

**Maja Biernacka**  
Uniwersytet w Białymstoku

DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.13.1.04>

## Maur jako obcy w Hiszpanii? Między swojskością a odmiennością

**Abstrakt** Celem artykułu jest ukazanie znaczenia historycznie kształtowanej, podpartej uproszczoną wizaż relacji między chrześcijaństwem i islamem dychotomii „my” i „oni” w Hiszpanii, a w dalszej kolejności odniesienie jej do życia społecznego. Pomimo coraz bardziej wielokulturowego charakteru społeczeństwa Hiszpanii i jego sekularyzacji, prowadzącej do znaczącego spadku znaczenia chrześcijaństwa oraz Kościoła rzymsko-katolickiego jako źródła moralności oraz autorytetu, dychotomia ta pozostaje żywa w życiu społecznym. W tym kontekście na uwagę zasługuje zwłaszcza postrzeganie dziedzictwa islamu w kształtowaniu tożsamości mieszkańców kraju. Szczegółowym zamierzeniem artykułu jest próba systematyzacji wypowiedzi na ten temat na podstawie częściowo ustrukturyzowanych wywiadów, prowadzonych przeze mnie corocznie w Hiszpanii w latach 2010–2016. Na podstawie uzyskanego materiału wyodrębniam trzy robocze grupy stosunku wobec dziedzictwa islamu z odniesieniem do własnej tożsamości respondentów. Systematyzacja ta, a ponadto powiązanie stosunku do przeszłości z kwestiami tożsamościowymi stanowiącymi przyczynę do stawiania hipotez w szerzej zakrojonych badaniach empirycznych, zarówno w Hiszpanii, jak i w innych społeczeństwach, gdzie miały miejsce wielowiekowe procesy wypierania z pamięci zbiorowej znaczącego przez wieki wyznania lub rysy cywilizacyjnego.

**Słowa kluczowe** Hiszpania, Islam, spuścizna/dziedzictwo, pamięć zbiorowa, tożsamość

**Maja Biernacka**, socjolog (doktorat ISP PAN 2006) i tłumacz (ILS UW 2002), adiunkt w Instytucie Socjologii i Kognitywistyki Uniwersytetu w Białymstoku, wykłada też w Collegium Civitas. Jej zainteresowania badawcze obejmują między innymi socjologię wielokulturowości, w tym szeroko rozumiane zjawiska dotyczące współistnienia kultur. Autorka książek monograficznych: *Człowiek korporacji. Od normatywizmu do afirmacji własnego Ja* (Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2009) oraz *Hiszpania wielokul-*

*turowa. Problemy z odmiennością*, (Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2012).

### Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Wielokulturowości  
Instytut Socjologii i Kognitywistyki  
Uniwersytet w Białymstoku  
Plac Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok  
e-mail: [mmbiernacka@tlen.pl](mailto:mmbiernacka@tlen.pl)

## Chrześcijaństwo a islam, czyli o „zwycięstwie naszych” w kształtowaniu hiszpańskiej tożsamości i pamięci narodowej

Dychotomia „my” i „oni” należy do podstawowych kategorii pojęciowych służących konceptualizacji otaczającej rzeczywistości społecznej i może kształtować się, pośród innych kryteriów, według przynależności etnicznej, rasowej czy wyznaniowej (por. np. Mucha 1999; Chromiec 2004; 2006; Jasińska-Kania 2009: 39–57; Łodziński 2009: 181–203; Trapani 2009: 77–94). Artykuł poświęcony jest podziałom ostatniego rodzaju w kontekście hiszpańskim oraz ich niuansom, z koncentracją na historycznie kształtowanych relacjach między światem chrześcijaństwa i islamu. W dalszej kolejności podjęta jest próba roboczej kategoryzacji stosunku hiszpańskich respondentów wobec dziedzictwa islamu w odniesieniu do ich własnej tożsamości narodowej podczas badań jakościowych o charakterze zwiadu, które prowadziłam w Hiszpanii w latach 2010–2016. Dychotomia ta pozostaje żywa pomimo szeregu czynników, w tym coraz bardziej wielokulturowego charakteru społeczeństwa hiszpańskiego oraz procesów sekularyzacji. Islamska przeszłość podlega w Hiszpanii odmiennym reinterpretacjom, na co wskazują wywiady prowadzone przeze mnie w ramach tych badań w różnych częściach kraju. Podczas gdy dziedzictwo fenickie, wizygockie czy rzymskie nie stanowią punktów zapalnych, taki charakter ma niegdyś obecność muzułmańskiego dominium na ziemiach, na których znajduje się współcześnie Hiszpania.

