

Reseña del congreso internacional “¿Identidades religiosas en conflicto? Coexistencias, Intercambios y Enfrentamientos en el Mediterráneo (ss. XII-XVIII)”, Valencia, 7 y 8 de octubre del 2015.

Juan Diego García González
Universitat de València

En los últimos años, la cuestión de la “identidad” ha venido disfrutando de una gran actualidad en el panorama historiográfico. Reflexiones sobre conceptos como *sujeto* u *otredad* han demostrado ser de suma importancia para acercarse a las grandes transformaciones histórico-sociales. Estos conceptos han permitido analizar cómo individuos y colectivos asumieron, interiorizaron y se definieron a través de *identidades* de las que se sirvieron para integrarse en las distintas sociedades.

La cuestión de la identidad, o de su declinación al plural, las identidades, es pues un asunto clave y actual a la hora de estudiar la inserción social de minorías y la coexistencia de éstas bajo unos mismos marcos políticos, legislativos y religiosos, siendo este el objeto del congreso *¿Identidades religiosas en conflicto? Coexistencias, Intercambios y Enfrentamientos en el Mediterráneo (ss. XII-XVIII)*, que ha tenido lugar los pasados días 7 y 8 de mayo en la Universitat de València. Desde una perspectiva pluridisciplinar, se ha abarcado la evolución de la realidad transcultural imperante en el ámbito mediterráneo entre los siglos XII y XVIII, focalizando la atención en los mecanismos de integración y exclusión, a la luz de la coexistencia de diversas confesiones religiosas.

Dirigido por Borja Franco, del departamento de Historia del Arte de la Universitat de València, el simposio ha podido contar con un total de treinta y cuatro contribuciones desde diferentes ámbitos multidisciplinares. La cuestión morisca ha sido uno de los principales objetos de atención y el esfuerzo de los congresistas, entre otros, ha sido procurar definir el *por qué* hay que hablar de identidades moriscas o de sus límites, como los problemas derivados de esa búsqueda identitaria, interna al mismo grupo, o la elección de estrategias políticas, de las que el grupo era un espectador pasivo, para encauzarlo en el marco de la ortodoxia católica hasta llegar a la dramática decisión de la expulsión de los territorios ibéricos.

Si la obsesión de la historiografía, tal y como puso de relieve Luis Bernabé Pons, ha sido definir la identidad morisca y destacar sus posibilidades de integración, los resultados obtenidos de estas dos jornadas han puesto de relieve la dificultad que entraña transitar por las identidades de este colectivo. Bernabé planteó los límites identitarios a través de casos paradigmáticos (Francisco Núñez Muley, el Mancebo de Arévalo y Juan Medrano), en los que la superación religiosa, la resistencia o los comportamientos ortodoxos ejemplares— respectivamente— son aspectos destacados.

De ellos sobresale el problema que suponía la asimilación y hasta qué punto ello era posible en una comunidad tan consciente de sus orígenes y capaz, en ciertos casos, de autodefinirse como *nación*. ¿Cómo se fijaron los parámetros identitarios y cuál es el papel que las diferentes ideologías (del poder, del conjunto minoritario, de los intelectuales...) pudieron ejercer sobre la fijación de los mismos? Un problema complicado que en el caso de las autoridades llegó a imponer la visión sobre la

insinceridad de las conversiones. Un aspecto que, sin duda, exacerbó las relaciones sociales, ya extremadamente complejas, según Bernabé.

Otras aportaciones contribuyeron a ahondar en la cuestión identitaria de los moriscos y los conflictos en los reinos hispánicos. Así, Bárbara Ruíz-Bejarano ha arrojado luz sobre las estrategias encaminadas a mantener su identidad islámica, desarrolladas por este colectivo tras las conversiones forzosas acaecidas durante el primer tercio del siglo XVI. En este sentido, Ruíz-Bejarano ha puesto de manifiesto cómo un gran número de colectivos musulmanes aragoneses, teniendo “la palabra como arma”, transmitían a las generaciones siguientes sus creencias e incluso la obligatoriedad de ser musulmanes. Formas de resistencia identitaria morisca son visibles a través de tratados, compendios e incluso testamentos—formalizados según la ley islámica—continuadas hasta su destierro y cuyo objetivo no era otro que defender y mantener sus tradiciones islámicas, siendo castigados duramente de forma colectiva—y no individual— cuando eran descubiertos por la Inquisición.

