

MEMORICIDIO EN GRANADA DE RADWA ASHUR Memoricide in Radwa Ashur's *Granada*

Carolina OJEDA ARNAL

carolinaojedaarnal@yahoo.es

Instituto de Educación secundaria en Huesca (IES Lucas Mallada)

Resumen: El artículo trata sobre el concepto de *memoricidio* en la trilogía *Granada* de la novelista egipcia Radwa Ashur. A lo largo de estas páginas se analizarán las fases del memoricidio perpetrado contra los moriscos en la España de los siglos XV, XVI y XVII y se pondrá en correlación con la historia de los personajes de la novela. Por último, se verá cómo la autora está extrapolando ese memoricio al contexto árabe presente, en concreto al caso palestino. La metodología empleada es comparativa, puesto que se pretende demostrar que la trilogía de Radwa Ashur es un correlato de la historia palestina, y que se basa en el sujeto subalterno. Por ello, en todas las fases del memoricidio morisco percibimos el eco del memoricidio palestino. Ese memoricidio supone también un etnocidio, y una transculturización que, en Palestina, se sigue perpetrando. Mientras que, en el caso morisco, los historiadores reconocen unánimemente lo ocurrido, en el caso palestino no es así. Sin embargo, las evidencias son suficientes como para cambiar esta perspectiva histórica y autores como Ilan Pappé así lo atestiguan. La trilogía de Radwa Ashur es una trilogía política que denuncia el presente árabe sirviéndose del pasado como espejo de las injusticias.

Abstract: This article addresses the concept of memoricide in the *Granada* trilogy by the Egyptian novelist Radwa Ashur. In these pages the different phases of the memoricide perpetrated against the Moriscos in the Spain of the 15th, 16th and 17th centuries is analyzed and correlated with the story of the characters in the novels. The article then shows how the author extrapolates that memory to the present-day Arab context, specifically the Palestinian case. The methodology used is comparative, since the aim of the study is to demonstrate that the trilogy by Radwa Ashur is a correlate of Palestinian history and that it is based on the subaltern subject. For this reason, in all the phases of the Moorish memoricide the echo of the Palestinian memoricide can be perceived. This memoricide also entails an ethnocide, as well as a transculturization that, in Palestine, is still being perpetrated. While in the case of the Moriscos historians unanimously recognize what happened, in the case of Palestine they do not. However, there is sufficient evidence to change this historical perspective, to which authors such Ilan Pappé can testify. Radwa Ashur's trilogy is a political work that denounces the Arab present by using the past as a mirror to reflect current injustices.

Palabras clave: Memoricidio. Compromiso. Moriscos. Radwa Ashur. Palestina.

Key words: Memoricide. Engagement. Moorish. Radwa Ashur. Palestine.

Recibido: 05/02/2018 **Aceptado:** 04/07/2018

I. INTRODUCCIÓN

Me propongo en este trabajo analizar la trilogía *Granada* (*Granada, Moraima, La partida*)¹ de Radwa Ashur (1946-2014) a la luz de la historia morisca y del concepto de *memoricidio*². Este será mi marco teórico. Trataré también de demostrar que Radwa Ashur no está en esta novela histórica hablando tan solo de los moriscos; la novela pretende ser un espejo de las injusticias sufridas en el contexto árabe y, más concretamente, palestino. Para ello, me basaré en declaraciones y escritos de la propia autora³ en los que explica cuál fue la génesis de la novela y qué pretendía con ella, además de contar con otros trabajos y artículos relacionados con el tema⁴. Es importante tener en cuenta también que la manera de entender la historia de Radwa Ashur es afín ideológicamente a la Escuela de los Annales, escuela que presta especial atención a la intrahistoria⁵. Aunque Radwa Ashur no está escribiendo historia, en su novela se oye el eco de otros memoricidios contemporáneos⁶ como el palestino.

II. MEMORICIDIO

El término *memoricidio* fue acuñado por el médico e historiador Mirko D. Grmek durante la guerra de Yugoslavia (1992-1996) y tras la destrucción de más de 195 bibliotecas y centros culturales en Bosnia⁷. La guerra y la conquista no solo consisten en destruir al enemigo sino en desposeerlo de todo referente, en aniquilar su identidad, y borrar su memoria es una eficiente manera de alienarlo. Se acuñaba así un término que se sumaba al de *genocidio*⁸ y que nombraba una realidad que no era nueva en la historia y que se remontaba a la destrucción de la biblioteca de Alejandría, hasta, más recientemente, Irak y la destrucción de la

1. Radwa Ashur. *Granada*. Trad. M^a Luz Comendador. Guadarrama: Eds. del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

2. Fernando Báez. *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak*. Barcelona, Destino, 2004 y *El saqueo cultural de América latina. De la conquista a la globalización*. Barcelona. Debate, 2009.

3. Radwa Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira* (*En la crítica aplicada. Pescadores del recuerdo*). Casablanca: al-Markaz al-Taḳāfī, 2002.

4. M^a Luz Comendador. *Sobre la novela histórica árabe*. Toledo: Cuadernos de la Escuela de Traductores, núm. 3, 2002.

5. *Ibidem*.

6. Edgardo Civalero. “Cuando la memoria se convierte en cenizas: Memoricidio durante el siglo XX”. *Revista de Bibliotecología y Ciencias de la información*, 10, 15 (2007), pp.1-13.

7. Civalero. “Cuando la memoria se convierte en cenizas”.

8. Acuñado en 1944 por el abogado judío y polaco Raphaël Lemkin. También mencionó la palabra *etnocidio* como sinónimo de la anterior. El investigador Robert Jaulin la recogió en 1970. Báez. *El saqueo cultural de América latina*, p. 330.

mayoría de sus museos, bibliotecas y universidades⁹ o el caso de Palestina¹⁰. A la destrucción de archivos, documentos y libros va unida la destrucción cultural de una etnia o *etnocidio* y en muchos casos una *transculturación*¹¹ o “sustitución de la memoria”¹². Fernando Báez se ha ocupado de investigar todas estas cuestiones de forma exhaustiva desde la historia de la destrucción de libros¹³ hasta el saqueo de América latina¹⁴. En el primer caso estaríamos hablando estrictamente de *memoricidio* o de la destrucción del patrimonio cultural; en el segundo caso, de *etnocidio*: cuando se elimina como derecho de conquista una lengua y una cultura al completo, y desaparece esa concepción del mundo a la que se considera carente de valor¹⁵. El último paso del proceso es la *transculturación*: cuando ha habido un lento trasvase de una cultura a la otra que ha hecho desaparecer a la segunda. En los tres casos (tres fases de un mismo proceso) se trata de eliminar la memoria, sea a través de la destrucción de bienes culturales tangibles (monumentos, libros...) o intangibles (lengua, relatos orales, tradiciones...). En este trabajo me referiré con el término genérico de *memoricidio* a todo este proceso por el que se anula al otro al que se considera inferior o diferente, una minoría a la que se debe

9. En 2003 habían sido devastadas, total o parcialmente, la Biblioteca Nacional de Bagdad, la Biblioteca Nacional del Museo Arqueológico, la Biblioteca Al-Awqaf, la Universidad de Bagdad, Bayt al-Hikma, la Academia de Ciencias de Irak, y en Mosul las bibliotecas del museo y de la Universidad. Báez. *Historia universal de la destrucción de libros*, pp. 290 y 302.

10. Palestina ha sido sometida durante años a un *memoricidio* incesante. Jorge Ramos Tolosa. “¿No hay eco en el eco? El memoricidio de la Nakba y sus resistencias”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 18 (2015), pp. 164-186”. El 22 de abril de 2002 fueron destruidos los archivos de Ramala; se perdieron registros de la propiedad de la tierra, los históricos de más de un millón de estudiantes de primaria, de secundaria y de enseñanza superior. Báez. *Historia universal de la destrucción de libros*, p. 262.

11. Recoge Báez. *El saqueo cultural de América latina*, p. 329 que fue un término acuñado en 1940 por el escritor cubano Fernando Ortiz y que “implica la pérdida o desarraigo de la cultura precedente” una *desculturación*, y una *neoculturación*, frente a la *aculturación*, acuñada por John Wesley Powell en 1881, por la que se preconizaba el intercambio cultural asimétrico (Báez. *El saqueo cultural de América latina*, p. 328): “(...) un grupo con tecnologías primitivas sufría una influencia transformadora por parte de un grupo con tecnologías más avanzadas y el traspaso cultural podía suceder de forma pasiva (...)”. Bronislaw Malinowski, añade Báez, prologuista de Ortiz, fue el que “favoreció la difusión de esta idea” *Ibidem*. La idea fue adoptada también por el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa de México en 1989, y por el *Herder Lexikon* en 1981. *Idem*, p. 330.

12. *Idem*, p. 38. El recurso a la *Damnatio memoriae* o “condena de la memoria” tras la eliminación de símbolos, o por la condena de un individuo al ostracismo, se remonta a los clásicos. *Idem*, p. 323 y ha sido utilizada eficazmente por regímenes autocráticos de todo el mundo (Stalin, Pol Pot...).

13. Báez. *Historia universal de la destrucción de libros*.

14. Báez. *El saqueo cultural de América latina*.

15. Según el antropólogo Pierre Clastres: “El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes de quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en espíritu (...) Esta vocación de medir las diferencias con la vara de su propia cultura se denomina etnocentrismo”. Báez. *El saqueo cultural de América latina*, p. 332.

someter y convertir hasta convencerla de su error, si es necesario, por el uso de la fuerza¹⁶. Estas fases de anulación de la memoria van unidas a los procesos de conquista, colonialismo y dominio cultural¹⁷.

II.1. *El memoricidio de los moriscos*

El término morisco¹⁸ designaba en los siglos XV y XVI en España a los moros o mudéjares¹⁹ bautizados tras las conversiones multitudinarias decretadas por Cisneros en 1499. Estos pobladores de la Península, que tenían conciencia de ser musulmanes y de compartir, por ello, unas creencias y costumbres con otros pueblos del Mediterráneo y de Oriente Próximo²⁰, no se sentían menos *españoles*²¹ que sus homólogos cristianos. Esta minoría sufrió el acoso de la mayoría cristiana y fue sometida a un proceso de desposesión que empieza con las Capitulaciones en 1491²² y la toma de Granada, y que acabará con la expulsión en 1609 hasta

16. “Es importante no olvidar que uno ha olvidado”, nos dice Báez. *Idem*, p. 29 y cita a George Orwell (1984) cuando dice que “controlar el pasado ha sido la mejor manera de controlar el futuro”.

17. Hegemonía según el concepto de Gramscy que “exige una lucha constante”. “Gramscy pensó que la cultura dominante retomaba los conceptos de la cultura subalterna para ‘reelaborarlos, conectarlos de otro modo, hasta hacerlos asumir un significado distinto (...)’”. *Idem*, p. 325.

18. Moriscos: “Son los musulmanes de los reinos peninsulares, que luego serán España (Coronas de Castilla, Aragón y Navarra) que fueron obligados a convertirse al cristianismo a principios del siglo XVI”. Mikel de Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 2992, p. 15. “Por extensión, se denomina también ‘moriscos’ a los que fueron expulsados de España y a sus descendientes, especialmente en el Magreb. Pero se les denomina también ‘andalusíes’ o gente originaria de Al-Andalus, como se denominan a sí mismos hasta la actualidad”. *Idem*, p. 16.