Pomimo upływu wieków, pamięć o spuściznie islamu i znaczącym niegdyś politycznie Al-Andalus odgrywa doniosłą rolę w Hiszpanii. Jego wpływy sięgały zresztą daleko dalej, z zachodu obejmując obszary zajmowane współcześnie przez Portugalię. Ze wschodniej strony, w okresie jego największego militarnego, politycznego oraz kulturowego powodzenia na tych terenach, to jest w VIII wieku, dotarł on nawet na południe dzisiejszej Francji<sup>1</sup>. Wbrew historycznym uproszczeniom, jakie wiążą się z końcem rekonkwisty, islam w dalszym ciągu pozostawał w Hiszpanii. Utracił wprawdzie legitymizację polityczną, ale zachował znaczenie dla części ludności. Jego upadek (Andreu Obregón 1999; Álvarez de Morales 2000; Villena Villena 2007) wiązany jest symbolicznie w hiszpańskiej pamięci zbiorowej z rokiem 1492, gdy ostatnia twierdza Maurów w Granadzie pod dowództwem Boabdila uległa oddziałom chrześcijańskim pod banderą Królów Katolickich, to jest Izabeli I Kastylijskiej i jej małżonka Ferdynanda II Aragońskiego. Bitewna klęska Boabdila przedstawiana jest od dawien dawna w hiszpańskiej historii, tradycji literackiej, a także sztukach pięknych jako świadectwo glorii chrześcijaństwa oraz mityczny początek hiszpańskiego świata wyobrażeń. Dla znaczenia tego roku w Hiszpanii symptomatyczny jest tytuł książki *The Year Our World Began*, czyli *Rok, w którym rozpoczęł się nasz świat*, którą napisał Felipe Fernández-Armesto (2010a; 2010b)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Kraina ta znana była w wiekach średnich pod nazwą Septymania. Częściowo pokrywa się z obszarem departamentu Langwedocja-Roussillon, który jest jednostką administracyjną dzisiejszej Francji, z ośrodkami miejskimi, takimi jak Narbona, Nîmes oraz Béziers.

<sup>2</sup> Książka ukazała się pierwotnie w wersji angielskiej, a następnie też w tłumaczeniu na język hiszpański pod tytułem *1942. En nacimiento de la modernidad* (2011), czyli *1942. Narodziny*

Hiszpańskość konstruowana była jako oparta na chrześcijaństwie (np. Biernacka 2009: 109–134; Marco Sola 2009: 101–116), tak jakby wyznanie to było właściwością przyrodzoną i odwieczną całej zamieszkującej ją ludności. W rzeczywistości wiara w Chrystusa obecna była na terenach dzisiejszej Hiszpanii przynajmniej od III wieku naszej ery. Jak twierdzi José Fernández Ubiña (2007: 427), miała jednak wówczas charakter synkretyczny i w takiej formie kulturowana była przez część oligarchów oraz w miastach wśród wyższych sfer społecznych. Istnieją świadectwa, że w VIII wieku królestwa na północy Półwyspu posługiwały się chrześcijaństwem jako podstawowym odnośnikiem tożsamościowym wobec zagrożenia ze strony islamu (Fernández Ubiña 2007: 431–432). Procesy chrystianizacji nie były łatwe i przebiegały wolniej na południu ze względu na potęgę tej konkurencyjnej wiary.

Warto podkreślić, że ten sam rok 1492, który uznawany jest za przełomowy w relacjach chrześcijańskiej Hiszpanii ze światem muzułmańskim w związku z pokonaniem Boabdila, celebrowany był przez wieki również jako data wygnania Żydów z Hiszpanii na mocy wydanego wówczas – również przez Królów Katolickich – edyktu z Granady. Data ta traktowana jest jako przypieczętowanie mocy panowania chrześcijaństwa na terytorium dzisiejszej Hiszpanii i zarazem początek jej potęgi

*nowoczesności*. Tytuł przyjęty w wersji hiszpańskiej nie niesie wyraźnego odniesienia do wspólnoty wyobrażeń. Można to ewentualnie tłumaczyć faktem, że spory segment rynku dla publikacji hiszpańskojęzycznych stanowią czytelnicy z Ameryki Łacińskiej, zatem literalne tłumaczenie mogłoby być kłopotliwe w związku z kontrowersyjnością procesów konkwisty. Ukazuje się jednak wiele publikacji na rynku latynoamerykańskim, również pisanych w czasach dzisiejszych przez tamtejszych autorów, które są hiszpańsko- oraz europocentryczne.

imperialnej (np. Paredes Méndes, Harpring, Ballesteros 2014: 57 i nast.). W odniesieniu do Nowego Kontynentu wiązana jest mianowicie z odkryciem Ameryki przez Krzysztofa Kolumba, co *de facto* sprowadzało się do powodzenia jednej z jego karkołomnych eskapad. Zamiast śmiercią w bezkresie wód oceanu, zakończyła się bezpiecznym dotarciem na nieznaną mu ani jego żeglarzom karaibską wyspę i podporządkowaniem tamtejszego kacyka władzy Królów Katolickich (np. Ramos Gómez 1989: 137–152; 1990: 67–92). Nazwana została później Hispaniola<sup>3</sup> na cześć zdobywczego imperium i właśnie jej teren stał się pierwszym przyczółkiem Europejczyków oraz chrześcijaństwa na Nowym Kontynencie. Olbrzymia odległość, jaką trzeba było pokonać z Europy, świadczyć miała o mocy Wszechmogącego oraz samej Hiszpanii z powtarzaną przez wieki argumentacją, że bez jego opieki zwycięstwo takiej skali nie byłoby możliwe. Żadne ze zdarzeń, jakie miały wówczas miejsce, nie było odosobnione. Wpisują się one natomiast w długotrwałe i systematyczne procesy zmagania się chrześcijaństwa z odmiennymi wyznaniem – obfitujące zarówno w zwycięstwa, jak i porażki.

### **Kim mogą być w Hiszpanii „my”, a kim „oni”, czyli co pozostało po rekonkwicie?**

W toku krwawych konfrontacji doszło do ostatecznej klęski islamu na Półwyspie Iberyjskim. Nie jest jednak prawdą, że wszyscy muzułmanie opuścili zamieszkiwane od wieków tereny. Wprawdzie na

<sup>3</sup> Jest to zlatynizowana nazwa, w języku hiszpańskim przyjęta jest wersja La Española. Wyspa ta należy do Wielkich Antyli i na jej terenie mieszczą się dziś dwa niepodległe państwa: Republika Haiti i Republika Dominikany. W języku polskim współczesna nazwa wyspy to Haiti.

jego terytorium kończyła się era politycznego oraz systemowego umocowania tego wyznania, nie zniknęła jednak w pełni sama wiara i obyczajowość. Część muzułmanów, w tym zamożnych i mających sporo do utracenia, decydowała się na konwersję lub została jej poddana pod przymusem – ci określani byli pojęciem *moryskowie*. Byli wśród nich zarówno przedstawiciele arystokracji, jak i rzemieślnicy, w tym kupcy, kowale, garncarze, kaletnicy, budowniczowie czy rolnicy (np. Conte Cazarro 2009).