Estas resistencias no supusieron más que el capítulo final de una convivencia que finalizaría con la definitiva expulsión de los moriscos, abordada por Manuel Lomas Cortés. Tomando Andalucía oriental y el puerto de Málaga como claros exponentes de la magnitud de un dramático proceso que abarcó toda la Península, Lomas ha explicado cómo fue recibida la noticia entre la población morisca y cómo aquellos desterrados por Andalucía emprendieron algunas estrategias para escapar de la expulsión o para que la misma resultase lo más leve posible. Algunos procedieron con el abandono de toda actividad productiva, agrícola en particular, o con la venta de posesiones, mientras que otros optaron por estrategias como la insistencia, ante las autoridades, de la sinceridad de su conversión, lo que llevaba a muchos de ellos incluso a pleitear o situarse bajo la protección de un potentado.

Por otro lado, cabe sumar a la consabida violencia física de la que fue objeto este colectivo, el grave problema que supuso la negativa por buena parte de los moriscos a saldar las deudas contraídas ante su inminente expulsión. Pese a lo que pudiera parecer una ruptura de convivencia, no se puede hablar de conflicto sin tener en cuenta gestos de colaboración, asistencia y empatía de los moriscos con la comunidad cristiana vieja. Estos gestos, empero, no pudieron evitar la pesada y única carga acarreada por los moriscos durante su expulsión: la mala fama. La mala fama condicionó especialmente a moriscos desterrados que durante su diáspora se instalaron en territorios cristianos. Bruno Pomara Saverino ha enmarcado los casos italianos de áreas como Mantua y Toscana por un lado, y Sicilia y Nápoles por el otro.

La fluidez epistolar de los agentes diplomáticos que tenían correspondencia con las respectivas autoridades italianas puso de manifiesto las causas y consecuencias de tan *heroica* decisión, así como la brutalidad y el peligro tangible que la comunidad iba transmitiendo. La identidad morisca quedó de este modo reducida a un constructo de tipo ideal en el que quedaban recogidas tipicidades teorizadas en la distancia sin, en efecto, tener un conocimiento real sobre el conjunto morisco. Como ha puesto de relieve Bruno Pomara, estamos ante un proceso de construcción cultural “modificable” que va cambiando a medida que llegaban más noticias. Esta remodelación de su fama tuvo un viraje positivo, como demuestran los casos de Mantua y Toscana, ya que los príncipes de aquellos territorios acabarían por valorar la capacidad agrícola de los moriscos más

que su mala fama y ello les llevó a fomentar unos proyectos de población de sus campos de difícil explotación que como protagonistas tenían los mismos moriscos valencianos.

En algunos territorios italianos la otra cara de la misma moneda deriva en casos de esclavitud. Una cuestión abierta de la que el pontífice Pablo V no se mantuvo al margen. El problema, una vez más, estribaba en el hecho de que pese a sus ambiguas identidades, los moriscos estaban de todas formas bautizados a todos los efectos. Así, y tal y como ilustró Bruno Pomara, el problema morisco muy pronto dejó de lado su vertiente política para convertirse también en un problema de cariz religioso. Especialmente en Palermo y Nápoles, las autoridades eclesiásticas llegaron incluso a ponerse en contacto con sus homólogos valencianos con el fin de averiguar el correcto suministro sacramental en los pueblos de origen de los moriscos acabados en el sur de Italia. Finalmente, otro aspecto a destacar de la experiencia morisca en Italia, además del beneficio económico que estos representaron debido a su reducción a la esclavitud o de suponer, en cualquier caso, una mano de obra de bajo coste, fue verse libres de prácticas de exclusión social por parte de los vecinos pese a la mala fama que les precedía.

Maurizio Sangalli por su parte se sirvió de las difíciles situaciones por la que atravesó durante el siglo XVII la República de Venecia para ofrecer una visión del complejo entramado identitario experimentado en los límites orientales de Europa occidental y las consecuencias políticas que de ello se derivaron. Unas consecuencias políticas que comenzaron a ser visibles en 1605 con el interdicto que decretó el papa Paulo V, pero que alcanzaron una mayor importancia con la guerra y pérdida de la isla de Creta a manos del Imperio Otomano y la finisecular guerra de Morea. Unos conflictos en los que destaca un trasfondo religioso derivado de una intensa relación con el Oriente balcánico-ortodoxo y otomano-musulmán y de las presiones procedentes del mundo católico, especialmente de Roma. Así, si el caso del interdicto se trató de un choque de competencias entre la aristocracia veneciana, el patriarca ortodoxo y el Papa debido a una superposición de jurisdicciones que dificultaba la coexistencia de los ritos católico y ortodoxo, en la guerra de Creta era el infiel otomano el que amenazaba de forma tangible las fronteras orientales de la cristiandad.

