

# *El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568*

POR

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD\*

## LOS MORISCOS Y LA DECADENCIA DE LOS RITOS RELIGIOSOS

Es muy significativo que en la bibliografía sobre temas moriscos del antiguo reino de Granada, compilada y analizada por Antonio L. Cortés Peña para el período 1962-1994, no figura ni un solo artículo o libro que haga referencia ni directa ni indirecta explícita a un posible milenarismo morisco en la España de los siglos XVI y XVII (Cortés Peña, 1995). El tratamiento más cercano es de L. Cardaillac, quien en su obra sobre el enfrentamiento ideológico y ritual cristiano/morisco aborda la presencia del “profetismo” entre la minoría, si bien no le da una interpretación de alcance antropológico. Cuando menos resulta extraña esta ausencia, puesto que los inicios de la “moriscología”, como subdisciplina dentro de la Historia Moderna de España, coinciden con los de la polémica originada en torno a la obra de E. Hobsbawn *Rebeldes primitivos*, editada por vez primera en 1959. Sabido es que las pocas páginas que Hobsbawn dedicara a los anarquistas andaluces, veinticinco de un total de trescientas sesenta en la edición española, provocaron las iras de los historiadores más críticos y de los intelectuales autóctonos. “Y por ello –concluía Hobsbawn– la historia del anarquismo, figura casi única entre los movimientos sociales modernos, es el cuento de un fracaso que no cesa; y si no sobrevienen cambios históricos imprevistos, es probable que el anarquismo figure en los libros junto a los anabaptistas y a los demás profetas que, aunque no desarmados, no supieron cómo valerse de sus armas y sufrieron derrota definitiva” (Hobsbawn, 1983: 143). Profetismo y milenarismo aparecen ya en contigüidad bajo el prisma de la “rebeldía primitiva”. Hoy aún se sigue achacando al libro de Hobsbawn el haber mixtificado la realidad bajo un estricto esquema marxiano que presentaba a todos los movimientos previos a la revolución industrial como “inmaduros” para alcanzar la “racionalidad” revolucionaria (González de Molina, 1996). De ahí, la confusión subyacente entre profetismo y milenarismo.

Una afirmación que de los primeros estudios de los movimientos milenaristas<sup>1</sup> pervive es que éstos suelen ser en su aplastante mayoría “movimientos de los desheredados”. Por ello, “las creencias milenaristas han aparecido una y otra vez a lo largo de la historia, a pesar de los fracasos, y los desengaños y la represión, precisamente porque hacen un llamamiento a los oprimidos, a los desheredados

y a los miserables” (Worsley, 1980: 315). Esta idea permanece, y hubiera sido tentador aplicarla en su momento a los moriscos, ya que éstos constituyen una minoría –en comparación con el conjunto poblacional español– oprimida progresivamente a lo largo del siglo XVI y que además poseen un sistema religioso dotado de utopía y ucronía ideológicas, capaz en potencia de orientarlos hacia el milenarismo. Es, sin embargo, curioso observar que tampoco en los estudios sobre la religión islámica aparezca el milenarismo como factor de análisis. Los movimientos de renovación del islam, como los almorávides, son presentados sólo como una corriente de purificación del islam y no como un proyecto que anuncia el fin e inversión del mundo social existente.

Empero, con los moriscos posiblemente nos hallemos ante otras circunstancias, ya que esta minoría no practicaba un islam plenamente ortodoxo. Un documento de 1563 del muftí de Orán nos indica el camino que habían seguido los moriscos para simplificar los ritos islámicos, dado el clima de persecución en que se encontraban inmersos: “A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas. Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas (...). Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la *tacbira de alih-ram*, y de cumplir vuestra oración, y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan” (Longás, 1990: 305). Este modo de ocultación de las creencias religiosas ante la presencia de enemigos, que justificaba el comer cerdo, beber vino, practicar la usura, etc., siempre bajo el refugio del corazón del creyente, debió de tener consecuencias nefastas en la precisión de la transmisión de los ritos, uno de los núcleos básicos de cualquier religión. Se ha hablado a propósito de los moriscos de la “degradación de los ritos” que acompaña su estilo de vida cada vez más oculto en términos culturales y religiosos<sup>2</sup>.

#### LOS JOFORES O PRONÓSTICOS QUE PRECEDIERON A LA REBELIÓN DE 1568

Por el sínodo de Guadix de 1554 conocemos que algunas de las características de los moriscos, acosados como estaban cada vez más por los cristianos viejos, eran que interpretaban ciertas señales cósmicas y aparición de monstruosidades como signos de su próxima inversión del mundo, con la lógica y subsiguiente restauración del sultanato islámico en Granada (Gallego y Gamir, 1968: 114). Estas esperanzas, alimentadas por la muy real y previsible ayuda turca y berberisca, constituyeron el grueso del rearme moral de los moriscos. Así lo sabía el morisco al servicio de Felipe II Alonso del Castillo, quien en las cartas en árabe que hacía llegar a sus hermanos sublevados les procuraba minar justo la esperanza, destruyendo los mitos y fábulas que circulaban: “Mas siempre en nuestra

generación –dirá– fue aparejada a crear estas ficciones e fábulas, e adivinar cosas que jamás se pensaron con su poca discrección” (Cabanelas, 1991: 153).