19. Mudéjares: “Musulmanes peninsulares originarios del Al-Andalus árabe que podían practicar su religión en la sociedad cristiana a lo largo de la Edad Media antes de las conversiones forzosas del siglo XVI. Los llamados ‘mudéjares’ son descendientes de los ‘andalusíes’ o musulmanes bajo el poder político islámico en Al-Andalus, la Hispania islamizada o Península ibérica en el período musulmán de su historia política”. *Idem*, p. 15. “El término ‘mudéjar’ parece que no está documentado hasta finales del siglo XVI. Su aplicación generalizada por los historiadores a los musulmanes bajo poder cristiano data del siglo XIX”. *Idem*, p. 45.

20. “Son ‘andalusíes’, por su fe en el Mensaje traído por el Profeta Mahoma en Arabia, en el siglo VII. Son ‘andalusíes’ por su patria geográfica, la península de Al-Andalus y su estructura política unitaria del emirato y califato en los siglos VIII al X y bajo el poder unificador de los almorávides y almohades, del XI al XIII. Son también ‘granadinos’, especialmente en la Corona de Castilla, porque el sultanato musulmán de Granada es, entre el XIII y el XV, el representante del poder político islámico de todo Al-Andalus, para todos los musulmanes de la península, estén bajo su jurisdicción territorial o bajo el poder político cristiano”. *Idem*, p. 44).

21. “A los moriscos no les cabía, pues, ninguna duda de quiénes eran, en el siglo XVI, los legítimos habitantes de España y quiénes los ‘intrusos’. Este punto de vista se ve reflejado, en cierta manera, en numerosos textos de ‘jofores’ y ‘profecías’ sobre el porvenir de España, muchos de ellos puestos en boca de personajes pre-islámicos, como San Isidoro de Sevilla”. *Idem*, p. 41.

22. “La supresión del estatuto mudéjar, vigente en los territorios hispánicos (Castilla-León, Aragón, Navarra) desde hacía cuatro siglos, y la consecuente desaparición del respeto y reconocimiento a la identidad islámica de los creyentes en el Islam en la sociedad cristiana fueron la consecuencia más importante de la conquista del Reino de Granada, a los pocos años de la desaparición de ese poder político musulmán en la península”. *Idem*, p. 57.

1614²³. Las fases de esa desposesión cultural pueden ser calificadas, a la luz de los estudios de Báez²⁴, de *memoricidio, etnocidio y transculturación*.

Desde la quema de libros²⁵, a las conversiones forzosas, pasando por las prohibiciones de los usos y costumbres²⁶ hasta la lengua árabe²⁷, y el traslado a otros territorios, los moros ven cómo cambia su estatuto jurídico aunque sociológicamente para ellos nada haya cambiado: organizados en *aljamas* en torno a un *alfaquí*, continúan profesando su religión y conservando sus costumbres²⁸. A partir de 1525 toda ambigüedad había desaparecido²⁹ y las sucesivas pragmáticas van a ir endureciendo las prohibiciones como la de los baños (12 de noviembre de 1532), o el sacrificio ritual de animales (disposiciones de 20 de junio de 1511, 8 de febrero de 1512, 29 de julio de 1513 y 10 de mayo de 1520), con lo que las costumbres, poco a poco, se irán confinando al ámbito de lo privado³⁰. A estas coacciones se sumaron las revisiones de los títulos de propiedad de las fincas entre 1559 y 1568, en el caso de los moriscos granadinos³¹, y más tarde, incluso las confiscaciones de tierras³² y su ocupación por parte de los “cristianos viejos”³³, así como los impedimentos para practicar la sericultura (1550). Tras el sínodo

23. “Porque la tragedia del morisco (como la de los marranos) fue sentirse suspendidos entre dos culturas, atraído por ambas y no aceptado plenamente por ninguna”. Antonio Domínguez Ortiz y Vincent Bernard. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978, p. 164. Tal como afirmaba Mercedes García Arenal. *Los moriscos*, Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 15-17.

24. Báez. *Historia universal de la destrucción de libro, y El saqueo cultural de América latina*.

25. “Cuando en 1884 fue demolida en Almonacid de la Sierra, en Aragón, una casa vieja, fue descubierta, escondida en un falso piso toda una biblioteca morisca. En el mismo escondrijo se encontraron también los útiles de un taller de encuadernación”. Louis Cardaillac. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad. Mercedes García Arenal. Madrid-Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económico, 1979, p. 146.

26. M^a Magdalena Martínez Almira ha estudiado por extenso los ritos y la importancia de las celebraciones familiares en el Al-Andalus. “Celebraciones familiares en Al-Andalus (1)”. *Sharq Al-Andalus*, 5 (1988), pp. 193-200.

27. Les quedó el recurso a la aljamía: “La literatura aljamiada registró, a la vez, en toda su ingenuidad, el ansia de manipulación sentimental de la historia mediante el híbrido género de la profecía o aljofor”. Francisco Márquez Villanueva. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: al-Quibbla, 1991, p. 41.

28. “(...) los mudéjares son oficialmente musulmanes en esa sociedad, mientras que los moriscos son oficialmente cristianos. Esta diferencia es evidentemente de origen cristiano, porque para los moriscos solo el contexto sociológico había cambiado, permaneciendo ellos idénticamente musulmanes, aunque hubieran tenido que adaptarse en su comportamiento a las nuevas circunstancias sociales de su entorno cristiano”. Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p. 45.

29. Domínguez Ortiz y Bernard. *Historia de los moriscos*, p. 25. “Lo que estaba en juego era la existencia de una minoría”.

30. *Idem*, p. 101.

31. *Idem*, p. 31.

32. *Idem*, p. 139.

33: Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p. 96.

provincial de Granada de 1565, las prohibiciones se intensificarán aún más³⁴. Los bienes *habices* pasaron de manos de las mezquitas a las parroquias³⁵, se acrecentaron las presiones para asistir a los cultos religiosos³⁶, se prohibió a las moriscas ejercer de parteras para evitar las circuncisiones y a los moriscos ejercer la medicina³⁷ o de boticario, de modo que terminarán por trabajar como campesinos, arrieros o se dedicarán a oficios manuales³⁸. Por último, los moriscos acabaron teniendo dos nombres, uno musulmán y otro cristiano, pero con el tiempo el primero se fue diluyendo a favor del segundo³⁹. Para conservar sus usos y costumbres muchos moriscos practicaron la *taqiyya* (precaución) y el *qitman*⁴⁰ (discreción, secreto)⁴¹ e incluso intentaron justificar esas costumbres alegando que estaban desprovistas de connotaciones religiosas⁴². Sus argumentos no disminuyeron las presiones sobre la minoría que era sometida a registros arbitrarios e incluso a delaciones y acusaciones sin fundamento⁴³.

Poco a poco, las dificultades para practicar las propias costumbres hicieron que los moriscos aragoneses olvidaran su lengua y asimularan sus usos a los de los cristianos⁴⁴. El caso de los valencianos y de los granadinos fue diferente pues

34. Domínguez Ortiz y Bernard. *Historia de los moriscos*, p. 32.

35. *Idem*, p. 95.

36. “Entre 1511 y 1513 quedaron estigmatizados todos los aspectos religiosos de la vida musulmana”. *Idem*, p. 100.

37. “En Madrid y en otras partes han cogido moriscos que de noche andaban a matar christianos viejos solo por odio, y de un medico llamado El Vengador cuyo Sambilanito esta en Sancto Tome de Toledo, se sabe por su confesión que con una uña venenosa mató a tres mil cuarenta y ocho personas; y el Santo Oficio de Valencia castigó a un morisco algibrista el cual confeso que de malicia dejaba mancos a los christianos viejos por que no pudieran tomar amas (...)”. García Arenal. *Los moriscos*, p. 221.

38. La mayoría de los moriscos valencianos y aragoneses eran campesinos sometidos a los señores feudales que no supieron o no quisieron hacerle frente al Decreto de expulsión.

39. Domínguez Ortiz y Bernard. *Historia de los moriscos*, p. 107.

40. “Una Junta de la Inquisición, reunida en Madrid en 1524, argumentaba que ‘al recibir el Bautismo estaban en su juicio natural y no beodos ni locos, y quisieron de su voluntad recibirlo.’ Era no comprender que la ley islámica de la *taqiyya* o del *qitman* obliga al musulmán a disimular su fe en caso de peligro importante; solo se autoriza el ‘martirio’ hasta la muerte en el caso de la guerra religiosa ‘en el camino de Dios’ en defensa legítima de la comunidad musulmana”. Este equívoco estuvo siempre en la raíz del problema religioso de los moriscos en la sociedad hispánica: eran considerados por los cristianos como ‘malos cristianos’”. Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pp. 58-59.

41. Tal como les recomendaba en 1504 el Muftí de Orán. García Arenal. *Los moriscos*, p. 43.

42. *Idem*, pp. 45-56.

43. *Idem*, pp. 97 y 179.

44. Para aprender árabe tenían que enviar a sus hijos a estudiar a Granada con algún *alfaquí*.

conservaron su propia lengua⁴⁵ y resistieron por ello mejor la transculturación⁴⁶. En cuanto a los granadinos, que habían sido trasladados a Castilla en 1570, fueron una población desarraigada⁴⁷.

Durante todo este proceso, se fueron sucediendo las rebeliones (la del Albaicín, la de las Alpujarras...), y el bandidaje, que era para algunos la salida a las extorsiones e injusticias; estos bandidos o *monfíes* eran considerados héroes por la mayoría de la población⁴⁸.

En esta transculturación tuvo mucho que ver la Inquisición⁴⁹. Además, las Capitulaciones nunca fueron cumplidas⁵⁰, como tampoco la promesa a los conversos valencianos a los que se garantizó que quedarían a salvo durante 40 años. A medida que se fue recrudeciendo la represión se fue distanciando la vida de cristia-

45. “La población morisca del reino de Valencia conservó mayoritariamente hasta la expulsión el uso de la lengua árabe. Así lo señalan las referencias contemporáneas y las sucesivas medidas proyectadas por las autoridades con el fin de erradicarla” según Ana Labarta. “La cultura de los moriscos valencianos”. *Sharq Al-Andalus*, 20 (2011-2013), p. 225; Véase Ana Labarta y Carmen Barceló. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009, donde se estudian textos de todo tipo: recibos, pagos, arrendamiento de tierras, censos, textos médicos y religiosos... con los que documentan las costumbres de los moriscos valencianos. Muchos de estos textos obraban en manos de la Inquisición, y están escritos en árabe.

46. “Aunque el trato infamante continuara hasta el punto de exigirles a los moriscos granadinos que llevaran “medias lunas de paño azul en los sombreros del tamaño de media naranja” lo cual era una manera de asemejarlos a otros marginados que llevaban este tipo de identificaciones”. Julio Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Alianza, 2003, p. 127.

47. García Arenal. *Los moriscos*, p. 67.

48. “Las fechorías de los monfíes y los golpes de mano de los moriscos en general se hacían, a veces, en concierto con los corsarios turcos y berberiscos que de continuo amenazaban las costas españolas, desembarcando con frecuencia en los puertos granadinos”. Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada*, p. 152. “*Monfíes* o *monfís* cuyo término en árabe significa ‘los desterrados’”. *Idem*, p. 150. Así Fárax Abenfárax fue un conocido cabecilla de la sublevación de las Alpujarras.

