



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

GRADO EN ESTUDIOS SEMÍTICOS E ISLÁMICOS

TRABAJO DE FIN DE GRADO

ESTEREOTIPO DEL MORO: PASADO Y PRESENTE

AUTORA: OUMAYMA QAZDAR ABOULHOURMA

TUTOR: DANIEL GIL FLORES

DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA, ESTUDIOS ÁRABES, HEBREOS, VASCOS Y DE ASIA ORIENTAL

CURSO ACADÉMICO: 2023/2024

CONVOCATORIA: JULIO 2024

CALIFICACIÓN: MATRÍCULA DE HONOR

Estereotipo del moro: pasado y presente.

Palabras clave: moro, estereotipo, maurofobia, maurofilia, España.

Resumen: La imagen del moro ha devenido un objeto de poder central mediante el cual se domina al otro. El estereotipo del moro surge durante la Edad Media, desde entonces se ha mantenido y reinterpretado según el contexto político del momento. Como surgió en la Edad Media y se sostiene a día de hoy, el estereotipo del moro ha perdurado un mínimo de diez siglos. Algunos de los momentos clave con respecto al tema que nos atañe son el establecimiento de al-Ándalus, la centralización política cristiana y la homogeneización religiosa, la expulsión de judíos y moriscos, la orientación hacia África durante el siglo XIX, el periodo colonial y los efectos de las migraciones poscoloniales. Desde su surgimiento hasta nuestros días ha predominado una imagen negativa del mismo, maurofóbica, pero en algunas ocasiones se ha presentado al moro con una imagen más maurofílica, es decir, con estereotipos no tan negativos o incluso positivos. Estas imágenes irán alternándose en función de los intereses políticos de cada época. Aunque siempre ha habido un componente religioso islámico en el estereotipo del moro, recientemente se le ha otorgado más peso, por lo que el islam juega un papel importante en este estereotipo.

Stereotype of the Moor: past and present.

Key words: Moor, stereotype, maurofobia, maurofilia, Spain.

Abstract: The image of the Moor has become an object of central power through which the other is dominated. The stereotype of the Moor emerged during the Middle Ages, and has since been maintained and reinterpreted according to the political context of the time. Given that it originated in the Middle Ages and is still maintained to this day, the Moor stereotype has lasted a minimum of ten centuries. Some of the key events regarding the subject matter are the establishment of Al-Andalus, the Christian political centralization and religious homogenization, the expulsion of Jews and Moors, the orientation towards Africa during the 19th century, the colonial period and the effects of post-colonial migrations. Ever since its emergence to the present day, a negative and maurophobic image of the Moor has predominated, but on some occasions the Moor has been depicted with a rather maurophilic image, that is to say, with not so negative or even positive stereotypes. These images will alternate according to the political interests of each era. Although there has always been an Islamic religious component in the stereotype of the Moor, it has recently been given more importance, which is why Islam plays an important role in this stereotype.

ÍNDICE

1. Introducción.
2. Imagen y evolución histórica del moro.
 - 2.1. Etimología del término *moro*.
 - 2.2. Edad Media. Surgimiento de un estereotipo.
 - 2.3. La Edad Moderna y el moro.
 - 2.4. El moro en la época colonial.
 - 2.5. La actualidad del moro.
3. Encuesta sobre el término *moro*: percepciones y significados entre los “moros”.
4. Conclusión.
5. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

Se ha elegido estudiar la evolución del estereotipo del moro en este trabajo debido a que es un ejemplo bastante ilustrativo sobre cómo quien tiene el poder de construir una imagen no solo construye esta, sino también una percepción de la realidad que da lugar a respuestas sociales e institucionales (Amazian y Douhaibi 2019, 59). Por tanto, la importancia del estudio de este tema recae en que la representación forma parte de la dominación, por lo que las imágenes que se generaron del moro fueron y son un objeto central de poder (Mateo 2017, 125).

Personalmente me ha interesado trabajar este tema porque, aunque ya conocía los estereotipos que se asocian al moro, nunca había dedicado tiempo a estudiar en profundidad el origen del concepto y los cambios que ha podido sufrir; me parecía importante hacerlo debido a lo común que es el uso de esta palabra en el día a día de muchos españoles. También me parecen interesantes las dinámicas que suelen existir entre las personas sobre las que se crea el estereotipo y quienes lo crean.

OBJETIVOS, ESTRUCTURA Y METODOLOGÍA DEL TRABAJO

En este trabajo se realizará un estudio de la evolución del estereotipo del moro utilizando la metodología de revisión bibliográfica, mediante la cual se repasarán las obras más importantes sobre la cuestión que nos ocupa. En una primera parte se presentará la etimología del término *moro* para conocer de dónde viene, y posteriormente se tratará el estereotipo del moro. Se ha procurado recoger los datos más relevantes para el tema de estudio, teniendo en cuenta el amplio periodo de tiempo que se tenía que abarcar, ya que el estereotipo del moro surge en la Edad Media y se mantiene hasta nuestros días. Además de la revisión bibliográfica y del estudio cronológico de la transformación que ha ido sufriendo la imagen del moro, se ha realizado una encuesta a 360 personas de entre 12 y 66 años que podrían ser interpeladas por el estereotipo del moro para observar la relación de estas personas con este término. La encuesta se ha realizado de forma online a través de un cuestionario de un formulario de Google.

La imagen del moro ha ido cambiando a lo largo del tiempo, manteniéndose y reinterpretándose las imágenes del pasado (Mateo 2017, 57). Para diferenciarse de la alteridad, es decir, del moro, se establecen fronteras ideológicas que no suelen ser fijas, sino que cambian en función a los intereses políticos de cada momento (Velasco 2014, 206). Estas imágenes serán legitimadas en la Edad Media por la cosmovisión teocéntrica y por la cosmovisión naturalista y científica en la modernidad (Mateo 2017, 57).

En este caso se estudiará la evolución de la imagen del moro, por tanto, del estereotipo que pesa sobre este. A quienes se suele considerar o se consideró moros, es decir, a musulmanes, africanos, árabes, imazighen y marroquíes, se les adjudican ciertos rasgos negativos tanto físicos como morales e intelectuales, esto se puede ver actualmente en el uso peyorativo del término *moro* y cómo este se ha mantenido a lo largo del tiempo (Velasco 2014, 206). Estos estereotipos, además de existir en el imaginario colectivo durante varios siglos, se han consolidado debido a los acontecimientos históricos en los que participaron tanto España como Marruecos (Velasco 2014, 206). Además de los acontecimientos históricos que veremos más adelante, también hay que tener en cuenta la reformulación que “se ha ido configurando en torno al binomio opositor Islam-Occidente y a la asociación de un Islam monolítico y homogéneo con la inmigración y el terrorismo” (Velasco 2014, 206).

2. IMAGEN Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MORO

2.1. ETIMOLOGÍA DEL TÉRMINO *MORO*

En España, la palabra *moro* engloba a diversos grupos y se suele utilizar de manera difusa, ya que puede hacer referencia tanto a marroquíes o norteafricanos como a musulmanes (Madariaga 1988, 580). Además, es un término que se emplea para hacer referencia a los musulmanes filipinos. Algunos términos similares a este son *árabe*, *musulmán* o *sarraceno*, pero estos aluden a áreas geográficas más amplias de Próximo Oriente y a todo lo relacionado con lo musulmán (Mateo 2017, 45).

Etimológicamente, *moro* proviene del latín *maurus*, que se refería a los habitantes de la Mauritania Tingitana y, por lo menos al principio, no tenía más connotaciones que la geográfica (Mateo 2017, 45). En el diccionario de Covarrubias (1611), se define *moro* como una forma de llamar a los habitantes de la Provincia de Mauritania, pero también dará connotaciones religiosas a los términos *morisco* y *morería*. Mientras que, en el Diccionario de Autoridades de 1734, vemos que, además de lo geográfico, se introduce también un componente religioso, es decir, los moros eran los provenientes de Mauritania, pero también los musulmanes (Donoso 2016, 40-41). En la actualidad, en la RAE podemos encontrar que se mantiene que *moro* es el natural del África septentrional, el que profesa el islam, el musulmán de al-Ándalus y de algunas islas Filipinas, lo perteneciente o relativo a al-Ándalus, el niño que no ha sido bautizado, un hombre “celoso, posesivo y que pretende tener siempre dominada a su pareja” y, debido a su color, se dice de alguien de tez oscura, un caballo o yegua de pelo negro, del vino no agüado o

del trigo moreno¹. En relación a este tema, en las lenguas románicas, la semántica de esta palabra hacía referencia a elementos oscuros (Mateo 2017, 45).

Entre el siglo IX y el XI, en la Península Ibérica, se usaría *sarracenus* para referirse a los musulmanes de la Península, mientras que *maurus* designaba a los musulmanes procedentes del norte de África, por lo que este último tenía una connotación externa (Mateo 2017, 46; Ortuño 2009, 259). A partir del siglo XII, *moro* sustituiría a *sarraceno*, teniendo este último connotaciones negativas como pueden ser la crueldad. En principio, la palabra *moro* aún no se relacionaba con estas connotaciones, sobre todo cuando se veía como enemigo al turco, a quien no se llamaba *moro* (Mateo 2017, 46; González-Blanco 2006, 449). Se puede encontrar que tanto *moro* como *sarraceno*, castellanización del latín *sarracenus*, eran usados para designar al musulmán (González-Blanco 2006, 445-446). En los siglos XIII y XIV, se sustituirá la palabra *sarracenus*, que tenía un uso más literario y culto, por *moro*, que era un término más vulgar, y se usaría para designar a personas de origen árabe y amazigh (González-Blanco 2006, 448; Oliver 1994, 128). Esta palabra era muy común en época medieval y moderna, pero se redujo en época contemporánea, esto es lo contrario que sucede con la palabra *árabe*, cuyo uso se extiende a partir del siglo XX (Mateo 2017, 51).

Tanto en castellano como en catalán existen muchas frases hechas que contienen la palabra *moro* en ellas. Entre estas encontramos algunas que utilizan esta palabra para hacer referencia a algo de colores oscuros (animales, vegetación, vino, humo, etc.), lo que estaría relacionado con lo mencionado anteriormente sobre la semántica de *moro*; en otras refleja ruido y desorden, o alude a lo que no ha sido bautizado y tocado con agua². Por otra parte, encontramos que, entre los dichos que contienen esta palabra, son numerosos los que hacen referencia a amenaza y conflicto, se vincula lo moro con situaciones violentas y de enfrentamiento, pero también con la valentía, la cobardía y la jactancia (Mateo 2017, 47-48). Un buen ejemplo de estos dichos es “hay moros en la costa”, que claramente alerta de un peligro por el que hay que tener precaución (Madariaga 1988, 580).

Con relación a las expresiones, se encontró una importante fuente de expresiones vejatorias en las polémicas sobre la naturaleza del morisco del siglo XVI y XVII, algunas de estas expresiones son: “de la ceca a la Meca” o “el oro que cagó el moro” (Mateo 2017, 51; Perceval 1985). Las dos expresiones mencionadas están relacionadas con la suposición de que los

¹ Diccionario de la Real Academia Española, s.v. “moro, ra”, última modificación el 21 de octubre de 2015, <https://dle.rae.es/moro>.

