

III. IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

MARÍA DEL ROSARIO GARCÍA*

IDENTIDAD Y MINORÍAS MUSULMANAS EN COLOMBIA: OCUPACIÓN Y GOBIERNO HISPÁNICOS DEL TERRITORIO**

Resumen

El artículo analiza las transformaciones del discurso político sobre la identidad nacional a través de la historia y para ello toma como referencia el caso de los musulmanes en Colombia, con el propósito de alimentar la discusión sobre la diversidad cultural en la formación histórica de la nación colombiana y sobre los conceptos de identidad y diferencia, para avanzar en el discernimiento de lo que significaría la 'colombianidad'. Un primer momento en la historia de los musulmanes en Colombia es el del descubrimiento y conquista de la América hispánica, cuando, por una parte, se generó el discurso hegemónico de identidad nacional, proveniente de España y fundado en la religión católica, y, por otra, se produjo la inmigración de elementos moriscos no sólo en lo cultural (lengua, arquitectura y costumbres), sino también a en lo institucional (la alcaldía, el cabildo y la alcabala). Dichos elementos se arraigaron al ethos colombiano paralelamente con la exclusión religiosa. Este artículo analiza este primer momento, donde la construc-

* Profesora e investigadora de la Facultad de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, Bogotá. Con la colaboración de Margarita Cadavid, asistente de investigación.

** Este artículo hace parte del proyecto *La formación de la comunidad musulmana en Colombia* y pertenece a la línea Identidad y Diferencia, del grupo de investigación del Centro de Estudios Políticos Internacionales (CEPI), reconocido por Colciencias, de las Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, Bogotá.

Desafíos, Bogotá (Colombia), (11): 108-139, semestre II de 2004

ción de la identidad está basada en la negación absoluta de las minorías religiosas, pero donde, al mismo tiempo, se construyen discursos subalternos de resistencia frente a la hegemonía católica.

Palabras clave

Identidad, diferencia, colombianidad, musulmanes, discurso hegemónico, discursos subalternos.

Abstract

The article analyses the transformations of the political speech about national identities throw out the history, taking as a reference the case of the Muslims in Colombia, with the purpose of enriching the discussion about the cultural diversity in the formation of Colombian national history, and the discussion about the concepts of identity and difference, to continue in the discernment of what it would mean the 'colombianity'. One first moment in the history of

Muslims in Colombia is the discovery and the conquest of the Hispanic America, where first, the hegemonic speech about national identity was generated, coming from Spain and founded in the catholic religion, on the other hand, it produced the immigration of Moorish elements not only at the cultural level (language, architecture, traditions), but also at the institutional level (the town hall, the city hall, and the "alcabala"). This elements have taken roots at the same time of the religious exclusion, to the Colombian ethos. This article analyses this first moment, where the construction of the identity is based on the absolute deny of the religious minorities, but at the same time subordinated speeches are being made against the Catholic hegemony.

Key words

Identity, difference, 'colombianity' Muslims, hegemonic speech, subordinated, speeches.

Introducción

Un estudio sobre el origen de los discursos de la identidad y su relación con las condiciones políticas que los generan se puede abordar desde diferentes perspectivas y mediante la utilización de pretextos de muy diversa índole. En el caso particular de la investigación dentro de la cual se inscribe el presente artículo, se ha asumido como perspectiva metodológica el análisis del discurso y como pretexto la historia de la formación de la comunidad musulmana en Colombia.¹ En consecuencia, se trata de indagar por las transformaciones del discurso político sobre la identidad nacional a través de la historia, tomando como referencia el caso de los musulmanes en Colombia. El propósito es alimentar la discusión sobre la diversidad cultural en la formación histórica de la nación colombiana y sobre los conceptos de identidad y diferencia, para avanzar en el discernimiento de lo que significaría la colombianidad.

Como lo señala el investigador catalán Miguel Rodrigo Alcina,²

una de las más importantes funciones de la cultura es la construcción identitaria. “Efectivamente la cultura provee modelos identitarios, pero quizás habría que decir que no se trata de una sola cultura sino que, aunque puede haber una cultura hegemónica, hay que tener en cuenta que tanto a nivel internacional como a nivel local hay culturas hegemónicas y no hegemónicas que también están al abasto de las personas”.³ Desde este punto de vista, se considera mejor hablar de identidades culturales que de identidad cultural, ya que hay pertenencias múltiples, lealtades diversas y fidelidades plurales. Esta visión plural se manifiesta también en el ámbito político: “La división de poderes y el pluralismo religioso son realidades indiscutibles en los Estados democráticos actuales. La legalidad vigente es la que da cobertura precisamente a esta diversidad”.⁴

Por otra parte, los conceptos de identidad-diferencia cambian, no sólo desde el punto de vista de su variación histórica, sino según el marco de referencia que se utilice:

¹ Un ejercicio similar se hará posteriormente con nuevos pretextos que analizarán diferentes factores de la formación de Colombia como la presencia judía y otras que de una u otra manera implicó el aporte de la hispanidad a la formación de nuevas naciones en América.

² Rodrigo Alcina, Miguel, *Identidad cultural y etnocentrismo. Una mirada desde Catalunya*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, s. f., mimeo, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 1.

Es la cultura la que establece los límites entre el “nosotros” y el “ellos”. Sin embargo, en primer lugar, los límites del “nosotros” y del “ellos” no son fijos y dependerán del punto de referencia. Así, el “nosotros” puede ser mi comunidad de vecinos, mi barrio, mi ciudad, mi comarca, mi región, mi nación, mi Estado, mi continente, mi civilización o, simplemente, mi humanidad. Y cada uno de estos “nosotros” comportará un “ellos” distinto. Esto si utilizamos un punto de vista fundamentalmente territorial, porque si tenemos en cuenta la ideología, la clase social, la religión, la profesión, la pertenencia a un club deportivo, etc., el “nosotros” puede ir cambiando. Aunque hay que señalar que la intensidad y la extensión de los discursos legitimadores de estas pertenencias son muy distintas. En este aspecto, no son muy comparables la comunidad de vecinos, y la nación o la religión y la profesión. Pero todo dependerá de los valores dominantes en cada sociedad.⁵

De esta manera, si la identidad se construye teniendo como referente una religión determinada, el “nosotros” incluirá a las personas pertenecientes a esa

religión y, al mismo tiempo, excluirá a las pertenecientes a otra. La construcción del “otro” es fundamental en la construcción del discurso identitario. Como bien lo señala Rodrigo Alcina:

La alteridad es la otra cara, indisociable, de la identidad. Pero hay que recordar, de nuevo, que tanto la identidad como la alteridad son construcciones. Es más, la alteridad es nuestra construcción de la imagen de los otros. La alteridad no establece cómo son los otros sino cómo nosotros decimos que son los otros. En muchas ocasiones, esta representación de los otros no es más que la imagen distorsionada de nosotros mismos. Así construimos al diferente como un ser deficiente, incompleto, que no forma parte del nosotros porque consideramos que le sobra o le falta algo. Así pues, la cultura también tiene una función de inclusión y exclusión.⁶

El concepto de *discurso hegemónico*⁷ se aborda desde el punto de vista de Laclau y Mouffe, que relacionan la categoría de hegemonía con nociones propias del concepto de espacio discursivo, es decir, de la lectura lingüística y no cuantitativa de los fenóme-

⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁷ Tomado del documento elaborado por Luisa Ortiz sobre la Línea de Investigación Identidad y Diferencia.

nos sociales y políticos. Los discursos se entienden como estructuras abiertas con significados limitados, no por la forma de su agencia, sino por la particularidad de sus condiciones de posibilidad,⁸ y la asociación de hegemonía con discurso es la que “hace que las relaciones de representación sean posibles lejos del estrictamente impensable paradigma físico o naturalista”.⁹

Por lo tanto, el discurso es visto como hegemonía mediada por referentes analíticos, como fenómenos o signos sociales, políticos y lingüísticos.

Para la comprensión del discurso de los grupos subordinados, es decir, la comprensión de los discursos subalternos, se utiliza el concepto de *discurso oculto*, propuesto por J. Scott.¹⁰ Éste se realiza “fuera del escenario, donde los subordinados se reúnen lejos de la mirada intimidante del poder” y “donde es posible el surgimiento de una cultura política claramente disidente”. Es el espacio íntimo, privado, donde las minorías —en este caso, las minorías religiosas— pueden ex-

presar su autoafirmación, sus creencias verdaderas, todo lo cual debe esconderse en presencia de la comunidad mayor.¹¹ Este concepto resulta ser de gran utilidad, sobre todo cuando se trata de estudiar a la comunidad morisca en la época colonial.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta lo que señala Saurabh Dube con respecto a la utilización de dicotomías como identidad-diferencia, discurso hegemónico-discurso subalterno:

La división binaria entre tradición y modernidad genera y al mismo tiempo es mantenida por otra serie de oposiciones homólogas [...], oposiciones entre mito e historia, ritual y racionalismo, emoción y razón, magia y modernidad y, por supuesto, las antinomias entre esos dos conceptos-metáfora convertidos en fetiche que son la comunidad y el Estado.¹²

Dube considera importante estudiar con detenimiento estas oposiciones. Con respecto al Estado y la comunidad afirma: “Si queremos regresar a la oposición en-

⁸ Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, p. 6, en Ortiz, Luisa, Documento de Línea Identidad y Diversidad, inédito, p. 12.