Inni natomiast nie zaprzestali kulturowania wiary w Allaha – tych określano pojęciem *mudejarowie*<sup>4</sup>. Do tej drugiej kategorii również przynależeli przedstawiciele różnych grup społecznych, w tym choćby rzemieślnicy. Składała się na nią jednak przede wszystkim biedna, zajmująca się rolnictwem, islamska ludność wsi. Wielu mieszkało na peryferiach ośrodków miejskich bądź daleko poza nimi, gdzie byli poza zasięgiem oraz szczególnym zainteresowaniem chrześcijańskich władców. Ze względu na swą niską pozycję społeczno-demograficzną dysponowali nadto niewielkim zakresem wpływów, kontaktów z kręgami władzy oraz szans na korzyści, jakie przynieść mogłaby zmiana wyznania. Ci, którzy pozostali na zdobytym przez chrześcijan terenie Iberii, w pełni lub przynajmniej w jakimś stopniu zmuszeni byli zarówno poddać się nowej władzy, jak i przyjąć obcą wiarę. Od czasu do czasu wybuchały powstania na terenach zajmowanych przez chrześcijańskich władców, zwane dziś zbiorczo: *revueltas mudéjares* (np. Torró 1988–1989: 53–82; Pardo Molero 1997–1998:

<sup>4</sup> Lub: *mudeharowie* (org. *mudéjares*).

113–154; García Sanjuán 2004: 505–518; Castillo del Carpio 2009: 837–852; Porrás Arboledas 2015: 213–230), czyli powstania *mudejarów*. Stanowiły zbrojny wyraz sprzeciwu wobec nakazów przyjęcia chrztu, a również prowadzone były w celu uzyskania korzystniejszych warunków opuszczenia terenów dzisiejszej Hiszpanii.

Powstania te należą do świadectw, że proces akulturacji do nowego porządku społeczno-politycznego w świecie doczesnym, a również symbolicznego – związanego z wiarą w chrześcijańskiego Boga zamiast Allaha i towarzyszącej jej obyczajowości – nie przebiegał w sposób bezbolesny. Gdy mowa o współistnieniu ludności odmiennych wyznań, chodzi w przypadku Hiszpanii nie tylko o ludność chrześcijańską i muzułmańską, ale także sefardyjską. Ta ostatnia pozostaje poza przedmiotem artykułu, zatem jedynie dla porządku poświęcam jej tę wzmiankę<sup>5</sup>.

Między tymi światami miała miejsce nie tylko walka, ale i akty współpracy. Do tych ostatnich należała wymiana czy podkupywanie żołdaków, zakup chrześcijańskich nałożnic do haremów, ale również mieszane związki, zarówno pomiędzy kalifami a królami chrześcijańskimi<sup>6</sup>, jak

<sup>5</sup> Na temat ludności sefardyjskiej na terenach dzisiejszej Hiszpanii w wiekach średnich, polityki wobec niej oraz problemów współistnienia patrz: León Tello 1967; Cano Pérez, Ferre Cano, Ayaso Martínez 1989; Valdeón Baruque 1994: 81–90; Leroy 1996: 149–160; 2004: 15–22; Amrán 2002: 593–605; Mitre Fernández 2002: 515–552; López Álvarez, Izquierdo Benito 2003; Montes Romero Camacho 2004: 241–274; Soyer 2007; Aradilla Agudo, Iñigo 2010; González Suárez 2011: 32–35, Reyes 2014: 64–65 i in.

<sup>6</sup> Jak twierdzi John Armstrong Crow (2005: 61–62), Alfons VI, król Leónu, Kastylii i Galicji pojął za żonę córkę kalifa Sewilli, a dwie spośród żon Almanzora (autor ten stosuje bardzo uproszczony zapis jego przydomka, w hiszpańskich źródłach



i poddany – choć w przypadku tych ostatnich bywało to zakazane edyktami oraz obarczane szczegółowymi obostrzeniami segregacji związanej z miejscem zamieszkania oraz ograniczoną dopuszczalnością kontaktów z innowiercami, zwłaszcza przeciwnych płci.

### Kategorie *starych versus nowych chrześcijan*. Między akulturacją a dyskryminacją wyznaniową

Ostatecznemu zakończeniu „problemu z islamem” w Hiszpanii służyć miało *expulsión de los moriscos* (np. Pla Alberola 2006: 153–226; Casey 2009: 135–150; Mercado Pacheco 2009: 301–302; Martínez Millán 2010: 143–196; Parra López 2010: 143–172), czyli wypędzenie czy też wygnanie morysków<sup>7</sup>. Określenie to bywa utożsamiane z edyktem z 1609