² *Ibíd.*

moriscos atesoraban dinero. Otras expresiones aluden a la confusión y al desorden, como “como moros sin señor”³ o la palabra “algarabía”⁴

En el *Poema de Mío Cid* ya se utilizaba *moro* como sinónimo de musulmán, y en 1701 se mantendrá esta relación entre ambos términos, además de que se reproducirá la connotación negativa que pesa sobre el término como reverso de las cualidades de lo cristiano (Mateo 2017, 49-50). La palabra *moro* es la que más se repite en crónicas y documentación histórica en comparación con otros términos similares como *árabe*, *musulmán* o *morisco* (Mateo 2017, 45). Además, como se ha esclarecido con las expresiones, es un término que alberga prejuicios tanto fóbicos como fílicos (Mateo 2017, 47), punto que desarrollaremos más adelante .

2.2. EDAD MEDIA. SURGIMIENTO DE UN ESTEREOTIPO

El estereotipo del moro surge en la Edad Media desde una cosmovisión teocéntrica, pero, como trataremos más adelante, también será legitimado por la cosmovisión naturalista y científica en la modernidad (Mateo 2017, 57). La conquista de la península no supuso una diferenciación inmediata entre “moros y cristianos”, sino que la figura del moro era bastante confusa en esa época. El primer momento en el que se empezó a difundir esta diferenciación sería tras la llamada papal a las cruzadas del siglo XI (Mateo 2017, 65).

Durante el siglo VIII y el XI, la imagen del moro se confundía con la del *barbarus* y el *sarracenus*, pero la interacción económica y política fue continua durante este periodo de tiempo (Mateo 2017, 66). Aunque no se empezó a diferenciar claramente la imagen del moro hasta el siglo XI, los mozárabes y judíos de los territorios musulmanes de la península empezaron a elaborar unas imágenes más precisas sobre los musulmanes y a transmitir leyendas despectivas sobre la población local antes del siglo XI (Mateo 2017, 67). Por otra parte, Madariaga (1988, 576) considera que la imagen del moro se forjó tras la mal llamada Reconquista, y no durante ella.

Entre los siglos XI y XV se produce un desmantelamiento progresivo de la presencia islámica, coincidiendo este periodo con el surgimiento de la imagen del moro y con la difusión de imágenes negativas sobre el islam entre la población cristiana (Mateo 2017, 68-69). Se sentía una hostilidad creciente hacia musulmanes y judíos, que tuvo lugar a la vez que la difusión de la imagen teológica que presentaba al no cristiano como agente religioso contaminante. Debido

³ *Ibíd.*

⁴ Diccionario de la Real Academia Española, s.v. “algarabía”, última modificación el 21 de octubre de 2015, <https://dle.rae.es/algarab%C3%ADa?m=form>
Diccionario de la Real Academia Española, s.v. “algarabía”.

a esta imagen, se entendía que había que aislar al musulmán, para ello se hizo uso de la segregación de residencia y se emitieron leyes que prohibían a los cristianos entrar en las morerías (barrios musulmanes). Además, se reforzó la segregación sexual penalizando las relaciones entre cristianos y mudéjares, y se impusieron distintivos para diferenciar a judíos y musulmanes por medio de la indumentaria o de su aspecto y evitar así la contaminación religiosa (Mateo 2017, 68-69). Aun así, no se excluyó totalmente al musulmán durante la expansión cristiana por razones económicas, y dependiendo de lo que conviniera en cada momento, se suavizaba o exageraba la imagen del musulmán (Mateo 2017, 69).

Durante la segunda mitad del siglo XV, el reino de Granada suponía un obstáculo para los Reyes Católicos, que aspiraban a hacer de la unión dinástica de sus reinos una potencia internacional. En un principio, la unidad política y la religiosa no iban de la mano, ya que Alfonso VI se proclamó “Emperador de las dos religiones” durante la toma de Toledo, pero pronto se imponía esta unión (Madariaga 1988, 577). Debido a esta unión, los *moros* no serían considerados parte de la sociedad española, ya que la hispanidad se basaría no solo en el uso del castellano sino también en el catolicismo (Bourekba 2018, 21). Por tanto, los musulmanes y el islam serían vistos como elementos extranjeros por su religiosidad o por la religiosidad que se les asigna.

La mayoría de los sabios y traductores cristianos de la época estaban interesados en la ciencia árabe, lo que les causaba un sentimiento doble hacia el musulmán, ya que por una parte odiaban al infiel, pero por otra admiraban sus obras (Mateo 2017, 70). Las imágenes que predominaron en esta época se generaron principalmente en el sector eclesiástico, en la literatura secular, en las fábulas y en los cantares de gesta (Mateo 2017, 70). Durante la Edad Media se representaba al musulmán con vestimentas diferentes, ya que por medio de los rasgos físicos no se les podía diferenciar debido a las similitudes fenotípicas. Otra de las representaciones presentes durante esta época era la de los musulmanes como un demonio, con cuernos y rostros apotropaicos o como una bestia (Mateo 2017, 59-70). Se consideró al musulmán un anticristo, y se presentaba al profeta Muhammad como un mago que destruyó la Iglesia africana por medio de la brujería, el engaño y la promiscuidad sexual (Mateo 2017, 69-70; McGinn 1997; Rodinson 1980, 30).

2.3. LA EDAD MODERNA Y EL MORO

En el siglo XV, algunos autores cristianos componían romances fronterizos o moriscos, en los que ensalzaban las virtudes caballerescas de príncipes o reyes granadinos, siendo el ensalzamiento de un contrario abatido un rasgo común en todas las literaturas (Goytisolo 1981,

90; Madariaga 1988, 581). Pero, tras la conquista de Granada en 1492, se recrearía una imagen en la que se presentaba al moro como enemigo tradicional de España para apoyar así la nueva política instaurada por los Reyes Católicos. También se llevaría a cabo una reconstrucción del pasado en la que se tenían en cuenta los intereses del nuevo “estado”. De esta forma, se pasaría de percibir al moro como alguien con quien se convivió ocho siglos a ser el enemigo contra quien se combatió en nombre de la cristiandad, entendiendo esos ocho siglos como una lucha continua contra el islam (Madariaga 1988, 577-578). Cualquier opinión contraria a las ideas ortodoxas de la Iglesia era considerada un crimen, de modo que judíos, musulmanes y cristianos heréticos eran considerados enemigos, no solo de la Iglesia, sino también del Estado y de la sociedad (Zayas 2006, 55).

Entre los años 1492 y 1609, la expulsión de musulmanes y judíos coincidió con la radicalización de la visión negativa del moro. La demonización de estos dos grupos tuvo lugar a la vez que el surgimiento de una cosmovisión teocéntrica ortodoxa y que el proceso político de unificación de los reinos cristianos de Castilla y Aragón (Mateo 2017, 73). Una vez impuesta la conversión o expulsión de los musulmanes, muchos de ellos permanecieron en la península debido a que no tenían medios suficientes para emigrar. Los musulmanes que se quedasen en la Península emplearían la *taqiyya* o disimulo, mediante la cual se convertirían al cristianismo, mientras practicaban el islam en secreto (Mateo 2017, 75). En el siglo XVI se empezaría a llevar a cabo persecuciones sistemáticas del morisco, al que se veía como un competidor potencial en comercio y agricultura, y en 1566 aumentaría la presión antimusulmana, a lo que los moriscos responderían con la revuelta de las Alpujarras en 1568, que sería apoyada tanto por el gobernador otomano de Argel como por parte de la nobleza valenciana y aragonesa, que dependía de las contribuciones económicas de los moriscos (Mateo 2017, 75; Madariaga 1988, 578-579). Principalmente en las zonas que fueron importantes para la rebelión de 1568, sería cotidiana la presencia de lo morisco junto con lo repulsivo y legendario que conllevaba (González 2002, 27).

La imagen del moro que surgió en esta época fue favorecida por tres factores, siendo el primero la existencia y presencia de los moriscos hasta el siglo XVII; el segundo sería la conquista de Melilla, es decir, la ocupación de plazas fuertes en el litoral de Marruecos; y el tercero eran los ataques a las costas españolas llevados a cabo por corsarios marroquíes, berberiscos y musulmanes españoles refugiados en Marruecos (Madariaga 1988, 578). Las imágenes creadas en este periodo influirán en los estereotipos posteriores (Mateo 2017, 73).

En esta época se clasificó a la sociedad por medio de la pureza o impureza de sangre, así se jerarquizaba, incluía o excluía al otro, que podía ser el moro, el indio, el judío o/y el gitano (Mateo 2017, 78). Entre los siglos XVI y XVII se sucederían varias polémicas en las que se discutirían diferentes formas de eliminar al moro, las opciones eran: la fórmula de la catequesis, mediante la cual se haría pedagogía; la eliminación de la diferencia por medio del castigo y la represión, y forzar la conversión; o la extirpación y el genocidio. Todas estas “soluciones” tenían en común la imagen demonizada del moro (Mateo 2017, 78; Perceval 1985).

Durante el siglo XVI se radicalizó la imagen negativa que pesaba sobre el musulmán y se proyectó sobre el morisco, a quien se cosificó y homogeneizó como un ente deleznable. El profeta Muhammad era presentado como paradigma de todas las cualidades negativas del morisco, atribuyéndole características como traidor, sucio, ateo, homosexual y lascivo, siendo estas ideas defendidas por los teólogos católicos de ese momento (Mateo 2017, 32). Al mismo tiempo que esto sucedía, se configuró la forma literaria del Abencerraje, donde se idealizó al musulmán, lo que dio lugar a la maurofilia exotista de finales del siglo XVIII (Mateo 2017, 78-79). La distancia que existía entre el enaltecido moro literario y el morisco podría contribuir a justificar el desprecio que se sentía por el último, visto como alguien vulgar (Goytisolo 1981, 90). La práctica de la *taqiyya* contribuyó a que el moro fuera considerado alguien falso y traidor que tendía al engaño por naturaleza, se le consideraría un enemigo interno y una amenaza política, porque se pensaba que podía facilitar a elementos externos la entrada a la Península. Posteriormente, se usaría este argumento para expulsar a los moriscos (Mateo 2017, 75-77; Madariaga 1988, 578). Aunque los moros se convirtieran, cualquier gesto que hicieran podía interpretarse como la permanencia de su identidad anterior, ya que se dudaba de que hubieran adoptado realmente una nueva religión (Mateo 2017, 77). Se les atribuirían los mismos vicios que a otras minorías: monopolio de las artes, del comercio, acaparamiento de riquezas, vagancia, holgazanería... (Madariaga 1988, 579).

Sobre el morisco pesaba el estereotipo de que tenía carácter inasimilable, que hacía que se mantuviera musulmán a toda costa (Mateo 2017, 76). Se consideraba que frecuentar el baño e ir limpio eran costumbres paganas, y como los moros iban “demasiado limpios”, eran paganos y podían llamar la atención de la Inquisición (Mateo 2017, 77). En los tratados antimoriscos se atribuyen una serie de características a la figura del morisco, y estas reaparecerán en las configuraciones posteriores del moro. Así, el morisco era animalizado y se sostenía que no podía mantener un comportamiento racional. Se le atribuía una sexualidad exacerbada, por tanto, aberrante, que demostraba su irracionalidad y cercanía al mundo animal; esto llevaba a

considerarle una amenaza demográfica, siendo la morisca la responsable de reproducir a los moros como conejos. Era visto como un chivo expiatorio, por lo que se le atribuían todos los males. Se creía que tanto el morisco como sus hijos estaban enfermos, y que esta enfermedad era hereditaria. Se le extranjerizaba y, como se ha dicho anteriormente, se le consideraba un enemigo interior. Debido a los avances científicos de la ciencia o la astrología árabe y andalusí, se les paganizaba y acusaba de brujería y magia, es decir, se les presentaba como aliados de las fuerzas oscuras (Mateo 2017, 79-80; González 2002, 31). Este último estereotipo pesaba tanto sobre las moriscas como sobre el resto de mujeres que formaban parte de minorías étnico-religiosas. Hay que tener en cuenta que la idea de la morisca como hechicera tiene ciertos matices con respecto a la idea universal de la hechicera, puesto que la morisca era la transmisora de los ritos y saberes islámicos (González 2002, 29-31). El estereotipo de la brujería se relacionaba también con algunas prácticas curativas y talismánicas basadas en la religión que, efectivamente, existían entre los moriscos (Cardaillac-Hermosilla 2005; Roza Candás 2014), así como con el fenómeno de la caza de brujas que recorrió Europa y sus colonias en los inicios de la Edad Moderna (Federici 2010).