⁹ Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, prólogo a la segunda edición, 2000, p. 11 en Ortiz, Luisa, Documento de Línea Identidad y Diversidad, inédito, p.12.

¹⁰ Véase Scott, J., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, pp. 54-70.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

¹² Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001, p. 17.

tre Estado y comunidad, muchas veces nos es indispensable entender las muchas formas en las que los símbolos del(de los) Estado(s) pueden ser aprovechados por las comunidades para organizar legalidades y construir patologías".¹³ El encanto de estudiar las comunidades y las tradiciones líricamente, fuera de las formas académicas y libres del poder del Estado (es decir, fuera del discurso hegemónico), es indiscutible. Sin embargo, hay un importante papel del Estado en la construcción de las comunidades y la creación de las tradiciones que debe ser reconocido. Y propone que en lugar de emprender búsquedas inquisitorias y refutaciones despiadadas de tales oposiciones, vale la pena "explorar las muchas seducciones y las mutuas determinaciones de estas oposiciones en el juego del pasado".¹⁴ Desde este punto de vista, una investigación sobre el discurso hegemónico de identidad frente a discursos subalternos debe ir acompañada del análisis de las 'transacciones' y 'negociaciones' de significados, de la interrelación entre "la ley del Estado" y las "legalidades populares", es decir, lo que Dube llama "la compleja interdependencia entre lenguajes de dominación y términos de resistencia".¹⁵

La identidad se entiende como un discurso que se construye históricamente a través de la interrelación entre lenguajes y significados de dominación (el discurso hegemónico) y de resistencia (los discursos subalternos) y que cambia en la medida en que se transforman las condiciones políticas que lo generan. El estudio de los musulmanes en Colombia es un pretexto que sirve como punto de mira para entender estos cambios históricos y estas transacciones discursivas.

Para el caso que nos ocupa, se han identificado tres momentos fundamentales en la historia de los musulmanes en Colombia y que corresponden a tres factores de construcción de la identidad:

Un primer momento es el del descubrimiento y conquista de la América hispánica, cuando, por una parte, se generó el discurso hegemónico de identidad nacional, proveniente de España y fundado en la religión católica, y, por otra, se produjo la inmigración de elementos moriscos no sólo en el ámbito cultural (lengua, arquitectura y costumbres), sino también en el institucional (la alcaldía, el cabildo y la alcabala). Dichos elementos se arraigaron al *ethos* colombiano, paralelamente con la exclusión religiosa.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 30-32.

Un segundo momento se refiere al período de finales del siglo XIX y principios del XX, hasta 1930, durante el cual se produjo la mayor afluencia de inmigrantes provenientes del cercano oriente (particularmente sirios, libaneses y palestinos).

Un tercer momento es el que va desde 1930 hasta hoy. El flujo de inmigrantes musulmanes, y árabes en general, disminuyó a partir de 1930, pero se produjo una nueva oleada en la década de los setenta en la que ingresan, sobre todo, musulmanes chiitas libaneses, debido a la guerra civil en ese país. También se da un flujo de palestinos a partir de la creación del Estado de Israel y, particularmente, de las guerras de 1967 (seis días) y de la de Yom Kippur-Ramadán, de 1973.

Este artículo se limita al análisis del primer momento, en el que la construcción de la identidad está basada en la negación absoluta de las minorías religiosas, pero en el cual, al mismo tiempo, se construyen discursos subalternos de resistencia frente a la hegemonía católica.

La construcción del discurso hegemónico de identidad

El descubrimiento de América se produjo en el mismo momento

en que España terminaba su proceso de reconquista y se veía abocada a la necesidad de construir las bases de lo que sería la nación española, inexistente hasta ese entonces. Lo que conocemos hoy como España era en el siglo XV un mosaico étnico y religioso. Durante más de siete siglos, musulmanes y judíos habían convivido en la península ibérica con cristianos de diversos orígenes. Forjar una unidad política basada en una unidad nacional inexistente era una obra imposible de lograr si no se sentaba una base sólida de cohesión nacional. Dada la diversidad étnica de los pobladores de la península, fue necesario recurrir a un ideal inapelable.

La religión católica aparece entonces como la piedra angular sobre la cual se va a edificar el discurso nacional español, por oposición a lo moro o lo judío. Para la construcción de la unidad nacional española fue necesario imponer el catolicismo como fuente legítima de unión y condenar todo aquello que se diferenciara. El no ser católico adquirió un carácter subversivo que debía ser perseguido y exterminado. La necesidad de construcción de una identidad nacional española tuvo también como causa la amenaza que significaba el avance turco hacia Viena (sitiada en 1525), y que implicaba un serio peligro para la cristiandad y para la naciente vocación imperial de España. La

Desafíos, Bogotá (Colombia), (11): 108-139, semestre II de 2004

amenaza islámica, tanto interna como externa, condujo a que los reyes católicos decidieran “limpiar la base social de elementos hostiles...”.¹⁶

El discurso hegemónico en los tiempos de la Conquista y de la Colonia se manifestó a través de la legislación, que incluye reales cédulas, edictos y, en general, los documentos legales de todo tipo, así como los documentos de la Inquisición, que incluyen no sólo los juicios, sino también los manuales para inquisidores y otros documentos oficiales y medidas discriminatorias, como las relacionadas con la pureza de sangre.

La legislación

El espíritu de tolerancia religiosa que había caracterizado a los reinos de España durante largos períodos anteriores a la reconquista fue desapareciendo paulatinamente, y se impuso el catolicismo, de manera a veces lenta y a veces brutal, como símbolo y discurso de unidad y cohesión. Esta contradicción entre la tradición de tolerancia y la necesidad de exclusión produjo, por un lado, la firma de las *Capitulaciones de Granada* dentro de

un espíritu de inclusión y tolerancia de los musulmanes y, por otro, la iniciación de una persecución sin tregua, que se manifestó en las conversiones forzosas y expulsiones decretadas posteriormente.

Las *Capitulaciones de la guerra de Granada*, firmadas el 28 de noviembre de 1491, garantizaban a los musulmanes que se los dejaría vivir “en su ley, y no les consentirán quitar sus mezquitas ni sus torres ni los almuedanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están”,¹⁷ así como “Que ningún moro ni mora serán apremiados á ser cristianos contra su voluntad”.¹⁸

Sin embargo, la caída de Granada se produce en un momento en el que los prejuicios antimusulmanes estaban comenzando a surgir entre el pueblo llano, y a pesar de que el espíritu de las *Capitulaciones* se enmarca dentro de la antigua política de tolerancia, ese mismo año se promulga un edicto que obliga a la conversión de los judíos y en 1502 se obliga a elegir a los musulmanes de Granada entre la conversión o el exilio, en franca violación a lo acordado en 1491.

¹⁶ Watt, M., *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 169-170.

¹⁷ “Capitulaciones de la guerra de Granada”, en García Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

Tiempo después, en 1525 y 1526, se aplica esta misma medida a todas las otras provincias españolas. En palabras de Watt, “la unidad política bajo Fernando e Isabel, con sus nuevas posibilidades de desunión, hacía absolutamente necesaria la unidad espiritual. La intransigencia y la actitud defensiva de Granada durante sus últimas décadas contribuyó, sin duda, a que Fernando e Isabel tomaran la decisión de lograr una auténtica unidad de credo”.¹⁹ Se imponen las conversiones forzadas, las expulsiones y los juicios a musulmanes y judíos, quienes debieron convertirse o huir. Por otra parte, las imposiciones no se limitaron a lo estrictamente religioso, sino que se extendieron a prácticas culturales más amplias:

- Prohibición del uso de la lengua árabe hablada y escrita y la tenencia de libros árabes de ‘cualquier materia y cualidad que fuesen’.
- Prohibición del hábito morisco en hombres y en mujeres; estas últimas, además, deberían llevar el rostro destapado obligatoriamente.
- Prohibición de que en las bodas, desposorios o cualquier tipo de fiesta se hicieran zambras ni leilas con instrumentos ni canta-

res moriscos aunque en ellos ‘no se dijese cosa contra la religión cristiana ni sospechosa della’.

- Las puertas de las casas habían de permanecer abiertas. Se prohíbe que las mujeres se alheñen y el uso de nombres o apellidos moros.
- Se prohíbe el uso de baños...²⁰

De estas medidas, quizá la que más duramente golpeó a los musulmanes fue la relativa a la lengua árabe, dado el estrecho vínculo que en el islam se tiene entre la lengua y la religión. Para los moriscos conservar la lengua era conservar la fe. Así es como en un tratado escrito por Muhammad Devera, en Aragón, un poco antes de la expulsión, se atribuye al olvido de la lengua árabe la ignorancia de las leyes coránicas en las comunidades musulmanas españolas de principios del siglo XVI:

Ynbió [Dios] su escogido y bienaventurado profeta Muhammad, çaley, con su santa ley e onrado Alcorán con lo cual revocó y dio fin a todas las leyes que asta entonces venieron, lo cual todos nuestros antepasados guardaron desde su santo advenimiento y della muchas naciones se aprovecharon, conbiene a saber de su

¹⁹ Watt, *op. cit.*, p. 169.