Al parecer el morisco medio se sublevó en 1568 por las exigencias castellanas de demostrar la antigüedad de sus propiedades. Esto les obligaba a remitirse a documentos de época nazarí, cuando normalmente los moriscos carecían de éstos, ya que los derechos de propiedad les venían otorgados por derecho consuetudinario. Ese morisco medio, según Márquez Villanueva, se sentía profundamente “español” –con las connotaciones de entonces y no de ahora– y no deseaba abandonar el suelo patrio (Márquez Villanueva, 1991). No era, pues, un extraño ni un quintacolumnista. Entre ellos hubo muchos hombres que procuraban la integración no sólo personal sino de su pueblo. Es el caso del precitado Alonso del Castillo, quien, aun colaborando activamente con Felipe II, estuvo involucrado en la impostura sincretista de los libros plúmbeos del Sacromonte, tendente a legitimizar el sincretismo cultural y la integración social de los moriscos, mediante la demostración de la antigüedad de sus creencias cristianas. Había además mucho personaje fronterizo, en acertada opinión de Soledad Carrasco en referencia a Cervantes y a Pérez de Hita. Pocos eran los que podían o querían creer en la mística islámica y éstos debían de ser los alfaqués, cuya función estaba cada vez más puesta en cuestión por el proceso de conversión larvada e integración de al menos una parte de los moriscos, que había de minar su autoridad y su prestigio social.

Del carácter de inversión religiosa de la guerra de las Alpujarras dio cuenta Caro en su historia de la rebelión. De ella dijo que pretendía restaurar “todos los valores de la cultura musulmana tradicional”, en hostilidad abierta contra los cristianos. Esto quedó señalado por cuatro tipos de acciones radicales: “1.º Martirio y tormento a los cristianos que no renegaban de su fe. 2.º Destrucción sistemática de los lugares consagrados al culto. 3.º Ensañamiento con objetos e imágenes relacionados con el mismo culto. 4.º Parodias y burlas de los ritos y creencias de los católicos” (Caro, 1976: 177). Para que los martirios fuesen tan extraordinarios tuvieron que estar ligados al extremismo islámico, es decir, al “monfismo” o bandolerismo morisco, y por descontado a la ira de los alfaqués. “Otro día bien de mañana –anota Mármol en relación con los martirios de Ugíjar, verificando esta sospecha– se pusieron los monfís y gandules en el cementerio de la iglesia (...), los sacaron de la iglesia de dos en dos con las manos atrás, desnudos y descalzos, y los mataron cruelmente a cuchilladas” (Mármol, 1991: 104). El común de la población morisca hubo de tomar una actitud pasiva e incluso hostil a estas demostraciones de violencia, posición que representa en los martirios de Ugíjar, Fernando el Zaguero, quien apela a los líderes del levantamiento en estos términos: “Que su remedio estaba solamente en decir que los monfís habían sido autores de todo el mal, pues había tantos y era la verdad, y que sería más sano á los de la

Alpujarra que el rey don Felipe mandase ahorcar treinta ó cuarenta moriscos, aunque fuese él uno dellos, que no perdiesen la tierra, y juntamente los hijos, mujeres y todas sus haciendas”.

Hasta llegar a esta radicalización previamente se habían producido “señales”, más de carácter mágico que escatológico, que habían soliviantado a la población morisca. Luis Mármol y Carvajal, la fuente más importante para este asunto, señala tres pronósticos o jofores. En el primero, atribuido a unos libros hallados en poder de la Inquisición granadina, se hace referencia a Alí, yerno de Mahoma, como es bien sabido iniciador del chiísmo, corriente sectaria que posee un alto sentido mesiánico<sup>3</sup>. El único dato relevante que hemos de tener presente es que este jofor anuncia la venida de un cometa “anunciador del bien y la libertad”. El segundo pronóstico también fue hallado en la Inquisición granadina entre los libros allí conservados. El protagonista será también Alí, quien llora por las tribulaciones de al-Andalus; a la pregunta de cuándo terminarán esas penalidades de los moros andaluces se responde: “¡Oh, Alí! será esto en la isla de Andalucía, cuando entrare en ella en el día del sábado; y la señal que habrá desto es que enviará Dios una nube de aves, y en ella parecerán dos aves señaladas, que la una será el ángel Gabriel y la otra el ángel Miguel, y será el origen de las demás aves de tierras de los papagayos, las cuales darán a entender la venida de los reyes de levante y de poniente al socorro de esta isla de Andalucía, con señal que primero acometerán á los primeros del poniente, y á todos sucederán temores grandes y alborotos. Habrá escándalos y comunidades entre la ley de los moros y la ley de los cristianos, y volverá todo el mundo a la ley de los moros; mas será después de grande aprieto. Este año habrá muchas nieblas, pocas aguas, los árboles llevarán muchos frutos, los agostos del pan serán más abundantes en los montes fríos que en las costas, y las abejas henchirán sus colmenas en este año bendito”.