nazywany jest Al-Mansurem, a właściwie nazywał się Muhammad ibn Abu ‘Amir) były chrześcijańskimi księżniczkami, z czego jedna dana została mu przez króla Nawary w celu udobruchania go, aby nie napierał na podległe jego władzy terytorium. Stała się ona ponoć z czasem jedną z najbardziej gorliwych muzułmanek w Kordobie. Inne źródła podają odnośnie pierwszego przykładu, że owa córka kalifa, imieniem Zaida, była jedynie nałożnicą Alfonsa VI, to samo zresztą dotyczy drugiego przykładu. Niezależnie od stanu formalnego tych związków, były one faktem społecznym, wskutek czego nie tylko chrześcijanie mogli być czarnowłosi i ciemnoocy – co nie budzi zdziwienia w basenie Morza Śródziemnego, ale i muzułmanie bywali jasnowłosi i błękitnoocy. Tym bardziej było to prawdopodobne, jeśli ich matkami były galisyjskie, zwłaszcza jasnowłose nałożnice, na które spory był popyt wśród kalifów. [W związku z obocznością zapisu, zgodnie z bardziej restrykcyjnym uzusem proponuję stosowanie przymiotnika *galisyjski* oraz pokrewnych mu form jako odnoszących się do Galicji, w przeciwieństwie do przymiotnika *galicyjski* jako mającego w kontekście polskim w pierwszym rzędzie odniesienie do Galicji rozumianej jako jednostka podziału terytorialnego w ramach zaboru austriackiego, zwanej niekiedy bardziej precyzyjnie Galicją Zachodnią, względnie Nową Galicją.]

<sup>7</sup> Moryskowie to określenie pochodzące od wyrazu *moros*, czyli Maurowie. Stosowane było zasadniczo w odniesieniu do ludności muzułmańskiej z terenów Al-Andalus, którą obowiązywała konwersja na chrześcijaństwo na mocy edyktu Królów Katolickich z 1502 roku.

roku, jaki wydany został w tym celu przez króla Filipa III, ale *de facto* nie był to jednorazowy zabieg polityczny. Sprawa sprowadzała się do konieczności wydawania kolejnych edyktów i systematycznego wydalania wiernych Allaha z Hiszpanii lub zobowiązywania ich do konwersji. Fakt przejścia na chrześcijaństwo nie oznaczał oczywiście automatycznego wtopienia się w tkankę społeczną podpartą dominującym wyznaniem i nie zniknęły podziały społeczne oparte na wierze, miała natomiast miejsce modyfikacja dotychczasowych kategorii. Wraz z powodzeniem chrystusowej wiary uprzywilejowani stali się w społeczeństwie – oczywiście z pominięciem innych wyznaczników statusowych – *cristianos viejos*, czyli starzy chrześcijanie. Ich wyższość polegać miała w strukturze społecznej na tym, że nie tylko dziedziczyli chrystusową wiarę w jakiejś linii po poprzednich pokoleniach, ale i spełniali rygor tak zwanej *limpieza de sangre*, czyli „czystości krwi”. Przeciwną kategorię względem nich stanowili *cristianos nuevos*, czyli nowi chrześcijanie. Skupiała ona konwertytów pierwotnie przede wszystkim sefardyjskiej proveniencji, ale z czasem zaczęto przyjmować do nich również tych o korzeniach mauryjskich (np. Rábade Obradó 2004: 275). Charakteryzować ich miała – zgodnie z tą samą retoryką – *sangre maculada* (np. Hering Torres 2003), czyli „splugawiona krew”, jak uznawano w związku z wyznawaniem przez ich przodków wiary odmiernej od chrześcijaństwa.

Przy ówczesnym poziomie rozwoju nauki nie mogło chodzić o udowodnienie linii własnego pochodzenia w rozumieniu biologicznym czy też bardziej precyzyjnie – genetycznym. Możliwe było

jedynie udokumentowanie posiadania chrześcijańskich przodków w kategoriach formalno-prawnych, które towarzyszyło deklaracjom wierności wobec Dziewicy Maryi (por. Ruiz-Gálvez Priego 2008: 197–241) jako *inmaculada* (np. Rodés Vinué 1959: 47–60; Bastero de Eleizalde 2004: 79–104), czyli niepokalanej, a w dalszej interpretacji – jako nieskalanej grzechem. Stanowiła ona ideał moralny i powszechny przedmiot egzaltacji w Hiszpanii jeszcze do dwudziestego wieku (np. Montano Morante 1954: 9–78; Rodés Vinué 1959: 47–60).

Udowodnienie własnego statusu jako chrześcijanina z dziada pradziada bywało przedmiotem nadużyć, tym łatwiejszych im pokaźniejszy był majątek i bardziej rozbudowane koneksje pretendenta. Procedury były zwodnicze, a ponadto konstruowane bez zważania na fakt, że zarówno starzy, jak i nowi chrześcijanie – jeśli sięgnie się w genealogii wieki wstecz – mogli być w różnych pokoleniach spadkobiercami obu transcendentnych porządków, nastających po sobie wraz ze zmianami władzy i podporządkowujących swej prawdzie moralnej większość poddanych. Starzy chrześcijanie z założenia uznawani byli nie tylko jako bliżsi Bogu, ale też – zgodnie z obostrzeniami statutów – mogli obejmować lukratywne stanowiska publiczne, uzyskiwać dostęp do członkostwa w wybranych zakonach czy też zasiadać w gremiach przynoszących im przewagę symboliczną oraz materialne korzyści. W okresie wypędzania muzułmanów z Hiszpanii liczne były przypadki przejmowania przez starych chrześcijan ich dzieci, kierowane argumentem, że u nich *będą się lepiej chować* (Gironés Guillem 2009: 104–128).

