para más información sobre este aspecto, ver Miguel Pajares pp. 39 a 48.

Interior español de principios de marzo de 2002, según la cual “el 40% de los detenidos en España en 2001 han sido extranjeros”.<sup>210</sup>

El mensaje buscado era claro: despertar la alarma en la población autóctona, mostrando la mayor tendencia delictiva de los inmigrantes. Sin embargo, la campaña ignoraba que una gran parte de las detenciones habían sido simples y rutinarias medidas de comprobación de documentos, lo cual nada tiene que ver con ese 40% de actos delictivos que manifestara el ministro.<sup>211</sup>

Según los datos del Ministerio de Interior,<sup>212</sup> resulta pertinente comprobar que de todos los extranjeros detenidos en España, ya sea por delitos, faltas o estancia ilegal, los africanos, especialmente marroquíes, son los inmigrantes que con una diferencia desbordante más veces son detenidos por la policía española. Del total de detenidos por nacionalidad, África representa un 62% y Marruecos un 42%, lo que resulta alarmante si lo comparamos con el porcentaje de detenciones que representan otras nacionalidades.<sup>213</sup>

Igualmente a las detenciones, el porcentaje de ocupación en las cárceles españolas del colectivo marroquí es doble al porcentaje que ocupa el resto de la población inmigrada. En diciembre del año 2000 los internados extranjeros alcanzaban el 20% de los presos no españoles. De este porcentaje, al igual que ocurría con las detenciones, los marroquíes constituían el grupo más numeroso, (un 6% del total), seguidos de los colombianos, (3%) y argelinos (2%).

---

<sup>210</sup> El País 7 de marzo de 2002.

<sup>211</sup> Según los datos de la Secretaría de Estado de Seguridad durante el año 2001 se produjeron 116.139 detenciones de extranjeros, de las cuales, 44.139 se realizaron por estancia irregular; 7.192 por faltas y 58.190 por hechos presumiblemente delictivos. Estos datos demuestran que del 40% que afirmaba el ministro, sólo un 20% estaban relacionadas con la delincuencia. (Datos citados por Pajares p. 45)

<sup>212</sup> Análisis realizado por el INE (2003: 29-32), a partir de los datos recogidos por el Ministerio del Interior en el año 2000.

<sup>213</sup> Total detenidos por nacionalidad año 2000: Europa (23); Rumanía, Colombia, Asia (4); América (10).

En las líneas anteriores hemos señalado la tendencia del debate público español a construir un tema político donde inmigración y criminalidad son términos equiparables. Y hemos comprobado que el colectivo africano-marroquí es con amplia diferencia el sector inmigrante que más repudio suscita en la población española, además de suponer una presencia doble con respecto al resto de inmigrantes, tanto en detenciones como en el volumen que representan en las cárceles.

Volviendo al estudio literario, El Techo del Mundo nos muestra un caso donde esta asociación injustificada se da de forma específica en el inmigrante africano, Osumane, que es principal sospechoso del intento de violación, que tal y como se observa en un diálogo posterior, la razón principal de su acusación radica en el color de su piel.

Asustado por lo ocurrido Tomás se refugia en el bosque donde se encuentra con el inmigrante ilegal, que tal y como hemos señalado es perseguido por el intento de violación. Osumane al ver que Tomás también intenta refugiarse le ayuda a esconderse.

Ante la pregunta de Tomás, ¿por qué te persiguen?, el negro le hace comprender que es a causa del color de su piel: “duda un instante antes de responder. Se toca su piel negra. Muestra sus dos manos negras a Tomás” (92).

El guión literario de Llamazares, contrastando la percepción de la población autóctona hacia el inmigrante comunitario y el extracomunitario, confirma el rechazo y discriminación, que por su condición de clandestino y no europeo, es objeto el inmigrante africano.

Es el caso de un inmigrante alemán, Helmut, que también se encuentra en el pueblo con el propósito de hacer una investigación sobre las montañas del entorno. Éste, al igual que Tomás que también acaba de llegar al pueblo, lejos de despertar alguna sospecha por el

intento de violación, es percibido por el pueblo como el prototipo del buen extranjero: europeo, guapo, alto y rubio.

Tras la obtención de la nacionalidad Tomás adopta una actitud de desprecio y rechazo hacia otros inmigrantes, pero paradójicamente la perturbación que sufre unido al temor de sentirse perseguido le hace ver que aunque mucho más desfavorecido que él, los dos comparten una situación marginal. En este sentido la amnesia que padece Tomás tras el accidente es una metáfora del olvido de un amplio sector de la población española actual que reacciona con hostilidad y hasta con violencia ante los inmigrantes pobres por recordarles insistentemente su pasado reciente de emigrantes.

Finalmente cuando la Guardia Civil captura a Osumane Tomás se solidariza con él, ofreciendo sus manos para que lo esposen con el otro. Tomás cambia de actitud cuando reconoce que la condición de inmigrante forma parte de una de sus pertenencias. Reconocimiento necesario para llegar finalmente a modificar su actitud intolerante y racista por otra de solidaridad y respeto.

#### 4.8. Fátima de los naufragios de Lourdes Ortiz

Esta transformación identitaria del imaginario español también se plasma en la cuentística de Lourdes Ortiz<sup>214</sup>, especialmente en el relato Fátima de los naufragios<sup>215</sup>, donde igualmente que en la narrativa y el guión literario, se pone de manifiesto el drama cotidiano que los inmigrantes africanos, especialmente marroquíes, viven en la costa sur andaluza.

La inquietud de Lourdes Ortiz por el fenómeno migratorio se presenta desde una doble perspectiva, personal y literaria. Su aportación personal queda plasmada a través de sus artículos sobre temas políticos, sociales y culturales. El artículo de opinión que citamos a continuación, escrito en colaboración con el proyecto “Desarrollo y solidaridad”, refleja la sensibilidad humana, altamente poética, en que la autora percibe

---

<sup>214</sup> Lourdes Ortiz nació en Madrid en 1943. Desde muy joven ha estado vinculada al mundo de la política y al de la literatura, donde ha cultivado casi todos los géneros: teatro, poesía, ensayo y narrativa. Ha publicado las novelas Luz de la memoria (1976), Picadura mortal (1979), En días como éstos (1981), Urraca (1982), Arcángeles (1986). Entre sus últimas obras: Cara de niño, La liberta, Una mirada insólita, Sobre Pablo y Nerón y El sueño de la pasión. Con la novela La fuente de la vida, quedó finalista del premio Planeta, 1995. También ha publicado algunos cuentos y tres libros de relatos, Los motivos de Circe (1988), Cenicienta y otros relatos (1991), Y Fátima de los naufragios (1998). Lourdes Ortiz colabora con la prensa diaria con artículos de opinión sobre temas políticos, sociales y culturales. Es Licenciada en Historia por la Universidad Complutense, y directora de la Real Escuela Superior de Arte Dramático, donde imparte clases de Historia del Arte ocupando la cátedra de Teoría e Historia del Arte desde 1976.