El tercer pronóstico o jofor fue hallado en la cueva de Castares y es el más extenso e interesante. Como ocurre en los movimientos milenaristas clásicos, se mezclan anuncios apocalípticos del primer cristianismo con opiniones proislámicas. Así, se habla de un rey cristiano, Dolarfe, que entrará en Fez y cuando sus correligionarios vayan a su encuentro lo encontrarán “con la espada de Idris en la mano, convertido moro; lo cual visto, todos los cristianos se volverán con él moros”. Tras ello anuncia el jofor que nacerá el Anticristo y como consecuencia de ello Dios enviará “grandísima esterilidad, que durará siete años; en los cuales no aparecerá pan ni semilla ni agua”. Después de describir todas las maldades del Anticristo, con su figura monstruosa de un solo ojo, Dios enviará a Jesucristo. Según Mármol, “otros muchos disparates decía este jofor”. La verdadera función de los mismos nos la explica igualmente: “Revolviendo pues estos jofores, que veneraban como cosa sagrada, y buscando entre ellos algún consuelo, los sectarios alcoranistas que por ventura los habían compuesto se los glosaban, trayén-

dolos por los cabellos al propósito de su pretensión, que era levantar el reino”. Luis Mármol continúa explicando algunas de las señales que anunciarán el retorno del reino musulmán nazarí. “Hubo otros que, so color de la astrología judiciaria, les decían mil desatinos, fingiendo haber visto de noche señales en el aire, mar y tierra, estrellas nunca vistas, arder el cielo con llamas y muchas lumbres, haciendo bultos por el aire, y rayos temerosos de estrellas y cometas, que siempre se atribuyen á mudanza de estado”. Según Louis Cardaillac, quien ha dado a conocer algunas otras *alguaçias* o jofores, “este profetismo”<sup>4</sup> y este mesianismo aparecerán en numerosos procesos inquisitoriales, en diversas épocas y en diversos lugares, de los que se extrae “que fue, en efecto, una constante de la psicología morisca y la expresión de su esperanza en un destino mejor y de su oposición a la sociedad cristiana” (Cardaillac, 1979: 61). Señala asimismo que el profetismo de la época no fue exclusivo de los moriscos y que los cristianos también participaron de ideas similares. Podemos incluso ir más allá haciendo patente que en todo el tiempo de la confrontación cristiano/islámica o al menos desde que ésta se hizo consciente para la población, en los siglos IX-X, la presencia del profetismo fue una constante (Barkaï, 1984). Algunas de las crónicas del siglo IX llevan incluso el nombre de “profética”, por las profecías que en términos de restauración cristiana contenían y por el papel que acabaron jugando en la conformación de la “ideología” reconquistadora peninsular.

El profetismo es el contrapunto de la situación de obligada convivencia y coexistencia de los moriscos, la cual lleva frecuentemente a la difuminación de sus rasgos étnicorreligiosos en cuanto a su presentación social. La “presentación de la personalidad” del morisco en sociedad, tomando la acertada definición de E. Goffman, es escurridiza— Carrasco Urgoiti ha señalado cómo en la narrativa del Siglo de Oro el morisco es un tipo social poco discernible, apareciendo siempre como una figura de fondo, en claroscuro, y sin ocupar posiciones principales (Carrasco, 1988). Es fácil que en una situación de crisis social y cultural se recurriese a la figura carismática de los profetas, en contraposición a los sacerdotes, para eludir esa obligada “invisibilidad”. Los alfaquíes estaban en camino de convertirse en “profetas”, más que a permanecer en la función sacerdotal, invirtiendo el sentido del ocultamiento. Los profetas diferenciados de los sacerdotes tendrían sobre todo una función antropotrópica, mientras que los segundos la tendrían teotrópica. “El profeta habla y actúa por su inspiración divina; el sacerdote ejecuta el ritual por su status oficial” (Heschel, 1973: 252). Según los analistas de otro modelo de profetismo, el judaico, no es irrelevante para el tipo de religiosidad el que la orientación de ésta sea fundamentalmente antropotrópica o teotrópica. Realmente el profetismo es una “contaminación” de la tradición judaica y, por extensión, del cristianismo. Como tal será transmitido por unos alfaquíes cada vez menos en la función sacerdotal y más en la profética.

El profetismo también siguió extendiéndose entre los cristianos hasta fechas muy avanzadas. La *Historia del Futuro* del jesuita portugués Antonio Vieira, escrita a mitad del siglo XVI, cuando Portugal acaba de recuperar su independencia frente a España, es un ejemplo elocuente de la pervivencia de este modelo político-religioso. Vieira recurría a las profecías del Antiguo Testamento para explicar las “esperanzas de Portugal” y la venida del “Quinto Imperio”, procurando dejar de lado las explicaciones proféticas “populares”, es decir, nigrománticas, aerománticas, etc., consideradas muy crédulas. La fidelidad textual a la exégesis bíblica se confirma como el medio más adecuado para dotar de legitimidad en Vieira a un proyecto profético que hunde sus raíces en el sebastianismo. Es consecuente con el sincretismo profético que en su medio, Portugal, Vieira defendiese la incorporación y plena aceptación social de los cristianos nuevos y muy en especial de los hebreos (Vieira, 1987).