Según el discurso de la época, todas estas cualidades negativas –ateo, sucio, lascivo, homosexual y de carácter traidor y cobarde– se aglutinaban en la figura del profeta Muhammad, que servía de ejemplo para los moriscos. Además, se les feminizaba, atribuyéndoles un carácter lujurioso y perverso, es decir, características consideradas propias de la Eva bíblica. También se estigmatizaba el cuerpo del morisco, asociándole una impureza espiritual y contaminación moral. Esta estigmatización se encontraba en los defectos degustativos que les llevaban a rechazar el cerdo y el vino, en su codicia, en su carácter falso y traicionero, y en su pestilencia moral, que además era contagiosa, y en la remarcada cacofonía de la lengua árabe (Mateo 2017, 80). Un ejemplo en el que se ve claramente que se utilizaba la cacofonía del árabe para estigmatizar es en la acepción del término *algarabía* que podemos encontrar en la RAE, en la que se define como “griterío confuso” y “lengua atropellada e ininteligible”⁵.

En los siglos XVI y XVII emergerían nuevos estereotipos, ya que España buscaba ocupar una posición privilegiada en puntos estratégicos portuarios para asegurarse así el comercio y la defensa territorial, pero el Magreb no pudo ser objetivo de expansión colonial. De todas formas, el interés que se tenía en África era principalmente defensivo, ya que existía un temor por el retorno del moro o por la posibilidad de que este se aliara con los turcos. En las nuevas

⁵ *Ibíd.*

categorizaciones del moro se vislumbra el determinismo geográfico y las primeras ideas del evolucionismo civilizatorio (Mateo 2017, 83). Al tiempo que se desarrollaba el problema morisco, que acabaría en expulsión, se produjo también la cesión de Larache a los turcos en 1576 por parte del sultán ‘Abd al-Malik, lo que dio lugar al aumento de las ideas apologéticas para invadir las costas africanas y evitar cualquier amenaza futura. La gestación del argumento geográfico había comenzado con la expulsión de los musulmanes del reino nazarí de Granada (Mateo 2017, 87). Posteriormente, el africanismo español del siglo XIX etiquetaría estos movimientos de expansión hacia África como el “testamento de Isabel la Católica”. Se sabe que el determinismo geográfico es una transmutación de la idea de este testamento, ya que ambos intentan legitimar la pertenencia del norte de África a la España católica (Mateo 2017, 84). En esta época tendrá mucha relevancia el intercambio de cautivos, que era una práctica recíproca pero que se usaría para reafirmar la idea del moro cruel y despiadado que se reproducía en la literatura (Mateo 2017, 84).

Durante estos siglos, los cronistas expresaban la nueva dialéctica de fuerzas y transmitían discursos a favor de la cruzada religiosa contra el moro. En esta época surgieron también retóricas que no se habían utilizado anteriormente, como la clasificación de los pueblos magrebíes sobre la base de criterios de civilización; se jerarquizaron varias formaciones sociales musulmanas, principalmente, a partir de dos criterios: el grado de relación que tenían estas poblaciones con la Península y su nivel de urbanización y civilización (Mateo 2017, 86). Los cronistas utilizarían el término *moro* para referirse a los habitantes de las ciudades de Berbería que vivían entre murallas. Su disposición a la urbanidad y al civismo era explicada por medio de la antigua influencia de la civilización romana. Aunque los moros eran clasificados como superiores a los árabes, a los imazighen (llamados bereberes o berberiscos) y a los turcos, se les atribuían los mismos defectos que a los musulmanes: superstición, credulidad, traición, falta de lealtad y tiranía (Bunes 1989; Mateo 2017, 86).

Por otro lado, se representaba a los imazighen como incultos y fanáticos, pero se consideraba que, al ser la población autóctona, en algún momento fueron cristianos. Los andalusíes y moriscos eran considerados más desarrollados en cuanto a tecnología y laboriosidad se refiere, ya que vivieron en la Península. Aun así, también se creía que eran los que más rencor guardaban hacia los cristianos debido a su expulsión (Bunes 1989; Mateo 2017, 87).

En los siglos XVIII y XIX se darán varios eventos que jugarán un papel importante en la construcción de imágenes maurofóbicas, estos son: la guerra de Tetuán de 1859-60, que contó

con mucho respaldo popular, y la guerra de Melilla de 1893. Estos dos episodios sirvieron para consolidar la imagen del moro cruel, incivilizado y salvaje, además de para presentar al marroquí como a un salvaje que ama el despotismo y aborrece la libertad y la civilización (Mateo 2017, 92; Martín 2004, 42). Estos enfrentamientos bélicos darían lugar a que se demonizara aún más a los marroquíes, a los que se identificaba con la barbarie, el salvajismo y el despotismo, mientras que los españoles se autoidentificaban con la causa de la civilización, el progreso y la libertad (Martín 2004, 41). Se bestializaría a este enemigo deshumanizado, empezando a verle como un mono, un perro, etc. (Martín 2004, 41).

En estos siglos emergerán nuevas retóricas: el racialismo y el orientalismo (Mateo 2017, 93). El racialismo estaría marcado por el contexto histórico español, por lo que la noción de raza tendría matices relacionados con la ideología de la pureza de sangre (Mateo 2017, 59). Mientras que el orientalismo favorecería la perpetuación de los clichés y estereotipos ya mencionados, pero además los magnificaría (Martín 2004, 41). Durante esta época, en los contextos de frontera entre moros y cristianos, fueron más importantes los marcadores culturales que las diferencias físicas, pero con la Ilustración surgiría el pensamiento naturalista y sus taxonomías científicas, con lo que, al poner en duda la inmortalidad del alma, se empezaría a concebir a las personas de acuerdo con su apariencia física (Mateo 2017, 92-93). En el siglo XIX emergería el romanticismo, con el que se suavizó la imagen que se tenía del moro, idealizando la figura del árabe galán y caballeresco, pero también empezando a inspirar la simbología sobre el musulmán en la figura del turco (Pérez 202, 395; Mateo 2017, 54).

2.4. EL MORO EN LA ÉPOCA COLONIAL

A partir del siglo XIX, cuando aumentaron las injerencias europeas en Marruecos, se empezó a recrear una imagen más atractiva y pintoresca del moro. Estas imágenes estaban inspiradas en los romances fronterizos o moriscos, que surgieron en el siglo XV (Madariaga 1988, 581). Hasta el siglo XX, los africanistas reproducirían una imagen medievalizada de Marruecos, en la que se proyectaban el “exotismo musulmán y onírico de la Alhambra” y se presentaba como un país estancado en el tiempo (Mateo 2017, 95-96). En el caso de Marruecos, se adjudicaba al islam el predominio de la irracionalidad y se consideraba que este era un obstáculo para la modernización del país, mientras que si tomamos el ejemplo del Imperio turco vemos que la religión no era considerada un factor que impidiera que este se modernizara (Martín 2004, 42). Las prácticas por las que se hablaba de irracionalidad eran la poligamia, que se consideraba una muestra de su sexualidad aberrante; el Ramadán, que exponía lo ilógicos que eran; las

venganzas de sangre, que aclaraban su carácter violento; y las automutilaciones entre miembros de las cofradías extáticas, que indicaban el grado de degeneración y crueldad de su mundo (Mateo 2017, 96). Además de irracional, el moro, es decir, el “otro”, era considerado un reflejo negativo del “nosotros”. Aun así, no era raro encontrarse imágenes románticas de la época con tonos maurofílicos. Por tanto, convivían la maurofilia que ennoblecía al moro y la maurofobia que le atribuía un retraso civilizatorio, produciéndose un choque de imágenes que daban lugar a reacciones de resistencia por una parte y de seducción por otra (González 2002, 14; Goytisolo 1981, 90; Mateo 2017, 97).

El periodo colonial es importante para el tema que estamos tratando debido a que se dio un aumento en la producción de obras y documentación administrativa clave para el imaginario postcolonial actual (Mateo 2017, 103). En los textos africanistas irrumpirían elementos de la cosmovisión moderna naturalista con los que se inferiorizaba a los no europeos y se les ubicaba en niveles subalternos de la civilización por medio de ideas evolucionistas e higienistas (Mateo 2017, 110). La expansión colonial contemporánea se acompañaría del paradigma racialista para justificar las labores de civilización llevadas a cabo, aludiendo tanto a la inferioridad del colonizado como a una comunidad racial entre españoles y marroquíes, siendo los últimos “hermanos menores” que necesitaban ser tutelados (Mateo 2017, 93-110).

Los motivos que impulsaron la ocupación de Marruecos fueron tanto estratégicos como políticos, económicos e ideológicos, pero también jugó un papel importante en la ocupación la nostalgia por el pasado colonial, producida por la pérdida del imperio americano (Mateo 2017, 104). Con la pérdida de las colonias de ultramar se empezó a gestar la noción espiritual de raza y se buscaron los orígenes de la identidad cultural española, llegando a considerar que este origen se encontraba en el mundo latino, en el germano o en el judeo-árabe (Mateo 2017, 111). Aunque en el Protectorado las retóricas raciales adoptaron sentidos dominantes originarios de modelos científicos evolucionistas y de la antropología física, se incorporó la idea de raza del nacionalismo español, que estaba dotada de significados espirituales (Mateo 2017, 110-111). De esta forma, la idea de raza física, la espiritual y el determinismo geográfico se sintetizaron en la retórica de la hermandad hispano-marroquí, que sostenía que los pueblos arábigo-musulmanes y el español compartían comunidad racial (Mateo 2017, 112). Se racializará al moro para justificar la colonización, entendiendo la racialización como un proceso que deshumaniza al sujeto (Amazian y Douhaibi 2019, 28-33). Cabe mencionar que se pavimentó el suelo para el colonialismo español de Marruecos con ideas vinculadas al africanismo; estas defendían la pertenencia del Norte de África a España debido a la familiaridad existente entre

los pueblos, pero a la vez que se defendía esta familiaridad, el estado-nación español se basaba en la negación de raíces judías e islámicas. Ambas ideas convivieron bajo la noción de *España musulmana* (Gil-Benumea 2018, 47; Mateo 2017, 104), con la que se consideraba que al-Ándalus era un producto de la raza hispánica, arabizado e islamizado de manera superficial, de modo que era “diferenciable y superior al resto del mundo del islam” (Gil-Benumea 2018, 53). De esta forma, cuando a finales del siglo XIX y principios del XX se empiecen a reconocer los logros alcanzados en al-Ándalus, se recalcará que quienes consiguieron estos logros eran biológicamente “españoles”, aunque en apariencia fueran orientales (Aidi 2006, 70).

Se consideraba que los imazighen pertenecían al grupo racial libio-ibérico, por lo que compartían rasgos con la población española y mediterránea (Mateo 2017, 98). El discurso de la hermandad hispano-marroquí estaría formado en parte por los lazos directos que se atribuyen a la población española y a los imazighen. De modo que, por ejemplo, el misterio de la raza rubia que habitaba en el Norte de África se entendía como un vestigio occidental (Mateo 2017, 99). Es interesante señalar que se hablaba de una “sangre común”, cuando hasta principios del siglo XIX se justificó el principio de la pureza de sangre (Mateo 2017, 111). Se utilizarán criterios confusos y entremezclados para recrear una jerarquía de grupos en la administración colonial, de forma que se usarán términos como raza o tipo, este último confundía categorías religiosas y sociolingüísticas (Mateo 2017, 97).