65 Barcelona, Planeta, 1998.

la inmigración, sobre todo en lo concerniente a su aspecto humano. Hemos optado por traerlo a correlación de estas páginas para ver desde una perspectiva global la atención dada por Ortiz al tema de la emigración.

Mediante una técnica narrativa de oposición, Lourdes Ortiz enfatiza el aspecto humano que pretende hacer prevalecer. La descripción del lugar plasmada mediante una serie de términos representativos de vida, belleza, y armonía por un lado, (mar azul, casitas blancas, aire fresco, colores) contrasta con la muerte, representada con imágenes trágicas que irrumpen la armonía descriptiva anterior (imágenes truculentas, temor, derrotados por el frío, cuerpos vomitados). Dos descripciones totalmente opuestas que conforman sin embargo una misma realidad.

Me pregunto por qué frente a esta hermosa playa, con el mar tan azul, las casitas tan blancas y ese aroma de cuerpos al sol, el aire fresco que llega del mar no trae sólo de barquitos, veleros o tablas de colores, sino que me asaltan y me incordian imágenes truculentas de mujeres, derrotadas por el frío y el temor, y cuerpos de hombres jóvenes vomitados sobre la arena de la playa. Miro hacia el mar e intento distraerme con el juego de los niños, con el griterío de los adolescentes que compiten en sus cabriolas para seducir a las muchachas. Miro hacia el mar y me pierdo ciego en ese cielo sin nubes de un azul tan intenso que casi ciega. El mar está como una balsa, un pequeño lago; Mar Mediterráneo, Mare Nostrum que fue siempre lugar de intercambio y de leyendas. Mar apacible en días como éste, mar como un plato que incita al baño sin peligro y a la natación, al buceo y a la aventura.

Mar en calma propicio para la patera, para la esperanza de aquellos que atraviesan medio continente con el sueño de un posible trabajo, de alimento para sus familias que quedan atrás; mar tentador que se cruza en un periquete, mar engañoso que promete y se convierte en una trampa. Mar-muro de piedra infranqueable que da al traste con todas las ilusiones, porque la destreza y los medios de los guardacostas, de las Guardias Civiles y los helicópteros de vigilancia convierten en cepo cualquier travesía. Y ponen final dramático a tanto esfuerzo inútil, cuando no mortal. Y entonces, con los ojos cerrados, vuelvo a verlos; les veo debatirse en un mar bronco, jóvenes con los brazos preparados para un duro trabajo, los mismos que fueron afortunados y se inclinan de sol a sol en los invernaderos, esclavos del nuevo siglo, y me entran ganas de llorar.

(Lourdes Ortiz<sup>216</sup>)

Volviendo a la cuentística, género que nos ocupa en este momento, hemos de aclarar que de los seis cuentos que componen Fátima de los naufragios, sólo dos, el primero (que da título al libro) y “La piel de Marcelinda” tratan el tema de la emigración. En “La piel de Marcelinda”, la autora denuncia la discriminación racial y la esclavitud de que son objeto muchas mujeres provenientes de países pobres. Pero debido a que el relato se aleja del colectivo migrante africano-magrebí que nos ocupa, hemos optado por dedicarnos exclusivamente al primer cuento, “Fátima de los naufragios.”

---

<sup>216</sup>Testimonios de solidaridad de escritores de gran reconocimiento que han dado voz al drama de la inmigración colaborando en el proyecto Desarrollo y solidaridad, bajo el epígrafe “Nos queda la palabra”. <http://www.pliegosdeopinion.net/pdo4/desysolid/ortizlourdes.htm>.

“Fátima de los naufragios la llamaban.” Así comienza el relato que nos narra la historia de una mujer magrebí que en busca de un mundo mejor que ofrecer a los suyos inicia la travesía en patera por las aguas del Estrecho. Pero tal y como viene ocurriendo con demasiada frecuencia la pérdida de vidas humanas es ya una realidad habitual. En este caso la mujer magrebí en la travesía pierde a su marido y a su hijo. El imaginario de la gente del lugar, mediante un proceso asociativo, experimenta un cambio en la percepción que inicialmente tenían de ella, llegando finalmente a elevarla a la condición de virgen. Así, “la muda”, “la loca de la playa”, como la llaman al principio se transforma en “la Virgen de las pateras”, “Nuestra Señora de los naufragios”.

Lourdes Ortiz nos ofrece un conmovedor relato donde pasado y presente confluyen para reafirmarse el uno al otro. El presente (la angustiosa realidad de una madre que en la travesía en patera pierde a su hijo) se funde con el pasado llegándose entonces a verificar la leyenda de la virgen de Fátima. De la misma forma que el (pasado/leyenda) se transforma al final del relato en (presente/realidad). La presencia callada de la mora frente al mar, esperanzada de que algún día las aguas le devuelvan a su hijo perdido, resulta en un proceso de reconocimiento e identificación de las mujeres del pueblo con la madre magrebí. La mujer del cartero, que conoce el sufrimiento de haber perdido a sus seres queridos también arrebatados por la mar, se identifica con la mora reconociéndose en ella. El testimonio de esta protagonista, que sirve de eslabón para el posterior reconocimiento de las otras mujeres que la escuchan, favorece a la aceptación y comprensión de la gente del pueblo. El dolor, aspecto inherente al género humano, se presentan así como elemento conciliador entre las personas, indiferentemente de su procedencia o diferencias culturales.

Si a mí la mar se me llevara un hijo y un esposo que tenía la fuerza de un roble, ¡quieta iba a estar yo! ¡Bastante hace ella con soportar lo que tiene que soportar! Yo no sé si está loca o está cuerda. Pero a veces, cuando la veo allí fija, me dan ganas de ponerme a su lado y... no sé, quedarme allí quieta a su vera, porque yo sé bien lo que es perder a un padre y a un abuelo, (...) y no sabe el que no lo ha pasado lo que es el dolor, lo que es la desesperación, lo que es... (17).

El argumento de esta mujer provoca una reflexión en las otras, que la escuchan mientras realizan sus tareas. En ese momento, sumidas en el dolor del recuerdo, abandonan sus trabajos para recordar la angustia y las fatalidades que también ellas habían sufrido en algún momento de sus vidas: el marido que tras una espera interminable aún no ha llegado a casa, la deriva de muchas embarcaciones que trágicamente acaban estrelladas contra el acantilado, la mutilación de la pierna producida por un accidente, o el frío y agotamiento que sus hombres, marineros y pescadores, sentían diariamente en su lucha con el mar. La descripción de estas fatalidades no es algo que debemos pasar por alto, es un dato relevante para el proceso de reconocimiento identitario de la población autóctona y la migrante.

Para estos hombres, a pesar de la peligrosidad de su trabajo, la mar supone su medio de subsistencia. Igual que para el colectivo migrante africano, que animosamente se entregan a los desafíos de la mar, aun a sabiendas de que la muerte les espera en cualquier momento de la travesía. (casi diariamente se adentran en la mar, aún sabiendo que hay muchas posibilidades de que mueran en el intento). Por lo tanto se produce una

doble identificación: Por un lado, mediante el dolor por la pérdida de un familiar como elemento asociativo, se entabla una identificación entre la mora y las mujeres del pueblo. Por otro, la asociación queda hecha entre los marineros/ pescadores y los inmigrantes, ya que ambos sectores, en términos parecidos, exponen sus vidas como única forma de acceder al bienestar que buscan. En ambos casos es una cuestión de supervivencia sufrimiento/dificultad/ lo que equipara la vida de estas personas, haciéndoles partícipes de un reconocimiento y acercamiento mutuos.