²⁰ García Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 47.

ciencia y buenos juicios de que oy carecen nuestros descendientes, no por falta de fe, sino por aver perdido el lenguaje arábigo por la grande opresión y apretura que siempre avemos tenido en bivar entre nuestros enemigos.²¹

Como lo afirma Dolors Bramon,²² no sólo la comunidad morisca era consciente de la interrelación entre lengua y religión. Para las autoridades cristianas poseer algún papel escrito en árabe constituía un delito y la mayoría de intentos de asimilación religiosa fueron acompañados por medidas encaminadas a eliminar la algarabía.

Dado que la América española era una prolongación de España, se impusieron allí las mismas medidas.²³ Isabel la Católica prohibió el traslado de población judía y musulmana a las nuevas tierras conquistadas: “ni hijos ni nietos de quemados, ni reconciliados de judíos, ni moros, ni de los nuevamente convertidos de moros, ni judíos”.²⁴ Así es como a partir de 1523 se publica el

primer edicto contra los judíos de la Nueva España y se inician los juicios contra judaizantes, moriscos y herejes, a los que se vienen a unir otros contra los luteranos y calvinistas. En una Real Cédula de 1559, dirigida por Felipe II a los obispos y arzobispos de Indias, se ordena lo siguiente:

Habréis sabido ha permitido Nuestro Señor por nuestros pecados, que en estos reinos ha habido algunos que han tenido la opinión y la herejía de Lutero, de muchos de los cuales se ha hecho castigo y se hará de todos los demás que en esto se hallasen culpados, y podrá ser que como la maldad es tan grande y el demonio tan solícito para sembrar en la cristiandad herejías, hayan pasado o pasen a esa parte algunos luteranos, y otros de casta de moros y judíos, que quieran vivir en su ley y ceremonias, conviene que donde se planea ahora nuevamente nuestra Santa Fe Católica, haya gran vigilancia para que ninguna herejía sea siempre ni haya en ella; y que si al-

²¹ Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 145.

²² Bramon, Dolors, *Contra moros y judíos*, Barcelona, Nexos, 1985, pp. 146-147.

²³ “No había otras confesiones religiosas presentes en el territorio nacional de forma incidente y visible. Esto se puede entender porque fue España la que evangelizó este país. La Bula Inter Coetera del 4 de mayo de 1493 de Alejandro VI, divide entre portugueses y españoles el trabajo misional en las tierras recién descubiertas”. En Arboleda Mora, Carlos, *Aspectos históricos del pluralismo religioso en Colombia*, s. d., s. p.2.

²⁴ Trablusf, Elías, “Proemio”, en Toro, Alfonso (comp.), *Los judíos en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 9.

guna se hallare, se estirpe y se deshaga y se castigue con rigor.²⁵

Aunque hubo cierta flexibilidad con las disposiciones en América y algunos períodos durante los cuales la prohibición al traslado de conversos no operó,²⁶ no cabe duda de que América fue un importante escenario de la lucha por la unificación religiosa de la Corona y contra la heterodoxia. En 1535, el obispo de Cartagena, en una carta al emperador Carlos V, después de denunciar los vejámenes y crueldades de los cristianos en el Nuevo Reino, dice:

Humildemente suplico a Vuestra Majestad por su Real provisión mande que en este caso se tenga la orden que se debe tener, aborreciendo las cosas que tocan a la autoridad de la Iglesia y culto divino y de la Santa Fe Católica, porque hay gran necesidad y es periculum in mora, por los muchos conversos que hay en estas partes y malos cristianos. Y así no faltan muchos errores y herejías que el dicho obispo ha encomenzado a prender

y castigar algunos delincuentes, y si hubiese desmán en dar el favor y ayuda necesaria, estos y otros sus consortes quedarían muy favorecidos y nacerles han alas para su mal. Y el alguacil mayor Torres lleva ahora al inquisidor mayor, por mandado del dicho obispo, un preso con su proceso y hacienda a Sevilla.²⁷

Por otra parte, las relaciones entre la Corona y la Iglesia estaban reguladas por el patronato eclesiástico, que era el conjunto de prerrogativas cedidas por el papa a los reyes. Según el patronato, el rey daba los nombres de los prelados que el papa debía nombrar, designaba los curas párrocos, percibía los diezmos eclesiásticos, autorizaba la fundación de iglesias, la demarcación de diócesis y parroquias y pagaba a curas y prelados, los cuales eran, por el carácter de su nombramiento, por las leyes vigentes y por el origen de su estipendio, prácticamente funcionarios estatales con un cierto grado de subordinación. Esta relación, sin embargo, no era unívoca, dado el

²⁵ Santa Teresa, Severino de, *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, vol. I, tomo 39, Bogotá, Biblioteca Presidencia de la República, 1956, p. 210, citado por Borja, Jaime, *Musulmanes, judíos y cristianos. De España al Reino de Nueva Granada*, ponencia presentada en el I Congreso Diálogo de Civilizaciones, Bogotá, septiembre, 2003, p. 7.

²⁶ La disposición fue revocada por Fernando el Católico después de la muerte de Isabel, pero vuelta a implantar por Carlos V, en 1518. *Ibid.*, p. 9.

²⁷ Friede, Juan, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, tomo III, documento 722, pp. 284-285.

control de la Iglesia, no sólo sobre las tierras que poseía, sino sobre el espíritu del pueblo en general. La Iglesia era el eje de la educación y la forjadora del pensamiento y de la cultura y, por lo tanto, la garante de la estabilidad y de la unidad en torno a la Corona.

La Inquisición

Además de la imposición del catolicismo mediante la prohibición explícita de practicar otros credos, las conversiones forzosas y las expulsiones, la Corona española utilizó otro instrumento para mantener la cohesión social en medio de la heterogeneidad: la Inquisición, cuya misión consistía fundamentalmente en la vigilancia y la salvaguarda de la fe y los dogmas de la Iglesia católica y de las costumbres cristianas.

La Inquisición llegó a América en 1570 por edictos del rey Felipe II. En este año se fundaron los tribunales de Lima y México, una de cuyas funciones principales era controlar las 'desviaciones' que podían haberse introducido a través de los llamados conversos. Dado que el Tribunal de Lima tenía jurisdicción sobre el Nue-

vo Reino de Granada, la Corona no vio la necesidad, en un primer momento, de instaurar un tribunal allí. Sin embargo, cuarenta años después, como consecuencia de las complicaciones que tenía el remitir los casos a Lima, la Corona decidió establecer un Tribunal de la Santa Inquisición en Cartagena, en 1610, por ser éste el principal puerto de entrada y salida de personas.

Como afirma Jaime Borja,²⁸ la creación de un Tribunal de la Santa Inquisición en Cartagena no fue gratuita: era necesario un cuidadoso control moral de la ciudad adonde arribaban los pasajeros, dada la sospecha fundada de la existencia de falsos conversos en las Indias. Según el mismo autor, el edicto que publicó el Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena, en el mismo año de su instalación, refleja una gran preocupación en ese sentido. Allí se insta a la población a denunciar a cualquier falso converso y se incluyen instrucciones para detectarlos. En el capítulo relativo a los 'mahometanos'²⁹ dice que pueden ser identificados por las siguientes razones:

Hablar bien del islamismo;
desconocer la naturaleza di-

²⁸ Borja, *op. cit.*, p. 8.