49. “Ante las dificultades de la instrucción y educación cristiana de los moriscos, la Iglesia española optó por dos caminos: el de la pastoral educativa, confiada al clero diocesano auxiliado por religiosos, y a la represión de las prácticas heterodoxas confiada a la Inquisición (...) Por eso se fue tendiendo a utilizar un método de desculturación de los moriscos para que abandonaran sus creencias islámicas al mismo tiempo que sus hábitos particulares (lengua, alimentación, vestidos, fiestas...)”. Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p. 91. Ana Labarta. “La cultura de los moriscos valencianos”, pp. 223-247 ha estudiado los procesos inquisitoriales a moriscos valencianos que se encuentran en el Archivo Histórico Nacional. Esas fuentes muestran que muchos procesados sabían leer árabe, y que poseían documentos escritos en árabe. Estos materiales le han servido a la autora para atestiguar lo importante que era para ellos la educación y el ahínco que pusieron en la conservación de su lengua. Los inquisidores extremaban su rigurosidad en cuestiones de fe, y se perseguía a los moriscos valencianos que seguían haciendo sus abluciones, ayunos, circuncisiones, y practicaban los ritos mortuorios acordes con sus creencias, no con las de la fe cristiana. Su modo de vida era distinto en lo que respecta a la vivienda, su distribución y orientación, su manera de vestir, sus supersticiones, las comidas, los ritos familiares y mantuvieron esa forma de vida durante más tiempo que el resto de moriscos de la Península.

50. “En las capitulaciones, muy favorables a los vencidos, se les garantizaba a éstos [a los moriscos] el libre ejercicio de su religión, ley, lengua y costumbres. Fueron muy poco tiempo respetadas”. García Arenal. *Los moriscos*, p. 19.

nos y moriscos⁵¹, y fueron aumentando los rumores de la conspiración morisca con los turcos⁵² y de la conspiración morisca con los franceses, de la que se decía que estaría al tanto el pachá de Argel y que cogería desprevenidos a los españoles. Las coartadas sobaban para expulsar a los moriscos aunque luego ninguno de esos pactos o conspiraciones ni se concretaran ni tuvieran lugar. Estaba decidido de antemano, y los moriscos se tendrían que marchar de todos modos, supusieran o no una amenaza real, tal como recoge Márquez Villanueva⁵³.

Todo ese caldo de cultivo iba preparando el ambiente para la decisión de la expulsión porque adquiriría carta de naturaleza que los moriscos fueran colaboradores del Turco, y porque la Iglesia constató su incapacidad para convertirlos, como en el caso de Valencia, donde, amparados por los señores feudales⁵⁴, conservaban sus costumbres y su religión. La decisión de la expulsión, sin embargo, no se tomó por razones religiosas sino políticas⁵⁵. Los partidarios de la expulsión⁵⁶ se opusieron a los moriscos durante años con argumentos, a menudo, hartos

51. "En Granada, en mayo de 1512, un grupo de cristianos, formado por veinte o treinta personas, efectuaba rondas nocturnas en el Albaicín dirigido por un jurado y un alguacil; estuvieron a punto de provocar un motín a causa de las injurias que dirigían a los habitantes y de las piedras que tiraban a las puertas y ventanas". Domínguez Ortiz y Bernard. *Historia de los moriscos*, p. 145.

52. "Se pueden considerar la relación de los turcos con los moriscos en dos etapas o aspectos: el apoyo militar, político y religioso antes de la gran expulsión de 1609-1614 y el apoyo político y económico para facilitar su éxodo y su instalación en el exilio (...) A lo largo del siglo XVI, el gobierno turco otomano de Istambul estuvo constantemente al corriente de los asuntos moriscos, especialmente a través de su gobierno local en Argel. Están especialmente documentadas las relaciones entre moriscos y turcos con ocasión de grandes acontecimientos políticos: la derrota de la escuadra de Carlos V ante Argel, en 1541, y la guerra de Las Alpujarras de Granada, en 1570, donde apoyaron muy eficazmente a los musulmanes (...)". Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pp. 179 y 181. "La pura verdad es que la ayuda a Granada apenas si era técnicamente viable y, lejos de ser auxiliados, fueron los moriscos quienes presentaron el mejor servicio a los vastos planes del Turco. '¿Considerar seriamente los turcos ayudar a los moriscos?', termina preguntándose Braudel. (...) El mejor indicio de la desilusión morisca con el Turco viene dado por el hecho de que después de 1570 la actividad conspiratoria mire preferentemente hacia Francia y se desplace de los granadinos a los aragoneses". Márquez Villanueva. *El problema morisco (desde otras laderas)*, pp. 150 y 156-157. "Los rebeldes granadinos fueron en realidad utilizados por el Turco para consolidar su dominio del oriente mediterráneo (...) Contra sus ilusiones de solidaridad islámica, los moriscos no eran vistos sino con harta sorpresa por toda suerte de poderes musulmanes y en la guerra de Granada tuvieron que pagar hasta el último maravedí, tanto por algunos pertrechos de guerra como por un reducido contingente de mercenarios otomanos". *Idem*, p. 263.

53. *Idem*, p. 217.

54. "Los defensores de los *fellahs* son los propios señores. Apoyaban a los moriscos como más tarde, en los Estados Unidos, apoyarán los colonos del sur a sus esclavos". Fernand Braudel. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Trad. Mario Monteforte Toledo; Wenceslao Roces y Vicente Simón. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. II, p. 179.

55. Véase Braudel que utiliza el término "colonialismo español" (p. 175) "Cuanto haya podido decirse del 'colonialismo' en cualquier país y en cualquier época, es aplicable con extraña veracidad al conquistado reino de Granada". *Idem*, p. 180.

56. Cardaillac. *Moriscos y cristianos*, p. 316.

peregrinos⁵⁷, y fue al duque de Lerma, el valido de Felipe III, en la Reunión del Consejo de Estado del 3 de enero de 1602, al que se atribuye la decisión de la expulsión⁵⁸. Ni la falsificación de Miguel de Luna⁵⁹, ni los plomos del Sacro Monte⁶⁰ fueron capaces de evitarla⁶¹.

Se culminaba con ello la eliminación de una civilización⁶² justificada por la incompreensión hacia una forma de vida⁶³.

II.2. *El memoricidio palestino*

En el caso de Palestina su memoricidio, gestado en los Acuerdos de Sykes-Picot (1916) y la Declaración Balfour (1917), y concretado en la resolución 191 el 29 de noviembre de 1947 por la Asamblea General de la ONU⁶⁴, sigue siendo

57. “(...) como son hortelanos, aguaderos, bodegoneros, panaderos, carpinteros, albañiles y otros semejantes, en las cuales anda la masa común y el dinero de la república y ellos lo van cogiendo y privando a los christianos viejos del sustento y reparo que an tenido y tenían con los dichos officios obligándoles a desamparar la tierra e irse a las indias y a las guerras (...)” Parecer del obispo de Segorbe acerca de los moriscos. García Arenal. *Los moriscos*, p. 167.

58. Márquez Villanueva. *El problema morisco (desde otras laderas)*, p. 231.

59. “(...) intérprete de arábigo de Felipe II y Felipe III” autor de *La verdadera historia del rey don Rodrigo*. “La obra vio la luz en dos partes, publicadas respectivamente en 1592 y 1600, impresas en un solo volumen a partir de la edición zaragozana de 1603”. *Idem*, p. 29.

60. Se publicó en Sevilla en 1603 un librito firmado por un clérigo llamado Luis de la Cueva que explicaba que en la antigüedad los árabes ya poblaban Granada: “Estos árabes vivían mezclados con otros pueblos de habla española (castellana) al tiempo en que dos de los primeros propagandistas del cristianismo vinieron a la misma tierra, y allí, para efecto de su propaganda, escribieron en árabe (que también era su lengua nativa) ciertos libros que no son otros sino los apócrifos, atribuidos a Santos Cilicio y Tesifón y hallados en el Monte Sacro o Sacro Monte a fines del siglo XVI. Los libros eran diecinueve y estaban en láminas de plomo y el monte —afirma nuestro clérigo— ‘era venerado de los Moriscos de tiempo inmemorial, y dezían que auía allí un gran tesoro de los Christianos’”. Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada*, p. 185. También recogido por Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p. 82; Mercedes García Arenal. *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Valencia: Universidad de Valencia, 2015, pp. 51 y 557.

61. El Consejo de Estado decidió definitivamente la expulsión el 4 de abril de 1609. El 22 de septiembre fue hecho público por el marqués de Caracena el Bando de expulsión de Valencia. El 10 de julio de 1610 se dictó la Orden de expulsión de los moriscos de Extremadura y Castilla, el 29 de mayo la de los de Aragón, y el 8 de octubre de 1610 la de los moriscos de Murcia con la excepción de los de la zona del valle de Ricote que serían expulsados en 1614. Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pp. 127-129.

62. “Y es muy probable que a raíz de la expulsión quedara vedado de un modo más o menos tácito el hablar de familias moriscas; que esto se considerara imprudencia de mal gusto”. Julio Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada*, p. 204.

63. “En realidad, y aparte los argumentos de tipo religioso, se demuestra la aversión y el rechazo de un modo de vida (unos hábitos alimenticios y vestimentarios, una manera de trabajar, de divertirse o de ocupar el ocio) que no es el de la sociedad cristiana vieja y que esta no solo no admite, sino que siente como una amenaza”. García Arenal. *Los moriscos*, p. 228. “La clave de todo esto no está en la religión de los moriscos en tanto que tal, sino en un mecanismo muy humano: cuando no se puede destruir al adversario hay que asimilarle para superarle (...). Cardaillac. *Moriscos y cristianos*, p. 351.

64. Teresa Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*. Madrid: Barataria, 2012, p. 28.

perpetrado. El etnocidio palestino empieza en 1947 y se materializa el 15 de mayo de 1948 con la *Nakba*: la expulsión de miles de palestinos de sus tierras⁶⁵, la sustracción de sus bienes y la desarabización del territorio⁶⁶. El estatuto jurídico de estos habitantes se vio completamente alterado puesto que pasaban de ser ciudadanos a ser refugiados⁶⁷ o a ser tratados como ciudadanos israelíes de segunda⁶⁸. Se les desposeyó de sus casas, de su territorio y de su forma de vida y, poco a poco, tras la guerra de los Seis días de 1967, y la del Yom Kippur de 1973, las fronteras de su propio país se vieron modificadas⁶⁹, los nombres de sus pueblos y ciudades cambiados y se produjo la destrucción de miles de documentos y archivos⁷⁰ que pudieran atestiguar una memoria que no fuera la oficial⁷¹. Otros hitos de ese memoricidio son la guerra árabe-israelí de 1956, el “Septiembre Negro” de 1970, los Acuerdos de Camp David del 1978, la guerra de Líbano, la expulsión de la OLP de ese país, las matanzas de Sabra y Šāfīlā el 16 de septiembre de 1982, así como la primera y la segunda *Intifāda*, en 1987 y en el 2000⁷². Desde los Acuerdos de Oslo de 1993⁷³ la situación de los palestinos lejos de mejorar ha empeorado, y el gobierno israelí continúa sometiéndolos al toque de queda y a bloqueos continuos⁷⁴. Además, el etnocidio palestino se ha construido sobre un doble lenguaje, uno para la comunidad internacional y otro para la nacional⁷⁵, con el objetivo de que sirviera para justificar las demoliciones, las masacres y el aislamiento

65. “Se calcula que entre trescientos treinta y cinco y trescientos cincuenta palestinos murieron por deshidratación y agotamiento en lo que se ha denominado como la “marcha de la muerte de Lydda”. Ramos Tolosa. “¿No hay eco en el eco?”, p. 170.