Durante el siglo XX se tomarían las imágenes producidas anteriormente y se usarían postales, fotografías y películas para transmitir estos estereotipos. A mediados de este siglo se pasaría del reduccionismo físico-racista a tomar la cultura como base de las diferencias (Mateo 2017, 55-59). Se seguirá usando la categoría del moro, pero se confundirá entre los nuevos conceptos que surgen para designar a los colonizados: indígenas, incivilizados y primitivos (Mateo 2017, 58). El término “indígena” hacía referencia a una categoría racial inferiorizante y designaba a todos los que no eran europeos, salvo algunas excepciones (Gil-Benumea 2018, 47). Además, concentraba una serie de significados que se activaban cuando estos se negaban a ser pacificados, con los que se definía al pueblo colonizado como pueblo primitivo, retrasado, inferior, de instintos salvajes, violentos y sexualmente incontrolado (Gil-Benumea 2018, 47; Mateo 2017, 200). En la documentación de la época se ve que los españoles se referían a los marroquíes de tres formas diferentes: indígenas, musulmanes o moros (Mateo 2017, 125).

CONTEXTO COLONIAL

Para justificar el colonialismo se decía que España estaba tendiendo una mano a Marruecos, su hermano menor con el que compartía lazos históricos, para sacarlo así de la barbarie. En otras palabras, el discurso que se posicionaba a favor de la penetración colonial compartía estereotipos racialistas y evolucionistas sobre el moro, y se fundamentaba en teorías de civilización (Gil-Benumea 2018, 47; Mateo 2017, 106-114). Muchos de los textos coloniales hacían hincapié en cómo el atraso en el que se encontraba el moro era resultado de su inferioridad (Mateo 2017, 106-107). A la vez que se asociaba la inferioridad del moro con su naturaleza, se sostendría que la acción colonial era una herramienta para civilizar y sacar del retraso a los pueblos colonizados, lo cual resultaba paradójico (Mateo 2017, 200).

Hubo varios sectores, como el minero, que tenían intereses en el norte de África, lo que condicionó que España tomara posiciones en este territorio (Mateo 2017, 104). Con el encuentro colonial en el aspecto económico se generaron estereotipos como la idea de una mano de obra indócil (Mateo 2017, 109).

Hay que tener en cuenta que la imagen del moro cambia a lo largo de la época colonial, al igual que en las épocas anteriores, dependiendo del contexto y de la situación política del momento. El desastre de 1909 se usaría para legitimar la guerra, y facilitaría el desarrollo del “otro” (Balfour 2003, 96), de modo que se elaboraron duras imágenes sobre los marroquíes entre 1909 y 1927, en las que se presentaba a estos como crueles, salvajes, indígenas incivilizados que necesitaban la tutela española. Se les consideraba incapaces de convivir con elementos de la modernidad, estúpidos e inadaptados. A medida que aumentaban los enfrentamientos y las muertes, se arraigaba la creencia de que los marroquíes tenían un carácter primitivo y salvaje, y tras el desastre de Annual aumentarían las imágenes sobre el moro (Mateo 2017, 116-117).

En época colonial se empezaban a diferenciar “tipos de moros”, en parte porque existía la necesidad de distinguir entre el buen moro y el moro malo, y definir al enemigo. Esta diferenciación no era sencilla, ya que las tribus y los mercenarios marroquíes tendían a cambiar de filiación (Balfour 2003, 95-99). Uno de los grupos que se crea es el de los moros amigos o protegidos, que tienen sus precedentes en los “moros de paz”, conocidos entre sus correligionarios como “almogataces”, es decir, traidores, renegados o bautizados, y en los moros del Rey, un grupo armado al servicio de la corona española (Mateo 2017, 100). Los moros amigos podían ser marroquíes, musulmanes o judíos, que adquirirían un estatus particular al convertirse en sujeto adscrito a una legación consular extranjera. La protección era un medio con el que se penetraba política y económicamente en otros países (Mateo 2017, 101). Estos

colaboraban con las autoridades formando partidos españoles cuando había varios de ellos en un mismo lugar, por lo que eran considerados moros buenos. Los partidos creados se encargarían de informar del ánimo de la población a las autoridades españolas, facilitar el reclutamiento de soldados para el ejército español y crear una actitud favorable hacia el avance de las tropas españolas y “harkas amigas” (Madariaga 1988, 587; Madariaga 2003, 61). Los moros amigos cambiarían de bando durante el desastre de Annual, lo que sería visto como una traición a España y daría lugar a la reactivación de los estereotipos sobre la inferioridad y barbarie del moro (Velasco 2014, 209; Balfour 2003, 99).

El moro enemigo o malo sería el que atacaba a los españoles e incendiaba y saqueaba los poblados de los “moros buenos” (Madariaga 1988, 587). También estaban los moros de ciudad, más dados a la colaboración; los moros de montaña, que tendían a la resistencia; los moros de cabila lejana, campesinos con bocas enormes y terroríficos dientes que se tenían que neutralizar con un bozal; los moros salvajes, que eran los imazighen; los moros civilizados, que eran árabes y andalusíes (Balfour 2003, 99; Mateo 2017, 100-155; Martín 2004, 42).

Con el Protectorado se conseguiría generar una idea del norte de Marruecos que antes no existía (Mateo 2017, 105). En el Protectorado se establecería un gobierno indirecto, con el cual se ejercía el control político a través de las autoridades locales (Mateo 2017, 106). Se llevaron a cabo estudios de antropología física, que consistían en medir y clasificar a las poblaciones en diferentes grupos raciales. Uno de los objetivos de estos estudios era conseguir diferenciar entre árabes e imazighen (Mateo 2017, 140-142). Dependiendo de a quién se preguntase, había quienes consideraban que se tenía que diferenciar entre ambos, mientras que había quienes creían que no era necesario crear esta división (Mateo 2017, 132). Aunque se trató de dividir entre árabes e imazighen, en algunos contextos se producirían manipulaciones puntuales de esta división. Se haría esto a partir de 1940 para separar a los imazighen del panarabismo, ya que el nacionalismo marroquí empezó a suponer una amenaza (Mateo 2017, 135-136).

En los manuales de interventores se subraya la importancia del estudio del carácter y de la tradición, de modo que los interventores elaborarían informes de cabila para determinar el carácter del indígena. Esto era posible debido a que al marroquí se le atribuía una naturaleza inalterable en el tiempo, lo que permitía fijar su carácter (Mateo 2017, 126-129). En cuanto a la tradición, tenía un carácter político y construido con el que se atribuía una cultura y costumbres a un pueblo, tomando de la misma los aspectos más convenientes (Mateo 2017, 128-129).

El marroquí era percibido como un menor de edad, ignorante, amoral, traidor y desconfiado por naturaleza, embustero, engañoso, degenerado, y la violencia y el robo eran algo innato en él (Balfour 2003, 97). En uno de los escritos del doctor Ruiz Albéniz se puede encontrar que los cabileños utilizaban chilaba oscura para mimetizarse con el paisaje y atacar mejor a sus víctimas (Mateo 2017, 127-128). En algunos informes se comenta que la disposición de las casas refleja la psicología de sus gentes (Mateo 2017, 146). Aunque por un lado se le atribuían todas estas cualidades negativas, por otro se consideraba que el moro era alguien sobrio, resistente, buen caminador, inteligente, valiente y con habilidades guerreras (Mateo 2017, 145; Balfour 2003, 107). Estas cualidades positivas le fueron dadas debido a que España necesitaba a los mercenarios marroquíes, por lo que se atribuyó a los imazighen una nobleza latente que despertaría solo al apreciar los beneficios de la civilización española (Balfour 2003, 99). Hay que tener en cuenta que el estereotipo que los categorizaba de bárbaros y bestiales era una exageración que beneficiaba a los militares coloniales, ya que luchar contra un “enemigo feroz” les permitía acceder a ascensos, medallas y a más armas (Balfour 2003, 97). Existirían exposiciones coloniales y ferias de muestras en las que se exhibiría al moro, con esto se pretendía mostrar cómo el colonialismo hizo que este dejara de ser un salvaje primitivo para pasar a ser un noble primitivo (Mateo 2017, 122).

A parte de los estereotipos existentes, con la introducción de la biomedicina se deslegitimaron y ridiculizaron la mayoría de las formas locales de curación, etiquetándolas de superstición (Mateo 2017, 143). Se atribuyó la enfermedad del indígena a su dejadez y superstición, formulando una fuerte asociación entre salud y moralidad. Por lo que la degeneración moral y la física estarían relacionadas, siendo la segunda consecuencia de la primera (Mateo 2017, 144).

Además, se haría uso de la religión para dividir el mundo en sociedades evolucionadas y atrasadas. La antropología estudiaría las costumbres y creencias de los pueblos, que no religiones, ya que no se categorizaban como tal (Mateo 2017, 149). El islam, como religión ortodoxa, era considerado por muchos autores la expresión de la superstición y la magia, entendiendo como superstición aquellas creencias erróneas y despreciables, contrarias a la religión (Mateo 2017, 150). Las prácticas curativas derivadas del poder coránico se inferiorizaban, considerándolas supersticiosas mientras se buscaban ritos paganos preislámicos para demostrar que el Magreb pertenecía a Occidente (Mateo 2017, 150). Hay que tener en cuenta que la definición que se daba de religión era cambiante y se manipulaba según el contexto (Mateo 2017, 153). En los informes militares se diferenciaría entre el islam ortodoxo y el heterodoxo, siendo el primero un islam “árabe, urbano, centrado en la mezquita y

legitimado por la ley islámica”, y el segundo un islam “bereber, rural, centrado en los santuarios y legitimado en la costumbre” (Mateo 2017, 151). La actitud que se tenía hacia el islam o hacia las expresiones de este serían cambiantes. De modo que, en el primer periodo del Protectorado, se estigmatizaron las cofradías islámicas; en el segundo se redujo el temor hacia estas; y en el tercero aumentó la desconfianza hacia los nacionalistas marroquíes, por lo que los colonizadores se interesaron en presentar al musulmán como alguien “intrínsecamente tradicional” y así frenar los movimientos identificados con la modernidad, como el comunismo, el nacionalismo y el socialismo (Mateo 2017, 153).

Otro de los estereotipos que pesaba sobre los marroquíes, además de los ya mencionados, era el carácter inasimilable. Aunque había instrucciones claras que indicaban que el tema religioso no se podía tocar, se llevaron a cabo algunos procesos de evangelización que no tuvieron mucho éxito. Esta resistencia a convertirse era otro de los motivos por los que se consideraba a los marroquíes el “hermano inferior” (Mateo 2017, 110-115). No solo esto, sino que la humanidad del colonizado era medida con base en la “existencia o no de religión o la profesión de la religión equivocada” (Amazian y Douhaibi 2019, 30).