Łatwiej było zadekretować wyznanie jako formalnie obowiązujące w państwie niż wyegzekwować je od wszystkich poddanych. Niektórzy kultywowali po kryjomu wiarę swych muzułmańskich przodków. Fakt wielopokoleniowego przekazywania tradycji potomnym w wielu innowierczych rodach, czy to wyznających islam, czy judaizm, przekładał się na trwałość walczących systematycznie z tym zjawiskiem organów Świętej Inkwizycji. Jej działania wszczęte zostały po raz pierwszy w 1478 roku (np. Martínez Millán 1984; Palacios Alcalde 1989; Alvar Ezquerro 1997; Contreras Contreras 1997) z inicjatywy Królów Katolickich – to jest jeszcze przed zwycięstwem chrześcijańskich wojsk nad ostatnią twierdzą Maurów. Staraniom katolickich teologów, aby wszyscy poddani hiszpańskich monarchów przyjęli wiarę w Chrystusa, towarzyszyła dodatkowa komplikacja. Ponieważ domniemana „czystość krwi” jako trwały element ideologiczny i podpierana nią „prawdziwość” chrześcijańskiej wiary znajdowały przełożenie na powodzenie w życiu doczesnym, stały się przedmiotem podważania ludzkiej wiarygodności jako prawdziwego katolika z powszechnie stawianymi o to pytaniami ze strony Świętej Inkwizycji. Prowadzone w celu ochrony „prawdziwej wiary” i ojczyzny przed herezją, a zaniechane zostały w Hiszpanii dopiero w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Wśród hiszpańskich historyków toczą się natomiast spory dotyczące tego, jaką datę należy przyjąć za kres Świętej Inkwizycji. Systematyzacji kolejnych prób obalenia tej instytucji w Hiszpanii oraz analizie wiążących się z nimi okoliczności poświęcił swój artykuł Gérard Dufour (2005: 93–107). Jako pierwszą z nich przyjmuje się dekrety z Chamartín, ustanowione w celu obalenia starego porządku 4 grudnia 1808 roku przez Napoleona Bonaparte i poza Świętą Inkwizycją ustanawiały między innymi koniec systemu feudalnego. Kolejny zakaz pojawił się dzięki – *nota bene* sprzeciwiającym się Francuzom – Kortezom w Kadyksie 22 lutego 1813 roku, gdy ogłoszono niezgodność inkwizycji z Konstytucją

## Zakłócenia dychotomii „my” i „oni” w dzisiejszym społeczeństwie Hiszpanii

W kontekście współczesnego społeczeństwa hiszpańskiego coraz mniej funkcjonalne są podziały „my” i „oni”, naznaczone przez „swojskość” świata chrześcijaństwa i „obcość” dziedzictwa islamu. Pierwszy z nich od wieków stanowić miał opokę dla symbolicznej konstrukcji Hiszpanii oraz przynależności jej do europejskiego kręgu kulturowego, a drugi – być podparciem wyobrażeń o immanentnym wrogu. Istnieje szereg zjawisk, które zakłócają tę dychotomię. Po pierwsze, postępujące procesy sekularyzacji społeczeństwa sprawiają, że dla części Hiszpanów religia nie stanowi już punktu odniesienia ani bazy dla poczucia wspólnotowości (np. Montero Gibert 1986: 131–160; Revuelta González 1994: 73–92; García de Cortázar Ruiz de Aguirre 2001: 321–334; Pérez Ledesma 2001: 269–286; Comas Arnau 2004: 63–106; Pérez-Agote Poveda 2007: 65–82; 2010: 49–63; González-Carvajal Santabárbara 2009: 177–188; Fernández Frontela 2010: 225–256; Montañés 2015: 1–9).

Hiszpanii ogłoszoną 19 marca 1812 roku. Instytucja ta została przywrócona przez Fernanda VII w 1814 roku i rychło ponownie obalona. Nie oznaczało to jednak kresu praktyk inkwizycyjnych, które wskrzeszone zostały przez instytucję o nazwie Juntas de Fé, czyli Junty Wiary. Ostatecznie kres inkwizycji położony został dekretem regentki Marii Krystyny w dniu 15 lipca 1834 roku. Dufour argumentuje jednak, że w interpretacjach historyków pojawiają się błędy. Jako kolejne daty obalenia inkwizycji przyjmuje Konstytucję z Bajony (*Constitución de Bayona*), zwaną w literaturze również Kartą względnie Statutem z Bajony, a ustanowioną przez Napoleona 7 lipca 1808 roku, następnie jego dekrety z Chamartín oraz dekret regentki Marii Krystyny, natomiast podważa wersję, zgodnie z którą zakazywać miałyby jej Kortezy w Kadyksie (Dufour 2005). Patrz też: Emilio La Parra López, María Angeles Casado-Díaz (2013), José Francisco Pérez Berenguel (2002: 471–486), Rafael Gibert y Sánchez de la Vega i Rafael Zurita Aldeguer (2006: 157–180).

Po drugie, społeczeństwo hiszpańskie stało się coraz bardziej wielokulturowe wskutek imigracji, jaka miała miejsce od lat osiemdziesiątych XX wieku, w tym zarówno z państw Ameryki Południowej i Centralnej, Europy Środkowo-Wschodniej, jak i Afryki Północnej (por. Jabardo Velasco 2000: 139–166; Cachón Rodríguez 2002: 95–126; Seguí 2002; Arango Vila-Belda 2003: 2–15; Bel Adell 2005: 137–160; Zapata Barrero 2005: 193–246; 2006: 153–194; Martínez Veiga 2006: 281–290; Albert Guardiola, Masanet Ripoll 2008: 45–71; Caravaca 2008: 24–25; Biernacka 2010: 5–21; 2011: 161–191). Wśród młodych ludzi, zwłaszcza tych, którzy wychowali się w wielokulturowych środowiskach, co może dotyczyć choćby aglomeracji Madrytu czy Barcelony, ale również wielu średniej wielkości miast, przede wszystkim na wybrzeżach Morza Śródziemnego, kategorie dwóch przeciwstawnych i zamkniętych względem siebie cywilizacji nie są bezwzględnie obowiązujące.