Un trasfondo religioso que ha permitido a Sangalli afirmar las peculiaridades identitarias presentes en la *Serenísima*, donde además de la difícil coexistencia entre diferentes ritos cristianos cabía sumar la presencia—cada vez mayor tras su expulsión de la península Ibérica— de moriscos cuya presencia en el Egeo fue especialmente problemática una vez el Gran Turco reveló sus intenciones expansionistas en Occidente. Las peculiaridades identitarias venecianas remiten a una creciente pluralidad interna que ya fue contestada por la Santa Sede en la segunda mitad del siglo XVI al prohibir la publicación en Venecia de los decretos papales, acentuando dicha contestación a medida que se afianzaron las disposiciones adoptadas en el concilio de Trento.

Giovanna Fiume ha planteado la existencia en el corazón del Mediterráneo de un foco de permanente conflicto personificado en la figura de los cautivos. Ellos otorgaron unas facetas más híbridas a sus identidades, una complejidad extremadamente rica que ha dificultado la realización de una correcta descripción del fenómeno por parte de las personalidades coevas y de la misma historiografía. A través de casos concretos de redentores (ocasionales o de oficio), corsarios y renegados, Fiume concluyó que el

mismo fenómeno destaca por el carácter de reciprocidad religiosa católico-musulmana. Esto dará lugar a que las identidades se conviertan en un recurso para los individuos de frontera que juegan con ellas según su conveniencia, lo que nos exime en todo caso de identificaciones absolutas. Todo esto condujo a la constatación de una gran movilidad transmediterránea en el que la religión se convirtió en un elemento de provecho más que de conflicto. La identidad es un constructo cultural de gran eficacia como todo símbolo pero, *¿quién produce este constructo?*

Hasta aquí, pues, quedan expuestas algunas de las premisas y de las consecuencias de estos conflictos identitarios, entre las que se han destacado las estrategias y actitudes adoptadas, así como también el alcance y la dimensión del mismo. Sin embargo, ha habido otras aportaciones que han abordado estas problemáticas desde la perspectiva del arte y de la historia cultural.

A través del análisis iconográfico, se ha analizado la plasmación y percepción de la alteridad en los diferentes territorios de la Monarquía Hispánica. Han destacado en este sentido las aportaciones de Giuseppe Capriotti, Maddalena Bellavitis o María Vittoria Spissu; o la participación activa de esa *alteridad* en el arte cristiano, cuestión abordada por Encarna Montero o Elena Paulino. De forma paralela, los análisis literarios de diferentes obras, como “La verdadera historia del rey don Rodrigo” de Miguel de Luna, la percepción de un cristianismo triunfante que ofrece el “Fénix” de Lope de Vega (Benedetta Belloni), o la existencia de producciones dedicadas a la resistencia y el mantenimiento de la fe islámica en el Mancebo de Arévalo (John Chesworth) han sido los principales protagonistas de la sesión *Cultura*.

También se ha dado espacio a la polémica religiosa y sus manifestaciones visuales. Amadeo Serra ha analizado las imágenes de conversión y justicia divina en los retablos valencianos, un conjunto artístico plagado de escenas orientadas a atraer a la conversión a judíos y mudéjares que no hacen más que reflejar la profunda conflictividad social existente en la Valencia del 1400, y la necesidad de corregir la fragmentación política existente en el seno de la capital valenciana, no sólo a través de la actuación política, sino también de la iniciativa artística.

Ha habido pasos más allá en las reflexiones de las cuestiones identitarias al aproximarse a aquellas que atañen a formas estatales concretas. En este sentido, Juan Carlos Ruiz Sousa ha comentado la obra de Rodrigo Jiménez de Rada subrayando la importancia que en el siglo XIII tuvo la unión de Castilla y León y cómo ello fue advertido tanto por el propio cronista como por Alfonso X, quienes vieron la necesidad de formar un discurso integrador que el propio Jiménez de Rada ya pondrá en marcha. Un discurso en el que se fraguó una idea de España que gozó de una larga vigencia y donde el arte, empleado para dar veracidad al relato del cronista toledano, tuvo un especial protagonismo.