La imagen que se formó en el Protectorado influiría enormemente en las imágenes poscoloniales. Tanto los colonizados como los colonizadores proyectarían sus disputas políticas en la mujer. Se haría de la mujer un símbolo que indicaba el nivel de la evolución y la opresión de su sociedad, de modo que se crearía un dualismo entre la mujer marroquí y la europea, identificando a la primera con la tradición y a la segunda con la modernidad (Mateo 2017, 137). Esta identificación será recurrente en la dialéctica islam-occidente (Göle 2007). El interés del colonizador en la situación de la mujer se reducía a utilizar esta para remarcar el carácter bárbaro del moro y estaba cargado de paternalismo y compasión hacia la posición inferior de la mujer, pero no se desafiaba la dominación masculina española (Mateo 2017, 138-139). Existían estereotipos generalistas sobre las mujeres marroquíes, pero se introducían matices en base a diferentes situaciones. A la mujer del campo se le veía como a un animal de carga, como a una esclava del hombre, ya que realizaba las tareas más duras. Esta visión se basaba en que, en muchas comunidades campesinas, el trabajo de campo recaía sobre las mujeres y los niños (Mateo 2017, 138-139; Madariaga 2003, 84). A las mujeres cabileñas se les representaba como una “flor de un día” que se ocupaba de las labores agrícolas prohibidas a los hombres (Mateo 2017, 138). Como con el tema religioso, la política colonial recomendaba que no se tratara el asunto de las mujeres, pero se pensaba que la única forma de civilizar el país era liberar a las mujeres (Mateo 2017, 139).

El racismo hacia el moro estaba matizado por el orientalismo occidental, que presentaba los países árabes como misteriosos y exóticos, y a la mujer como objeto sensual y atractivo (Balfour 2003, 98; Mateo 2017, 139). Con la invención de la identidad del enemigo despertaron fantasías sexuales. Un periodista de la época colonial comentaba por un lado que una joven rifeña vestida con una chilaba demostraba la “perfección física de las jóvenes paganas”, y por el otro que en su mirada cínica y horrorífica se podía ver la ferocidad de “estas mujeres salvajes” cazadoras de hombres. En estas palabras se combina la lujuria y el odio en una casi incitación a la violación (Balfour 2003, 98).

CONTEXTO PENINSULAR

Durante la dictadura de Primo de Rivera, las imágenes maurofóbicas más extremas se verían reducidas y se empezarían a producir imágenes que presentan al moro como a un salvaje ingenuo y bonachón que debía ser civilizado (Mateo 2017, 117; Martín 2004, 42). La primera vez que se usaron las Fuerzas Regulares Indígenas en España fue contra los revolucionarios asturianos en 1934. Que un país colonizador reclutara tropas de los países colonizados no era ninguna novedad (Balfour 2003, 100; Madariaga 2003, 59-60). Los africanistas, que se identificaban con algunos de los aspectos de la cultura amazigh que conocían gracias a su visión parcial de la misma, justificaron el uso de estas tropas contra sus connacionales. Los aspectos con los que se identificaban eran: el machismo de sus soldados, su religiosidad, su sentido del destino y su bravura. Dado que los rebeldes asturianos no eran categorizados como españoles, en la campaña de Asturias se llevaron a cabo los mismos comportamientos que se practicaban en la guerra colonial, es decir, destripamientos, decapitaciones y amputaciones que quedarían grabadas en la memoria colectiva (Balfour 2003, 100-101). Con este evento, algunos sectores de la izquierda dejarían de sentir simpatía hacia el rifeño y la imagen del moro violento se vería reforzada (Mateo 2017, 118).

Aunque el corpus ideológico que sostenía la retórica de la “hermandad hispano-marroquí” estaba presente desde los años 20 y 30 en textos africanistas, manuales y documentos de la administración colonial, este se haría más explícito a partir de la Guerra Civil (1936-1939) y sería alimentado por un sector arabófilo (Mateo 2017, 112-113). La Guerra Civil, junto con las guerras de Marruecos, es uno de los conflictos políticos que más contribuyó a la difusión de las imágenes más negativas del moro (Mateo 2017, 118). Para esta guerra, los sublevados reclutarían a los marroquíes ofreciéndoles una cantidad de dinero que superaba el salario que obtenían trabajando en el campo (Balfour 2003, 101). Aunque se dijo a los marroquíes que el

Frente Popular estaba dominado por comunistas y ateos, y los caídos llevaron a cabo una activa propaganda en la que subrayaban el carácter sagrado de participar en la santa Cruzada de Franco contra el “infidel” para liberar tanto a España como a Marruecos de la carga de los “sin Dios”, está claro que los marroquíes se alistaban principalmente por motivos económicos, puesto que hay pruebas que demuestran que en los años de malas cosechas aumentaban los alistamientos (Balfour 2003, 102; Madariaga 2003, 75-76). Aun así, hay que tener en cuenta que, si los alistamientos eran numerosos, las deserciones también, en parte porque muchos rifeños se alistaban solo para conseguir instrucción militar y un fusil (Madariaga 2003, 62).

Durante la Guerra Civil y tras ella se diferenciarán dos discursos sobre la imagen del moro, por una parte, el de los republicanos, y por otra el de los sublevados y franquistas (Velasco 2014, 212). En esta época, la revuelta asturiana estaba fresca en la memoria colectiva, creando una gran impopularidad con respecto al moro entre las clases obreras, la mayoría de ellas afectas a la República (Velasco 2014, 212). Los sublevados utilizarían el temor que se sentía por los marroquíes para desmoralizar al enemigo, es decir, a los republicanos, por medio de una guerra psicológica que deterioraría la imagen del marroquí (Velasco 2014, 212; Martín 2002, 221). Esta guerra psicológica se centraba en los actos de salvajismo que cometían los marroquíes, pero sobre todo en las relaciones que tenían o podrían tener con las mujeres peninsulares, poniendo el foco en el aspecto sexual. Esto no era casual, ya que en el pasado se temía que los musulmanes causaran la pérdida para la cristiandad por medio de la fuerza o de la seducción (Martín 2002, 222-223; Madariaga 1988, 594). Los temores de este tipo estaban fuertemente arraigados en la sociedad española, por ellos se hizo un uso desmesurado de esta arma y se fomentó que se cometieran actos de salvajismo, ya que cuantos más cometieran menos arrojo tendrían los republicanos para afrontarlos (Martín 2002, 231; Madariaga 1988, 594).

Tanto los republicanos como los sublevados atribuían a los marroquíes una hipersexualidad aberrante, debido a que la desmesura del sexo era la ficción oriental que prevalecía (González 2002, 15). La única diferencia es que los segundos no lo dejaban ver debido a que los marroquíes eran sus aliados durante la guerra (Martín 2002, 223). El bando republicano también utilizó los temores sexuales como arma psicológica. Si se trataban relaciones entre marroquíes y republicanas, estas eran presentadas como víctimas de ultraje, asesinatos y violaciones; mientras que si se hablaba de relaciones con mujeres fascistas estas eran vistas como “lascivas compañeras de aventuras de los marroquíes”, dando rienda suelta a las fantasías orientalistas (Martín 2002, 226).

Los republicanos sentían una profunda aversión hacia el moro (Velasco 2014, 212). Sus medios de comunicación denunciarían a los marroquíes como crueles y salvajes, y se les acusaría de asesinatos y violaciones, seguidas estas últimas de una muerte atroz y mutilaciones (Martín 2002, 228). Con frecuencia se ha dicho que las atrocidades cometidas por las tropas marroquíes durante la Guerra Civil respondían a su deseo de venganza contra los españoles, ya que cuando exterminaban al rojo estaban exterminando al español, es decir, al opresor (Madariaga 1988, 594; Madariaga 2003, 87). Se podría asegurar que los oficiales al mando de la unidad de Regulares alentaron y estimularon las acciones de estos, pero esto no se aireó debido a que la opinión pública y de países extranjeros seguía siendo importante (Martín 2002, 225). Aun así, hay que tener en cuenta que no hay nada que evidencie que las prácticas llevadas a cabo fueran realizadas solo por los marroquíes y no por los contingentes franquistas. El motivo por el que se daba más publicidad a las atrocidades cometidas por los marroquíes que a las cometidas por los legionarios era que aquellas eran vistas como actos de salvajismo, y estos solo podían llevarse a cabo por “salvajes”, por tanto, no se juzgaba en base a la atrocidad, sino en base a la víctima, siendo considerados actos normales cuando se cometían contra “salvajes”, que en este caso eran los marroquíes y republicanos, e inadmisibles cuando se cometían contra europeos “civilizados” (Martín 2002, 232; Madariaga 1988, 595). Se consideraba a los republicanos “salvajes” debido a que, en algunas ocasiones se identificaba el comunismo con el islam, indigenizándoles (Gil-Benumeña 2018, 48-49). En relación con la hipersexualidad aberrante que se les atribuía, los republicanos sostenían que los marroquíes se enrolaban en las filas franquistas para que, si morían en el campo de batalla, pudieran disfrutar de las huríes en el paraíso (Martín 2002, 231). La visión que tenían los partidarios de la República del moro se transmitiría de generación en generación (Mateo 2017, 119).

Los sublevados hacían hincapié en la relación de hermandad y camaradería con el moro debido a las necesidades del momento, pero menos de una década atrás, muchos militares africanistas consideraban que los marroquíes eran hombres primitivos de instintos salvajes, vulgares, ridículos, codiciosos, con falta de principios, ignorantes, apáticos, fanáticos, fácilmente impresionables y se creía que les movía más el interés que el sentimiento. (Velasco 2014, 209-212). Se dio un potenciamiento de los imaginarios andalusíes para contar con la participación de los marroquíes en los enfrentamientos peninsulares y con el Protectorado como retaguardia. Aunque es cierto que existe una literatura que trata la maurofilia y la islamofilia de los oficiales africanistas, esta debe contextualizarse en una época en la que urgía que las campañas de atracción de las autoridades indígenas tuvieran éxito (Velasco 2014, 208-209).

Después de la Guerra Civil, los sectores conservadores y las autoridades coloniales del Protectorado alabarían al marroquí. Esta imagen positiva de Franco, en la que abundaban las analogías y los eufemismos, se difundiría por la propaganda de la Alta Comisaría. Se presentaría a los mercenarios marroquíes bajo una retórica de misticismo fraternal (Mateo 2017, 119-120; Velasco 2014, 207). Durante el franquismo se reducirían las imágenes maurofóbicas y se consolidarían tópicos desarrollistas y paternalistas (Mateo 2017, 120). En la mayoría de los discursos se usaría la retórica de la hermandad hispano-marroquí y se harían referencias a la tradicional amistad con el pueblo árabe para ganarse las simpatías de los nuevos países independientes. Estos discursos convivían con la explicación de la unidad de España por medio del mito de la expulsión del moro infiel y con la prohibición de que españoles y marroquíes entablaran relaciones íntimas por motivos de higiene y prestigio de raza (Mateo 2017, 120-121).

Una vez asentado el régimen franquista, se pasó de hablar del marroquí como un “hermano” a tratarle de “hermano menor”, por lo que se volvió a ver al moro en una situación de continua inferioridad frente al español, desarrollándose esta hermandad en términos desiguales. Esto serviría para justificar la tutela de los marroquíes, quienes eran considerados insuficientemente evolucionados tanto en lo intelectual como en lo material (Velasco 2014, 219-224).

Aunque este era el discurso oficial, al margen de este existiría una producción de literatura popular en la que se presentaría a árabes y musulmanes como el enemigo por excelencia, normalizando en el imaginario colectivo la antipatía hacia lo islámico (Mateo 2017, 122-123).

2.5. LA ACTUALIDAD DEL MORO

Tras la época colonial, la independencia de Marruecos fue vivida como una traición por parte de los españoles, lo que hizo que se sintiera desconfianza y recelo hacia ellos debido a su ingratitud (Martín 2004, 44). Mientras, la oposición clandestina al franquismo y los exiliados vieron cómo Marruecos se decantaba por un régimen en el que el Majzén detentaba casi todo el poder, lo que les llevó a considerar que Marruecos era un país despótico por naturaleza (Martín 2004, 44). De esta forma, ambas Españas, tanto la franquista como la oposición, se unieron en el rechazo y la desconfianza hacia el moro (Martín 2004, 44).