Po trzecie, Hiszpania należy do państw o silnej regionalizacji i do jej specyfiki należy nakładanie się odmiennych tożsamości raczej niż jedna wspólna tożsamość narodowa (Roiz Céliz 1981: 29–55; Martínez Masegosa 1988: 495–508; Riquer, Permanyer [de] 2001: 239–254; Costa Rico 2005: 279–294; Núñez Seixas 2010: 298–320; Clemente Quijada, Rina Simón 2015: 103–107; Torregrosa Montaner 2015: 53–70; Collier Porta, Echavarren, Cordero García 2016: 187–206; Saralengui Benito 2016: 70–83). W hiszpańskim przypadku zabiegi na rzecz unifikacji narodowej nigdy nie były łatwe i jest tam raczej mowa o tak zwanej „nacjonalizacji niedokończonyj”. Po czwarte, należy wspomnieć o indywidualizacji, która – nie dotycząc oczywiście całego społeczeń-

stwa, ma miejsce na poziomie moralnym, tożsamościowym, światopoglądowym, a także dotyczącym własnego miejsca w społeczeństwie (np. Veira Veira 2001: 989–1004; Herrera Ponce 2007; Calderón, López Calle 2010: 3–26; Meil Landwerlin 2011), co zaciera tradycyjne postrzeganie świata poprzez pryzmat tego, co „nasze” *versus* „obce”.

Po piąte, dychotomiczną wizję świata narusza podobieństwo fenotypów sporej części ludności zamieszkującej hiszpańskie wybrzeże Morza Śródziemnego, tak jak i ogólnie rzecz biorąc mieszkańców południa Europy, do tych, którzy zamieszkują kraje Maghrebu. Jest to wprawdzie argument rasowy, a nie dotyczący tożsamości, ale stanowi namacalne zakłócenie podziału między „nami” a „obcymi”. Po szóste wreszcie, postęp w zakresie badań nad przeszłością, w tym historycznych, archeologicznych, paleoantropologicznych, z zakresu biologii ewolucyjnej oraz genetyki, prowadzi do demaskacji faktów oraz uzyskania bardziej szczegółowej wiedzy na temat wieków minionych (np. López Soto 2003; Casas Flores 2005; Adams i in. 2008).

Badania pozwalają dziś ustalać drogę ewolucji człowieka i pokrewieństwa między populacjami, które wskutek kształtowania się ich kulturowej odrębności same siebie uznawały i/lub uznawane były jako zupełnie odrębne. Rozwój nauki sprawia, że obraz relacji pomiędzy kolejnymi cywilizacjami obfituje w niuanse, które nie idą w parze z kultywowaniem zaangażowanych politycznie – choć w dalszym ciągu popularnych na poziomie społeczeństwa – wizji radykalnych początków oraz upadków poszczególnych cywilizacji. Ważne

w kontekście odrębności cywilizacji, kultur, grup etnicznych, a także narodów są dziś te dziedziny nauk o człowieku, które przyczyniają się do zwiększenia wiedzy na temat przeszłości poprzez twarde fakty.

W szczególności genetyka molekularna pozwala w toku badań laboratoryjnych uzyskiwać dane dotyczące procesów dziedziczenia oraz ich efektów i takie badania prowadzone są współcześnie w Hiszpanii. Warto odwołać się do bardzo szeroko zakrojonego projektu badawczego z zakresu genetyki molekularnej przeprowadzonego przy udziale hiszpańskich oraz zagranicznych ośrodków naukowych na Półwyspie Iberyjskim<sup>9</sup> oraz Balearach (Adams i in. 2008)<sup>10</sup>. Na badanej próbie genetycznego zróżnicowania populacji prowadzonej na chromosomach Y, to jest świadczącej o pokrewieństwie patrylinearnym, uzyskano średnią markerów genetycznych wynoszącą 10,6% dla pochodzenia z Afryki Północnej, gdzie religią dominującą jest islam, a ponadto aż 19,8% dla sefardyjskiego pochodzenia respondentów. Obecność afrykańskich genów oczywiście nie warunkuje tożsamości kulturowej, natomiast rozpowszechnianie takiej wiedzy zwiększa w społeczeństwie świadomość mieszania się różnych wpływów w wiekach minionych. Wyniki interpretowane są

<sup>9</sup> Obejmują one zatem nie tylko Hiszpanię, ale i Portugalię, co w żadnym razie nie zakłóca wyводу. W Portugalii również pamięć zbiorowa kształtowana była z odcięciem się od muzułmańskiej przeszłości poprzez wypędzenie Morysków.

<sup>10</sup> Badania polegały na analizie próbek DNA 1140 mężczyzn i segregowane na podstawie miejsca urodzenia dziadka respondenta ze strony ojca, a następnie klasyfikowane według tradycyjnych regionów Hiszpanii oraz dwóch umownych w przypadku Portugalii, wyznaczonych biegiem rzeki Mondego.



przez autorów tych badań (Adams i in. 2008) jako jedno ze świadectw konwersji wyznaniowej, czy to dobrowolnej, czy przymusowej na terenie Półwyspu Iberyjskiego, która prowadziła do stopniowej akulturacji, a tym samym podważają przekazy historyczne dotyczące jednoznacznego odcięcia się od wiernych Allaha oraz Żydów poprzez „wyrzucenie” ich z terenu, na którym z jednoznacznym sukcesem miało zapanować chrześcijaństwo. Jest to jedynie przykład badań wskazujących na maurijskie korzenie w populacji Hiszpanii oraz Portugalii, które są wynikiem genetycznego dziedzictwa muzułmańskiego dominium.