¿Cuál era la condición y aceptación social de los alfaquíes, que promovieron el odio anticristiano y la reislamización y presumiblemente dirigieron jofores como los señalados a la población morisca menos docta? Nos dice Caro que “los alfaquíes o faquíes ejercían su ministerio ocultamente. Conocían la ley de modo menos completo tal vez que los de otras épocas, pero lo suficiente para hacerla valer. Eran ellos los que reanimaban a los cansados, a los decaídos, con viejas profecías” (Caro, 1976: 129). El mismo Caro continúa argumentando certeramente que el “fatalismo” que acompaña a su condición de pueblo perseguido les otorgaba una característica más que los predisponía a la pronta aceptación del discurso profético. Eran los alfaquíes quienes aún se acercaban al conocimiento de la lengua árabe en su versión aljamiada y por consiguiente eran capaces de escribir y leer los pronósticos, con toda la carga misteriosa que, como señaló Lévy-Strauss en *Tristes Trópicos*, otorga el conocimiento de la escritura y su interpretación para quienes no pueden descifrarla.

También la práctica de la magia por los moriscos era un factor suplementario que facilitaba el acceso a la credulidad. Para el morisco el universo estaba poblado de seres, espíritus, benignos y malignos; lo mismo ocurre hoy en el islam marroquí actual, donde los “yin” o demonios ocupan un lugar muy relevante en las prácticas religiosas populares cotidianas. “Es necesario, pues, estar en buenas relaciones con ellos, para lo cual se precisaba conocer su fórmula grata, su categoría, su tratamiento. Conociendo estos aspectos, se les podía invocar para librarse de muchas enfermedades, conocer peligros, sucesos acaecidos a gran distancia, etc.” (García Ballester, 1984: 74). Los médicos, que solían coincidir en la misma figura de los alfaquíes, por la lógica simplificación ritual y profesional, invocaban a esos espíritus, desarrollando más allá de la ortodoxia islámica la hechicería y la magia.

Son los alfaquís, por tanto, figuras muy poliédricas, a medio camino de la conservación del islam, de la práctica de la magia y la medicina, cuyas funciones se van transformando, por la persecución y el ocultamiento, de sacerdotales en proféticas.

#### LA ELECCIÓN DE ABEN HUMEYA O LA IMPOSIBILIDAD DEL MESIANISMO

Queiroz trazó las características del mesianismo en relación con los movimientos milenaristas, tal que una variante de éstos: “El mesías es siempre el que anuncia e introduce en la tierra un reino celeste; es el que trae la redención a una colectividad” (Pereira de Queiroz, 1978: 21). El mesianismo es una variedad del profetismo. Empero, a diferencia de los profetas, sobre todo los bíblicos, que son el contrapunto del poder político, es decir, los específicos contradictores de los “reyes”, la figura del mesías permite unificar en torno a una sola persona al “profeta” y al “líder político”. Precisa de un extenso consenso. En el islam la única apertura posible al mesianismo es Alí y el chiísmo, o acaso el mahdismo en la versión sudanesa decimonona. En el resto, en especial en la tradición sunní, por la que se regían los moriscos, el último y definitivo profeta es Muhammad. Él cierra el ciclo abierto con el profetismo bíblico y deja patente que no puede continuar el ciclo.

Los moriscos en definitiva no podían esperar, a pesar de la degradación de los ritos precitada, la aparición de un mesías, figura que hubiese sido posible en otras circunstancias teológicas, es decir, si desde el punto de vista musulmán no hubiesen sido sunníes. Por el lado del cristianismo, cada vez más sincretizado con las creencias moriscas, sí hubiese sido posible el mesianismo, pero los moriscos integrados como Alonso del Castillo o Miguel de Luna apostaron por trazarse un programa racional de mixtificación histórica en torno a la impostura de los libros plúmbeos del Sacromonte granadino, según los cuales los primeros cristianos granadinos habrían sido de “nación árabe”.

Podían, sin embargo, esperar la aparición de un líder carismático, pero esto tampoco fue viable por la lógica social segmentaria de los moriscos. La sociedad musulmana granadina anterior a la caída del reino nazarí presentaba características propias de una sociedad fisionada en segmentos de linajes —véase al respecto la mítica división entre zegríes y abencerrajes o entre Boabdil y su linaje—, lo que debió de marcar el devenir posterior de la sociedad morisca. Ginés Pérez de Hita traza su visión novelada de las “guerras civiles de Granada” en dos partes diferenciadas pero en estrecha relación conceptual: la lucha entre los bandos nobiliarios del reino nazarí y la guerra de las Alpujarras, ofreciendo una perspec-