²⁹ El término *mahometano*, que se utilizó durante mucho tiempo en el mundo hispánico es totalmente incorrecto desde el punto de vista islámico, ya que implicaría la adoración a Mahoma, acto que es considerado reprobable en el Islam, donde el único objeto de adoración es Dios. La utilización del término *mahometano* implica un desconocimiento profundo del "otro".

vina de Cristo como Dios, considerándolo sólo como un profeta; negar la virginidad de María; hacer fiestas los viernes, comer carne y cambiarse de ropa en ese día; matar los animales con un cuchillo, mirando hacia el oriente, rezando palabras y atando los pies de las reses; no comer aves degolladas por mujeres; poner nombre de moros a sus hijos; ayunar en el Ramadán y dar limosna; lavarse sólo algunas partes del cuerpo; rezar oraciones de moro arrodillándose en una pequeña alfombra; no comer cerdo ni tomar vino; comer cordero durante la Pascua; casarse según costumbres de moros; respetar sólo cinco mandamientos; hacer enterramientos raros como colocar una piedra en la cabecera del muerto; alabar a Mahoma; declarar que se habían bautizado sin fe.³⁰

Es decir, además de “la represión de otros universos culturales y religiosos”,³¹ entre las labores de la Inquisición se encontraba también la de definir de manera clara e inequívoca al “otro”, lo que no implicó la ausencia de los prejuicios y arbitrariedades inherentes a una labor de esta natu-

raleza. Sobre este particular abundan documentos en forma de manuales de inquisidores, donde se manifiesta la visión que desde el discurso hegemónico se tenía sobre los musulmanes. Es decir, como en todos los casos, paralelo a la construcción de identidad, se produjo la construcción del otro o de los otros. Como ya lo habíamos citado, la alteridad viene a constituir la otra cara, indisociable, de la identidad. En el manual de inquisidores *De Catholicis Institutionibus*,³² se encuentra un capítulo dedicado a los ‘mahometanos’ que transcribimos a continuación:³³

Aceptamos en este texto todas las apelaciones para los mahometanos: sarracenos, moros, turcos y los demás bárbaros que siguen las ideas de Mahumet, ese impostor y seudoprofeta que ha fundado una secta llena de falsedades y de inmudicia, a la que cualquier hombre, aun sin erudición ni ilustración, podría refutar fácilmente, pues ella desprecia la luz y es renuente a las indagaciones de la verdadera filosofía. Compuso este Mahumet su Alcorán, que es

³⁰ Splendiani, Anna María, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Bogotá, Universidad Javeriana, s. f., pp. 113-114.

³¹ *Ibid.*, p. 68.

³² Simancae, Iacobus, *De Catholicis Institutionibus*, Alcalá de Henares, Andrés Angulo, 1569, título XXXIX, pp. 177-178.

³³ Traducción del maestro Juan Esteban Constaín Croce, eminente helenista y latinista.

el compendio de sus preceptos: libro que se esmera en ser confuso, y lo logra; demostrando así la imprudencia y la ignorancia de su autor. Libro que contiene casi todas las fórmulas para atentar contra la ley de Dios y contra las buenas costumbres; libro digno de toda represión.

Mahumet mismo fue un hombre sacrílego y tiránico, perverso personaje que ni siquiera fue capaz de imponer su doctrina con erudición y santidad, teniendo que servirse de las armas, las consejas y los fraudes para conquistar sus adeptos. Nada tiene su secta de preclaro o sublime, nada invita en ella a purificar el corazón; nada permite en sus palabras descifrar la verdad, nada a capturar la santidad. Por el contrario, se nutre del vano juego sensual de los cuerpos y de la obscenidad. Quienes lo siguen viven en el engaño. En sus días transmitió sus mentirosas leyes, y dijo a sus oyentes: aquel que mata a su enemigo o es asesinado por él, será bienvenido en el Paraíso. Un Paraíso carnal, poblado por la cópula y por las mujeres; bañado por efluvios de vino y de miel y de leche. Un Paraíso lujurioso y estúpido, como lo describió Pablo Diácono.

Y alguno preguntará que por qué tan falsa secta ha conquistado tantos fieles. No hay más respuesta que la

debilidad de la voluntad humana. Decía Jenofonte que vio en su escuela a muchos hombres deshonestos sentados con los más probos, y así comprobó que el vicio se sirve de la virtud para esconderse en el mundo. El bien exige una férrea decisión, y no siempre los seres humanos la quieren exhibir. Mucho menos cuando se trata de conquistar el favor de las muchedumbres, pues se sabe (lo dice Aristóteles) que no hay nada que seduzca tanto al vulgo como la maldad. Así lo cuenta Eliano sobre Sócrates, cuando una prostituta le increpó al sabio su cansancio, mientras ella atendía a muchos más hombres en sus jornadas lascivas. Respondió entonces el maestro ateniese: "*Y de qué te aterras, si yo tengo que guiar a los hombres por la senda de la virtud, que es la más empinada*". Ésa ha sido la gran estrategia de Mahumet, de Lutero y de los otros herejes: sacar a los fieles del ejemplo de Cristo, y granjearse el favor de las masas exaltando la depravación.

Pero de los mahometanos no tenemos en este manual mucho más por decir, puesto que incluso hay muchos casos en los cuales sus asuntos no entran en la jurisdicción de los inquisidores, a no ser que éstos hayan sido bautizados a la fuerza, lo que podrá verse en los respectivos capítulos de la herejía y de la apostasía.

Además es de todos conocido que ya hubo una ley regia expulsando a los mahometanos de toda España, y que ella no tiene interdicción ni puede ser revertida, y que prescribe para los criminales la pena capital y la confiscación de todos los bienes. Pero en esta misma ley hay generosidad, para recibir a los mahometanos en los brazos abiertos de Dios.

De esta forma se ha visto purgada nuestra feliz España en sus valores píos, quitando de su piel las doctrinas falsas y el mal contagio de una religión herética. Lo decía Pausarías [...] (citas griegas). España entonces tiene el gran compromiso de ser pura en su religión, pues la providencia ha querido además que se haga cargo de la evangelización de las naciones indias, y nada conviene tanto para esa empresa como la limpieza de credo en nuestra propia comarca.

Pero volvamos a los mahometanos. Si algún cristiano decidiese convertirse a la secta de Mahumet, hay prescripción de la pena capital, incluso en el derecho pontificio. Sobre esta herejía (de Mahumet y el Alcorán) hay muchas leyes y muchos documentos, como los que siguen: Nicolás de Cusa, Dionisio y Armacano [...] etc.

El fragmento citado, fuertemente impregnado de intolerancia, de apelativos desobligantes y “cumplidor de todos los cánones del género: prejuicioso, dogmático al extremo, atrabiliario, lleno de generalizaciones irreflexivas...”,³⁴ es un claro ejemplo de cómo el afianzamiento de la identidad implica no sólo una definición del otro como ‘distinto’, sino también su ‘demonización’. De esta manera, el moro y el judío, el “otro”, se convirtieron en la personificación del mal, mientras que el cristiano, el “nosotros”, era la realización del deber ser, la materialización de las virtudes y las cualidades que lo identificaban como católico o, lo que es lo mismo, como español.

La intolerancia, los miedos y demonizaciones se consolidaron en los tres siglos siguientes de conquista y colonización de América. “La certeza en la existencia de estas sectas y la consecuente adecuación de su miedo al medio neogranadino, acrecentó la convicción de la actividad maléfica de estos grupos”.³⁵

La documentación proveniente de la Inquisición sobre la presencia de moriscos en el Nuevo Reino de Granada es, sin embargo,

³⁴ Constaín Croce, Juan Esteban, *Librorum*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2003, p. 114.

³⁵ Borja, *op. cit.*, p. 3.

escasa. Los cuatro casos que se han encontrado corresponden a esclavos negros, con la excepción de un turco juzgado por el Tribunal de la Inquisición en los años 1610-1628, cuyo proceso, sin embargo, no está relacionado con el hecho de ser morisco, sino con prácticas heréticas, como la quiromancia y la astrología.³⁶

Como se deduce de lo anterior, la presencia de musulmanes en el Nuevo Reino de Granada no se dio sólo a través de los moriscos provenientes de España, sino también a través de los esclavos provenientes de regiones africanas que habían sido convertidas al islam. En el *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*³⁷ se encuentran dos de estos casos. El primero se refiere a un viejo llamado Amete, esclavo, muy obstinado en la “secta mahometana”, a quien nunca pudieron convencer de que abrazara la fe cristiana y que finalmente se convirtió al besar un costado del sepulcro de Pedro Claver. El otro caso se refiere a un testigo, también esclavo, que había conocido al padre Claver por más de treinta años, durante los cuales había sido persuadido, siempre en vano, de que dejara la “secta de Mahoma” y siguiera la fe cató-

lica. Finalmente, el esclavo fue conmovido por la caridad de Pedro Claver ante un ajusticiado y se convirtió.

Es importante detenerse en el hecho de la cantidad mínima de juicios a moriscos por parte la Inquisición en la América hispánica, si se compara con los juicios a judaizantes, protestantes y acusados de brujería y otras prácticas heréticas. La cantidad de población musulmana en España era mayor que la de judíos y, en algunos casos, que la de cristianos (Valencia, por ejemplo), lo que hace poco probable que no hubiera inmigrantes procedentes de las comunidades musulmanas españolas, musulmanas conversos, pero muchos de ellos con prácticas moriscas. El silencio generado en torno a los moriscos puede tener que ver con el hecho de que, aunque era una comunidad más o menos numerosa, estaba compuesta en su mayoría por campesinos pobres, que al no poder salir de España durante las épocas de las expulsiones, se vio obligada a convertirse rápidamente a la religión católica. Era una comunidad más grande, pero más débil que la judía. Por otra parte, la Inquisición se centraba en los personajes judíos más ricos que estaban en capacidad de solven-

³⁶ Splendiani, *op. cit.*, p. 216.

³⁷ Véase *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*, traducción de Splendiani, Anna María y Aristiábal, Tulio, Bogotá, Centro Editorial Javeriano (Ceja), 1996.

tar los gastos de los juicios y de ser víctimas de la expropiación.