66. *Idem*, p. 172.

67. El gobierno israelí no les reconoce el derecho de retorno contemplado en la Resolución 194 de Naciones Unidas. *Ibidem*.

68. *Idem*, p. 171. “En 1948 fueron expulsados aproximadamente setecientos cincuenta mil palestinos: actualmente hay más o menos cuatro millones de refugiados. Atrás quedaron ciento veinte mil (hoy un millón) que posteriormente se convirtieron en israelíes —una minoría que constituye aproximadamente el 18% de la actual población del estado—, aunque estos no son ciudadanos de pleno derecho, sino únicamente de nombre. Además, hay 2,5 millones de palestinos sin soberanía en Gaza y Cisjordania”. Edward Said. *Nuevas crónicas palestinas (1995-2002)*. Trad. Francisco Ramos. Barcelona: Mondadori, 2002, p. 71.

69. Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*, p. 108.

70. Civalero. “Cuando la memoria se convierte en cenizas”, parte 3.

71. Ramos Tolosa. “¿No hay eco en el eco?”, p. 169. “Durante años la versión oficial israelí del éxodo palestino ha sido la de que la población abandonó sus casas y propiedades siguiendo los llamamientos que, a través de la radio, hicieron los dirigentes de los gobiernos árabes que declararon la guerra al recién creado estado de Israel”. Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*, p. 37.

72. Said. *Nuevas crónicas palestinas (1995-2002)*, p. 11.

73. *Ibidem*.

74. Amira Hass. *Crónicas de Ramala. Una periodista israelí en territorio ocupado*. Trad. José Luis Gil Aristu. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005, 9. 184.

75. Ilan Pappé. *La cárcel más grande de la tierra. Una historia de los territorios ocupados*. Madrid: Capitán Swing, 2018, p. 91.

entre los palestinos israelíes y los palestinos refugiados. Esa “neolengua”⁷⁶ está salpicada de eufemismos que encubren una intención “neocolonizadora” y “ju-deizadora” planificada desde 1948⁷⁷. En nombre de la “modernidad”, el “progreso”, la “democracia” y la “multiculturalidad”, se ha privado de sus derechos fundamentales a los palestinos que viven en territorio israelí, y a los refugiados que no tienen derecho al retorno. El Estado israelí ha impuesto a sus ciudadanos una versión de la historia basada en una memoria monolítica⁷⁸ por la que esgrime su derecho a ocupar una tierra sagrada bajo la coartada del Holocausto y de la lucha contra el terrorismo islamista (especialmente después del 11 S). Con un único propósito, el de desposeer de su tierra a los palestinos, los ha demonizado, los ha segregado, les ha arrebatado su lengua y su cultura y los ha confinado en un ghetto dentro de su propio Estado, vulnerando las leyes internacionales de manera reiterada. Esta vulneración sistemática de derechos, concretada en sucesivas intervenciones: la guerra de los Seis Días (1967), la del Yom Kippur (1973), y las posteriores anexiones de más territorios (cambiándoles el nombre y alterando su paisaje), se sigue perpetrando hoy en día. Tras los Acuerdos de Oslo, y pese a la histórica resistencia de la sociedad civil (Día de la Tierra, 1976, primera y segunda intifada, 1987, 2000), las leyes militares que deberían haberse abolido tras la matanza de Kafr Qassem en 1956, siguen en vigor desde el Mandato británico (1945). En palabras de Ilan Pappé⁷⁹, Israel es una “etnocracia” y un estado “Mukhabarat”, que usa su ejército y sus servicios secretos para controlar a sus ciudadanos, a sus minorías, cuando, paradójicamente, se arroga el privilegio de ser la única democracia de Oriente Próximo, siendo, a todos los efectos, un estado opresor. Hoy en día su “Banco de objetivos”⁸⁰ continúa intacto. Por último, lo que Ilan Pappé⁸¹ llama “la farsa de Oslo” ha dividido Cisjordania en zonas bajo control palestino (A), zonas bajo control conjunto (B) y zonas controladas directamente por Israel (C, la más extensa). Con ello, se ha privado de nuevo a los palestinos del contacto con sus familias, y se les impide trabajar o vivir libremente. La construcción de un extenso muro es la última fase de este proceso que aísla Cisjordania de Gaza, y a ambas de Israel. Por eso Pappé⁸² utiliza la metáfora de la

76. *Ibidem*.

77. Como muestra la desclasificación reciente de documentos oficiales. Ilan Pappé. *The forgotten Palestinians. A history of the Palestinians in Israel*. Yale: Yale University Press, 2011 y *La cárcel más grande de la tierra*.

78. Ilan Pappé. *Historia de la Palestina moderna. Un territorio dos pueblos*. Trad. Beatriz Mariño. Madrid: Akal, 2007.

79. Pappé. *La cárcel más grande de la tierra*.

80. *Ibidem*.

81. *Ibidem*.

82. *Ibidem*.

cárcel para hablar de Palestina, la cárcel más grande de la tierra. Pese a que en los últimos años ha habido una revisión de la historia de Israel por parte de la Academia, y que algunos historiadores piensan⁸³ que la solución es el estado binacional, Pappé⁸⁴ opina que eso resulta del todo imposible dada la situación, y que lo que ocurre nos debe hacer reflexionar sobre la política internacional llevada a cabo en Oriente Próximo, y cita el caso de Siria⁸⁵. La ceguera y el colaboracionismo son tan culpables como Israel del etnocidio palestino. A pesar de ello la resistencia siempre ha persistido⁸⁶ del mismo modo que el propósito de construir un nuevo relato⁸⁷. En palabras de Said: “En 1948 nosotros sufrimos la desposesión y el desarraigo; ellos piensan que obtuvieron la independencia y que los medios para lograrlo fueron justos”⁸⁸.

III. GRANADA DE RADWA ASHUR: HISTORIA DE UN MEMORICIDIO

Radwa Ashur (1946-2014) escritora egipcia autora de la trilogía *Granada*, formada por *Granada*, *Moraima* y *La partida*, en la que se narra la historia de una familia desde la caída de Granada hasta su expulsión de la Península en 1609, ha analizado el tratamiento nostálgico dado por otros escritores a Granada⁸⁹ en contraste con su propia forma de abordar el tema. En un poema de Maḥmūd Darwīš⁹⁰ Granada es un trasunto del “Paraíso perdido” (*al-firdaws al-mafqūd*), puesto que sobre Granada está Palestina⁹¹. Mientras que en *León el Africano* de Maalouf dice la autora que vemos la guerra libanesa en paralelo a la caída de Granada. Por supuesto, hay otras muchas Granadas, está también la Granada de Lorca y la de los poetas andalusíes que Ashur estudiaba en la escuela. Ninguna de éstas es, sin embargo, la Granada sobre la que ella escribe. Cuenta Ashur que su interés por el tema se despertó repentinamente viendo unas imágenes en televisión en enero de 1991, durante la primera guerra de Irak. Esas imágenes tienen que ver con la mujer desnuda (trasunto de la muerte y de la pérdida de Granada) del principio de la novela⁹². Esa imagen abrió la puerta del recuerdo del bombardeo israelí en el Sinaí en 1956, del desastre de 1967, de los bombardeos sobre el Líbano en 1978 y

83. Michel Warschawski. *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2002

84. Pappé. *La cárcel más grande de la tierra*.

85. *Ibidem*.

86. Ejemplos de esta resistencia son el campamento de Bab al-Shams o la Lifta Sociey. Ramos Tolsa. “¿No hay eco en el eco?”, p. 176.

87. *Idem*, p. 168.

88. Said. *Nuevas crónicas palestinas (1995-2002)*, p. 145.

89. Ashur. *Fī l-naqd al-taḥbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 237.

90. أحد عشر كوكبا على آخر المشهد الأندلسي

91. Ashur. *Fī l-naqd al-taḥbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 239.

92. *Idem*, p. 240.

1982, y de las bombas sobre los campamentos palestinos⁹³. Tras sentirse sobreco-gida por la imagen⁹⁴, la autora empieza a leer sobre Granada, pero ella se interesa por la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad y por los detalles íntimos de esa intrahistoria⁹⁵: “La vida no es el resultado de la guerra o la paz, sino que se desarrolla a pesar de ellas, independientemente”⁹⁶.

Por ello empezó a leer sobre los moriscos, “para aligerar su corazón”, porque ellos eran un ejemplo de resistencia; despojados y sometidos a cargas económicas y sociales insoportables, viviendo como extraños en su propia tierra, le plantaron cara a su época sin armas y, pese a todo, seguían resistiendo⁹⁷. Ella misma nos dice que visitó la ciudad de Granada en dos ocasiones: una, en el verano de 1993⁹⁸, después de escribir el borrador de la primera novela, y otra a finales de la primavera de 1995 después de haberse puesto con la segunda parte⁹⁹. Su Granada se diferencia de otras en que en ella “no hay nostalgia sino la presentación de una resistencia social y humana como signo distintivo del tiempo”. Y añade: “La historia es un dueño que oculta cosas en su interior, nada se pierde, así opino”¹⁰⁰. “Granada es una metáfora que expresa mi propia experiencia y también la historia de Palestina. Soy hija de una derrota y sé que construimos a la sombra de la muerte”¹⁰¹.

III. 1 *Radwa Ashur y el compromiso*

Ashur se posiciona como hija de los movimientos izquierdistas de los cincuenta y los sesenta, pero también es hija de la decepción por la creación de un

93. *Ibidem*.

94. “Ese sentimiento apocalíptico culmina en Bagdad tras la sucesión de derrotas de las guerras contra Israel, los bombardeos del sur del Líbano y las escenas de la intifada palestina. La conciencia de pertenencia a una comunidad amenazada por un nuevo “orden internacional” genera la curiosidad por una situación histórica afín, ocurrida cinco siglos atrás en otra tierra”. Comendador- *Sobre la novela histórica árabe*, p. 33.

95. “El destino de los últimos musulmanes españoles en su condición de comunidad marginada, despertó el interés de la historiografía marxista y de la Escuela de los Annales. La concepción integradora de la Historia de esta última escuela, que exploraba ámbitos como la demografía, la geografía o la sociología, dio como fruto la proliferación de estudios dedicados a aspectos de la vida de los moriscos que no habían sido tratados hasta el momento”. *Idem*, p. 35.

96. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 242.

97. *Ibidem*.

98. “La primera parte de esta trilogía apareció en abril de 1994 en la colección “Riwayat al-Hilal” de la editorial cairota Dar al-Hilal (...) En septiembre de 1995 se publicaron, en un solo volumen, la segunda y la tercera parte (...) La crítica acogió bien esta trilogía: en El Cairo, la primera parte recibió el Premio a la mejor novela del año 1994; y la segunda y la tercera recibieron el I Premio de la Feria del Libro de la Mujer árabe, en la misma ciudad”. Comendador- *Sobre la novela histórica árabe*, p. 32.

99. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 143.

100. *Idem*, p. 145.

101. http://elpais.com/diario/2008/04/07/cultura/1207519210_850215.html [Consultado el 25/05/2016].

nuevo Orden mundial que nos trae las imágenes de la guerra como en “un juego visual”¹⁰². Entre los motivos que aduce para escribir, dice que lo hace para soslayar nuestra muerte diaria y porque tiene un compromiso ideológico con los otros¹⁰³. También que escribe desde su condición de mujer árabe y habitante del tercer mundo oprimido¹⁰⁴:

Para mí la escritura es como una relación con tres aspectos: una relación con la realidad que me rodea con sus condiciones sociales e históricas; una relación con el lenguaje y, detrás de él, los legados culturales y literarios que están en él y nos llegan a través del lenguaje; y una relación con el oficio de escritor y con las experiencias adquiridas en el taller literario¹⁰⁵.

“El vocabulario de mi vida es una puerta abierta a un tiempo y un lugar”¹⁰⁶. Su compromiso ya aparece en su primera novela, *al-Rihla*¹⁰⁷, novela autobiográfica en la que nos muestra su interés por la historia de los “otros” pueblos americanos y su rechazo por la versión oficial de la historia. También nos cuenta la marcha a Palestina de su marido, Murīd al-Bargūtī¹⁰⁸. A Radwa Ashur la desposesión palestina, el memoricidio palestino, le tocaba muy de cerca no solo como a árabe, sino como parte integrante que era de su propia identidad¹⁰⁹. Afirma Ashur también que el escritor está influido por su situación histórica y por la ideología que transmite a sus novelas¹¹⁰, y que eso hace que el texto no sea una realidad única, sino que sea susceptible de múltiples interpretaciones (y usa la metáfora

102. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 143.

103. “Escribo por autodefensa y en defensa de los numerosos otros con los que me identifico.” “Escribo porque estoy comprometida y quiero ganar sobre los otros. Sé que el elemento ideológico está muy presente en todos los autores pero yo soy muy consciente de él. La única parte que me motiva es la de ‘imponer’ mi visión sobre la de otros”. Radwa Ashur. “My experience with writing”. *The view within. Writers and critics on contemporary Arabic literature a selection from Alif Journal of Comparative Poetics*. The American University in Cairo Press, 1994, pp.7 y 11.

104. “Escribo para llenar mi sentimiento de alienación”. “Y he escrito este libro [*Granada*] desde mi posición de mujer y de ciudadana árabe opuesta a la cultura predominante, como ciudadana del tercer mundo oprimido”. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 7.

105. *Idem*, p. 8.

106. *Idem*, p. 9.

107. Raawa Ashur. *Al-Rihla. Ayyām ṭālība miṣriyya fī Amrīkā (El viaje. Días de una estudiante egipcia en América)*. Beirut: Dār al-Adab, 1983.

108. En sus artículos de crítica literaria recoge la queja porque tampoco le den los papeles a su hijo al ser palestino. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*.

109. Véase lo que dice Luz Gómez sobre la separación de su marido 17 años al ser palestino http://cultura.elpais.com/cultura/2014/12/22/actualidad/1419270094_678258.html [Consultado el 16/02/2015].

110. Ello le hace ver *El corazón de las tinieblas* de Conrad como fruto de una visión profundamente colonial.

del “espejo”¹¹¹. Por eso, aunque al principio la autora no tuviera en cuenta la perspectiva palestina y la morisca, sí que concibió la novela como una metáfora universal de la vida¹¹² y con los años se fue dando cuenta de que *Granada* evocaba a Palestina. “Dentro de esa historia, —nos dice— no advertí que estaba el presente, la impotencia, el miedo y la conciencia de la historia amenazadora”¹¹³. *Granada* de Radwa Ashur es la historia de un memoricidio bajo el que se oculta el memoricidio palestino.

III.2. *Granada. Pasado y presente*

A través de las páginas de la novela de Ashur asistimos a la desposesión y a la pérdida de la memoria de una familia, la del librero Abu Yáfar en el barrio del Albaicín de Granada. Esta es la historia de Abu Yáfar, Om Yáfar, Om Hasan, Naím, Salima, Hasan, Moraima, Saad, y de sus descendientes, desde la toma de la ciudad por los Reyes Católicos, hasta la expulsión de los moriscos en 1609. La culpabilidad¹¹⁴ se une a la incredulidad y a la incertidumbre por lo que está ocurriendo (Abu Yáfar forma a sus nietos, Hasan y Salima, con la esperanza de que todo esto pasará, pero él no es capaz de sobrevivir a la quema de libros en la Bibarrambla). La autora no cesa en mostrarnos la resistencia de sus miembros pese a las adversidades y a la presencia de una realidad que escapa a toda lógica. Así se ve en la historia de rebeldía y libertad de Salima, que oculta los libros de su abuelo en Aynadamar, y que estudia y practica la medicina de modo oculto. Según Clara Thomas de Antonio¹¹⁵ este personaje representaría a la mujer árabe contemporánea frente “al avance de ese fanatismo oscurantista que rechaza la ciencia y puede acabar con la libertad individual y colectiva del mundo que la rodea”¹¹⁶. No obstante Salima acabará quemada en la hoguera por la Inquisición. Eso es el memoricidio: el uso de la fuerza que despoja culturalmente al otro hasta

111. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 145.

112. “Granada es una metáfora de mi vida, del sentimiento de derrota, pero también es una metáfora universal, porque se refiere a cómo los seres humanos son capaces de construir cosas verdaderamente bellas en la sombra de la muerte, cómo son capaces de crear vida, obras de arte, niños”. <http://www.granadahoy.com/article/ocio/95526/radwa/ashour/queremos/los/europeos/no/nos/traten/con/logica/las/mil/y/una/noches.html> [Consultado el 28/05/2016].

113. Ashur. *Fī l-naqd al-taṭbīqī. Ṣayyādū l-dākira*, p. 241.

114. “Por la vía que fuera, parece como si se filtrara algo del diagnóstico formulado por Ibn Jaldūn en el siglo XIV, acerca de la quiebra de la *asabiya* o ‘vínculo tribal’ como característica decisiva y fatal del Islam andalusí”. Márquez Villanueva. *El problema morisco (desde otras laderas)*, p. 41.

115. Clara Thomas de Antonio. “La inquisición y los moriscos en la novela *Granada* de Radwa Ashur”. En Fátima Roldán e Isabel Hervás (eds.): *El saber en Al-Andalus. Textos y Estudios III*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 2001, pp. 205-233.

116. Clara Thomas de Antonio. “La mujer morisca y el personaje de Salima en *Granada* de Radwa Ashur”. Homenaje a la profesora Dña Soledad Gibert, II. *Anaquelet de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 719-742., p. 742.

hacerle dudar de su cordura como le sucede a Naím, tras presenciar las atrocidades cometidas por los castellanos en el Nuevo Mundo o a Abu Mansur, tras haber perdido su *hammam*. Las consecuencias serán el desarraigo y la marginación. Hasan olvida quién es y opta por el disimulo: casa a sus hijas con unos desconocidos de Valencia, los Táher¹¹⁷, pega y olvida a Abu Mansur¹¹⁸, evita que la madre y los hermanos de Moraima se queden en la casa pues habían estado en la cárcel¹¹⁹, riñe a Saad por “insurgente”, y pretende que luego, tullido, no viva con ellos porque los pone en evidencia¹²⁰. Desde las Capitulaciones de Granada, los personajes están bajo la férula de la Inquisición y de sus prohibiciones: se cierran los baños del Albaicín, hay conversiones masivas, se prohíbe sacrificar animales. En la novela se describen por extenso los procesos inquisitoriales y a los inquisidores como Cisneros, a guisa de murciélagos. Clara Thomas de Antonio¹²¹ afirma que la autora no habla sólo de la desaparición de la cultura andalusí, sino también del oscurantismo del presente, y repite las palabras de Radwa Ashur en Sevilla en abril del 2000¹²²: “todos somos Granada”. La esperanza es la conservación de la memoria, una memoria colectiva que pasa de generación en generación soslayando las dificultades, como se encarga a cada momento de recordarnos el autor implícito.

III.2.1. *La ocupación del espacio*

El espacio es minuciosamente descrito a lo largo de la novela (la carrera del Darro, la Alhambra, el Albaicín, el Sanadiquía, la Sabica...), un espacio que se irá transformando paulatinamente hasta que sea Naím quien, ya anciano, se lo tenga que describir a Ali, miembro de la última generación¹²³. Ese espacio es también un paisaje con olor a albahaca, alhucema, lleno de olivos, viñedos, naranjos y limoneros, un paisaje común a una y otra orilla del Mediterráneo, un paisaje que, en el caso palestino, se ha visto alterado con el único propósito de hacer olvidar¹²⁴.

117. Ashur. *Granada*, p. 214.

118. *Idem*, p. 257.

119. *Idem*, p. 264.

120. *Ibidem*.

121. Tomás de Antonio. “La mujer morisca y el personaje de Salima en *Granada* de Radwa Ashur”.

122. Tomás de Antonio. “La inquisición y los moriscos en la novela *Granada* de Radwa Ashur”, p. 233.

123. *Idem*, p. 309.

124. “Durante los últimos diez meses, las FID han arrancado de cuajo miles de olivos, naranjos, palmeras y vides (...)”. Hass. *Crónicas de Ramala*, p. 133.

Tras las Capitulaciones (1491) el espacio granadino es ocupado por una cruz en la Torre de la Vela¹²⁵, la mezquita del Albaicín se convierte en la iglesia de San Salvador¹²⁶ y el conde de Tendilla se instalará en el Albaicín¹²⁷. Hasan abre una fonda en una casa que parece ser la alhóndiga del Corral del Carbón de Granada (la única que queda en pie hoy en día; otra conquista de Ashur contra el memoricidio). Más tarde, es Ali el que, en la segunda parte, juega entre las casas vacías del Albaicín¹²⁸ a encontrar un tesoro, fruto de las leyendas que circulaban sobre los moriscos. Los moros de Córdoba y Sevilla se rumorea que van a volver y Ali se pregunta qué sucederá con los que viven en Granada, en un comentario que evoca la situación de los colonos israelíes. Presenciamos otros abusos, como la ocupación de la casa¹²⁹ de Moraima por los soldados castellanos que se ríen de ella¹³⁰ metáfora de registros israelíes injustificados. Este espacio se va desposeyendo de identidad, e incluso cambia de nombre (transculturación)¹³¹ y, finalmente se pierde¹³². La vuelta al mismo lugar, como le ocurre a Naím, no garantiza la recuperación de la memoria y de la paz, sobre todo si se llega a un territorio desconocido¹³³. De ahí también la importancia de recuperar la casa cuando Naím

125. Ashur. *Granada*, p. 25.

126. *Idem*, p. 52.

127. *Idem*, p. 74.

128. *Idem*, p. 330.

129. “Bajo la ocupación no se nos reconoce el derecho de propiedad.” Dice el dirigente de Al-Fatah Marwán Barguti. Hass. *Crónicas de Ramala*, p. 175.

130. Ashur. *Granada*, p. 374.

131. “— ¿Cómo se llama esta iglesia?