tiva integrada de las siempre presentes fricciones sociales. Llegar a encontrar a un líder unificador era un reto en esas circunstancias. Cuando los líderes de los conjurados se deciden por don Fernando de Válor para ser proclamado “rey de Granada y Córdoba” se hace, según Hurtado de Mendoza, bajo los siguientes criterios: “Era descendiente de Aben Humeya, uno de los nietos de Mahoma, hijos de su hija, que en tiempos antiguos tuvieron el reino de Córdoba y Andalucía. En éste pusieron los ojos; así porque les movió la hacienda, el linaje, la autoridad del tío”. El ser un presunto linaje *chorfa*<sup>5</sup> constituía un factor de legitimidad que acabó determinando la elección de Fernando de Válor. El acompañamiento de la elección con jofores no puede ser interpretado más que como signo de buen augurio y de cumplimiento de las promesas de liberación, pero nunca es presentado como un signo de convergencia entre el liderazgo religioso y el político. Fernando el Zager, tío de Fernando de Válor, en el discurso que precede a la elección de su sobrino, hace mención de todas las calamidades del pueblo morisco y del adecuado momento político para la rebelión, dadas las dificultades interiores y exteriores por las que pasaba Felipe II. Es un discurso muy político. Sólo cuando se acerca a la elección del rey trae a colación los jofores: “Representóles prodigios, y apariencias extraordinarias de gente armada en el aire a las faldas de Sierra Nevada, aves de desusada manera dentro de Granada, partos monstruosos de animales en tierras de Baza, y trabajos del sol con el eclipse”. La coronación de Aben Humeya estuvo presidida igualmente por la lectura de uno de estos jofores que anunciaban la vuelta de un rey que liberaría de su yugo a los moriscos: “Leyó uno de sus sacerdotes que llaman faqués, cierta profecía hecha en el año de los árabes de..., y comprobada por la autoridad de su ley, consideraciones de cursos y puntos de estrellas en el cielo, que trataba de su libertad por mano de un mozo de linaje real, que había de ser bautizado y hereje de su ley, porque en lo público profesaría la de los cristianos. Dijo que esto concurría en don Fernando de Válor, y concertaba con el tiempo” (Hurtado, 1981: 119-122). Los jofores son un añadido a una elección hecha sobre otros criterios, el más importante la hacienda y el linaje del líder. El liderazgo religioso pues seguía siendo acéfalo, no había posibilidad para el milenarismo al carecer de un líder consensual mesiánico.

La personalidad de Aben Humeya también debe ser destacada, puesto que de ella depende en buena medida la posibilidad de que se hubiese denotado un movimiento milenarista. Los tres relatores de la personalidad de Aben Humeya, Hurtado de Mendoza, Mármol y Pérez de Hita, nos transmitieron imágenes diferenciadas. Así, por ejemplo, se ha dicho que “es Don Diego [Hurtado de Mendoza] el culpable, en gran medida, de la visión romántica que nos ha llegado del caudillo granadino” (Bunes, 1983: 24). ¿Qué características particulares tendría esa figura romántica? Se le presenta en la obra de Martínez de la Rosa *Aben Humeya*, estrenada en París en 1830, en plena época de turbulencias y revoluciones románticas, como “un hombre maduro y excelente padre de familia, atribu-

yéndose la catástrofe final a la envidia de sus enemigos y a su dilación en castigar los tratos de su padre político con los castellanos” (Carrasco, 1956: 327). Éste será el estereotipo más extendido. Al parecer históricamente esa imagen no es acertada ya que Aben Humeya fue algo libertino y empleó la crueldad en su propio campo sin razones que la justifiquen. Mas Hurtado de Mendoza usaba mucho de la compasión con el héroe derrotado. De otra parte, “Aben Humeya, para Mármol Carvajal, es simplemente un símbolo, imprescindible en todo levantamiento contra el poder establecido, y no el instigador de la sublevación, aunque tiene noticias de la misma. Pone en boca del noble musulmán que será una campaña corta y sin importancia” (Bunes, 1983: 27), como índice de hasta dónde llegaba su ignorancia. Mármol es el más duro en la consideración de la figura de Aben Humeya. Finalmente Ginés Pérez de Hita, cercano a la posición de Hurtado, otorgó una importante participación consciente en el levantamiento a Aben Humeya (Bunes, 1983: 29). El debate sobre el papel jugado por Aben Humeya en el levantamiento está trufado de consideraciones sobre su personalidad en última instancia.

En cualquier caso la personalidad de Aben Humeya, para el objeto de nuestra investigación, no es la de un líder carismático, si hemos de tomar por tal la definición de Ch. Lindholm, quien señala que la relación entre el líder y sus seguidores debe ser “diádica y y altamente personal” (Lindholm, 1992: 71). El carisma admite la posibilidad de gestarse bajo conductas segmentarias, que son las mismas que siguieron produciéndose en el campo morisco en forma de disidencias. En el mundo magrebí esa relación carismática la ofrecía y ofrece la *baraka*. Ésta no solamente puede ser interpretada asociada a la personalidad individual de un hombre santo; a su alrededor y en torno al santuario suele haber una *zawiya*, es decir, una hermandad de sufismo ortodoxo o popular, que participa de la *baraka*. Como señaló E. Westermarck, “el contacto con la *baraka* de un lugar santo puede también dar eficacia a un acto de magia imitativa” (Westermarck, 1926: 202) y por extensión a los seguidores que buscan la santificación.