Esta tesis es discutible, si se considera que el fundamento de las persecuciones fue político y no económico. Desde este punto de vista, la explicación tiene que ver con el hecho de que la comunidad judía, en general, gozaba de mayor influencia y, por lo tanto, representaba un mayor peligro para la Corona. Otra explicación se refiere al hecho de que “la legislación civil a menudo se inspiró en las legislaciones eclesiásticas de los concilios y éstas, naturalmente, sólo se ocuparon de los judíos [...] porque el fenómeno mudéjar, a excepción del minúsculo caso siciliano, fue un problema esencialmente hispánico, por lo que no se reflejó en la legislación eclesiástica europea”.³⁸ Por otra parte, aunque para los judíos también era posible el ocultamiento de sus creencias para salvar la vida, sus prácticas religiosas tenían una menor capacidad de esconderse o de pasar inadvertidas. En consecuencia, la escasez numérica de casos de moriscos enjuiciados por el Tribunal de la Santa Inquisición no puede ser interpretado como la ausencia de éstos en el territorio americano.

La discriminación

La discriminación de todos aquellos que no fueran católicos o de los recientemente convertidos se manifestó también en la imposibilidad que éstos tenían para acceder a cierto tipo de cargos honoríficos o públicos, a instituciones educativas y a ciertos oficios para los cuales era indispensable la presentación de pruebas sobre la limpieza de sangre. Tal es el caso del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, donde se estipulaba, en el Título III de las Constituciones, la práctica de las ‘informaciones’, que servían para probar la limpieza de sangre y la nobleza.³⁹ El cuestionario que debían responder los testigos para acreditar la nobleza dice en los ítems 6 y 7:

6° Ítem: Si los mencionados por ambas líneas son, y fueron cristianos viejos, sin sangre de indio, ni mulato, ni otras malas Razas, de Moros, Judíos, Confesos, Marranos, Gitanos, ó de otras sectas reprobadas, o el testigo ha oído decir, o murmurar lo contrario.

7° Ítem: si el dicho o alguno de sus ascendientes, ha sido

³⁸ Véase Bramon, *op. cit.*, p. 106.

³⁹ Véase Guillén de Iriarte, María Clara, *Nobleza e hidalguía en el Nuevo Reino de Granada, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario 1651-1820*, Bogotá, Ediciones Rosaristas, 1994.

traidor a la Real Corona, penitenciado por el Santo Tribunal, o no, o ha incurrido en infamia por derecho.⁴⁰

La discriminación entre cristianos viejos y nuevos evidencia la desconfianza que se generó a partir de la creencia, justificada, de que judíos y moros se convertían sólo en apariencia y, por lo tanto, representaban un peligro para la unidad de España y la salvaguarda de la fe católica. De ahí los apelativos como el de tornadizos o alboraiquies,⁴¹ que se utilizaban popularmente para hacer hincapié en el carácter poco confiable de los conversos. Asimismo, en particular los moriscos, se consideraban sospechosos de traición a la Corona, ya que se consideraba que sus lealtades se encontraban más del lado del “Gran Turco” y los piratas de la Berbería que del rey de España. De ahí la necesidad que veían algunos de diferenciarlos claramente, no sólo a través de los certificados de limpieza de sangre, sino también a través de señales físicas, como lo sugirió fray Alonso Chacón, al proponer que se les impusiera “alguna señal en las gorras y sombreros y ellas en las tocas, como los traen los judíos en

Roma”.⁴² De esta propuesta no sólo se puede inferir que existía una cierta dificultad para distinguir cristianos viejos y nuevos a simple vista (es decir, que no había una clara distinción física), sino que probablemente el certificado de limpieza de sangre no era suficiente, dadas las posibilidades de comprarlo, situación que debió ser común en aquella época.

Como lo afirma Cardaillac, basándose en comentarios de diversos autores de la época de las expulsiones, el fracaso de la política española hacia los moriscos se debió sobre todo a la discriminación. Así es como Pedro Fernández Navarrete escribe en 1626:

Con todo eso me persuado a que si antes que éstos hubieran llegado a la desesperación que les puso en tan malos pensamientos se hubiera buscado forma de admitillos a alguna parte de honores sin tenerlos en la nota y señal de infamia, fuera posible que por la puerta del honor hubieran entrado al templo de la virtud y al gremio y obediencia de la Iglesia Católica sin que los

⁴⁰ Citado por Guillén de Iriarte, María Clara, *ibid.*, p. 37.

⁴¹ El término *alboraiquí* viene de *Al-Barak*, la cabalgadura de Mahoma en su viaje al cielo que no era “ni caballo ni asno, macho ni hembra, negra ni blanca, alta ni baja, gorda ni flaca...”. Citado por Mesa Bernal, Ángel, *Polémica sobre el origen del pueblo antioqueño*, Bogotá, Fondo Cultural Cafetero, 1988, p. 46.

⁴² Citado por Cardaillac, *op. cit.*, p. 54.

incitara a ser malos el tenerlos en mala opinión.⁴³

Como se ha visto a lo largo de esta sección, las implicaciones políticas del discurso hegemónico de identidad son evidentes: las prácticas religiosas diferentes del catolicismo eran entendidas como subversivas; no sólo atentaban contra la Corona, sino también contra la unidad de la nación, contra la definición misma de identidad nacional. Se establecieron las conversiones forzosas, las legislaciones tendientes a eliminar las desviaciones y las políticas fuertemente discriminatorias. Tanto en América como en España, el proceso de homogeneización del orden social fue una prioridad, y la Iglesia se convirtió en “un importante instrumento [político] de consolidación de la sociedad colonial”.⁴⁴

Discursos subalternos

Los documentos que permiten constatar la existencia de discursos subalternos, en especial los moriscos, son escasos, dadas las condiciones existentes. Sin em-

bargo, a través de documentos de la Inquisición, de dictámenes de juristas musulmanes que permitían ejercer la *taqiyya*,⁴⁵ de manuscritos aljamiados⁴⁶ y de otras fuentes, como las peticiones de ayuda al rey de España para la lucha contra los “convertos y malos cristianos”, se puede deducir la existencia de manifestaciones y prácticas religiosas encubiertas y discursos ocultos, que se generaban, en términos generales, en el ámbito de lo privado. Aunque su carácter oculto hace difícil sustraer el hecho de la existencia de moriscos en Colombia del espacio de la suposición durante este período, sí es posible deducir, a través de los documentos, aun si éstos se refieren, en gran medida, a casos concretos en España, la llegada de comunidades moriscas a América durante los períodos de la Conquista y la Colonia.

La *taqiyya*

La poca vistosidad del islam en el campo de lo ritual y de las prácticas religiosas formales, si se compara con el judaísmo,

⁴³ Cardaillac, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁴ Borja, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁵ La posibilidad de ocultar las creencias religiosas musulmanas cuando se consideraba que la vida corría peligro. Véase Watt, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁶ Se llama así a los escritos en lengua española, pero con caracteres árabes que contenían explicaciones de la fe y de la práctica islámicas, redactados por los moriscos y para ellos. *Ibid.*, p. 170.

permitió a los moriscos un mayor éxito en la práctica de la *taqiyya* o 'precaución', que consistía en "la autorización, entiéndase el consejo, de valerse de un disimulo provisional con objeto de evitar la vuelta a aquellos desastres de los que la comunidad había salido diezmada sin beneficio evidente".⁴⁷ Este tipo de conducta puede enmarcarse dentro de lo que Scott define como una de las formas de resistencia de los subalternos: el lenguaje oculto, que puede manifestarse a través de "el disfraz, el engaño y todo tipo de comportamiento evasivo, manteniendo al mismo tiempo, en las situaciones de poder, una actitud externa de activa e incluso entusiasta aceptación".⁴⁸ Los pocos juicios a moriscos por parte de la Inquisición, tanto en América como en España, corroboran, sin duda, un gran éxito de la *taqiyya* como herramienta política de resistencia.

La *taqiyya* se daba en forma de *fatwa* u opinión legal por parte de un *ulema* o teólogo islámico autorizado. Los siguientes apar-

tes corresponden a la respuesta que dio el Mufti de Orán, fechada el 3 de mayo de 1563, a la consulta que le hicieron los moriscos de Andalucía, y que constituye uno de los documentos legales donde se aprueban las prácticas de la falsa conversión y el ocultamiento:

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.

Pagad el *azaque*⁴⁹ aunque sea haciendo mercedes a los pobres, y aunque lo deis con vanagloria; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones.

[...]

Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la *takbir del alihram*,⁵⁰ y de cumplir vuestra oración; y

⁴⁷ Cahen, *El islam*, Madrid, s. e., 1970, p. 201, citado por García Arenal, *op. cit.*, p. 43. La autorización de la *taqiyya* por parte de los *ulemas* se basaba en el versículo del Corán que dice: "Quien quiera que no crea en Allah después de haber creído —no quien es forzado cuando su corazón está contento con la fe, sino aquel que abre su pecho a la incredulidad— sobre ellos cae la ira de Allah, y para ellos hay un pesaroso castigo" (XVI, 106).