La mora, que para los niños y turistas es la “muda” la “loca de la playa” o la “mendiga africana”, se convierte en emblema de los temores, sufrimientos y pérdidas de las personas del lugar. Sobre ellas, esposas, hijas y madres de hombres de la mar, “pasaba un ángel” y entonces comprendían y se ponían en el lugar de la mora, que para ellas era

como una proyección de sus miedos y una especie de garantía de pacto con las aguas. Fantasma, aparición o santa o virgen morena, contagiaba su añoranza, y los muertos familiares, los naufragos(...) revoloteaban con sus murmullos, asentándose en la cabeza de las mujeres que creían oír, como tal vez escuchaba la mora, los lamentos de todos los desaparecidos en esa aldea que desde siempre vivía del mar y para el mar. (18)

Los hombres, al igual que las mujeres, también son partícipes del mismo proceso de identificación con la mora. A Constantino, “hombre de mucho navegar” y “de pocas

palabras” (15) la presencia muda y absorta de la mora, siempre contemplativa frente al mar, le trae a sus recuerdos la historia de aquel marinero errante, “espíritu o espectro” que conoció tiempo atrás en un puerto del norte.

Aunque ninguno quería volver a oír de labios de Constantino la historia del marinero que salió de las aguas, de ese muerto viviente que no se permitía descanso y que podía confundir al marinero en tierra y quitar la razón al marinero que dormía plácidamente sobre la cubierta, dejándose mecer por el mar. (17)

Incluso la policía, figura de control y autoridad, se muestra sensible ante la presencia estática de la mujer magrebí. A pesar de que saben de su llegada en patera optan por ignorar su situación ilegal y en ningún momento le piden los papeles. Este olvido voluntario de la policía, tal y como afirma la voz narradora, es una forma de “pagar su culpa”. Así pues la actuación policial deja entrever que la inmigración es una realidad que nos afecta a todos y de la que todos somos responsables. “La muda, la llamaban los niños y los maderos pasaban a su lado sin pedirle papeles, como si, viéndola a ella, de pie, inmóvil sobre la playa, transformada en estatua de dolor, ellos pudieran pagar su culpa” (7).

Para otros la llegada de la mora es una especie de premonición o advertencia tendente a concienciar a la gente de la fatalidad que se está produciendo. Son “demasiados muertos, afirma el viejo Antonio, muchos muertos; el mar se los traga, pero el mar nos la ha devuelto a ella, para que sepamos que las cosas no están bien” (14).

El testimonio del viejo Antonio viene a confirmar la leyenda de la virgen de Fátima, cuya aparición tuvo lugar el 13 de mayo de 1917 en Portugal, en un sitio llamado Fátima. Según cuenta la historia, la virgen aparece en el mismo lugar y hora durante seis meses consecutivos. En todas las apariciones la virgen solicita el rezo del Rosario y la reparación de los pecados cometidos contra Dios. En su mensaje advierte de los peligros en que se encuentra la humanidad y aspira a alcanzar la paz en el mundo.

Las imágenes en ambas historias son bastante equiparables. La mora “salida de las aguas” permanece durante tres años en el mismo lugar. Su presencia, cargada de simbolismos divinos, va paulatinamente identificándose con la virgen “Virgen de las pateras, nuestra señora de los naufragios”, que viene al lugar para advertir de la necesidad de concienciarse y actuar. La voz de Antonio, que entiende que la mora ha llegado al lugar “para que sepamos que las cosas no están bien”, sirve para enfatizar que la muerte de tantas personas es una realidad que afecta a todos y de la que todos, de alguna manera, son responsables. La pasividad o inacción de la gente ante esta situación es una premonición de que se está incurriendo en un grave error, equiparable al de la leyenda de la virgen de Fátima, que bien, tal y como lo percibe Antonio, pudiera amenazar la salvación de los seres humanos. De esta manera queda establecida una relación de intertextualidad entre ambas historias.

Veamos ahora como se produce el proceso identificativo entre la mora y la virgen: La primera información que tenemos de la mora nos llega de manos de un narrador externo a los hechos que en tercera persona da cuenta de las primeras impresiones de los vecinos tras la llegada de esta misteriosa mujer. La primera imagen que de ella se aprecia

va cargada de un halo misterioso que muy pronto vendrá a conferirle un carácter divino. La gente del pueblo, que pronto comienza a concienciarse de la difícil situación de esta mujer, se solidariza con ella e intentan ayudarla, bien ofreciéndole comida o trabajo. Muy pronto, en estos primeros acercamientos, es cuando la gente empieza a definirla con imágenes sobrehumanas. En una ocasión la concejala del ayuntamiento y una señora de cierto “postín” se acercaron a la mora para ofrecerle trabajo, comida y asistencia social. En ese momento ambas “creyeron percibir un gorgoteo, un sollozo que no parecía humano” (8).

En otra ocasión la voz narradora, mediante una descripción profunda y cargada de simbolismos, le transfiere un cierto carácter sobrenatural, como si la mujer, efectivamente, no perteneciera a este mundo. Así, mediante esta impactante descripción visualizamos a la mora de la siguiente manera:

De noche, acurrucada junto a las barcas, cubierta por un manto cada vez más opaco y raído; de día, convertida en vigía, alerta a cualquier movimiento de las aguas, con los ojos perdidos, fijos en un punto distante, escuchando los rumores del viento, imperturbable ante las olas crespas o clamor. Allí quieta, expectante, con los ojos clavados en una distancia que ya no era de este mundo. (8)

Un día de diciembre el cura del pueblo se acerca a la mujer para ofrecerle una nueva manta que la proteja del frío. Lucas, el hijo de Antonio, que la mira en el momento en que se echa el manto por los hombros, sale corriendo, asustado, gritando que la mora “no era una mujer sino fantasma, aparición o sueño” (9). Afirma el muchacho que cuando la

mujer se cubrió con aquella manta de franjas rojas y moradas, “hubo una luz, un aura que la encendía toda” (9).

Esto da pie a que rápidamente se inicie una secuencia de opiniones tendentes a atribuirle dotes milagrosas. “Es milagrera y el pueblo le trae suerte”; “su roce podía curar a los enfermos” (10).

Ciertamente se trata de una mujer extraña, solitaria, que ensimismada en su silencio, transformada en una “estatua de dolor” (7) se pasa las horas contemplativa frente al mar. Se desconoce su edad debido a los surcos de dolor que desvelan sus ojos, “era imposible percibir la edad tras aquel rostro convertido en máscara que guardaba señales de lágrimas, surcos ovalados bajo las cuencas de los ojos” (7).