### Cele, metoda i procedura badawcza

Tematyka islamu i jego dziedzictwa pojawia się w Hiszpanii wśród powracających wątków w licznych rozmowach na temat tożsamości – w niektórych miejscach w związku z dzisiejszą obecnością tam mniejszości wyznającej wiarę w Allaha czy też widocznością muzułmańskiej spuścizny w kulturze materialnej kraju, zwłaszcza jego architekturze i urbanistyce. Napisanie tego artykułu możliwe było dzięki swobodnym rozmowom, a następnie wywiadam częściowo ustrukturyzowanym, jakie corocznie prowadziłam z Hiszpanami w ramach jakościowych badań terenowych prowadzonych podczas pobytów studyjnych w różnych częściach tego kraju w latach 2010–2016<sup>11</sup>, a także kwerendum bibliotecznym oraz pracy nad literaturą przedmiotu,

<sup>11</sup> Część z nich realizowałam ze środków prywatnych, a niektóre przy okazji wykładów, które prowadziłam w ramach programu Erasmus, a następnie Erasmus+, który pozwala na międzynarodową wymianę wykładowców.

do której odwołania są powyżej w tekście. Wywiady prowadziłam w różnych częściach Hiszpanii z respondentami pochodzącymi z następujących wspólnot autonomicznych: Walencji (zwłaszcza miast: Alicante, Walencji, Elche, Orihueli, Villeny oraz szeregu niewielkich miejscowości), Andaluzji (zwłaszcza miast: Kadyks, Sewilli, Kordoby, Granady oraz szeregu niewielkich miejscowości), Nawarry (zwłaszcza Pampeluny i okolic), Katalonii (zwłaszcza miast: Barcelony, Gerony oraz niewielkich miejscowości), a także Murcji (miast: Murcji i Kartageny), Kraju Basków, Galicji, Kastylii La Manchy oraz Kastylii-Leónu. Każdy z respondentów jest Hiszpanem „z pokolenia na pokolenie”. Było to weryfikowane każdorazowo na podstawie ich deklaracji dotyczących takiego przekonania na temat własnych korzeni. Nie była natomiast przedmiotem badań analiza na temat tożsamości czy też przynależności narodowej przodków ani weryfikacja, ile pokoleń wstecz byli oni Hiszpanami. Istotne było to, że byli oni urodzeni w Hiszpanii, ich rodzice oraz osoby z ich domu rodzinnego, w tym dziadkowie, są (lub byli) Hiszpanami. Gdy okazywało się, że osoba, z którą inicjowana jest rozmowa, jest imigrantem/imigrantką lub jest pochodzenia imigranckiego, była wykluczana z badań. To samo dotyczyło osób, które okazywały się czy to turystami, czy zagranicznymi pracownikami na kontraktach.

Ponieważ nie bez znaczenia jest kwestia terytorialna, a niektórzy respondenci przeprowadzali się w trakcie życia w obrębie Hiszpanii, w systematyzacji za istotne zostało uznane nie tyle, w jakim miejscu urodzili się czy aktualnie mieszkają, ale które sami uznają za trwałe punkty odniesienia. Corocznie prze-

prowadzałam od kilkunastu do około dwudziestu rozmów obejmujących pytania wyszczególnione dalej w tekście w celu zarówno eksploracji, opisu, jak i wyjaśnienia (por. Babbie 2004) stosunku hiszpańskich respondentów wobec dziedzictwa islamu. Mogą one stanowić inspirację na rzecz szerszej zakrojonych badań dotyczących postaw, kwestii tożsamościowych, ale również pamięci zbiorowej. Choć dane metryczkowe nie były zbierane w formie klasycznej, istotne było wyznaczenie i stosunek do Kościoła, zatem takie pytania były zadawane obok tych, które pozwalały ulokować terytorialnie respondenta oraz ustalić orientacyjnie jego pozycję społeczno-demograficzną, o czym wielu dostarczało wystarczająco dużo informacji, zanim padło pytanie.

Wywiady nie stanowiły tak zwanego umownie w literaturze „pilotażu konwencjonalnego”, to jest nie zostały przeprowadzone z zamiarem przetestowania i oceny narzędzia, które ma być wykorzystane w badaniu zasadniczym (por. Nowak 2007: 59; Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 113–116), nie były też numerowane w celu przyporządkowania wypowiedzi respondentom. Miały jedynie charakter zwiadu w postaci wywiadów pogłębionych z intencją przeprowadzenia w przyszłości systematycznych badań na temat stosunku do dziedzictwa islamu oraz rozszerzenia tematyki o kwestię obecności muzułmanów we współczesnej tkance społecznej. Celem było uzyskanie wstępnej wiedzy o charakterze jakościowym, dotyczącej możliwego stosunku respondentów do dziedzictwa islamu, stosowanej argumentacji i reakcji na problematykę badawczą. Wywiady pokazały, że temat może u niektórych respondentów powodować drażliwość, natomiast w żadnym razie nie stanowi tabu.