⁴⁸ Scott, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ El *zakat* o impuesto-limosna es uno de los cinco pilares del islam junto con la oración, la declaración de fe, el ayuno en el mes de Ramadán y la peregrinación a la Meca. El *mufti* está dando instrucciones para cumplir de manera oculta con las obligaciones de todo musulmán.

⁵⁰ El *takbir* es parte de la introducción de la oración, donde se repite la fórmula "Allah es el más grande".

vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estén situados de cara hacia la alquiba,⁵¹ a la manera en que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo.

Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda intención de cometer vicio.

Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra intención, y reconociendo su ilicitud, lo mismo que respecto de cualquier otra cosa prohibida.

[...]

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirmáis con vuestras palabras, al obrar forzados.

Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío.

[...]

Al principio de Racheb, año 910 de la Hégira, escrito a 3 de mayo del año 1563.

La paz de Dios sea con todos los musulimes. Amén.⁵²

De esta manera, los moriscos tenían permitido cumplir con las obligaciones de la Iglesia católica pero, al mismo tiempo, permanecer interiormente fieles al islam, mediante el ocultamiento de sus verdaderas creencias, generando una resistencia callada y sutil. Las autoridades españolas eran plenamente conscientes de esta situación. Bermúdez de Pedraza, refiriéndose a los moros conversos de España en 1638, decía:

Eran cristianos aparentes y moros verdaderos. Atendían más a los ritos y ceremonias de su seta que a ley de Christo nuestro señor [...]. No eran moros declarados sino hereges ocultos, en quien faltava la fe y abundava el bautismo; tenían buenas obras morales, mucha verdad en tratos y contratos, gran caridad con los pobres, pocos ociosos, todos trabajadores, pero poca devoción con los domingos y fiestas de la Iglesia y menos con los santos sacramentos della, Yvan a missa de miedo de pagar la pena, trabajaban las fiestas a puerta cerrada con más gusto que los otros días y los viernes los guardaban mexor que los domingos.

⁵¹ La dirección a la Meca, que es hacia donde debe rezar todo musulmán.

⁵² García Arenal, *op. cit.*, p. 44-45.

Lavabanse aunque fuera en diziembre y hazian la zala. Bautizaban por cumplimiento los hijos y después en casa les lavaban con agua caliente la crisma y olio santo y haziendo sus ceremonias los retaxaban y ponían nombre de moros.⁵³

Así continúa Bermúdez de Pedraza, describiendo cómo la práctica del ocultamiento era, hasta cierto punto, común entre los moros, constituyéndose entonces en una herramienta de resistencia frente a la imposición del catolicismo como elemento de identidad nacional y de afianzamiento del poderío español. Así es como la *taqiyya* fue duramente combatida por la Inquisición tanto en España como en las colonias americanas.

Los manuscritos

Manuscritos aljamiados

La literatura aljamiada-morisca, escrita por moriscos, entre los siglos XVI y XVII, en lenguas romances pero con caracteres árabes, constituye obras literarias “en las que los musulmanes aparecen como héroes siempre vic-

toriosos y algo mágicos. Sin duda los moriscos se complacían, en situaciones adversas, en estos relatos que reforzarían su sentimiento de grupo y su orgullo nacional”.⁵⁴ Según Cardaillac, la conservación de los caracteres árabes es un reflejo de defensa contra el proselitismo cristiano “por deseo de disimulo, quizá, y sobre todo por necesidad de conservar, al menos, la caligrafía del texto sagrado, último vestigio de la cultura islámica”.⁵⁵

Éste es el tipo de lenguaje político subordinado que Scott ubica entre el discurso público y el oculto. Se trata de “una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores”.⁵⁶ En este ámbito se incluyen los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones; en fin, como lo afirma el mismo Scott, buena parte de lo que llamaríamos cultura o literatura popular.

Dentro de la literatura aljamiada se encuentran las profecías, llamadas *alguacías* o *jofores*, donde se manifiesta la esperanza de

⁵³ Bermúdez de Pedraza, F., *Historia eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada, 1638, fol. 236, citado por García Arenal, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ García Arenal, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ Cardaillac, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁶ Scott, *op. cit.*, p. 43.

la conquista política y la victoria final del islam. Hay obras religiosas, tratados jurídicos, estudios de gramática y obras literarias como las novelas de caballería, muy populares entre la población morisca, y fuertemente perseguidas por las autoridades, por considerar que ejercían “una influencia totalmente sediciosa y pérfida sobre el alma inerme y llena de devoción de la población”.⁵⁷ Como lo anota el historiador Constaín Croce,⁵⁸ la prohibición bibliográfica se ejercía basándose en los índices, las leyes reales y las ordenanzas, los decretos conciliares y los manuales doctrinarios. A pesar de las prohibiciones, se produjo una violación sistemática de las leyes represivas, y el contrabando de libros llegó a ser un hábito común y aceptado tanto en Europa como en América.

El siguiente fragmento de una *alguacía* atribuida a Mahoma considera que las desgracias que afligen a los musulmanes españoles se deben a su degradación moral y a la irreligiosidad a la que habían llegado en los últimos tiempos:

“El mundo se ha de acabar en el tiempo que hubiere la gente más perversa y mala; y presto habrá generación de

mi familia en una isla en los últimos confines del poniente, que se llamará la isla de Andalucía, y serán los últimos moradores della de mi familia, que son los huérfanos de la familia desta ley y la última sucesión della. Dios se apiade dellos en aqueste tiempo”. Y diciendo esto se le hicieron los ojos de lágrimas, y dijo: “Son los perseguidos, son los atribulados, son los destruidores de sí mismos, son los afligidos de quien Dios dijo: —No hay lugar que perezca, que no sea por nuestra permisión—. Léase hasta el cabo toda la zuna lo que acerca de esto hay escrito, en lo cual alude Dios soberano a esto que he dicho; y esto será por el olvido que terná la gente de la Andalucía de las cosas de la ley, siguiendo sus aficiones y deseos, amando mucho al mundo y desamparando las oraciones, defendiendo las limosnas y negándolas...”⁵⁹

Es claro que de lo que se trata aquí es de infundir el miedo al incumplimiento de la ley coránica y de instar a la población musulmana a no someterse y a continuar cumpliendo con sus deberes religiosos, ya que “no maldice Dios á ninguno de los de mi familia hasta que ve perdida la misericordia”. Y más adelante

⁵⁷ Constaín Croce, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁵⁹ Para el texto completo de la profecía, véase García Arenal, *op. cit.*, pp. 57-62.

agrega: “Dios se apiade dellos en esta isla, cuando perecieren en ellos estos vicios y pecados, y dejaren de hacer y cumplir los consejos del Alcorán”.

El castigo que se profetiza describe la situación que están viviendo los musulmanes en España: “Mas por esto enviará Dios sobre ellos gobernadores crueles, y tan perversos, que les tomarán sus haciendas sin razón, hacerlos han sus cautivos, y meterlos han en su ley, haciéndoles que adoren con ellos las imágenes de los ídolos, y les harán comer con ellos tocino...”. Al final, se profetiza el triunfo del islam sobre el cristianismo:

Habrà escándalos entre la ley de los moros y la ley de los cristianos, y volverá todo el mundo á la ley de los moros; mas será después de gran 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.

Este tipo de escritos, clandestinos, por supuesto, tenían como función mantener viva la identidad religiosa de los moriscos, y constituye una manifestación de la fuerte resistencia de la comunidad musulmana a los intentos

brutales de imponer una sola religión, una cultura, una sola civilización. Son la respuesta a un discurso hegemónico de identidad que pretendía borrar de un sólo golpe más de ocho siglos de presencia musulmana en la península.

Manuscritos en lengua española

Gran parte de los manuscritos en lengua española son también una manifestación de autoafirmación musulmana, donde encontramos claramente la visión del “otro”. El *Romance hecho por Juan Alonso Aragonés a la religión y España*, que citamos a continuación, refleja la concepción que tenían los mudéjares y moriscos sobre los españoles y el cristianismo:

Cuerbo maldito español,
pestífero can zerbero,
questás con tus tres cabezas
en la puerta del infierno,
lebrél lanudo y lardés
ydólatra en todo extremo,
ynterna y externamente,
con atos y pensamientos.

[...]

quel mismo Cristo enseñó
ser profeta y mensajero,
los papas lo yzieron Dios
como antecristos perfetos.

[...]

Al fin a los papas seguís
No al verdadero maestro,
Que lo contrario enseñó
Por todos sus documentos.⁶⁰

⁶⁰ Citado por Cardaillac, *op. cit.*, pp. 501-505.