Desde la proclamación de la independencia de Marruecos en 1956, se han producido numerosas polémicas en torno al territorio de Ceuta y Melilla, debido en parte a algunos idearios nacionalistas, como el de ‘Allāl al-Fāsī, que planteaba la constitución de un “gran Magreb” en el que se incluían Ceuta, Melilla y la zona del Sáhara (Mateo 2017, 159). Estas reivindicaciones

removieron el pasado, dando pie a la idea de una nueva invasión de los “árabes” tanto en esos territorios como en la Península (Mateo 2017, 159). Las tensiones dieron lugar a conflictos bélicos en la zona sur, siendo el primero la guerra de Ifni de 1957-1958, donde el ejército español se enfrentó al Ejército de Liberación Nacional marroquí. Este conflicto se vivió en clave antimarroquí y supuso la reactivación del imaginario que quedó relegado por la retórica franquista. Se volvió a sostener la retórica del moro violento, que se reprodujo a través de historias familiares (Mateo 2017, 159; Martín 2002, 52).

En cuanto a los saharauis, se empezó a renovar su imagen a partir de 1934, cuando en los textos que buscaban justificar la penetración en el Sáhara entre 1884 y 1930 eran descritos como un “pueblo guerrero, peligroso y atrasado” (Mateo 2017, 160). En 1960, se percibe un cambio en la retórica, en la que se empieza a construir una visión particular de los saharauis debido a que el territorio del Sáhara tenía una posición peculiar como colonia no abandonada (Mateo 2017, 159). Se regresó a los tópicos orientalistas relacionados con el desierto, se veía a los saharauis como “nobles señores del desierto, presentados majestuosamente en sus camellos”, siendo representados con toda la dignidad posible (Mateo 2017, 159; Martín 2004, 45). Por otro lado, a Hasan II se le representaba con viejos recursos iconográficos en las caricaturas españolas, como la animalización (Mateo 2017, 160). Se presentaba a Marruecos como a un tirano y a los saharauis como a pueblos del desierto, libres y demócratas. Aunque contaron con la simpatía de casi toda la sociedad española, los saharauis eran categorizados a menudo como incivilizados (Mateo 2017, 161; Martín 2004, 45).

La frontera hispano-marroquí reactivó viejas tensiones en época posterior a la independencia, como el conflicto debido a los acuerdos pesqueros, que dio lugar a numerosas caricaturas antimarroquíes en la prensa de gran tirada. En estas caricaturas se repetían recursos iconográficos del pasado, que hacían referencia a la violencia y a la traición (Mateo 2017, 161). Además de por la pesca, existían tensiones debido a varios temas: control de las migraciones, tráfico de drogas y la reivindicación de Ceuta y Melilla (Mateo 2017, 161). Esta última se dio debido a que existía una parte de la población de origen marroquí que se asentó en esos territorios durante época colonial, pero tras la independencia este grupo de personas no fue reconocido ni por España ni por Marruecos, y el PSOE promulgó una ley de extranjería en 1985 con la que se convertía a esas poblaciones en extranjeras, a pesar de haber nacido y vivido en territorio español. Esto dio lugar a una revuelta en la que se manifestaban contra esta situación; y esta, a su vez, dio lugar a una contramanifestación española, en la que se posicionaban en contra de que se diera la nacionalidad a este grupo, ya que la mayoría de la población española

de origen peninsular no consideraba que estos musulmanes fueran españoles (Mateo 2017, 161-162). La primera de estas movilizaciones fue presentada como una “manifestación musulmana”, y la segunda como una “manifestación cristiana” (Amazian y Douhaibi 2019, 44).

Hasta la década de los 1970, las migraciones internacionales se realizaban sobre todo entre el sur y el norte de Europa, pero a partir de entonces, el número de inmigrantes procedentes del sur global sobrepasa al de los inmigrantes de origen europeo (Pérez 2002, 389). Este cambio hizo que se percibiera un contraste étnico y cultural, ya que se creía que había más similitudes con los inmigrantes de origen europeo, por tanto, existía más homogeneidad. Esta situación fue vista negativamente y los inmigrantes fueron considerados un préstamo que debía ser devuelto (Pérez 2002, 389). Esta percepción de los inmigrantes coincide con los años en los que se empezó a usar el culturalismo para excluir, es decir, se empezó a explicar la exclusión por la cultura, no por la raza, pero esto no quiere decir que dejaron de existir las discriminaciones basadas en el aspecto físico (Flores 2015; Mateo 2017, 168-171). Para evitar esta exclusión, uno tenía que asimilarse a las sociedades dominantes, pasando de la noción de civilización a la de integración (Mateo 2017, 168). Es importante recalcar que la integración solo se aplica a los “otros”, pero no a los grupos de poder y a las élites. El culturalismo se ha vinculado con lo autóctono, identificando un territorio con la cultura de preferencia, lo que da lugar a la extranjerización de quienes tienen nombre árabe y/o son musulmanes, aunque hayan nacido en ese territorio (Mateo 2017, 168-170).

Entre los años 1980 y la actualidad se han sucedido emigraciones de población marroquí a la Península; este fenómeno es de enorme importancia para las relaciones hispano-marroquíes y ha contribuido a la formación de las imágenes más recientes de “lo moro” (Mateo 2017, 163). Alrededor de la segunda mitad de la década de los 70 se “descubriría” un número considerable de inmigrantes marroquíes en España. Esto sería usado por la prensa para hablar de una invasión en la que los marroquíes se apropiarían de los trabajos, en detrimento de los españoles parados (Martín 2004, 47). A esto se suma que desde 1980 se ha producido la reislamización de la imagen del marroquí y de los estereotipos sobre este, identificando su figura con rasgos supuestamente religiosos; la aparición del islamismo político más activo, la ola de islamización sociológica y el contexto mundial posterior al 11-S (Elahi y Khan 2017) contribuyeron a esa reislamización de la imagen del marroquí (Mateo 2017, 177-178). A partir de 1990, además de las creencias de que los inmigrantes amenazaban la situación de los parados y de que no se integraban, se introduce la idea de que los musulmanes buscaban islamizar Europa mediante una especie de *aculturación invertida* (Bourekba 2018, 21-22).

Una importante parte de las emigraciones producidas entre 1980 y 1990 procedían del Rif, es decir, estaban directamente conectadas con el pasado colonial de España. Es importante tenerlo en cuenta a la hora de entender los estereotipos que generó esa migración (Mateo 2017, 164). En 1980, las leyes de extranjería pasarán a ser más restrictivas, dando lugar a nuevas vías informales por las que acceder a los países europeos, entre las cuales podemos encontrar la patera, que marcará el imaginario sobre la migración (Mateo 2017, 164). Durante esta época se empezaron a construir nuevas imágenes sobre el otro, empezando a hablar de bomba demográfica y de un mundo en guerra y caos; por una parte, la imagen de miles de personas llegando en patera despertó solidaridad para con los inmigrantes y dio lugar a movimientos contra las nuevas fronteras europeas, y por otra sugería el peligro de invasión, que debía enfrentarse con respuestas policiales (Mateo 2017, 165). Con el último punto se evidencia que la inmigración, en la actualidad, produce un estado de psicosis en la sociedad receptora (Pérez 2002, 387). Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que los madrileños considerasen que había “demasiados moros”, cuando realmente había 30.000 marroquíes menos que ecuatorianos; ni que el 60% de las personas entrevistadas para el Eurobarómetro de 1996 creyesen que había demasiados musulmanes (Pérez 202, 394). Esta percepción de una presencia musulmana amenazante en Europa ha sido reforzada por el aumento de la visibilidad del islam a través de algunas prácticas y de atentados terroristas, usados para señalar el carácter violento y conquistador del islam (Bourekba 2018, 22). Una de las prácticas que hace que el islam sea más visible es la indumentaria religiosa, sobre la que se impondrán prohibiciones, la mayoría de ellas destinadas a mujeres musulmanas, por tanto, relacionadas con el *hiyab* y el *niqab* (Mijares y Ramírez 2008). Para justificar la prohibición de esta vestimenta, considerada incompatible con los “valores occidentales”, se sostenía que esta suponía una violación de la dignidad de las mujeres y del principio de igualdad, y en el caso del *niqab* se argumentaba que suponía un problema de seguridad (Bourekba 2018, 25). Con esto no solamente se presentaba a las musulmanas como “retrasadas, oprimidas, políticamente menores de edad, y que buscan imperiosamente la liberación y ser rescatadas a través de las intervenciones imperialistas”, sino que también se vuelve a ver claramente la idea de que los musulmanes, en este caso las musulmanas, son un peligro (Mijares y Ramírez 2008).

A finales del siglo XX, la retórica del fundamentalismo cultural (Stolcke 1994) se solidificó con la idea del choque de civilizaciones, que dividía el mundo en grandes áreas culturales que se presentaban como vasos no comunicantes (Mateo 2017, 178-179). El fundamentalismo cultural se ve claramente en la situación de los menores no acompañados, ya que se ha intentado

dar una explicación cultural de la delincuencia y del comportamiento de estos menores. A estos niños y niñas que no encajan en el imaginario que existe del inmigrante, se les ha dado etiquetas domésticas, como la lexicalización de la sigla MENA (menor extranjero no acompañado), que transforma a la persona en una categoría administrativa y en un problema identificado y clasificado (Mateo 2017, 167). En lo relativo a los menores no acompañados, su presencia daría lugar a tensiones que reforzarían el estereotipo del otro salvaje. La criminalización de la migración no es solo algo ideológico, sino que al etiquetar a los inmigrantes de irregulares, indocumentados o ilegales, la criminalización se da también en lo político y jurídico (Mateo 2017, 167).

El odio hacia el moro se ha cebado sobre todo en la dimensión religiosa, por lo que podríamos decir que, desde finales de 1990 hasta 2016, la retórica maurófoba se ha ido “islamofobizando”, pasando de moros a musulmanes (Mateo 2017, 183-185; Bourekba 2018, 23; Gil-Benumeya 2018, 54). Actualmente existe una hostilidad hacia el musulmán, que se traduce en actos discriminatorios, exclusión y/o violencia. Esta hostilidad y odio hacia personas o instituciones que pertenecen o se cree que pertenecen al islam recibe el nombre de islamofobia (Bourekba 2018, 19; Elahi y Khan 2017). La islamofobia sería, además, un discurso productivo que define convenientemente al musulmán, anulando su capacidad de definirse a sí mismo (Amazian y Douhaibi 2019, 22; Sayyid 2008). Hay quienes sostienen que este fenómeno no puede ser considerado un hecho principalmente social debido a que resulta de decisiones y discursos políticos; mientras que otros piensan que también es un hecho social, debido a las raíces históricas y sociales de este fenómeno (Bourekba 2018, 20; Zapata-Barrero *et al.*, 2011; Martín Corrales, 2004). En la islamofobia se junta la hostilidad hacia el islam, el racismo antiárabe y las hostilidades hacia la inmigración (Bourekba 2018, 20). Este fenómeno puede manifestarse de diferentes formas, todas ellas tienen en común la alterización y/o deshumanización del musulmán (Amazian y Douhaibi 2019, 45).