Estos signos descriptivos (el manto de tonos morados, la luz que la iluminaba, las lágrimas sobre el rostro) nos permiten establecer la identificación mora / virgen. Fácilmente podemos visualizar la imagen de una virgen envuelta en un manto, (el morado es un color muy característico) y con el rostro lleno de lágrimas por el dolor de contemplar a su hijo (Jesús) muerto entre sus brazos. Esta identificación comienza a hacerse visible sobre todo mediante la voz de las mujeres del pueblo. En opinión de Angustias, la mora

Tiene la mismita cara de la Macarena,(...) la Macarena de los Moros; es la madre que perdió a su hijo y aún le espera y reza por él, con las manos cubiertas por el manto y estática, como si oyera los mensajes del mar,

dialogase con él y aguardase a que el mar escuchara algún día su plegaria.

(7)

Es el testimonio ofrecido por Mohamed, joven magrebí que sobrevive al naufragio, lo contribuye a reafirmar definitivamente el mito que entre todos habían ido tejiendo. Su relato nos revela el nombre de la mujer “Fátima se llamaba” (11) y el trágico acontecimiento en que se produjo el naufragio. “Fue viento malo, terrible mar, olas inmensas que primero abrazaban la patera y al final acabaron volcándola. A muchas millas de la costa. Lejos, muy lejos” (12).

Olas inmensas y un fuerte oleaje arrasan la frágil patera y la vida de las personas que en ella se albergaban. Este es el deplorable contexto en el que Fátima pierde a su marido y a su hijo, “un niño de cabellos rizados que durante gran parte de la travesía había descansado la cabeza en el regazo de su madre” (11).

El cuadro que describe Mohamed de Fátima con el hijo entre sus brazos, lejos de verse como información accesoria, requiere una atención doble. Por un lado se trata de una imagen que viene a reforzar el vínculo ya establecido entre mora-madre / virgen-madre. Por otro, al ser una imagen tan enternecedora, (es fácilmente perceptible cuán grande puede ser el dolor de una madre que pierde al hijo que con tanto amor había protegido en su regazo) se logra sensibilizar más eficazmente al lector sobre la tragedia de los naufragios en patera.

De las veintiocho personas que iniciaron la travesía sólo dos, Mohamed y Fátima, logran sobrevivir. Los otros, incluidos el hijo y marido de la mujer, murieron ahogados.

Insistentemente cuestiona Mohamed el hecho de que Fátima sobreviviera al naufragio, pues al ser mujer y más débil físicamente en comparación a un hombre, eran menos las posibilidades de que se salvara. Él mismo, contaba, tuvo suerte, y ello a pesar de que llevaba años preparándose para la travesía y era un gran nadador. En su testimonio pone de relieve el carácter misterioso que acompaña la supervivencia de esta mujer. “Mujer salvada, raro, difícil salvarse”; “mujer no fuerte, mujer no dura, mujer no posible salvarse, como no pudieron salvarse los otros veinticuatro” (12); “Raro. Raro que mujer se salve (...) mujer bruja o fantasma” (14). Su relato, al poner en relieve las escasas posibilidades de supervivencia que tuvo la mujer, viene a estimular el poder sobrenatural que todos decían ver en ella. La extraña aparición de esta mujer en la playa y el estado de mutismo en que durante tres inviernos llevaba sumida, le confería la atención e incompreensión de la gente del pueblo. Es por ello que un día algunos hombres del pueblo sugieren a Mohamed que se acerque a ella con el propósito de que al reconocerlo quizás despertara de su ensimismamiento. Al acercarse a ella Mohamed sintió “un escalofrío, un estremecimiento, como si viera la imagen de la muerte, el cuerpo de una sirena que hubiera salido de las aguas” (11).

El desconcierto de Mohamed al comprobar que la mujer sobrevivió al naufragio, el escalofrío que dice sintió al verla por primera vez después del incidente, unido al escenario mítico descrito, sugiere que la salvación de la mora tuvo que ser causa de algún suceso milagroso. Es así como de nuevo resurge la leyenda de la virgen de Fátima, aparecida entre las aguas para advertir de los peligros de la humanidad.

La cadena de indicios sobrenaturales que entre todos habían ido tejiendo viene finalmente a desembocar en el milagroso evento tan esperado por todos.

Sucedió una mañana del mes de junio, de mar revuelto y fuertes vientos.

Fue el Lucas, que había madrugado esa mañana, quien anunció que el hijo de la mora había regresado. Era un niño grande de cabello rizado al que ella, sosteniéndolo en su regazo, acunaba y cantaba. (18)

La escena descrita aparece envuelta en un halo sobrenatural en el que se mezclan elementos abruptos, (cuerpo yerto, vomitado, oscuro) con otros celestiales (playa naranja y plata, luz dorada, manto de franjas moradas).

La playa (...) estaba naranja y plata con luz del amanecer, y allí permanecía la mujer crecida sobre la arena, hecha Piedad que sostenía el cuerpo bruno del muchacho (...) El sol se alzaba sobre la playa y envolvía con su luz más dorada al grupo de la mujer, que sostenía el cuerpo yerto sentada sobre la arena. El cuerpo vomitado por las aguas era oscuro, del color del ébano, y relucía, limpio y suave, una mancha negra y brillante, espléndida sobre el manto de franjas rojas y moradas de la mujer. (19)<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> Merece especial atención comparar la descripción textual que reproduce el milagro, es decir, la supuesta aparición del hijo de la mora después de casi cuatro años, con la última aparición de la virgen de Fátima, recogida tal y como cuenta la leyenda. El escenario mítico que describe una y otra aparición es sorprendentemente parecido. En su última aparición, el 13 de octubre de 1917, se confirma de un modo milagroso que las apariciones de la virgen de Fátima tenían el sello de Dios: ese día el sol giraba vertiginosamente y por tres veces descendió hasta la altura del horizonte, amenazando con caer sobre la tierra. El horizonte tenía un tinte púrpura para pasar luego a un color amarillo de fuego. El espectáculo duro un cuarto de hora. La multitud que asistía, invocaba la misericordia de Dios y pedía por la conversión de los pecadores. Ver <http://www.corazones.org/apologetica/grupos/masoneria.htm>

Mientras tanto la mujer, ajena al tumulto, cantaba y derramaba sus lágrimas sobre el rostro perfecto del muchacho, a quien besaba las mejillas con la sonrisa de una madre. Las mujeres, absortas ante lo ocurrido, comenzaron su oración y la playa, iluminada por el sol se convertía en catedral para conferir solemnidad a los rezos de la gente.

Nuestra señora de los naufragios, virgen de las pateras, madre amantísima, ruega por nosotros, (...) los hombres inclinaban la cabeza y se hizo un silencio de misa de domingo, y la mora cubría el cuerpo del hijo con el manto de franjas rojas y moradas, y sólo se escuchaba el sonido el mar, un aleteo rítmico del ir y venir de las olas que convertía a la playa en catedral, encendida por los rayos del sol cada vez más poderosos. (20-21)

Uno de los hombres presentes intenta hacer razonar a la multitud alegando que el joven aparecido no es el hijo de la mora, sino un inmigrante africano cualquiera, uno de los muchos que acaban ahogados en las aguas del Estrecho. Pero sus advertencias no son escuchadas y el mito, que en estos momentos alcanza su fénix, desplaza a la realidad. Es así como la historia de la mora se convierte en leyenda.