Así como el discurso hegemónico utilizó un lenguaje provocador y violento en su definición del “otro”, la respuesta de los discursos subalternos se construyó con la misma materia prima. Frente a afirmaciones como “Mahumet, ese impostor y seudoprofeta que ha fundado una secta llena de falsedades y de inmundicia”, el musulmán responde con severas críticas a la Trinidad (“questás con tus tres cabezas/ en la puerta del infierno”) y al papado (“los papas lo hicieron Dios/ como antecristos perfetos”). En estos manuscritos es común encontrar un fuerte “deseo de demostrar la falsedad de la religión católica a partir del Evangelio”.⁶¹ Es decir, “combatir al adversario en su propio terreno y con sus propias armas”,⁶² como lo demuestran las dos últimas estrofas del ejemplo. Además, del peligro que estas manifestaciones discursivas subordinadas representaban para la Corona da fe:

[La] política represiva, estructurada en una complejísima urdimbre, que después del siglo XVI llegó a ser uno de los pilares mayores en la lucha del ‘Régimen’ religioso contra sus oponentes. Ese contexto de absoluto control

religioso sobre los libros impresos y leídos, se puede verificar en muchísimos gestos oficiales que confluyen sin ambages al cumplimiento de una vigilancia esmerada sobre las ideas y creencias de la sociedad. Uno de esos gestos, sin duda, es el surgimiento de los célebres índices de libros prohibidos y expurgados...⁶³

Las prohibiciones, sin embargo, fueron también objeto de resistencia, como lo prueba su violación sistemática en materia bibliográfica, tal como lo menciona Constaín Croce: “el contrabando de libros llegó a ser uno de los hábitos sociales y culturales más comunes y aceptados”,⁶⁴ aun, y especialmente, por las mismas autoridades.

Otras formas del discurso subalterno

El discurso, entendido en su espectro más amplio, incluye, además del discurso verbal propiamente dicho, otro tipo de manifestaciones sociales, culturales y políticas, que incluyen la desobediencia y la violación de las leyes, además de las francas insurrecciones como la de

⁶¹ Cardaillac, *op. cit.*, p. 160.

⁶² *Ibid.*, p. 160.

⁶³ Constaín Croce, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113 (nota).

las Alpujarras (1568-1571, en Granada). Esto se manifestaba en múltiples actos de la vida cotidiana, que condujeron también al sentimiento de fuerte desconfianza de las autoridades hacia los conversos, tanto en España como en América. Comportamientos comunes entre los moriscos, como el de lavar la cabeza de los niños después de la ceremonia del bautismo y ponerles en secreto nombres árabes, vivir maritalmente sin haber recibido la bendición nupcial o la yuxtaposición de ritos funerarios católicos y musulmanes son algunos de los ejemplos que se pueden citar.⁶⁵

Por otra parte, no sólo las disposiciones sobre los libros prohibidos fueron violadas, sino también aquellas que tenían que ver con la limpieza de sangre: “La inquisición expidió certificados acreditando la pureza de linaje a cambio de fuertes sumas de dinero. De este modo era posible para los conversos la compra de títulos y nuevas identidades que les permitían abandonar el país y comenzar una nueva vida en otro lugar”.⁶⁶ Así, los conversos españoles y portugueses y sus descendientes se valieron de

múltiples recursos y artimañas, por ejemplo, el cambio de apellidos o la compra de hidalguías o certificados de pureza de sangre y de linaje, y de esta manera lograron la entrada al Nuevo Mundo. En consecuencia, la prueba de hidalguía se convirtió en un floreciente negocio. Tal debió ser la cantidad de certificados comprados que se crearon expresiones como *hidalguía de ejecutoria*, para referirse a aquel que había logrado legalizar su hidalguía mediante métodos poco ortodoxos,⁶⁷ o *hidalguía de privilegio*, aquella que se obtenía por compra o merced real.

No en vano decía don Francisco de Quevedo y Villegas: “Para ser caballero o hidalgo, aunque seas judío o moro, haz mala letra, habla despacio y recio, anda a caballo, debe mucho, y vete donde no te conozcan...”. Esta frase refleja además el porqué de la sospecha de los españoles de la península con respecto a los indios,⁶⁸ cuya hidalguía era, con razón, frecuentemente cuestionada. Se pueden citar muchos casos de conquistadores famosos que fueron acusados de falsos conversos o que fueron efectivamente conversos: Gonza-

⁶⁵ Sobre el rechazo de las prácticas y las costumbres cristianas, véase Cardaillac, *op. cit.*, pp. 36-43.

⁶⁶ Londoño de Franco, Lucía, *El viaje de mis genes*, sin pie de imprenta, 1989, p. 130.

⁶⁷ Según Sebastián de Covarrubias en *El tesoro de la lengua castellana*, citado por Londoño de Franco, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁸ *Indianos* era el término utilizado para designar a los españoles americanos.

lo Jiménez de Quesada, Jorge Robledo, Alonso de Ojeda, Rodrigo de Bastidas, Sebastián de Belalcázar (algunos dirían Ben Alcázar), Gonzalo Fernández de Oviedo y Hernando de Cepeda, entre otros. El viajar al Nuevo Mundo era visto como un indicador de falso linaje e hidalguía. En la obra *El premio del buen hablar*, de Lope de Vega, se encuentra la siguiente estrofa:

Es mi padre del solar,
el más noble de Vizcaya;
que a las Indias venga o
vaya,
¿Qué honor le puede quitar?⁶⁹

Lo que implica la estrofa es que la hidalguía del personaje era tan incuestionable, entre otras, por ser vasco, que aunque viajara a las Indias no podría mancillarse su honor. El prestigio del que gozaban los apellidos vascos condujo también a que muchos conversos los utilizaran para disfrazar su calidad de cristianos nuevos.

Queda claro que frente a las legislaciones homogeneizantes, a las políticas discriminatorias, a los intentos de eliminar cualquier rastro de heterodoxia, los musulmanes respondieron con elementos de resistencia como el ocultamiento, el disfraz, las

violaciones a las leyes y las prácticas tendientes a salvaguardar su identidad y su cultura. En este 'conflicto de civilizaciones' no hubo ni vencedores ni vencidos. La España católica se tuvo que enfrentar a la imposibilidad de borrar todo rastro de la civilización islámica y los moros se vieron sometidos a aceptar la religión y la lengua impuesta por sus dominadores. Como dice Fernand Braudel:

No se trata de saber si España ha hecho bien o mal al privarse de la laboriosa y prolífica población morisca, sino de saber por qué lo hizo. Lo hizo porque el morisco se mantuvo resueltamente inasimilable. Lo hizo no por odio racial (factor que permaneció prácticamente ausente de esta lucha), sino por odio de civilización, por odio religioso. Y la explosión de su ira, la expulsión, es el reflejo de su impotencia. La prueba de que el morisco, después de uno, dos, tres siglos, según el caso, continuó siendo el moro de antaño se manifiesta en el vestido, la religión, la lengua, las casas cerradas, los baños, que en muchos casos conservó. Él se rehusó a aceptar la civilización occidental; y esto es lo esencial del debate.⁷⁰

⁶⁹ Citado por Londoño de Franco, *op. cit.*, p. 294.

⁷⁰ Braudel, Fernand, *La Mediterraneé*, pp. 592-593, citado por Reglá, Joan, *Estudio sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 45.

Discursos cruzados

El discurso sobre la identidad nace, por una parte, del discurso hegemónico; pero, por otra, de los discursos subalternos. Aunque el discurso hegemónico intenta construir un discurso totalizante y homogeneizante, hay fisuras por donde se introducen otros discursos. La creación discursiva de límites precisos entre el “nosotros” y el “ellos” se enfrenta a fuerzas que se oponen y que, en ocasiones, terminan por diluir los límites que intenta construir o por transgredirlos. Esta zona de confluencia discursiva hace problemática la definición precisa de la identidad.

En el caso que nos ocupa, es clara la intención homogeneizante del discurso hegemónico y el establecimiento de límites entre lo católico y lo que no lo es. Sin embargo, fueron los conversos, moriscos y judíos, quienes aportaron a las nacientes sociedades americanas elementos culturales fuertemente arraigados en la tradición musulmana de España. Elementos propios de esta cultura, lo que se podría denominar un *ethos* morisco, han quedado impresos en las sociedades recep-

toras.⁷¹ Esta simbiosis discursiva es lo que Dube llama las *transacciones* y *negociaciones* de significados, la interrelación entre “la ley del Estado” y las “legalidades populares”.⁷²

Así es como no sólo España se vio impotente ante la necesidad de homogeneización cultural, sino que los mismos musulmanes también absorbieron parte de la cultura ibérica. Dice Watt, refiriéndose a los musulmanes que emigraron al norte de África después de la expulsión:

Pese a encontrarse entre sus correligionarios musulmanes, algunos moriscos resultaron tan difícilmente asimilables en el norte de África como lo habían sido para la España cristiana. Su cultura era la misma cultura material común de España, islámica y cristiana. En la atmósfera islámica del norte de África los moriscos tomaron conciencia, con mayor nitidez que nunca, de su españolismo y de su superioridad sobre los musulmanes africanos, fueran éstos o no bereberes.⁷³

Por el lado de los cristianos se puede afirmar lo mismo:

Cuando los cristianos del norte se familiarizaron con

⁷¹ Kabshi, Raymundo (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, UNESCO, Libertarias Prodhufi, 1997, p. 14.