El islam es visto como un “corpus inmutable de valores, en el mejor caso incompatible con los valores occidentales (negación de la igualdad de género) y, en el peor, que amenaza al propio modo de vida de la sociedad (violencia yihadista)” (Bourekba 2018, 27). Los discursos políticos que hacen referencia a estas dos ideas y en los que se identifica al musulmán con el terrorista son cada vez más frecuentes (Bourekba 2018, 24). Se llevarán a cabo una producción de conocimiento centrada sobre todo en el “terrorista”; si se hace caso a las investigaciones que buscan explicar el radicalismo y el terrorismo, el musulmán será sospechoso haga lo que haga (Mateo 2017, 180-181).

En época poscolonial, se reconfigurarían los estereotipos y sus jerarquías, esto se puede ver en la especialización “étnica” de algunas profesiones, como la idea de que los magrebíes tienen mejor disposición para las labores agrícolas y la construcción (Mateo 2017, 201). El rifeño será despojado momentáneamente de los atributos negativos del moro ya que algunos sectores del catalanismo veían Marruecos como un espejo de la situación española (Mateo 2017, 172). A través de las tensiones sociales reaparecen los viejos estigmas: “el moro que engaña, traidor, que habla una lengua cacofónica, sucio, inculto, amenaza sexual, reproducción incontrolada, amenaza de invasión, machismo, mujer reprimida, irracionalidad alimentaria y tendencia natural al hacinamiento” (Mateo 2017, 183).

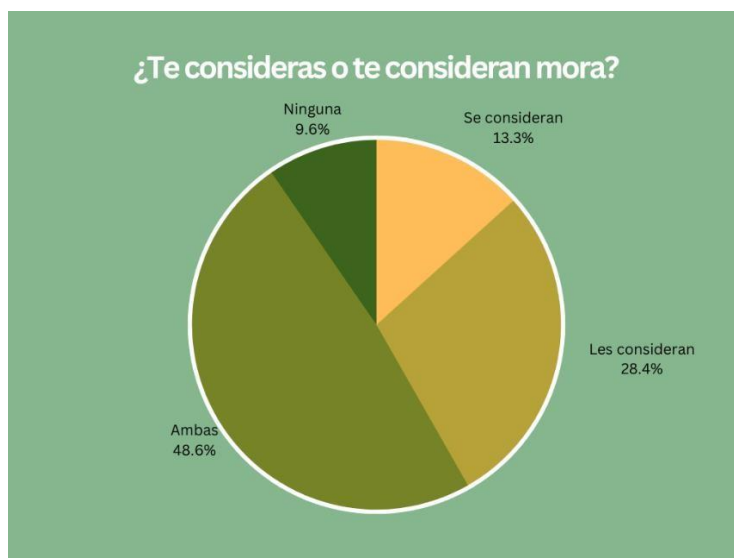
Dejando de lado la visión de quienes no son leídos como moros sobre este término, algunas de las personas que sí son susceptibles de ser llamadas de esta forma entienden este término como una categoría colonial, no como una identidad o como un sujeto real, que ha sido construido desde el poder blanco para deshumanizar y oprimir a un grupo de personas con diferente cultura, de distintos pueblos y “razas”, que tienen en común el islam y habitar en el “mundo árabe musulmán” (Amazian y Douhaibi 2019, 18-24). Amazian y Douhaibi (2019, 18) sostienen que “*moro* es un continente donde el contenido varía según las necesidades del Estado racial” y que, en el caso de España, *moro* sería aquel que tiene características supuestamente árabes (2019, 24). Aunque en el imaginario colectivo existe una imagen bastante clara del *moro*, “Nosotros, los moros, no sabemos lo que es un moro, no sabemos dónde empieza y termina lo moro, tampoco cómo se es moro ni cómo se deja de serlo” (Amazian y Douhaibi 2019, 23). Se considera que la voz del moro “siempre está ausente” en la literatura sobre él, en la que no se presenta ni como un cuerpo, ni como un pueblo, ni como un territorio, sino como un fantasma del que huir y al que atacar o al que se abraza hasta deformarlo (Amazian y Douhaibi 2019, 30). A pesar de que es cierto que “el moro” no participa en la mayor parte de la literatura que le trata, hay algunos autores leídos como moros que han estudiado esta cuestión, como pueden ser Salma Amazian y Nadia Douhaibi (2019), Moussa Bourekba (2019) o Anouar Majid (2021), por lo que son minoritarios, pero no inexistentes.

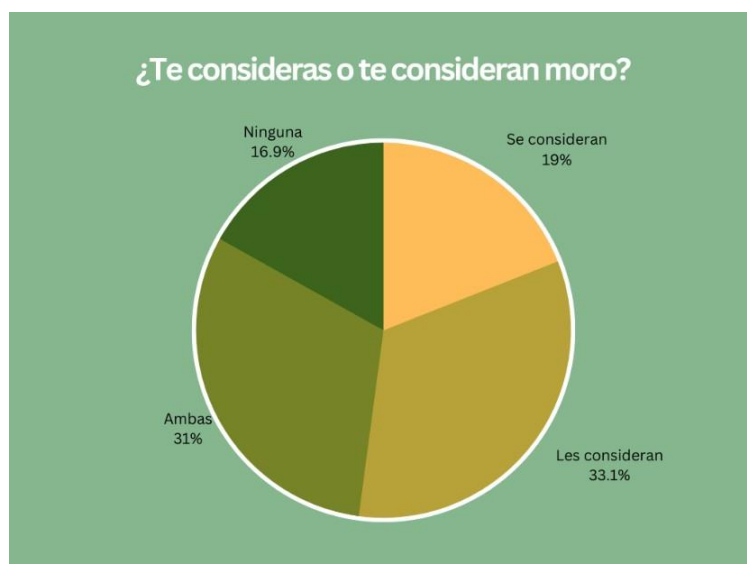
3. ENCUESTA SOBRE EL TÉRMINO *MORO*: PERCEPCIONES Y SIGNIFICADOS ENTRE LOS “MOROS”

Como se ha mencionado en la introducción, se ha decidido introducir un apartado basado en una encuesta. Aunque este es fundamentalmente un trabajo de revisión bibliográfica y no un trabajo de investigación con fuentes primarias, la ausencia de la voz del “moro” en la mayor

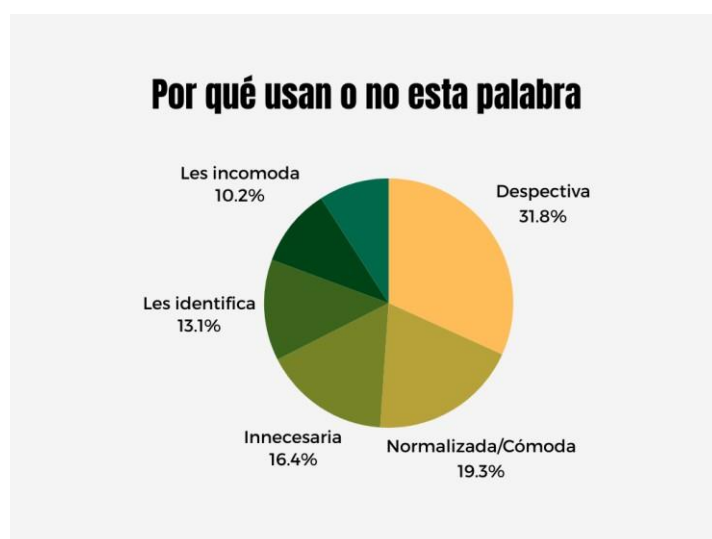
parte de la literatura sobre la materia, como se acaba de señalar, ha incitado a completar el trabajo dedicando unas páginas a la visión que tienen sobre este término las personas susceptibles de ser interpeladas por estos estereotipos. Los encuestados se han elegido basándose en dos criterios principalmente: que sean personas de origen norteafricano y que estén viviendo o hayan vivido en España en algún momento de su vida. Desde enero hasta abril se encuestó mediante un formulario de Google a 361 personas (amigos, conocidos y personas interpeladas por la calle), de las cuales 218 eran mujeres y 142 hombres, de entre 12 y 66 años.

Dado que la mayoría de las respuestas son de mujeres, a partir de este momento se empleará el plural en femenino, por lo que, a menos que se mencione, las respuestas que se den no tienen en cuenta su género. Una de las primeras preguntas que se hizo a las encuestadas era si se consideraban a sí mismas moras o si creían que se les consideraba tal. La respuesta más numerosa por parte de las mujeres fue “ambas” con un 48.6% de respuestas, seguida de “me consideran” con un 28.4%. Solo el 9.6% sostiene que no se considera ni le consideran mora, mientras que el 13.3% respondió que se consideran a sí mismas moras. En cuanto a los hombres, la respuesta mayoritaria fue “me consideran” con un 33.1%, seguida de “ambas” con un 31%. Las respuestas más minoritarias fueron “me considero” y “ninguna”, con 19% y 16.9% respuestas respectivamente.





La mayoría de las encuestadas señalaron que *moro* era un término despectivo. Aun así, muchas de ellas afirman emplear esta palabra debido a que es más corta que *marroquí*, por tanto, más cómoda de usar, y aproximadamente, solo el 10% sostiene que es un término con el que se sienten identificadas. De todas formas, también hay personas que creen que es un término poco preciso e innecesario, debido a que puede ser sustituido por una palabra u otra dependiendo de lo que se esté tratando. Otro grupo de personas señalaron que es un término que les incomoda.

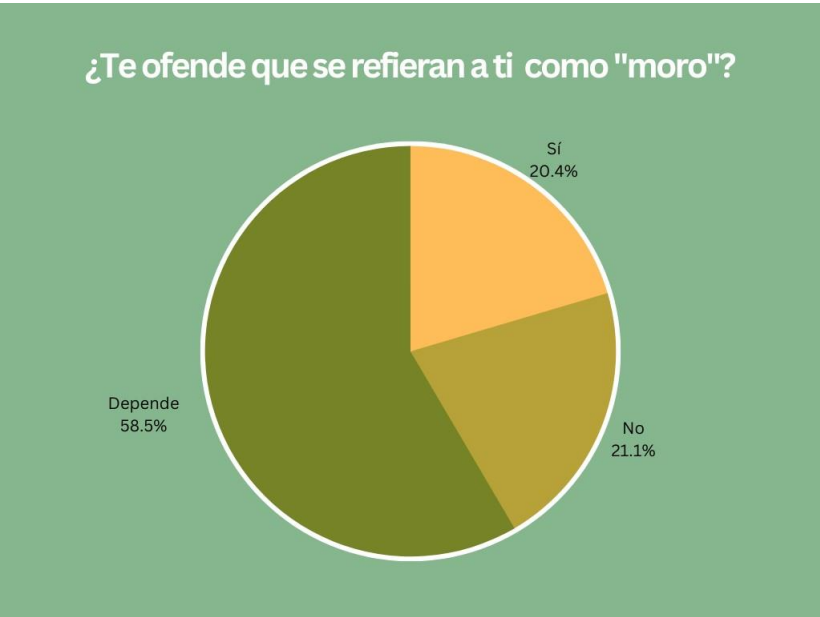


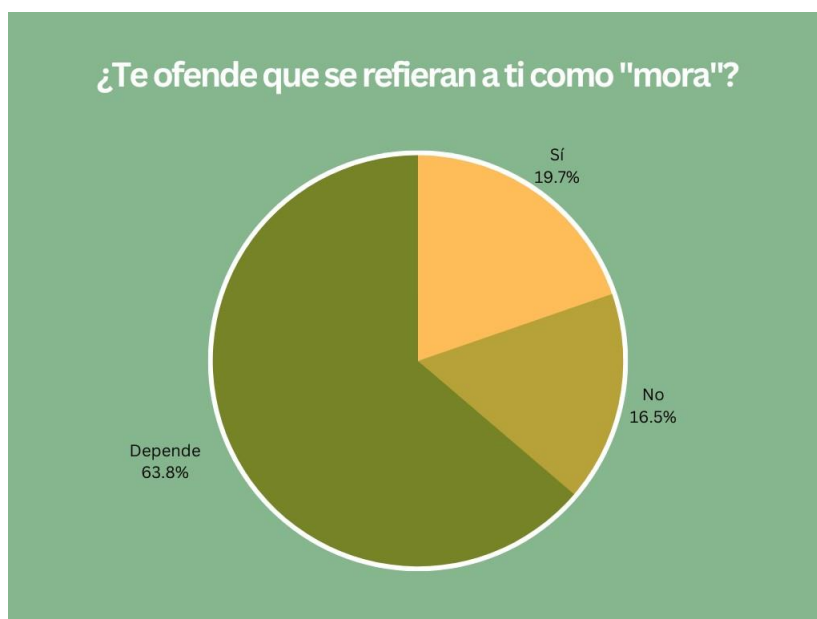
Al preguntarles sobre qué características creen que se asocian a este término, las respuestas más repetidas fueron: salvaje, incivilizado/inculto, musulmán, norteafricano, inmigrante, características negativas, despectivo, inferior, machista, hiyab, delincuente, terrorista, sucio. La siguiente cuestión que se les planteó fue qué características asociaban ellas, es decir, las personas encuestadas y no los imaginarios sociales, a este término. En algunos casos, se repitieron las características ya mencionadas, pero en mucha menor medida. Además, varias

encuestadas señalaron que ellas le atribuían características positivas a este término, como: generosidad, hospitalidad, alguien respetuoso, orgulloso y divertido.