— San Pablo y San Pedro.

— ¿Y este edificio?

— Es un convento de monjas.

— ¿Y ése?

— La cárcel.

(...) Allí ya fue Naím quien enseñó al niño qué era cada cosa.

— Este es el mercado de la seda. Por aquí se pasa al de los perfumeros, esto es Sanadiquía, la calle de los ebanistas, por aquella calleja se va hacia los zapateros y si sigues más allá, encontrarás a los alfareros”. *Idem*, p. 339.

132. Ali se marcha de Granada tras haber enterrado el baúl de Moraima con los libros, y llevando consigo la llave de la casa, todo lo cual recuerda a la lógica perversa de los asentamientos palestinos descrita, por ejemplo, por Amira Hass, la periodista israelí: el automatismo de guardarse la llave de una casa que no existe. Hass. *Crónicas de Ramala*, p. 137, como cuenta también la periodista Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*, p. 21.

133. ¿Le ocurrió lo mismo a Murīd al-Bargūfī al volver a Ramala? “Naím pensó que regresar aliviaría su dolor. Por eso volvió, pero no encontró en Granada a Granada, ni en el Albaicín al Albaicín.” “No. No es que se hubiera perdido, es que la memoria guardaba el recuerdo de un lugar que ya era otro”. Ashur. *Granada*, p. 305.

vuelve de su exilio¹³⁴ y la violencia que supone esa apropiación por José¹³⁵. Espacios arrasados como la aldea despoblada a la que llega Ali que evocan la ausencia de unas vidas sin memoria:

“Las piedras no dijeron nada, porque Dios las creó —a diferencia de los humanos— con la lengua trabada. Pero lo sabían porque lo vieron todo, fueron testigos de la hora de partir”¹³⁶.

III.2.2. *La cultura: el árabe, los libros, las leyendas y la religión*

La conservación del árabe y su aprendizaje desde Abu Yáfar a Salima y sus libros¹³⁷, y el valor conocimiento¹³⁸ (pese a que después ese conocimiento será estigmatizado por la Inquisición¹³⁹), pasando por Hasan¹⁴⁰, hasta Ali que les lee las cartas a los demás¹⁴¹, encuaderna sus papeles¹⁴² o enseña la lengua en la Alyaferría, cobra mucha importancia en la novela. La quema de libros por Cisneros en Bibarrambra provocará la muerte del librero Abu Yáfar¹⁴³, los libros son escondidos en Aynadamar¹⁴⁴ y más tarde guardados en un baúl por Moraima¹⁴⁵ y enterrados en el patio de la casa del Albaicín por Ali¹⁴⁶. También se nos cuenta la historia

134. *Idem*, pp. 424-428.

135. *Idem*, p. 421. Del mismo modo, recoge Aranguren el testimonio de un palestino: “Mi casa era grande, de dos plantas, con un huerto rodeado por una valla. Justo al lado de la puerta de entrada hay un limonero...”. Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*, p. 25.

136. Ashur. *Granada*, pp. 411-412.

137. La *Risala Hayy Ibn Yaqzán*. *Idem*, p. 172, el *Canon* de Avicena, *Al-Yani* de Ibn al-Baytar. *Idem*, p. 175.

138. “En su mano estaba la curación, y en sus tratamientos, beneficio para el cuerpo y el alma. Eso decía la gente. Y como Salima había heredado la nobleza y generosidad de Abu Yáfar, no rechazaba a quien llegara a hacerle una consulta aunque no poseyera nada que darle a cambio de su ciencia”. *Idem*, p. 25.

139. “Leí libros como tú me enseñaste, alivié el dolor de la gente en lo que pude y soñé, abuelo, con ofrecerte un día un libro de mi puño y letra en el que depositaría un compendio de cuanto leí (...) Eso habría querido, si no hubiera sido por la prisión del tiempo, abuelo”. *Idem*, p. 287.

140. “No te quiero librero como yo, hijo, sino escritor ilustre como Abín Jatib. Que figure tu nombre junto al de Granada en todos los libros”. *Idem*, p. 48. E imagina a Salima como a Aixa Bint Áhmad, gala de las mujeres de Córdoba.

141. *Idem*, p. 431.

142. *Idem*, pp. 344-345.

143. *Idem*, p. 60.

144. *Idem*, p. 64.

145. *Idem*, p. 238.

146. “Abrió uno de los cajones del armario. Los papeles que encerraba estaban amarillos, pero los rasgos de su escritura permanecían nítidos, bien legibles: el acta del matrimonio de Hasan y Moraima, las escrituras de las casas del Albaicín y de Aynadamar, que compró el tatarabuelo en su día. Sobre ambas figuraba su firma: Abu Yáfar, librero. Ahí terminaban los documentos escritos en árabe”. *Idem*, pp. 450 y 549.

de los alfaquíes por boca de Omar El-Xátibí¹⁴⁷. Esa cultura y esa lengua pasarán de ser reconocidas a ser proscritas¹⁴⁸ y casi olvidadas. Así las hijas de Moraima están contentas por casarse en Valencia porque allí las bodas son divertidas y se lanzan albórbolas, y se tiñe a las novias con alheña, como nunca habían visto ellas hacer¹⁴⁹, aunque sí como se ha visto en la novela en la boda de Salima¹⁵⁰, pero ya no en la de Moraima¹⁵¹ en la que los versos de Ibn Arabi lo mismo que la historia del rey Almohalhal Ben Alfayadí recuerdan lo que fueron¹⁵². Moraima velará por la conservación de este acervo gracias a las historias que le cuenta a Ali, y en las que vemos la huella de la tradición cuentística oral, lo mismo que en las que Naím trae del Nuevo Mundo¹⁵³. En el relato también se incluyen *jofores* que daban alas a la esperanza de la ayuda del Turco¹⁵⁴, la misma solidaridad que esperan de los países árabes los palestinos derrotados y humillados¹⁵⁵. Su repetición en varias partes del texto parece una velada acusación por parte de la autora a la ausencia de esa ayuda puesto que nunca llegará. Los rituales de muerte están también profusamente documentados¹⁵⁶, igual que las comidas, o los rezos; es la vida cotidiana en contraste con la historia oficial, la de las crueldades de los ocupantes:

“— Montaron el cadáver en una mula, que abría paso a un cortejo grande con atabales y chirimías. Detrás de él venían las filas de los prisioneros de la Alpujarra, que luego fueron subastados”¹⁵⁷.

Este proceso de desculturación que sufre la comunidad conduce a la marginación en la que vive Nayat, prostituta morisca que ya ni siquiera sabe si es cristiana

147. *Idem*, p. 541.

148. Las dificultades para ir a la escuela es una de las constantes de los territorios ocupados, del mismo modo que los jóvenes se ven obligados a aprender el hebreo para poder trabajar, a veces, sin saber bien el árabe. Hass. *Crónicas de Ramala*, p. 141. Del mismo modo Said en sus memorias nos relata su especial relación con la lengua árabe: la lengua-refugio, la lengua de la conspiración contra los profesores del Victoria College. Edward Said. *Fuera de lugar*. Trad. Javier Calvo. Barcelona: Debolsillo, 2014, p. 241.

149. Ashur. *Granada*, p. 216.

150. *Idem*, p. 88.

151. *Idem*, p. 110.

152. *Idem*, p. 112.

153. *Idem*, pp. 313-399.

154. *Idem*, p. 296.

155. “Al comienzo de la Intifada, los Estados árabes prometieron mandar enviar dinero a los trabajadores. Algunos recibimos un subsidio un par de veces (...) Eso fue todo”. Hass. *Crónicas de Ramala*, p. 196.

156. Ashur. *Granada*, p. 61.

157. *Idem*, p. 444.

o musulmana¹⁵⁸, a la locura (como vemos en Naím) y al desarraigo (Ali). El uso de la violencia explícita por parte de la Inquisición tendrá buena parte de culpa en esto y está también narrado en la novela; de ahí las conversiones de los nobles granadinos¹⁵⁹, los bautismos en masa¹⁶⁰ o la penosa visión del Zegrí¹⁶¹. La autora se guía por todos los hitos históricos de esa desposesión y le interesa poner en evidencia los abusos de poder. Son dos historias las que se intercalan constantemente: la historia de los vencedores y la historia de los vencidos. La evangelización y colonización del Nuevo Mundo también aparece en la novela como síntoma del interés de Ashur por las cuestiones afroamericanas y por su oposición al colonialismo¹⁶². Ashur nos habla de que otra visión de la historia es posible personificada en el deseo de Naím de aprender la lengua indígena para poder comunicarse y entender esa cultura¹⁶³. Describir minuciosamente cómo preparar el agua de un aguamanil¹⁶⁴ es otra de las venganzas de Ashur contra el tiempo que no se olvida ni se diluye, que permanece como Granada, hundida, pero en el fondo del mar, visible bajo las aguas (parafraseando a la autora).

III.2.3. *La resistencia y el futuro*

Aunque en palabras del Patriarca Ribera, que recoge Ashur¹⁶⁵, los “moriscos se diluirán como la sal en el agua”, la resistencia se organizó desde los primeros momentos en forma de barricadas, insurrecciones (el gobierno independiente formado en la mezquita del Albaicín) y *monfies* y esa resistencia refleja el compromiso de la comunidad¹⁶⁶. Al lado de esta está la resistencia final de Ali, que decide quedarse en vez de marcharse, para preservar el recuerdo de Moraima. Tras los resistentes de la rebelión en el Albaicín y en Las Alpujarras se intuyen las *Intifadas* con el lanzamiento de piedras¹⁶⁷. La resistencia también se consigue por medio del humor: el de los arrieros atemorizando a la dueña de la fonda con

158. “Yo voy a misa me arrodillo y rezo a Jesucristo. Luego me acuerdo de lo que decía mi padre e invoco al Dios de los musulmanes, pero después me entran los remordimientos y no sé cuál de los dos es el verdadero para pedirle que me ayude”. *Idem*, p. 506.

159. *Idem*, p. 31.

160. *Idem*, p. 141.

161. *Idem*, p. 53.

162. *Idem*, p. 205.

163. *Idem*, p. 141.

164. *Idem*, p. 126.

165. *Idem*, p. 402.

166. Como le dice Saad a Hasan afeándole su conducta pusilánime “—Lo que haces no es velar por ellos, Hasan. Si cada uno de nosotros cierra la puerta de su casa y habla de la seguridad de los suyos, nos perderemos todos. Quiero decir todos, definitivamente y para siempre”. *Idem*, p. 164.

167. “Entonces las piedras llovieron de lo alto del monte, un torrente de piedras sobre sus cabezas, y fueron cayendo con las caballerías, rodando valle abajo (...)”. *Idem*, p. 93

la llegada del Turco¹⁶⁸, el de Moraima y su explicación de que los niños moros nacen circuncidados¹⁶⁹, y el de todas sus tretas para saltarse las normas sirviéndose de la *taqiyya*. Cuando las leyes son injustas, la gente tiende a infringirlas, dice Amira Hass¹⁷⁰. De ahí la incredulidad de los personajes de la novela ante la arbitrariedad y el absurdo. De ahí también la condición de marginados y proscritos de los moriscos, y la condición de “terroristas” de los palestinos:

“Los palestinos son terroristas tanto si matan civiles como soldados (...) El soldado israelí es un combatiente”¹⁷¹.