⁷² *Ibid.*, pp. 30-32.

⁷³ Watt, *op. cit.*, p. 171.

Toledo (a partir de 1085), con Córdoba (a partir de 1236), con Sevilla (a partir de 1248) y con otras muchas ciudades islámicas más pequeñas, aceptaron plenamente, salvo en el aspecto religioso, la forma de vida que se había desarrollado en Al-Andalus. De este modo, la voluntad de reconquista —la voluntad de existencia de la España cristiana— encontró en la cultura de Al-Andalus los elementos que, una vez estructurados, le dieron su contextura externa; pero estos elementos estaban muy lejos de serle ajenos, puesto que eran el resultado de la simbiosis de las sociedades árabe-islámica e ibérica.⁷⁴

Es muy difícil discernir cuáles son los elementos concretos que pertenecen a una u otra cultura, dado el grado de fusión tan intenso del que fueron objeto. Sin embargo, son numerosos los estudios que se han realizado al respecto, y sobre diversos aspectos (como la música, la literatura, la arquitectura, la comida, la filosofía y las ciencias). En el caso de la influencia del árabe en la lengua castellana, baste sólo con mencionar lo que en términos coloquiales se llamaría “un golazo” (es difícil encontrar un calificativo mejor), de los musul-

manes al cristianísimo castellano: la palabra *ojalá* (del árabe *wa-sa'Allah*, quiera Dios), que se utiliza, aun dentro del más ortodoxo catolicismo, para manifestar un deseo y que en realidad es una invocación a Alá.⁷⁵ Asimismo, expresiones como *Fulano*, *Mengano* y *Zutano*, *si Dios quiere, ésta es su casa* son atribuidas a la influencia morisca.

El Nuevo Mundo, al constituirse no sólo en una extensión de España, sino también en su más directo heredero cultural, forjó su identidad sobre estos cimientos. En efecto, durante la ocupación y gobierno hispánicos se produjo la inmigración de elementos moriscos no sólo en la esfera de lo cultural (lengua, arquitectura y costumbres), sino también en la de lo institucional (la alcaldía, el cabildo o la alca-bala). Dichos elementos se arraigaron, paralelamente con la exclusión religiosa, al *ethos* colombiano.

Numerosos son los ejemplos que pueden citarse. En la arquitectura llamada colonial, la herencia árabe es indiscutible:

Las cámaras orientadas rectangularmente hacia el patio interior y las galerías apoyadas sobre pilares [...] Las

⁷⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁷⁵ Además de ésta, son muchas las palabras castellanas que provienen del árabe y que no citamos por razones de espacio. Para una mayor información, véase Vernet, Juan, *Los musulmanes españoles*, Barcelona, Sayma, 1961.

paredes encaladas, revestidas en su parte inferior de azulejos (del árabe *al-zulayy*) multicolores, y sobre todo la fuente o el pozo en el centro del patio. Siempre que fuera posible, cada casa disponía de abundante agua, bien se trajera por medio de cañerías combinadas frecuentemente con mecanismos elevadores, o existiera un pozo con garrucha o una cisterna para el agua de lluvia. La limpieza corporal desempeña un papel importante en el islam y se sabe que los musulmanes españoles eran particularmente pulcros.⁷⁶

Américo Castro dice sobre la costumbre del baño (cuyo carácter morisco se puede comprobar tan sólo por el hecho de que los baños fueron prohibidos por la Inquisición y muchos fueron denunciados como falsos conversos sólo por el hecho de tener la costumbre de bañarse) que si existiera un mapa de los pueblos con baño en España, se podría saber el área de influencia musulmana. Y agrega: "La gente olvidó la costumbre de bañarse en España lo mismo que en Europa, hasta la época en que los británicos reintrodujeron aquel pecaminoso hábito".⁷⁷

En cuanto a otros hábitos, el oidor Manuel Antonio del Campo y Rivas, en su *Historia de la Conquista*, en 1882, refiriéndose al Nuevo Reino de Granada en la época de la conquista, dice:

Sin embargo de lo espuesto, las costumbres africanas, o sean moriscas, predominaban mucho, en especial en cuanto a siembras, bastimentos y rozas. No conocen más comida que el maíz reducido a la comida llamada cuzcuz en Ceuta, Jibraltar, Túnez, Fez i toda aquella tierra de infieles: ellos los llamaban mazamora, que otros dicen mazamorra; pero por ser maza de los moros se le ha dado ese nombre.⁷⁸

Como contraparte, al mismo tiempo que la América hispánica asimilaba este bagaje cultural hispano-árabe, los moriscos en el Nuevo Mundo asimilaban el cristianismo:

Juzgamos que las circunstancias de ser cristianos nuevos, o sea tornadizos, los hizo tomar con empeño nuestra sagrada religión temerosos, tal vez, de ser perseguidos por la Santa Inquisición. I de observarse es también el haber

⁷⁶ Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 67-68.

⁷⁷ Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 84, citado por Mesa Bernal, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁸ Citado por Mesa Bernal, *op. cit.*, pp. 169-172.

dejado todas sus supercherías i séquito de sus zaburíes; sus malos oficios, i en algo su incansable veleidad de andar y apropiarse tierras para poblar...⁷⁹

En esta situación debió influir también el hecho de que en un territorio tan alejado, donde se hacía imposible todo contacto con el mundo islámico o con comunidades bien establecidas de conversos, el mantener la lengua y la religión islámica se convertía prácticamente en una proeza, sobre todo si se tiene en cuenta que muchos de los inmigrantes eran conversos de segunda o tercera generación. De esta manera, el catolicismo logró imponerse como eje de unidad nacional, pero en la cultura —parte fundamental de la identidad— quedó impreso un sello morisco que no se pudo borrar.

Esta simbiosis cultural, estos discursos, opuestos pero entrecruzados, fueron los que de una u otra forma contribuyeron a forjar el espíritu americano. La formación de la nación colombiana se produjo mediante una variedad de influencias que tienen su arraigo en la España conquistadora, y que han dejado huellas culturales importantes. Parte de esas huellas tiene que ver con una

fuerte influencia morisca y judía que llegó a la América hispánica en la época de la Conquista y que ha generado los factores de tipo histórico y cultural que permitieron a los inmigrantes provenientes del medio oriente en épocas posteriores,⁸⁰ y aun en los momentos de mayor exclusión religiosa, encontrar elementos compatibles entre el discurso hegemónico y sus discursos particulares, es decir, mecanismos de negociación y diálogo cultural que los integró a la nación colombiana, y les permitió incluso destacarse en todos los ámbitos, tanto económico, como político y cultural.

Bibliografía

- Arboleda Mora, Carlos, *Aspectos históricos del pluralismo religioso en Colombia*, inédito.
- Borja, Jaime, *Musulmanes, judíos y cristianos. De España al Reino de Nueva Granada*, ponencia presentada en el I Congreso Diálogo de Civilizaciones, Bogotá, septiembre, 2003.
- Bramon, Dolors, *Contra moros y judíos*, Barcelona, Nexos, 1985.
- Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1977.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁰ Los musulmanes en Colombia en épocas posteriores a la ocupación y gobierno hispánicos son objeto de estudio de la segunda y tercera parte de la investigación, de la cual este artículo constituye la primera parte.

- Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Constaín Croce, Juan Esteban, *Librorum*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2003.
- Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.
- Friede, Juan, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, tomo III, documento 722, Bogotá, Academia Colombiana de Historia.
- García Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- Gómez Hoyos, Rafael, "La Iglesia de América en las leyes Indias", en Arboleda Mora, Carlos, *Aspectos históricos del pluralismo religioso en Colombia*, inédito.
- Guillén de Iriarte, María Clara, *Nobleza e hidalguía en el Nuevo Reino de Granada, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario 1651-1820*, Bogotá, Ediciones Rosaristas, 1994.
- Kabshi, Raymundo (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, UNESCO, Libertarias Prodhufi, 1997.
- Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985.
- , *Hegemony and Socialist Strategy*, prólogo segunda edición, s. l., s. e., 2000.
- Londoño de Franco, Lucía, *El viaje de mis genes*, sin pie de imprenta, 1989.
- Mesa Bernal, Daniel, *Polémica sobre el origen del pueblo antioqueño*, Bogotá, Fondo cultural cafetero, 1988.
- Reglá, Joan, *Estudio sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Rodrigo Alcina, Miguel, *Identidad cultural y etnocentrismo. Una mirada desde Catalunya*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, inédito, s. f., mimeo.
- Scott, J., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.
- Simancae, Iacobus, *De Catholicis Institutionibus*, Alcalá de Henares, Andrés Angulo, 1569, título XXXIX.
- Splendiani, Anna María, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1996, s. f.
- y Aristiábal, Tulio (traductores), *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano (Ceja), 1996.
- Trabulsf, Elías, "Proemio", en Toro, Alfonso (comp.), *Los judíos en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Vernet, Juan, *Los musulmanes españoles*, Barcelona, Sayma, 1961.
- Watt, M., *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1970.