Con la última de las preguntas se buscaba saber cómo les hacía sentir este término y si les ofendía o no que se refieran a ellas de esta forma. Tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, la respuesta mayoritaria fue “depende”, seguida de “no”, siendo la más minoritaria “sí”. Las personas que respondieron “depende” señalaron que les violentaba si la persona que lo hacía no era alguien cercano a ellas o, en algunos casos, alguien que también podría ser leído como moro.





4. CONCLUSIÓN

Con este estudio se ha comprobado que, efectivamente, el estereotipo del moro se ha mantenido a lo largo del tiempo, reactivándose en momentos en los que la situación política entre España y Marruecos era tensa. Este estereotipo no ha cambiado demasiado, manteniéndose casi siempre en la misma línea: salvaje, incivilizado, infiel, atrasado, machista, violento, etc. Solo en algunos casos, el estereotipo ha dado una vuelta de 180 grados, modificando la imagen del otro a medida que cambia la propia para que estas nunca coincidan. Podemos observar que esto sucede con la homosexualidad que se atribuía al Profeta Muhammad, y por tanto al morisco. En la actualidad, al moro no se le considera homosexual, sino que no se puede encontrar rastro de este estereotipo.

Debido a diversos episodios históricos, se ha impuesto la imagen negativa de los moros, a los que se ha asociado el fanatismo, la lascivia, el fatalismo, la doblez, entre otras características (Martín 2004, 40). Se ha forjado e impuesto cada vez más una imagen del moro indisoluble de una serie de vicios: “holgazán, traidor, pérfido, falso, hipócrita, embustero, adulador, servil, rastrero, marrullero, voluble, codicioso, rapaz y, sobre todo, salvaje y cruel”. Esto se ha hecho a través de figuras como el morisco, los corsarios marroquíes o los cabileños de tribus fronterizas a las plazas ocupadas en el litoral marroquí (Madariaga 1988, 580-581). Además de los estereotipos negativos ya mencionados, tanto la imagen del moro como la de la mora contienen prejuicios sexuales, por medio de los cuales se presenta al moro como una amenaza sexual y a la mora como una tentación. De ambos se dice que son más irracionales y que se dejan llevar por sus instintos. Con estos estereotipos se busca eliminar la posibilidad de unión

con el diferente (Mateo 2017, 197-198). Como ya se ha mencionado anteriormente, muchos de los estereotipos surgidos en la Edad Media se mantienen a día de hoy, un claro ejemplo es la idea de que la morisca reproducía a los moros como conejos, ya que actualmente se dice lo mismo sobre la mora. También ha sido recurrente la medievalización del musulmán, lo que estaría relacionado con la idea de que el moro está atrasado (Mateo 2017, 199).

La imagen del moro se construyó para diferenciarse y así reforzar la identidad propia. Este fenómeno se sigue dando a día de hoy, momento en el que aún existen discursos destinados al refuerzo identitario, en los que se diferencian en clave opositora del moro y se activa la dicotomía españoles-moros (Velasco 2014, 229; Bourekba 2018, 21). Los musulmanes suscitaban miedos y rechazos por parte de la sociedad española que se han mantenido durante siglos (Martín 2004, 40). Actualmente, el miedo que más suscitan es el del terrorismo, puesto que en los últimos años se viene tratando el tema de la “radicalización de los musulmanes”, achacando esta a una “predisposición violenta causada por unas variables culturales, sociales, psicológicas y religiosas concretas que, al entrecruzarse, pueden activar la inclinación hacia la realización de actos terroristas” (Amazian y Douhaibi 2019, 68).

Es importante recordar que la imagen del moro es construida desde una posición de privilegio y que es modificada al antojo de quien la construye. De esta forma vemos que, cuando ha interesado presentar al moro con menos estereotipos negativos y como a alguien cercano se ha hecho, solo para que las imágenes negativas resurgieran cuando ya no era necesaria la visión no tan negativa del mismo. Es pertinente mencionar que, aunque las imágenes positivas pueden parecer inofensivas, hay que tener en cuenta que estas son, como dice Goytisolo (1981, 92), inseparables de las imágenes negativas, siendo ambas caras de una misma moneda, es decir, maurofilia y maurofobia van unidas. Pero, además, su fabricación responde a los mismos principios psíquicos y sociales que la fabricación de estereotipos negativos (Goytisolo 1981, 90).

Con respecto a la encuesta, cabría señalar que con ella se ha podido conocer la opinión de varias personas susceptibles de ser consideradas moras sobre este término, pero, además, algunas respuestas han dejado claro que hasta estas personas pueden acabar interiorizando los estereotipos tratados a lo largo del trabajo.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aidi, Hisham. 2006. “The interference of al-Andalus: Spain, Islam and the west”. *Social text* 24, no. 2: 67-88.

Amazian, Salma y Douhaibi, Ainhoa Nadia. 2019. *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*. Oviedo: Cambalache.

Balfour, Sebastian. 2003. “El otro moro en la guerra colonial y la guerra civil”. En *Marroquíes en la Guerra Civil española: campos equívocos* editado por José Antonio González Alcantud, 95-110. Barcelona: Anthropos Editorial.

Bourekba, Moussa. 2018. “Discursos estereotipados sobre los musulmanes en España: De moro a musulmán, de islam a musulmanes”. *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*. Barcelona: Observatorio de la islamofobia en los medios.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. 1989. *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Cardillac-Hermosilla, Yvette. 2005. *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos*. Granada: Universidad de Granada.

Donoso, Isaac. 2016. “El concepto asiático de «moro»”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, no. 44: 39-59.

Elahi, F. y Khan, O. 2017. “Introduction: What is Islamophobia?”. En *Islamophobia: Still a challenge for us* editado por Farah Elahi y Omar Khan, 5-12. Londres: Runnymede Trust.

Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.

Flores, R. D. 2015. “The Resurgence of Race in Spain: Perceptions of Discrimination among Immigrants”. *Social Forces* 94, no. 1: 237-269.

Gil-Benumeya, Daniel. 2018. “España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas”. *Viento sur: por una izquierda alternativa*, no. 160: 45-56.

Göle, Nilüfer. 2007. *Interpenetraciones: el islam y Europa*. Barcelona: Bellaterra.

González Alcantud, José Antonio. 2002. *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.

González-Blanco García, Elena. 2006 “Sarracín, sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto”. *Interlingüística*, no. 17: 445-454.

- Goytisolo, Juan. 1981, “Cara y cruz del moro en nuestra literatura”. *Leviatán: revista de pensamiento socialista*, no. 4: 87-96.
- Guillén, Claudio. 1965. “Individuo y ejemplaridad en el *Abencerraje*”. En *Collected Studies in Honour of Américo Castro 80th Year*. Oxford: Lincombe Lodge Research Library.
- Madariaga Alvarez-Prida, María Rosa de. 1988. “Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la Guerra Civil de 1936”. *Revista internacional de sociología*, no. 4: 575-600.
- Madariaga Alvarez-Prida, María Rosa de. 2003. “La guerra colonial llevada a España: las tropas marroquíes en el ejército franquista”. En *Marroquíes en la Guerra Civil española: campos equívocos* editado por José Antonio González Alcantud, 58-94. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Majid, Anouar. 2021. *Somos todos moros*. Santander: La Vorágine.
- Martín Corrales, Eloy. 2002. “Del moro al inmigrante y del inmigrante al moro: entre la maurofobia y la maurofilia en España en las tres últimas décadas (1975-2003)”. *Anuari de filologia. Secció G, Filologia romànica* 24, no. 12:47-56.
- Martín Corrales, Eloy. 2002. “Entre el «moro» violador y el «moro» seductor. La imagen de los marroquíes en la guerra civil según las fuerzas republicanas.” En *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart* editado por Ángeles Ramírez y Bernabé López García, 221-236. Barcelona: Bellaterra.
- Martín Corrales, Eloy. 2004. “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, no. 66-67: 39-51.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. 2017. *“Moros vienen” : historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.
- McGinn, Bernard. 1997. *El Anticristo: Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós
- Mijares, Laura; Ramírez, Ángeles. 2008. “Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión”. *Anales de Historia Contemporánea*, no. 24: 121-135.
- Oliver Pérez, Dolores. 1994. “Sarraceno: su etimología e historia”, *Al Qantara* no. 15 (1), pp. 99-130.

- Ortuño Arregui, Manuel. 2009. “Los vocablos “sarracenus” vs “maurus” en las cartas puebla valencianas.”, *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, no. 15: 255-275.
- Perceval, José M^a. 1985. “Todos son uno. La imagen del morisco en los escritos antimoriscos del siglo XVI i comienzos del siglo XVII”. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pérez Sierra, Carmen. 2002. “Algunos estereotipos sobre la inmigración. El ejemplo de Madrid”. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Extra 1: 387-398.
- Rodinson, Maxime. 1989. *La fascinación del Islam*. Madrid: Júcar.
- Roza Candás, Pablo. 2014. “Recetarios mágicos moriscos: Berbajes, talismanes y conjuros aljamiados”. En *Señales, Portentos y Demonios: la magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento* editado por Eva Lara y Alberto Montaner, 555-578. Salamanca: SEMYR.
- Sayyid, Salman. 2008. “Racism and Islamophobia”. *Darkmatter*. Última modificación el 26 de marzo de 2008 <http://www.darkmatter101.org>
- Stolcke, V. 1994. “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión”. En *Extranjeros en el paraíso*, 235-265. Barcelona: Virus.
- Velasco de Castro, Rocío. 2014. “La imagen del «moro» en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista”. *Hispania: Revista española de historia* 74, no. 246: 205-235.
- Zapata Barrero, Ricard; Díez Nicolás, Juan. 2011. “Islamophobia in Spain?: Political Rhetoric Rather than a Social Fact”. En *Islamophobia in Western Europe and North America* editado por Marc Helbling, 83-97. Londres: Routledge.
- Zayas, Rodrigo de. 2006. *Los moriscos y el racismo de estado: creación, persecución y deportación*. Córdoba: Editorial Almuzara.