La *baraka* metonímicamente está asociada al santo, al lugar –morabito y tumbas de santos– y a la *zawiya* de sus seguidores. Gellner distingue entre líderes políticos fundados en el sistema segmentario y santones propiamente dichos, en sus análisis sobre la sociedad de la montaña magrebí. Los líderes políticos estarían sometidos periódicamente al *consenso* y los santones a la *legitimidad genealógica*; el primer sistema sería temporal y el segundo intemporal (Gellner, 1986: 162-165). Aben Humeya, al no alcanzar a conquistar ninguna ciudad ni tampoco morabito estable que lo legitime como rey-emir o santo, deberá aspirar sólo a ser un líder político faccional y, por tanto, efímero. Por la narración del fin de Aben Humeya observamos cuán débil era la posición de los líderes moriscos afectados por la segmentariedad y el faccionalismo. “No había en el pueblo de

Granada moriscos, fuerzas, ocasión, ni aparejo, para crear y mantener rey: salió de un común consentimiento de muchas voluntades juntas (hombres que se tenían por agraviados y ofendidos), hecho un tirano con sombra y nombre de rey” (Hurtado, 1981: 296). No alcanzó Aben Humeya el consenso que representa la *baraka*, lo que parece más importante que la legitimidad dinástica esgrimida en el momento de su elección.

Existían condiciones objetivas para que el milenarismo pudiese arraigar en tierras granadinas: persecución etnicorreligiosa, fatalismo, práctica de la magia, clima generalizado de profetismo. Además, la secuencia temporal sobre la que trabajaban los moriscos, fundada en la oposición antes/después, también permitía objetivamente aventurar un desenlace semejante. No ocurría igual con la serie de los cristianos, esencialmente centrada en la idea temporal de pasado, presente y futuro (Gell, 1992: 152-ss). Si bien está racionalizada, como en el caso de la profética textual de Antonio Vieira, podía fundarse en la siguiente teoría: “El tiempo (como el mundo) tiene dos hemisferios: uno superior y visible, que es el pasado; otro inferior e invisible, que es el futuro. Entre ambos hemisferios están los horizontes del tiempo, que son los instantes del presente que estamos viviendo, donde el pasado se termina y el futuro comienza” (Vieira, 1987: 82). No hay ni que mencionar que los moriscos luchaban sin “futuro” o con éste subordinado a la restauración del reino nazarí. Sin embargo, el milenarismo no pudo desarrollarse, tanto porque teológicamente estaba bloqueado su desarrollo en el islam andalusí, como porque no venía a coincidir el mandato religioso con el político. Para ello, al menos, Aben Humeya o Aben Aboo, su sucesor, tenían que haber sido “reformadores” religiosos, y sólo estaba en sus manos el ser “restauradores” del islam. Los reformadores hubieran surgido quizás del campo de los “santos” sufíes, pero éstos debían de ser escasos en esta época. No tenemos al menos relaciones e informaciones sobre santos como la que nos proporcionó Ibn Arabí para el siglo XII (Asín Palacios, 1981).

Ésta es la razón por la cual los moriscos libraron una batalla esencialmente político-militar con características de guerra civil, que muy bien supo percibir Ginés Pérez de Hita como continuación de las del reino nazarí, y que el mismo Fernando el Zaguer en su discurso ante la comunidad morisca sublevada hablase de “españoles contra españoles”. Hurtado de Mendoza, que fue soldado de a pie en aquella guerra dejando clara la naturaleza “civil” de ésta, vino a confesar: “Victoria dudosa, y de sucesos tan peligrosos, que alguna vez se tuvo duda si éramos nosotros o los enemigos, los a quien Dios quería castigar: hasta que al fin de ella descubrió, que nosotros éramos los amenazados, y ellos los castigados” (Hurtado, 1981: 96). La derivación posterior hacia el bandolerismo monfí de los restos de la rebelión, tras la muerte violenta, al igual que la de Aben Humeya, de Aben Aboo, indica con claridad que el movimiento social de los moriscos había

devenido completamente anómico, sin posibilidad alguna siquiera para el milenarismo. Los monffes eran los “exiliados”, como señala B. Vincent: “Pero lo importante es el empleo de la palabra monff (...) procedente del árabe *munfi*, que designa a un hombre desterrado o exiliado (...). El monff es un héroe de la libertad para los moriscos, y quizás hasta un hombre santo a los ojos de los musulmanes; de ahí el prestigio de que gozan muchos de ellos” (Vincent, 1987: 176). Empero, carecía de fuerza social para liderar un movimiento milenarista.

Los tres problemas, en síntesis, que impidieron la emergencia del milenarismo morisco fueron: primero, la debilitación efectiva de los ritos y la doctrina islámica entre la población; segundo, la lógica faccionalista, que impuso un liderazgo estrictamente político y no tanto religioso-social; tercero, la imposibilidad teológica de promover el mesianismo dentro del islam sunní. Por ello, la guerra de las Alpujarras puede ser interpretada como un conflicto civil más que como un movimiento de restauración religiosa.