En los deportados de Granada y en los que salen de Valencia podemos ver también la imagen de la *Nakba*, de un *memoricidio* para el que, por el contrario, parece no haber consenso histórico:

Éramos muchísimos, una fila interminable. Yo iba de la mano de mis hermanos, no parábamos de llorar, no teníamos agua y hacía muchísimo calor. Caminamos durante todo el día y muchos se desmayaban, algunos ancianos murieron en la carretera¹⁷².

M^a José Lera Rodríguez¹⁷³ ha estudiado las prácticas genocidas aplicadas tanto a los moriscos como a los palestinos. Basándose en la definición de Lenkin de genocidio, “el acto de exterminación de grupos humanos o pueblos que no sucede por una crueldad accidental o incidental sino por una acción planificada”¹⁷⁴, acuñada en 1944, reconocida por la Corte Penal Internacional desde el 17 de julio de 1998, concluye que ambos procesos pueden calificarse como genocidios. En los dos se da la construcción de una otredad negativa, el hostigamiento, el aislamiento, el exterminio y la “realización simbólica”¹⁷⁵, en el caso palestino en el modo de negar la existencia de la *Nakba*. Además, se habla de que hay un “conflicto”, con lo que se hace partícipe de su propio sufrimiento a la víctima.

168. *Idem*, p. 488.

169. “El Albaicín pasó dos semanas enteras riéndose a carcajadas”. *Idem*, p. 179.

170. Hass. *Crónicas de Ramala*.

171. *Idem*, p. 219.

172. Aranguren. *Palestina. El hilo de la memoria*, p. 29.

173. M^a José Lera Rodríguez. “Prácticas sociales genocidas. El caso de los moriscos y el caso de los palestinos”. En J. M. Carabaza Bravo y L. C. Makki Hornedo (eds.). *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios, V. Homenaje a la profesora Dña Carmen Ruiz Bravo-Villasante*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011, pp. 1-32.

174. *Idem*, p. 2.

175. *Idem*, p. 26.

Como dice Ali¹⁷⁶ al final de la novela, en realidad se trata de una historia dentro de otra historia¹⁷⁷ por eso: “En la tumba de Moraima no habrá desamparo”¹⁷⁸. Ashur deja una puerta abierta a la esperanza y a la reflexión:

¿Es qué no permanece el Al-Andalus en el Al-Andalus? Granada no está muerta, está viva, está en el seno de la historia, vamos hacia ella a través de la historia. La sorpresa es que la historia no ha acabado, continúa porque la contamos¹⁷⁹.

IV. CONCLUSIÓN

En todas las fases del memoricidio morisco hay un eco del memoricidio palestino. Rawa Ashur se encarga de mostrarlo en la ficción. Junto a la derrota de Granada, está la *Nakba*; junto a la ocupación del espacio, los asentamientos; junto a la guerra del Albaicín y de las Alpujarras, las *Intifadas*; junto a los *monfíes*, los terroristas; junto a las conversiones forzosas, la versión oficial israelí; junto a la quema de libros, la quema de archivos y documentos; junto a la apropiación de la casa, la apropiación de otras tantas casas; junto a las aldeas arrasadas, aldeas arrasadas y vacías; junto a la esperanza del socorro de los hermanos, está la orfandad palestina... Hay un consenso en la forma de entender la historia de los moriscos: es la historia de una minoría avasallada y forzada a olvidar. No lo hay, en cambio, en la historia de los palestinos, pero su historia se sigue narrando. En ambos casos, sin embargo, estamos hablando de memoricidio, la novela de Radwa Ashur nos lo recuerda. Hay en ella, por tanto, muchas historias y muchas memorias y con ella Ashur le hace un pulso a la versión oficial. De este modo, la autora nos conmina a que no olvidemos de qué lado de la historia estamos, si del de los vencidos o del de los vencedores. *Granada* cuenta dos memoricidios: el morisco, ya perpetrando, y el palestino, cuyo destino depende de que se pueda contar.

V. ANEXO: Carta a Europa de Radwa Ashur¹⁸⁰

Comenzaré por plantear algunas consideraciones que tal vez contribuyan a perfilar el sentido de esta carta.

La primera de ellas es que escribo desde Egipto. Es decir, desde un país africano, situado en la ribera sur del Mediterráneo, conectado con la costa norte des-

176. “Tenía que conocer el sentido de la historia, sus detalles, qué fue lo que hicieron sus abuelos (...)”. Ashur. *Granada*, p. 569.

177. “Eso lo desconcertaba, era una historia dentro de otra que a su vez está dentro de otra. Una caja dentro de otra que a su vez está encerrada en otra”. *Idem*, p. 564.

178. *Idem*, p. 569.

179. *Idem*, p. 246.

180. En El Cairo, a 1 de septiembre de 2003. Trad. M^a Luz Comendador.

de épocas remotas por el paso de caravanas y barcos que transportaban mercaderes, viajeros, peregrinos, ideas y potencias invasoras. Ese intercambio fue tomando la forma de un toma y daca, a veces por la fuerza, a veces por la seducción, unas por la guerra y otras por la paz.

La segunda consideración es que escribo esta carta (que leeréis traducida) en la lengua de los árabes. Una lengua hablada desde antiguo, que traslada la experiencia de una comunidad cuyas raíces y ramificaciones se extienden desde el Atlántico —desde Mauritania y Marruecos— hasta el Golfo Pérsico, al oriente de la Península Arábiga; desde la cordillera del Tauro, en Asia Menor, hasta el corazón del África negra, en Sudán, Somalia y Yibuti. El árabe es la lengua mayoritaria entre los habitantes de este vasto rincón de la Tierra. Es ella la que sirve de vehículo a sus relatos, a su cultura y a sus experiencias, empapada hoy de cierta tristeza mezclada con la conciencia de los logros de antaño, que llenan el espíritu de orgullo; y también de confusión ante el presente y sus derrotas, su represión y humillaciones.

La tercera consideración es que escribo esta carta siendo absolutamente consciente de la fecha en que se escribe: el comienzo de un nuevo milenio en el que los Estados Unidos de Norteamérica pretenden dominar el mundo y consolidar su existencia como imperio omnipotente, monopolizador de los criterios legales y morales que rigen la vida en el planeta. En ese afán dominador, los Estados Unidos han concedido una relevancia particular a los países árabes y musulmanes, contra los que han lanzado dos guerras consecutivas en dos años (Afganistán y, después, Irak) empleando en ellas las últimas innovaciones que la mente humana ha alcanzado en cuanto a armamento de destrucción parcial y masiva. Esto sin contar una tercera guerra, continua, en la que no se han embarcado de forma directa, pero que sí han impulsado material y espiritualmente. Me refiero a la guerra a la que Israel —con el apoyo estadounidense— somete de modo sistemático al pueblo palestino. Tales conflagraciones se ven reforzadas por una guerra mediática, intensa y de largo alcance, basada en una mixtificación de la imagen de los árabes y musulmanes, a los que presenta como “el enemigo”: es decir, el enemigo por antonomasia de la civilización humana.

Y en la vorágine de esta expansión militar, política y económica, los Estados Unidos han incluido a Europa en su visión arrogante y desdeñosa de los pueblos del mundo. Así, han dado en llamarla “la vieja Europa”, con un adjetivo ambivalente que denota, por un lado, antigüedad, caducidad; y por otro, vejez, una debilidad del cuerpo y de la mente que no permite ya actuar correcta y ponderadamente. En ambas acepciones se sugiere que el momento de Europa ha concluido para dejar paso a la época del nuevo imperio, gendarme del mundo y generador de normas y criterios.

Escribo igualmente teniendo al fondo la imagen de decenas de millones de personas que en todo el mundo —y sobre todo en Europa— salieron a la calle para pedir que se detuviera la guerra, para reclamar un mundo menos brutal, un mundo que se acercara —aunque sea como mera aspiración— a lo que corresponde a los humanos. Esos millones de personas que se echaron a la calle en Londres, París, Madrid, Roma, Atenas y otras capitales y ciudades europeas aprendieron una lección en dos guerras mundiales que les costaron millones de muertos y una destrucción espantosa que transformó por completo el aspecto de sus ciudades. Aprendieron también de las miserias de la vida diaria, de la fealdad, de la crueldad y del yugo de la explotación capitalista (aunque ahora se llame globalización y nuevo orden mundial).

Esta última precisión plantea la complicación fundamental de esta carta dirigida a Europa: ¿A quién dirigirla dentro de Europa? ¿A Europa entera con todo lo que tiene de bueno y de malo? ¿A la Europa de los grandes logros de los escritores, artistas, científicos en los ámbitos del pensamiento, la estética, los descubrimientos y la técnica? ¿A la Europa cuyos pueblos llevaron adelante revoluciones y resistencias? ¿O a la Europa de tradición colonizadora, cuyos escritores y científicos incubaron el racismo y el nazismo como doctrina y como práctica?

Cuarta y última consideración. Esta carta parte de la conciencia sutil y perfecta de nuestra responsabilidad común ante el planeta que nos sostiene a todos y al que sostenemos: una esfera delicada, pequeña y amenazada. A nosotros nos toca elegir entre conservarla o destruirla.

Quizás el alargar tanto los preliminares haya sido —por mi parte— un intento de arropar la inquietud enorme que ha provocado la violencia material y anímica a la que los árabes estamos sometidos a diario: el bombardeo de las ciudades, los asedios, la humillación de las gentes, la destrucción de las viviendas, la tala de árboles y la gestación de generaciones futuras heridas por la guerra, inválidas, víctimas de enfermedades perniciosas; los medios de comunicación que retratan al muerto como verdugo, a la víctima como a una fiera, etc. Todo eso nos ocurre a diario en Palestina y en Irak. ¿Qué violencia es esta? ¿Cómo podría una persona razonar objetivamente sometida cada día, cada hora, a semejante carga de violencia?

De la invasión colonizadora de antaño con sus consecuencias y de la invasión de hoy con su maquinaria bélica y su arsenal ideológico somos nosotros quienes soportamos la carga mayor. No se nos deja lugar para el sosiego, no hay tribuna desde la que expresarse en medio del fragor de la violencia física y mental, de sus vapores asfixiantes. En guerra por todos los frentes, ¿cómo sería posible un pensamiento libre y sensato?

Y a pesar de todo, soy capaz de mirar más allá de los campos de batalla para comprender y estar segura de que vivimos en un único y pequeño planeta en el que nos une nuestro destino humano común y la necesidad que tenemos los unos de los otros. No nos cabe sino permanecer unidos y ser indulgentes para mantenernos y poder mantener el planeta.

Aspiramos a un poco de justicia, aspiramos a la igualdad, a un diálogo entre iguales para poder trabajar juntos por un planeta seguro.

Durante siglos hemos vivido en el puesto de “hombre invisible”, del criado al que sus amos no reconocen más que la misión de servir y los conocimientos necesarios para seguir esclavizándolo. La invisibilidad es violencia, y también maldad. Hay en ella una negación despótica de la humanidad del otro. Es una bomba de relojería que amenaza a ambas partes. El diálogo, el acercarse en un plano de igualdad, implica la presencia de dos partes; cada una con su experiencia y su especificidad, con su saber y su mirada. Quiero decir, cada uno con su bagaje histórico al completo, que constituye su forma de relación con la esencia histórica y su significado dentro de esta. No es posible el diálogo entre el visible y el invisible, entre el que está y el que no, entre el amo armado de ceguera y el denigrado e ignorado, aquel a quien no se tiene en cuenta.