Lejos quedaba la percepción inicial que todos tuvieron de la mora. Los desprecios iniciales y miradas de desconfianza son ahora verdaderos actos de fe, y la playa convertida en templo sagrado se convierte en testigo de los rezos y plegarias de la gente. La mujer magrebí “mendiga africana” asciende a la calidad de Virgen de las pateras y el cuerpo del joven africano aparecido se transforma en imagen de un Cristo redentor.

Es entonces cuando el milagro se produce. La mujer, con delicado cuidado deposita el anhelado cuerpo del muchacho sobre el suelo y se adentra en el mar. Un silencio estremecedor irrumpe en el lugar y todos, perplejos ante la solemnidad del momento, permanecen quietos, “como si una mano invisible los detuviera” (22), suspendidos en la misma incomprensión que paralizó a la mora durante tanto tiempo.

El rezo de las mujeres se unió al bramido terco del mar y sobre el cuerpo del muchacho (...), una gaviota blanca y negra volaba haciendo círculos, paloma marina, soplo del amor, y alguien creyó escuchar una voz que decía: “Éste es mi hijo muy amado” (...). Y entonces ella, la mujer, sin que nadie hiciera nada por detenerla, comenzó a caminar hacia las aguas y se adentró despacio en el mar. (21-22)

El carácter sagrado de esta escena no requiere explicación. Las mujeres del pueblo ofrendan el cuerpo del joven africano con flores recién cortadas y le velan durante un día y una noche. Con profunda devoción edifican un pequeño túmulo de piedras en el lugar exacto en que la mora había velado durante tanto tiempo. El mismo lugar donde luego había descansado el cuerpo sin vida del joven africano. Y así, la historia de la mora queda instaurada definitivamente en leyenda, en espacio mítico que de voz en voz, de generación a generación, pervivirá para siempre en la memoria colectiva.

Algunos dicen que, si uno se detiene un momento y mira hacia la mar, puede escuchar el lamento o la plegaria o la canción de cuna de aquella a la que ya todos llaman la Virgen de las pateras, nuestra señora de los naufragios. (22)

A nivel textual cabe resaltar la actuación comprensiva y respetuosa de la gente del pueblo hacia con la mujer magrebí. Como hemos visto anteriormente se ponen en lugar de ella haciendo propios y reconociendo en ellos mismos el sufrimiento de esta mujer. El texto, con la actuación de estos personajes viene a corroborar los postulados teóricos de Julia Kristeva y Malouf desarrollados en el capítulo segundo.

La gente del pueblo no sólo comprende y reconoce la situación de la mujer magrebí, sino que además acaba haciéndola suya. Esta profunda transformación de la imagen canónica de la Virgen (Pietá, Macarena, Virgen del Carmen) en una mujer musulmana, atestigua que el pueblo efectivamente ha experimentado una modificación en la concepción de su propia identidad, y en base a ello, “el pueblo entero la había hecho suya y los rumores con el tiempo se habían ido acallando” (10).

Como ha señalado Rosalía Cornejo en su artículo “Espacios híbridos, iconos mestizos: imaginando la España global”, la mora transformada en “pietá” se convierte en símbolo de identidad colectiva. Metamorfosis que viene a anunciar el derrumbamiento del concepto tradicional de nación y la permeabilidad de las fronteras nacionales, culturales y raciales. En opinión de Cornejo:

La mujer magrebí y lo que significa para el pueblo apunta a un proceso de contaminación abierto en el cual los conceptos de “negritud”, “blancura”, “lo africano” y “lo español, se asientan no sobre la inmutabilidad, sino

sobre la inestabilidad de las fronteras que los convierte a todos en entidades mestizas. (525)

Según los postulados teóricos de Julia Kristeva que ya analizamos en el primer capítulo, esta mutación identitaria es una forma tendente a reconocer que la “amenazante extranjera” está en nosotros mismos, nos pertenece. Al rechazo inicial se une la necesidad de identificación, por lo que la combinación de diferencia y alteridad se convierten en la clave de nuestro “ser con los otros” (Kristeva, 284). Este reconocimiento identitario de la alteridad se observa en Antonio, que mostrándose conocedor y respetuoso con la cultura de la mujer magrebí, pide a su mujer que quite el cerdo de la comida que con muestra de solidaridad solían ofrecer a la mora.

Antonio se acercaba entonces a la mora y, como quien deposita una ofrenda, dejaba el plato de aluminio con las lentejas todavía calientes o las patatas guisadas. “Sin cerdo; no le pongas cerdo, que su dios no aprueba el cerdo. Si le pones costillas, no las prueba”, recomendaba Antonio a la mujer, y ella asentía y echaba a la olla espaldilla de cordero para conseguir la sustancia. (9)

La conducta de ambos equivale a lo que Maalouf denomina *reciprocidad*, que no es sino el espíritu necesario para establecer las bases de una próspera convivencia entre la población autóctona y la migrada. Algo así como un contrato moral llamado a enriquecer las relaciones entre las partes.

Cuanto más os impregnéis de la cultura del país de acogida, tanto más podréis impregnarlo de la vuestra; (...) cuanto más perciba un inmigrado que se respeta su cultura de origen, más se abrirá a la cultura del país de acogida. (55)

## Conclusión

Nos hemos acercado con mirada amplia al fenómeno migratorio árabe-musulmán que hoy nos ocupa. Para ello ha sido necesario conocer las representaciones literarias e históricas del pasado y ponerlas junto a otras configuraciones más recientes. Es en los siglos medievales cuando se diseña no sólo un nuevo orden cultural político y social, sino que además se construye un concepto de España que influyó, tal y como afirma Ladero Quesada, “en la manera de ser europeos que han tenido, y todavía tienen, los españoles. Entonces se formó también un tipo de relación con el mundo islámico próximo, a partir de la conciencia aguda de su alteridad (Ladero Quesada, 56).

La idea que venimos barajando es la que sustenta la tesis de que el elemento vinculante común, necesario para el reconocimiento de una comunidad empieza a germinarse con la palabra Hispania y el culto divulgado por San Isidoro de la tradición romano-goda como legítima herencia que aún pervive en el español actual. La voz Hispania surge como símbolo sagrado de pertenencia a una identidad que se erige como absoluta, pura e inmutable. En términos de oposición al sentimiento idolatrado de pertenencia a la casta hispanorum, se inicia todo un programa de alzamiento contra el sarraceno que se manifestaba en todos los órdenes: político, sociocultural y literario.