En este sentido, Ruiz Sousa ha argumentado que fue este célebre prelado quien dio comienzo a la historiografía cristiana, centrándose en los edificios y arte andalusíes incorporando, a través de ellos, toda la tradición de la Hispania antigua y tardoantigua así como andalusí, configurando de este modo un proyecto político con enorme futuro. En definitiva, se ponía en valor al paisaje monumental como medio de reivindicación de

una legitimidad histórica que se retrotrae a Hispania y que no deja Al-Ándalus al margen.

Por su parte, Antonio Urquizar ha puesto de manifiesto las herramientas anticuarias de las que dispusieron los humanistas para interpretar la arquitectura islámica. Siguiendo pues una conexión al discurso de Juan Carlos Ruíz Sousa, ha destacado las tensiones identitarias presentes a la hora de interpretar esa monumentalidad heredada de Al-Ándalus, señalando cómo cabe considerarlas parte de la historia de España. Edificios con gran capacidad simbólica que finalmente se integraron dentro de una cultura cristiana homogénea mediante el desarrollo de toda una serie de estrategias de apropiación que dieron lugar a unos discursos anticuarios que no son más, en este contexto, que unas negociaciones de identidad.

Fernando Marías, por el contrario, expuso el problema experimentado por los artistas conversos durante el Siglo de Oro, destacando cómo a buena parte de estos les interesaba jugar con sus identidades de acuerdo a su clientela o a sus aspiraciones de ascenso social, lo que les llevaba en ocasiones a ser acusados por judaizantes o de cometer herejía a través de sus obras. La descripción de esa liminalidad identitaria ha enlazado con la exposición de Borja Franco, dedicada a analizar los *clichés* utilizados a la hora de definir los rasgos de la minoría conversa en el arte plástico y si estos corresponden de alguna manera a la imagen que a través de la literatura se había formado sobre esta minoría.

Finalmente, para ejemplificar la transferencia cultural existente entre oriente y occidente, con una aproximación novedosa Beate Fricke ha dedicado la conferencia de clausura a la historia de la llegada de la esfera armilar a Europa, reforzando de este modo ideas ya defendidas en el congreso referentes a la intensa movilidad existente en la Europa moderna. Una herramienta sobre la cual recayeron sospechas de herejía para convertirse, ya en el siglo XIV, en un poderoso instrumento al servicio de eruditos y reyes, constituyendo así un elemento más que ejemplifica los procesos de integración no exentos, empero, de retrocesos que tenían lugar en una Europa de fronteras elásticas y permeables.

En definitiva, cabe entender las identidades como lo particular, lo que caracteriza y distingue, el elemento aglutinador que permite el autorreconocimiento y la autorreafirmación en el sujeto y en los colectivos y cuya formación ha parecido depender tanto de los elementos constitutivos del propio colectivo como de la sociabilización, es decir, de la convivencia, tolerancia o rechazo de las realidades sociales que la rodean y en las que se integran. Esto implicaba e involucraba unos procesos socio-culturales que pasaban por reafirmar los valores y las especificidades de las comunidades como características y marcadores distintivos frente a los de la *otredad*.

La reciente historiografía ha puesto de relieve esa gran movilidad transmediterránea que ha permitido constatar y verificar un dinamismo social en el que las identidades jugaron un papel fundamental. Como ha recordado Giovanna Fiume, citando a su vez a Torquato Accetto (*La dissimulazione onesta*, Nápoles 1641), “quien no sabe disimular, no sabe vivir”, y en este sentido la asunción de una identidad se convirtió en un medio recurrente en casos de necesidad en un mundo de consubstancialidad, conflicto y convivencia. Todo ello nos ha de liberar a la hora de

trazar identificaciones absolutas, habiendo quedado patente cómo la religión se convierte en un elemento de provecho para todos aquellos individuos y minorías cuyos límites cabe observarlos en la influencia ejercida por las ideologías. Unos límites que al mismo tiempo propiciaron la creación de unos espacios vitales por donde habrían de transitar toda una serie de estrategias orientadas al desarrollo y mantenimiento de unas identidades que nunca dejaron de formar parte del mundo mediterráneo.