#### DIFERENCIARSE Y QUEDARSE: LA CIRCUNCISIÓN Y LA NO DESTRUCCIÓN DE BIENES COMO EPÍLOGO

Los moriscos destruyeron bienes religiosos y cometieron violencia contra los cristianos, pero no destruyeron sus propios bienes. Éste puede ser el mejor índice epilodal para señalarnos eficazmente la imposibilidad del movimiento milenarista entre los moriscos. Maurice Bloch ha señalado tres variantes para interpretar la violencia en relación con los movimientos religiosos: “1. La afirmación de la reproducción. 2. La legitimación del expansionismo (...). 3. El abandono de la vida terrestre” (Bloch, 1997: 192). En el caso de los moriscos hemos de interpretar que es la primera variante la que se les adecua: afirmación de ser una comunidad diferente. Por esto, si seguimos a Bloch, la violencia corporal de la circuncisión parece fundamental, puesto que indica el deseo de “reproducción biológica y social”, pero no de expansionismo ni de abandono de la vida terrestre. La circuncisión es una práctica de diferenciación cultural, que hace alusión a la perfección del cuerpo y que hunde sus raíces en las épocas más arcaicas de la Humanidad. Ya los hebreos procuraban diferenciarse de los filisteos por esa práctica (Chebel, 1993: 126-ss). Empero, no está asociada al milenarismo, acaso sólo al mesianismo y al profetismo.

Entre los moriscos era una práctica, según Longás, muy arraigada: “Solía celebrarse con grandes fiestas y banquetes, y era llevada a cabo por los alfaquies. Hallábase tan arraigada esta práctica entre los moriscos, que, con intento de extirparla, las autoridades civiles establecieron penas para los retajadores, y se ordenó a los párrocos que, al tiempo de conferir el bautismo, dirigiesen su vista

al prepucio de los niños y denunciase los casos de circuncisión” (Longás, 1990: 262). Vincent hace mención de la importancia de la circuncisión y de la poca atención que se le ha prestado por parte de los historiadores de los moriscos, pero no aporta ninguna teoría convincente sobre su tozuda presencia, sólo que la radicalización llevaba a la simplificación ritual, tesis excesivamente elemental desde la perspectiva antropológica (Vincent, 1987: 83-ss). Los moriscos continuaban retajando a sus varones, a pesar de la simplificación de los ritos, del sincretismo imperante y de la persecución inquisitorial, por un manifiesto deseo de diferenciación y de “reproducción”, esta última actuante en el ámbito de lo simbólico.

Otro elemento que nos señala que los moriscos con su movimiento colectivo no querían abandonar este mundo terrenal como los movimientos milenaristas clásicos es el lugar que otorgaban a la conservación de sus bienes en medio de las penalidades de la guerra. Deducimos implícitamente que estos bienes estaban intactos cuando fueron transferidos a los cristianos viejos, por la minucia con que se legisla su traspaso en los libros de Apeo, enumerando todos los componentes de las propiedades y empleando incluso para hacerlo bien el auxilio de algunos moriscos conocedores del lugar (Barrios, 1993). Un pueblo que lucha con criterios e ideología milenaristas procura dejar tras sí la ruina y destrucción materiales. No es el caso de los moriscos, que esperaban a pesar de la crueldad de la guerra no abandonar la que consideraban su tierra. Incluso bien es sabido que luego en su exilio magrebí continuarán conservando real o figuradamente las llaves de las casas andaluzas con la esperanza del retorno. Evidentemente no deseaban huir hacia otros paraísos, querían quedarse en el que conocían, el de los trabajadores y los días.

Una comunidad que se afana por circuncidarse, como signo distintivo sexual, por encima incluso de la *taqiyya* recomendada, y que cuida de sus bienes evidentemente no es una sociedad que aspira a la extinción sino al reconocimiento de sus diferencias, como la crítica sociopolítica contemporánea se esfuerza por hacer valer, ya en ausencia de los moriscos reales y concretos.

Operó, por consiguiente, en los moriscos la lógica de la “acción racional”, aquella que está fundada en la “comunidad” agraria y la solidaridad interna de ésta, en oposición a la “irracionalidad” de los movimientos susceptibles de milenarismo, en los que la comunidad y su solidaridad estaban en crisis integral (Taylor, 1988: 63-ss). Posiblemente, aventuramos, sus elites y el Estado católico no pudieron, no supieron o no quisieron encontrar las vías para la integración, tendencia hacia la que apuntaban los moriscos del común.

#### NOTAS

\* Universidad de Granada.