En base a ello, se nos presenta como tarea primordial la necesidad de reflexionar sobre la construcción de la idea de Nación y el binario incluido/excluido que se genera a partir de ésta. ¿Por qué esa tendencia generalizada de incluir lo común y excluir lo ajeno y en base a qué factores se lleva a cabo tal diferenciación? ¿Qué manifestaciones culturales son consideradas representativas de discurso nacional? ¿Por qué sí a la

herencia goda y no a la árabe-musulmana, y qué fuerza estructuradora/desestructuradora se esconde bajo la formación de este tipo de pensamiento logocéntrico donde siempre el primer término ocupa una posición privilegiada frente al segundo. Este pensamiento es generador de binomios antagónicos –tales como Occidente/Oriente; Blanco/Negro; Cristiandad/Islam, etc, -y de visiones peyorativas fácilmente asimilables en relación a la imagen del moro, ampliamente perfilado en la literatura como traidor, infiel, negro, demonio, etc. Pero insistimos en que es la literatura e historiografía medieval donde se origina la noción colectiva que define el “Nosotros”: hispano-cristiano-occidental, frente al “Otro”: moro-morisco-migrante magrebí. Es esta una visión que se propaga y consolidará dando lugar a los imperialismos y divisiones binarias en dos mundos o dos culturas característicos del pensamiento del siglo XIX. La visión europea del mundo africano-oriental, fuertemente marcada por el evolucionismo, venía a afirmar que la cultura europea, en virtud de su óptimo grado de desarrollo y conocimiento, ocuparía un estadio superior. Las otras culturas, en función de su mayor o menor atraso, quedarían relegadas a posiciones inferiores. La justificación científico-política basada en la creencia de la inferioridad e incapacidad de representación propia del mundo afro-oriental, se presentaba como la pieza clave para sostener el engranaje ideológico-político imperante.

De nuevo, como ya analizamos anteriormente en relación a la voz Hispania, surge la necesidad de inyectar en la conciencia colectiva una ideología lo suficientemente convincente y poderosa, que sea capaz de retroalimentar y sostener la empresa política en cuestión. La necesidad de afirmar la inferioridad de otras culturas es una medida tendente a garantizar la superioridad de la propia.

Así pues, esta visión binaria clasificadora de la realidad ha logrado imponerse con carácter extensivo, llegando a constituir todo un modelo de pensamiento fácilmente asimilable. En base a esta visión, por ejemplo, Ortega y Gasset afirmaría que el Cid era godo y Trajano sevillano, y negaría firmemente que los árabes hubieran sido ingrediente en la historia de los españoles. Este mismo pensamiento es hoy en día sostenido y defendido por historiadores y académicos recientes de la talla de César Vidal, Serafín Fanjul o José Antonio Vaca de Osma, quien en su reciente publicación La historia de España para jóvenes del siglo XXI, ofrece una perspectiva intolerante y sectaria de la historia de España, basada en el reconocimiento de una única pertenencia, la española-occidental, en su concepción identitaria. La aportación visigoda, dice

es fundamental en nuestra base étnica... en nuestro sentido nacional y estatal, en nuestra monarquía y en nuestra vocación como parte integrante de Europa. Desde ellos, desde los godos, lo español es el reino...

La presencia árabe secular es vista, por el contrario, como

un terrible elemento perturbador que nos alejó del común devenir continental, de los Pirineos hacia el norte, y nos obligó a siete siglos de Reconquista para recuperar la <España perdida>. Lo islámico nunca se integró en el sentimiento, en el espíritu de lo hispano, a pesar de algunas secuelas nada positivas en algunos aspectos caracteriales bien localizados.

(15)

¿No es este pensamiento heredero de ese otro de los reyes y cronistas cristianos que afirmaban ser godos ya en el siglo XII y XIII, cuatro o cinco siglos después de que estos ya habían desaparecido de suelo hispánico? Este tipo de visiones que reducen la

identidad y la historia humana a la pertenencia de una sola cosa, y que como consecuencia presentan una actitud sectaria, intolerante y dominadora, siguen estando presentes, en amplia medida, en la España actual. Declaraciones como las manifestadas por la Viceconsejera de Educación de la Comunidad de Madrid, que se alzaba en defender el derecho a la ignorancia del inmigrante, no pueden ser relegadas al olvido. Tampoco las del hasta hace pocos años presidente del gobierno español, que como ya comentamos con anterioridad, llegó a afirmar que el problema actual del terrorismo islamista empezó con la invasión de los moros y la reconquista. La influencia de este tipo de manifestaciones (provenientes de altos dirigentes de gobierno, responsables de la Educación y académicos e intelectuales) en el imaginario colectivo español, es decisiva a la hora de determinar las relaciones con el Otro, el migrante magrebí.

Hay pues un imaginario ideológico negativo que perdura en la sociedad española en su percepción hacia el migrante norteafricano, especialmente magrebí. El temor de antaño suscitado hacia los moros invasores destructores de la Hispania goda del siglo VIII, o hacia aquellos almorávides y almohades provenientes del norte de Africa, amenaza potencial durante siglos para la España cristiana, o el odio y temor competencial que los moriscos de finales del XVI llegaron a representar en la España de Felipe III, perdura hoy en día en un imaginario español, que trasladando su temor hacia la entrada “masiva” de migrantes norteafricanos, demuestra una actitud de intolerancia y rechazo basada en el temor ante una nueva invasión, amenaza competencial o prejuicios raciales tendentes a preservar la homogeneidad identitaria española.

A través de los diferentes capítulos que conforman nuestra investigación, hemos demostrado que existe un imaginario que perdura con arraigo a través de los siglos y que

se ha mantenido debido a una fuerte ideología (político-religiosa) tendente siempre a presentar al Otro como una presencia amenazante, ajena y extraña, y que por lo tanto debe ser erradicada en toda su esencia.

¿Por qué una presencia tan secular como la musulmana es contemplada hoy como forastera en la península, la figura por excelencia de la *alteridad*?

Tal y como hemos visto hasta ahora la dualidad nacionalidad-extranjería es el factor fundamental en el que se funda la diferenciación en el estatus de las personas. Peor aún cuando a la condición de extranjería se la añade el distintivo de ilegal o clandestino.

En el capítulo cuarto hemos visto que la percepción social, verificada por encuestas y datos oficiales, muestra que el imaginario español de finales del siglo XX y principios del XXI ha conservado una visión ampliamente negativa del moro, figura actualizada por el migrante magrebí que aspira a establecerse en territorio español. Mientras que la percepción e imaginario han conservado una naturaleza de intolerancia, temor y rechazo, los textos contemporáneos que presentamos en este capítulo constituyen una reflexión tendente a la necesaria aceptación del cambio de identidad nacional que está experimentando España tras la llegada de colectivos provenientes de África. Y esta es la hipótesis que ha quedado demostrada en nuestra investigación: mientras que el imaginario español, (en base a visiones heredadas de textos de siglos anteriores) perdura basado en la negatividad y rechazo hacia el moro, la visión literaria actual presenta una perspectiva reconocedora de una nueva identidad impregnada de culturas diversas.