Debemos reconocer que la violencia material e intelectual, que enlaza con los siglos de dominación colonial europea y que ahora se mezcla con la experiencia migratoria de los hijos e hijas de los antes colonizados —hoy trabajadores o refugiados en los países europeos— nos sitúa ante dificultades nada desdeñables. Las complicaciones de hoy se acumulan sobre las antiguas asestando cada día heridas nuevas sobre las heridas de antaño. Son dificultades que exigen a Europa en primer lugar un esfuerzo porque sigue arrastrando, amarrado al cuello, el baldón de su pasado colonial como el albatros muerto de la *Balada del viejo marino* de Coleridge. Los emigrantes, hijos de las colonias, no son los peces del buen Santiago de *El viejo y el mar*, obra en la que Santiago los llama “hermanos míos” mientras se ve abocado a pescarlos y alimentarse de ellos para vivir. Como el mundo se ha vuelto conocido, accesible, mestizo y pequeño, hoy sabemos que es Próspero y no Calibán el que come carne humana; y que el casamiento entre Otelos y Desdémonas no es una trasgresión de las reglas del universo, sino de unos principios racistas abominables.

Tanto los hijos e hijas de las colonias residentes en sus respectivos países como aquellos que han emigrado a estados europeos han dado un paso sorprendente hacia Europa. Aprendieron sus lenguas, convivieron con sus culturas, se hicieron eco de sus artes, se mezclaron sin objeciones, tomaron y dieron, fueron útiles y sacaron provecho. Y sin embargo Europa —en su mayor parte— no reaccionó más que en el marco de un orientalismo sospechoso, o de un exotismo que colo-

caba al otro en el lugar del fenómeno de feria exhibido en una jaula; o de un primitivismo que enriquecía a un artista determinado a través de un cuadro o de una escultura. Pocos han sido los que han querido conocernos por nosotros mismos. ¿Mencionaré por ejemplo a Louis Aragon, el gran poeta francés que, a finales de los cincuenta, queriendo proclamar su adhesión a la revolución argelina, se volcó hacia la tradición de los árabes y musulmanes, conoció su historia, la obra de sus poetas y filósofos, sus relatos de amor y sus leyendas hasta llegar a producir un texto tan bello como “*Le fou d’Elsa*”? El ejemplo de Aragon entre los escritores que se acercaron confiados al otro, esforzándose por verlo, sigue siendo una excepción singular que, lejos de negar la regla, la confirma.

Invitamos a la vieja Europa (y no utilizo aquí la expresión en el sentido que le dio el responsable de la Administración americana sino, por el contrario, en el sentido del saber y la experiencia adquirida y acumulada) a que haga un esfuerzo por participar en un diálogo constructivo con los hijos de las antiguas colonias, con los inmigrantes. La invitamos a que los conozca, a que aprenda alguna de sus lenguas, a que se dé cuenta de que en sus culturas existen valores apreciables, a que se relacione con ellos y se enriquezca con su presencia. En resumen: la invito a que los vea.

Albert Memmi dijo en una ocasión que es la experiencia colonizadora la que moldea al colonizador, la que le da forma, la que hace de él ese ser racista y malvado. Y yo añado a eso que el esfuerzo por un mundo más justo y solidario, en el que reine algo más de justicia e igualdad aportará a Europa conocimientos y experiencias que la enriquecerán a través de las culturas y vivencias de pueblos que jamás le habría sido dado conocer, a través de un conocimiento real, que ni la ceguera del colonizador ni la invisibilidad impuesta al colonizado hayan adulterado, a través de un conocimiento de igual a igual.

Me parece que Europa se halla hoy ante una encrucijada. Se abre ante ella el camino de la alianza con el imperio americano, de la continuidad de su historia colonizadora, de la posibilidad de retomar una relación basada en la explotación económica y en la discriminación racista tanto en las políticas que sostiene con sus antiguas colonias como en el trato que dispensa a los hijos e hijas de aquellas colonias que después emigraron y se integraron en sus sociedades. Existe pues el camino de mantener la esencia de la relación colonizadora: una relación establecida entre el explotador y el explotado, entre la mano de obra y el capital, entre el que dirige y el dirigido, entre el rico y el pobre, entre aquel cuyo discurso dominante es conocido y el ignorado y marginado, el que no tiene voz, el que —siendo invisible— mira al otro, que no lo ve ni tiene ganas de verlo. La otra vía, que conviene al nuevo milenio y al nuevo orden —en el que la Humanidad vivirá a la sombra de la justicia y la igualdad— es la vía que surcan hoy en Europa los mo-

vimientos antiglobalización, los pacifistas y otros grupos que se oponen a la explotación, al racismo y a la guerra tomando como fundamento las ideas y escritos de autores radicales actuales y del pasado. Esta labor intelectual, cultural y combativa ayuda cada vez más a que el pensamiento imperialista y las relaciones que lo encarnan cundan en las sociedades europeas. Pero, aun así, sigue existiendo una brecha entre tales movimientos y las potencias dominantes con su correspondiente discurso justificador. No hay mejor prueba que el hecho de los millones de personas que salieron a la calle en Inglaterra, en España, en los Estados Unidos y en Australia, si bien no consiguieron impedir que sus países se adhirieran a la coalición de fuerzas que se lanzó a la guerra contra Irak, sí que nos plantean la posibilidad de un futuro distinto al haber tendido las manos, en señal de amistad, de acercamiento y de colaboración, hacia la construcción de un futuro más humano que a todos nos concierne, engloba y equipara.

En el comienzo de un nuevo milenio, aspiramos a que en Europa cambie la relación con sus hijos inmigrantes, aquellos que emigraron hasta ella, que habitan hoy sus ciudades, que surten sus fábricas de mano de obra, que conducen sus trenes, barren sus calles e incluso (algunos pocos de ellos) producen exquisitas muestras de su literatura, arte e investigaciones científicas, aquellos ante los que tal vez mañana se abran más caminos para hacer realidad las capacidades que encierran sin que importe su sangre ni su clase social.

En su día Europa vino a nosotros, y les dimos la bienvenida con un “ahlan wasahlan” (que en árabe significaría, originalmente, “llegasteis como parte de la familia y así os acogimos en casa”). O bien acudimos a Europa sin el miedo de los pobres y el desconcierto de los humillados, sin los prejuicios de quienes se sienten inferiores, de quienes cargan con el dolor de unas heridas que jamás han conseguido cicatrizar; o bien llegamos con la confianza de quien se sabe igual porque da y toma, y convivimos en paz, cercanos, caminando juntos, luchando contra la miseria, el miedo y los peligros que nos acechan a todos en nuestro pequeño y delicado planeta.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, Teresa. *Palestina. El hilo de la memoria*. Madrid: Barataria, 2012.
- ASHUR, Radwa. *Granada*. Trad. M^a Luz Comendador. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.
- . *Fī l-naqd al-taḥbīqī. Ṣayyādū l-dākira (En la crítica aplicada. Pescadores del recuerdo)*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfi, 2002.

- ASHUR, Radwa. "My experience with writing". *The view within. Writers and critics on contemporary Arabic literature a selection from Alif Journal of Comparative Poetics*. The American University in Cairo Press, 1994.
- . *Al-riḥla. Ayyām ṭālība miṣriyya fī Amrīkā (El viaje. Días de una estudiante egipcia en América)*. Beirut: Dār al-Adab, 1983.
- BÁEZ, Fernando. *El saqueo cultural de América latina. De la conquista a la globalización*. Barcelona. Debate, 2009.
- . *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak*. Barcelona, Destino, 2004.
- BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Trad. Mario Monteforte Toledo; Wenceslao Roces y Vicente Simón. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad. Mercedes García Arenal. Madrid-Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económico, 1979.
- CARO BAROJA, Julio. *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Alianza, 2003.
- CIVALLERO, Edgardo. "Cuando la memoria se convierte en cenizas: Memoricidio durante el siglo XX". *Revista de Bibliotecología y Ciencias de la información*, 10, 15 (2007), pp.1-13.
- COMENDADOR, M^a Luz. *Sobre la novela histórica árabe*. Toledo: Cuadernos de la Escuela de Traductores, núm. 3, 2002.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y BERNARD, Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978.
- EPALZA, Mikel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 2002.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes. *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Valencia: Universidad de Valencia, 2015.
- . *Los moriscos*, Madrid: Editora Nacional, 1975.
- HASS, Amira. *Crónicas de Ramala. Una periodista israelí en territorio ocupado*. Trad. José Luis Gil Aristu. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.
- LABARTA, Ana. "La cultura de los moriscos valencianos". *Sharq Al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 223-247.
- y BARCELÓ, Carmen. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009.
- LERA RODRÍGUEZ, M^a José. "Prácticas sociales genocidas. El caso de los moriscos y el caso de los palestinos". En J. M. Carabaza Bravo y L. C. Makki Hornedo (eds.). *El saber en Al- Andalus. Textos y estudios, V. Homenaje a la profesora Dña Carmen Ruiz Bravo-Villasante*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011, pp. 1-32.

- MARTÍNEZ ALMIRA, M^a Magdalena. “Celebraciones familiares en Al-Andalus (1)”. *Sharq Al-Andalus*, 5 (1988), pp. 193-200.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: al-Quibbla, 1991.
- PAPPÉ, Ilan. *La cárcel más grande de la tierra. Una historia de los territorios ocupados*. Madrid: Capitán Swing, 2018.
- . *The forgotten Palestinians. A history of the Palestinians in Israel*. Yale: Yale University Press, 2011.
- . *Historia de la Palestina moderna. Un territorio dos pueblos*. Trad. Beatriz Mariño. Madrid: Akal, 2007.
- RAMOS TOLOSA, Jorge. “¿No hay eco en el eco? El memoricidio de la Nakba y sus resistencias”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 18 (2015), pp.164-186.
- SAID, Edward. *Fuera de lugar*. Trad. Javier Calvo. Barcelona: Debolsillo, 2014
- . *Nuevas crónicas palestinas (1995-2002)*. Trad. Francisco Ramos. Barcelona: Mondadori, 2002.
- THOMAS DE ANTONIO, Clara. “La inquisición y los moriscos en la novela *Granada de Radwa Ashur*”. En Fátima Roldán e Isabel Hervás (eds.): *El saber en Al-Andalus. Textos y Estudios III*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 2001, pp. 205-233.
- . “La mujer morisca y el personaje de Salima en *Granada de Radwa Ashur*”. Homenaje a la profesora Dña. Soledad Gibert. *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 719-742.
- WARSCHAWSKI, Michel. *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2002.

Páginas web consultadas:

- http://cultura.elpais.com/cultura/2014/12/22/actualidad/1419270094_678258.html [Consultado el 16/02/2015].
- http://elpais.com/diario/2008/04/07/cultura/1207519210_850215.html [Consultado el 25/05/2016].
- <http://www.granadahoy.com/article/ocio/95526/radwa/ashour/queremos/los/europeos/no/nos/traten/con/logica/las/mil/y/una/noches.html> [Consultado el 28/05/2016].