- 1 Por *milenarismo* entiéndase aquí movimiento de masas en momentos históricos de crisis social, guiado por creencias sincréticas, con una fuerte componente cristiana y prácticas ascéticas y encabezado por líderes carismáticos, generalmente profetas. N. COHN lo definió sintéticamente como un movimiento colectivo, ligado a lo terrestre, inminente, total y con una fuerte componente milagrosa (COHN, 1972: 11-12).
- 2 La exactitud de los ritos en el islam contemporáneo también es una preocupación fundamental de sus practicantes y ha de servir de contraste para reflexionar sobre la importancia de la degradación de los ritos. La comunidad musulmana de conversos españoles inició su andadura en la ciudad de Granada a principios de los años ochenta. Conversos de corazón pero profundos desconocedores del islam, los nuevos musulmanes dirigieron una oración colectiva, realizada en una plaza pública de la ciudad, hacia el lado contrario a la Meca. Este ejemplo un tanto cómico fue argüido por los líderes de la comunidad para respaldar la venida a la ciudad de dos ulemas mauritanos, que instruyesen en la ortodoxia ritual y doctrinal a los neomusulmanes. Aún hoy, cuando muchos musulmanes granadinos conocen suficientemente el árabe y los ritos islámicos, reciben el desdén de algunas *zauiyas* sufíes de Marruecos, que no acaban de reconocerles la misma legitimidad que a las antiguas *tariqas* marroquíes. Recordemos que Fustel de Coulanges colocaba entre las causas de las luchas entre los patricios y plebeyos de la Roma antigua el combate por detentar la legitimidad en los cultos sacros, que les estaba vetada a los segundos. Las divisiones entre los “moriscos” —así les llaman los comerciantes de Xauen— granadinos actuales, fraccionados en diferentes comunidades, provienen en buena medida del lugar de donde les vienen las legitimidades rituales.
- 3 Por *mesianismo* entendemos una variante del profetismo religiososocial que espera escatológicamente la venida de un líder salvífico con atribuciones divinas o casi divinas.
- 4 Interpretese por *profetismo* una práctica común en los períodos de formación de las religiones salvíficas, según la cual los profetas, frecuentemente en contraposición con el poder político e incluso con los estatus religiosos establecidos, anuncian hechos futuros y llevan a cabo denuncias morales.
- 5 Los cristianos siempre fueron muy críticos con los linajes “chorfa” o xarifes, a los que consideraban unos sencillos impostores, que se aprovechaban de la credulidad del común haciéndose pasar por descendientes del profeta. Respecto a los orígenes de los xerifes norteafricanos, Diego de Torres en el siglo XVI describe la impostura exponiendo el caso de un cadí que envió a dos de sus hijos a hacer la peregrinación de la Meca, puesto que los que la hacían y volvían vivos eran tenidos por santos. “Y como bolviessen hechos Moravitos —añade Torres—, y en los lugares donde entravan, corrían ombres y mugeres a besarles la ropa, y ellos fingiendo estar elevados con la contemplación divina, andavan por las calle dando voces y diziendo Alá, Alá, que es el nombre de Dios, y no querían comer sino lo que les daban por amor de Dios de limosnas” (Torres, cap. III). Si Aben Humeya hubiese empleado este recurso a fondo, Mármol, el más antimorisco de los relatores de la guerra, que además conocía personalmente África, el África islámica, nos hubiese dejado esa imagen. Al no hacerlo deja a las claras que Aben Humeya no buscó actuar de líder carismático.

BIBLIOGRAFÍA

- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Vidas de santones andaluces. La "Epístola de la santidad" de Ibn 'Arabí de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1981.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Diputación, 1993.
- BARKAÏ, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984.
- BLOCH, Maurice, *La violence du religieux*, París, Odile Jacob, 1997.
- BUNES, Miguel A., *Los moriscos en el pensamiento histórico*, Madrid, Cátedra, 1983.
- CABANELAS, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1991.
- CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, México, FCE, 1979.
- CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1976.
- CARRASCO URGOITI, M.<sup>a</sup> Soledad, *El moro de Granada en la literatura*, Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- , *La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro*, en VV. AA., *Destierros aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 229-251.
- CHEBEL, Malek, *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*, Casablanca, Eddif, 1993.
- COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral, 1972.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, "La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994)", *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, n.º 12, Teruel-Alicante, 1995, pp. 577-612.
- GALLEGO BURIN, A. y GAMIR SANDOVAL, A., *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968.
- GARCÍA BALLESTER, Luis, *Los moriscos y la medicina*, Barcelona, Labor, 1984.
- GELL, Alfred, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford, 1992.
- GELLNER, Ernst, *La sociedad musulmana*, México, FCE, 1986.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Monstruos, imaginación e historia. A propósito de un romance", *Gazeta de Antropología*, n.º 8, 1991, pp. 73-83.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel, "Los mitos de la modernidad y las protestas campe-

- sinas. A propósito de «Rebeldes primitivos» de Eric J. Hobsbawn”, *Historia Social*, n.º 25, 1996, pp. 113-157.
- HESCHEL, Abraham J., *Los profetas. Simpatía y fenomenología*, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- HOBSBAWN, Eric J., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada*, Madrid, Castalia, 1981.
- LINDHOLM, Charles, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- LONGÁS, Pedro, *La vida religiosa de los moriscos (1915)*, Universidad, Granada, 1990 (estudio preliminar de D. Cabanelas).
- MÁRMOL Y CARVAJAL, Luis, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, Arguval, 1991.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.
- PÉREZ DE HITTA, Ginés, *Guerras civiles de Granada*, Madrid, B. A. E., 1944.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1978, 2º.
- TAYLOR, Michael, “Rationality and revolutionary collective action”, en Taylor, M. (ed.), *Rationality and Revolution*, Cambridge Univ. Press, 1988, pp. 63-98.
- TORRES, Diego (1586), *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante* (ed. de Mercedes García-Arenal), Madrid, Siglo XXI, 1980.
- VIEIRA, Antonio (1718), *Historia del Futuro*, Madrid, Cátedra, 1987 (ed. de L. Trías y E. Nogueras).
- VINCENT, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación, 1987.
- WESTERMARCK, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, MacMillan, Co., 1926, vol. I.
- WORSLEY, Peter, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*, Siglo XXI, 1980.