La aportación fundamental de las obras literarias radica en la perspectiva humana con que abordan el fenómeno de la inmigración. La primordial atención literaria dada a las voces de los protagonistas, conociendo a través de ellas las dificultades que conforman su existencia diaria, es una forma de sensibilizar las conciencias individuales. Debido a la cotidianidad y negatividad con que se afronta el tema, el fenómeno de la inmigración se ha convertido en algo rutinario, quedando relegado a un segundo plano lo que es el aspecto más esencial de esta realidad: Son muchas las personas que diariamente arriesgan su vida por conquistar un bienestar del que carecen, el mínimo necesario para acceder a una vida digna. Así, las detenciones, abusos, repatriaciones, centros de acogida, naufragios, muertes y todo lo que conforma este contexto, llega a convertirse en una realidad habitual a la que nos estamos acostumbrando. Y mientras tanto, el aspecto humano tiende a desvanecerse en los cimientos del olvido. Y es esto precisamente la contribución más importante de la labor literaria de los tres textos analizados: dar voz propia a los protagonistas, al lado humano de la inmigración.

El reconocimiento identitario presentado en las obras literarias resulta imprescindible para concluir esta investigación sobre el imaginario español ante la inmigración africano-magrebí. Se pone de manifiesto que la tendencia actual literaria española va encaminada a incidir sobre la necesidad de forjar una nueva conciencia, más abierta y tolerante, en el imaginario español.

En los tres textos analizados la identidad española se reconoce a sí misma como portadora de una nueva identidad colectiva, que lejos de percibirse en torno a una sola pertenencia, se erige hacia el reconocimiento y aceptación de la diferencia como parte integradora de la propia identidad. Y esta es la aportación fundamental de los textos

estudiados en este capítulo. A este respecto nada más pertinente que lo expuesto por Cornejo-Parriego cuando dice que

La inserción textual de la negritud se asocia a la formación de espacios mestizos y a la construcción de iconos culturales híbridos que desafían categorías de identidad existentes y apuntan hacia procesos de nuevas configuraciones de la identidad. (526)

Hemos de evadirnos del odio a la extranjería, sugiere Kristeva, pero no mediante el olvido, sino por la recuperación *armoniosa* de esas mismas diferencias que supone y propaga. (11) Por el reconocimiento de lo extraño en lo propio. La extranjería está en nosotros: somos nuestros propios extranjeros; estamos divididos.

No hay por lo tanto que rechazar al extranjero, sino que hemos de aprender a detectar la extranjería en nosotros mismos y descubrir así nuestra turbadora alteridad.

Por ello, incide Kristeva:

Es preciso una vez más decir en voz alta que el otro y su diferencia, lejos de ponernos en peligro, nos puede llevar a un mundo de mayor riqueza y descubrir más matices y nuevas formas de ser. Todos esperamos que el racismo no tenga ninguna posibilidad pues es la negación de toda humanidad. (Extranjeros para nosotros mismos, 9)

## Bibliografía

- Abellán, José Luis. Historia crítica del pensamiento español. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.
- Álvarez-Junco, José. Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX. Madrid: Taurus, 2001.
- Andrés-Suárez, Irene, Marco Kunz and Inés D'Ors. La inmigración en la literatura española contemporánea. Madrid: Editorial Verbum, 2002.
- Aristóteles. Poética de Aristóteles. Trans. Valentín García-Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Arjuna-Peragón, Julián. "Las raíces del racismo" Webislam 25/03/2002. [www.webislam.com](http://www.webislam.com)
- "Aznar asegura en Washington que el problema de España con Al Qaeda 'empieza en el siglo VIII'" El Mundo 22 septiembre 2004. <http://www.ElMundo.es/elmundo/2004/09/22/espana/1095805990.html>
- Bagby Jr, Albert I. "Alfonso X el Sabio compara moros y judíos." Romanische Forschungen. 82 (1970): 173-207.
- Barnier, Hélène. "Percepciones sobre el mundo árabe" Centro de Investigación para la Paz 1997. <http://fuhem.es/portal/areas/paz/EDUCA/pdf/pma.pdf>
- Biglieri, Anibal. "Ascenso y caída del reino visigodo según la *Primera Crónica General*." Hispanófila. 32-96 (1989): 1-11.
- Bleda, Jaime. Corónica de los moros de España. Valencia: Felipe Mey, 1608.

- Boronat y Barrachina, Pascual. Los moriscos españoles y su Expulsión. Estudio histórico-crítico. I-II. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901.
- Bou, Luís César. “Europa-Asia-África: La visión europea del mundo afroasiático” Observatorio de Conflictos 2001. [www.afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp\\_visioneurp.htm](http://www.afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp_visioneurp.htm)
- Bunes Ibarra, Miguel Angel. Moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
- . La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Caro Baroja, Julio. Los moriscos del reino de Granada. Madrid: Ediciones ISTMO, 1991.
- Carpenter, Dwayne. “Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*.” Romance Quarterly. 33-3 (1986): 275-287.
- . “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a *Siete Partidas* 7.25.” Al- Qantara. 7 (1986): 229-252.
- Carrasco Carpio, Concepción. Mercados de trabajo: Los inmigrantes económicos. Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, 1999.
- Cason, Jim, David Brooks. “Su vasta obra rompió la visión que tenía Occidente sobre el mundo árabe.” La Jornada-Rebelión. 26 de septiembre del 2003.
- Castro, Americo. Realidad histórica de España. 6th ed. México: Editorial Porrúa, 1975.

- . España en su Historia: cristianos, moros y judíos. Buenos Aires: Editorial Espasa, 1948.
- Catalán, Diego. El Cid en la Historia y sus inventores. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002.
- Cea-D'Ancona, María Ángeles. La activación de la xenofobia en España. Madrid: Siglo XXI de España, 2004.
- Colectivo IOÉ. Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos. Una vision de las migraciones desde España. Valencia: Universitat de Valencia, 1999.
- Cornejo-Parriego, Rosalía. "Espacios híbridos, iconos mestizos: imaginando la España global". Letras Peninsulares Winter (2002-2003): 517-531
- Daniel, Norman. Islam and the West. The making of an Image. Edimburgh: University Press, 1980.
- De Tuy, Lucas. Chronicon Mundi. Ed. Julio Puyol. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926.
- Diez de Revenga, Francisco. "Literatura en las obras históricas de Alfonso X." Mester 17-2 (1988): 39-50.
- Domínguez-Ortíz, Antonio, Vincent Bernard. Historia de los moriscos. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- "Él no creía en la alianza de civilizaciones." El Mundo 10 septiembre 2006. Crónica, año XVII, n.567, p.10.  
<http://www.ignaciogracianoriega.net/bid/dp200601.htm>
- Fanon, Frantz. Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Fernández-Ordóñez, Inés. "El taller historiográfico

alfonsí. *La Estoria de España y la General estoria en el marco de las obras promovidas por Alfonso el sabio.* Universidad Autónoma de Madrid.  
[http://es.wikiikipedia.org/wiki/Estoria\\_de\\_Espa%c3%B1a](http://es.wikiikipedia.org/wiki/Estoria_de_Espa%c3%B1a).

Fonseca, Damián. Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia. Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878.

García-Arenal, Mercedes. “Los moros en las Cantigas de Alfonso X.” Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes. IV (1985): 133-151.

González-Casanovas, Roberto. “The Function of the Epic In Alfonso X’s Estoria de Espanna: Cantares de gesta as Authority and Example for the Chronicler.” Olifant 15-2 (1990): 157-178.

González-Jiménez, Manuel. “Sobre la ideología de la reconquista: realidades y tópicos.” XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera 2002. 14 diciembre 2006.  
<http://www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/reconquista>.

Goytisolo, Juan and Sami Naïr. El peaje de la vida. Madrid: Aguilar, 2000.

Gracia-Noriega, José Ignacio. “Él no creía en la alianza de civilizaciones” El Mundo. 10 de septiembre de 2006.

Gupta, Amit. “Are we really seeing the clash of civilization?” The Clash of Civilizations: Asian Responses. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Guzmán, Álvaro. “Quién era el Conde don Julián” Crónica del Estrecho. Ceuta, 17 de abril de 2005.  
<http://www.ceuta.com/blogs/guzman/2005>

Herrera, Fernando de. Poesías. Ed. Vicente García de Diego.

- Madrid: Espasa-Calpe, 1941.
- Huntington, Samuel P. "The Class of Civilizations?" Foreign Affairs. Summer 1993.
- Hurtado de Mendoza, Diego. Guerra de Granada. Ed. Bernardo Blanco-González. Madrid: Clásicos Castalia, 1970.
- Janer, Florencio. Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político. Madrid: Real Academia de la Historia, 1857
- Jiménez de Rada, Rodrigo. Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica. Ed. Fernández Valverde. Madrid: Alianza Universidad, 1989.
- Jorge, José Eduardo. "¿Choque de civilizaciones?" Espinoso <http://www.espinoso.org/biblioteca/choquecivilizaciones.htm>
- Jusdanis, Gregory. Belated Modernity and Aesthetic Culture. Inventing National Literature. Minnesota: University of Minnesota Press, 1990.
- Kadir, Djelal. "Historia y novela: Tramaticación de la palabra" Historia y Ficción en la Narrativa Contemporánea. (1984): 297-307.
- Kalam, Abul. "Huntington and the World Order: Systemic Concern Or Hegemonic Vision?" The Class of Civilizations: Asian Responses. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kristeva, Julia. Extranjeros para nosotros mismos. Trans. Xavier Gisper. Barcelona: Plaza y Janés, 1991.
- Kunz, Marco. Juan Goytisolo: Metáforas de la migración.

Madrid: Editorial Verbum, 2003

Ladero Quesada, Miguel Ángel. La formación medieval de España: Territorios.Regiones. Reinos. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Llamazares, Julio, and Felipe Vega. El techo del mundo. España-Suiza-Francia: Alta Films, 1995.

Lomax, D.W. La reconquista española. Trans. Manuel González-Jiménez. Barcelona: Crítica, 1978.

López-Estrada, Francisco, and María Teresa López, ed. Las siete partidas: Antología. Madrid: Editorial Castalia, 1992.

López-García, Bernabé. “¿Ósmosis o barreras? Las responsabilidades de una Europa rica en tiempos de crisis” Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos. (1993): 397-408.

Maalouf, Amin. Identidades Asesinas. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

---. Interview. “España ha resuelto bien su diversidad cultural” Comunidad Escolar. 28 de abril de 1999.  
<http://comunidad-escolar.pntic.mec.es/632/portada.html>

Maravall, José Antonio. El concepto de España en la Edad Media. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964.

---. Estudios de historia del pensamiento español. Madrid: Cultura Hispánica, 1973.

Márquez-Villanueva, Francisco. El concepto cultural alfonsí. Madrid: Editorial Mapfre, 1994.

- Martín-Corrales, Eloy. La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- Martínez-Montávez, Pedro. “Reflejos en la prensa árabe actual del ‘exilio islámico’ en la Europa comunitaria”. Comunidades Islámicas en Europa. (1995): 139-150
- Menéndez-Pidal, Ramón, ed. Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Madrid: Gredos, 1955.
- Mettmann, Walter, ed. Cantigas de Santa María. 3 vols. Madrid: Castalia, 1986-1989.
- Montoya-Martínez, Jesús. Composición, estructura y contenido del cancionero Marial de Alfonso X. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1999.
- Mundoarabe. “Orientalismo”: 25 años después.” Mundoarabe.org. 2/11/2005. [http://www.mundoarabe.org/orientalismo\\_edward\\_said.htm](http://www.mundoarabe.org/orientalismo_edward_said.htm)
- O’Callaghan, Joseph. Alfonso X and The Cantigas de Santa Maria. A Poetic Biography. Boston: Brill, 1998.
- , The Learned king. The Reign of Alfonso X of Castile. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- , Reconquest and Crusade in Medieval Spain. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Ocasio, Rafael. “Ethnic Underclass Representation in the Cantigas: The Black Moro as a Hated Character” Estudios Alfonsinos y otros Escritos. (1991): 183-188.

Ortega, José. “Cuatro crónicas noveladas de la destrucción de Granada.” La palabra y el hombre 91 (1994): 85-107.

Ortiz, Lourdes. Fátima de los naufragios. Barcelona: Editorial Planeta, 1998.

---. “Nos queda la palabra” Desarrollo y solidaridad.  
<http://www.pliegosdeopinion.net/pdo4/desysolid/ortizlourdes.htm>

Pajares, Miguel. La inmigración en España: retos y propuestas. Barcelona: Icaria, 1998.

---. La integración ciudadana. Una perspectiva para la inmigración. Barcelona: Icaria, 2005.

Pérez-Bustamante, Ciriaco. “El pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos.” Boletín de la Real Academia de la Historia CCXXIX (1951): 219-233.

Ratcliffe, Marjorie. “Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española”. Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. IX. 3 (1985) 423-438.

Said, Edward W. Orientalism. New York: Penguin Books, 1991.

---. “EL choque de las ignorancias” EL País 16 octubre 2001  
[www.elpais.com/opinion/choque/ignorancias](http://www.elpais.com/opinion/choque/ignorancias)

Sartori, Giovanni. La sociedad multiétnica. Madrid: Taurus, 2001.

---. “Pluralismo vs Multiculturalismo” Cambio Cultural  
Febrero 2005. [www.cambiocultural.com.ar/investigación/clash2.htm](http://www.cambiocultural.com.ar/investigación/clash2.htm)

- Smith, Colin. Christians and Moors in Spain. 1<sup>st</sup> volume. Warminster: Aris and Phillips Ltd, 1993.
- Solalinde, Antonio. Antología de Alfonso X El Sabio. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.
- Sorel, Andrés. Las voces del Estrecho. Barcelona: Muchnik Editores, 2000.
- Téllez, Juan José. Moros en la costa. Madrid: Debate, 2001.
- Vaca de Osma, José Antonio. Historia de España para los jóvenes del siglo XXI. Madrid: Ediciones Rialp, 2003.
- Ratcliffe, Marjorie. “Judíos y musulmanes en jurisprudencia medieval española.” Revista Canadiense de Estudios Hispánicos Vol. IX, No 3 (1985): 423-438.
- Wieviorka, Michel. El espacio del racismo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.
- Zúñiga, Francés de. Crónica burlesca del Emperador Carlos V. Ed. Diane Pamp de Avalle-Arce. Barcelona: Crítica, 1981.