Rozmowy odbywały się przede wszystkim w miejscach publicznych, w tym urzędach, muzeach, ośrodkach kultury, na ulicach, w parkach oraz ośrodkach komunikacji publicznej, zwłaszcza międzymiastowej. Sposób nawiązywania kontaktu miał charakter przygodny. Podobną procedurę stosował na przykład Andrea Fontana w badaniach poświęconych ubogim starszym ludziom. Badacz przechadzał się po parku, prosząc kolejne starsze i zaniedbane osoby siedzące na ławce o udzielenie wywiadu (Fontana, Frey 2010: 97). W przeciwieństwie do badań Fontany na początku rozmowy prowadzona była weryfikacja, czy potencjalny respondent spełnia podane powyżej kryteria i osoby ich niespełniające były wykluczane z badań. Podczas prób nawiązywania kontaktu w ośrodkach komunikacji międzymiastowej niektórzy interlokutorzy wyrażali zadowolenie, że mogą *przynajmniej z kimś porozmawiać i podróż nie będzie dzięki temu nużąca*. Zazwyczaj łatwiejsze były rozmowy w pociągach typu *Cercania* lub *Media Distancia*, czyli formalnie kategoryzowanych jako odpowiednio: na krótkie odległości oraz na średnie odległości, będące mniej więcej odpowiednikami kolei podmiejskich oraz regionalnych, a również autobusach międzymiastowych raczej niż pociągach typu AVE, czyli na długie dystanse. Podczas gdy te ostatnie tworzą lepsze warunki do lektury czy pracy w skupieniu, w pozostałych łatwiej było wytworzyć jowialną atmosferę w kontakcie ze współpasażerem.

Wywiady przeprowadzone były w oparciu o wcześniejsze, jednakowe dla wszystkich rozmów, dyspozycje, na które składały się następujące pytania:

1. Jaki jest twój<sup>12</sup> stosunek do tego, że na terenie Hiszpanii było kiedyś państwo Al-Andalus<sup>13</sup>?
2. Jaki jest twój stosunek do tego, że na terenie Hiszpanii żyli kiedyś Maurowie?
3. Co czujesz jako Hiszpan/Hiszpanka w związku z tym, że na terenie Hiszpanii było kiedyś państwo Al-Andalus?

<sup>12</sup> W Hiszpanii wyraźnie zanika użycie grzecznościowej formy *Usted*, tj. pan/pani na rzecz zwracania się poprzez nieoficjalną formę *Tú*, tj. ty. Forma *Usted* w dalszym ciągu stosowana jest w dyplomacji, oficjalnych rozmowach urzędowych, choć niekoniecznie w obsłudze klientów, a także w innych kontekstach, tak na przykład w eleganckich restauracjach oraz hotelach przez ich personel wobec gości, chyba że ostatni z nich zwracają się od razu z wykorzystaniem formy drugiej osoby liczby pojedynczej lub atmosfera rozmowy od razu stanie się bardziej przyjazna i pojawiają się ślady zasadności jej użycia. W zasadzie trudno mówić we współczesnej Hiszpanii o zjawisku rytualnego przejścia na „ty”. Zazwyczaj forma ta pojawia się spontanicznie bez potrzeby złożenia propozycji, jej akceptacji, a tym bardziej bruderszaftu. Forma *Tú* należy do kanonu kontaktów nawet w rozmowach z osobami obcymi oraz – co ważne – niezależnie od wieku. Jako przykład: użycie jej podczas pogawędek z nieznanymi osobami, czy to młodymi, czy w wieku emerytalnym, w kolejce po bilet na pociąg jest powszechne – choć równie normalną alternatywą jest stosowanie formy *Usted*. Ta sama obcość dotyczy kontekstu, jakim jest zwracanie się do osoby w okienku w celu zakupu biletu. Forma *Usted* może pojawiać się motywowana wyobrażeniem o wysokiej pozycji społecznej interlokutora, na przykład w związku z nad wyraz eleganckim strojem. Zachowanie formy *Usted* w rozmowie bywa łączone z chęcią podtrzymania dystansu i często komentowane przez Hiszpanów jako świadectwo, że rozmowa była szczególnie oficjalna.

<sup>13</sup> Sama nazwa Al-Andalus w odniesieniu do niegdysiejszego muzułmańskiego dominium mieści się w kanonie wiedzy Hiszpanów niezależnie od ich poziomu wykształcenia. Dotyczy to również osób z wykształceniem podstawowym. Nawet gdy rozmawiałam na stacji kolejowej w mieście Alcoy w prowincji Alicante na terenie Wspólnoty Autonomicznej Walencji (jest to zapis w języku hiszpańskim, w walencjum jego odpowiednik – przyjęty również na poziomie urzędowym – to Alcoi) z panem po 80. roku życia, który przyznał się do analfabetyzmu, tłumacząc się: „Chodziłem do szkoły krótko, może dwa, trzy lata; trzeba było pracować i miałem chore oczy”, pojęcie Al-Andalus było dla niego oczywiste i rozumiał je prawidłowo. Jest ono powszechnie znane niezależnie od pozycji demograficznej.

4. Co czujesz jako Hiszpan/Hiszpanka w związku z tym, że na terenie Hiszpanii żyli kiedyś Maurowie?
5. Czy bycie Hiszpanem/Hiszpanką jest dla Ciebie ważne?

W ramach wzajemnego „oswajania się” mówiłam respondentom o wykonywanym zawodzie oraz badawczym charakterze pobytów w Hiszpanii, choć z założenia raczej uznawali mnie za osobę mieszkającą tam na stałe i informacja o tymczasowym pobycie była dementowaniem takiego stanu rzeczy. Nie oświadczałam, że „zaczynamy wywiad” ani też, że rozmowa ma takie przeznaczenie. W toku rozmowy niektórzy respondenci żartowali, że może jest to wywiad, a oni nic o tym nie wiedzą. Każdorazowo byli jednak informowani, że rozmowa posłużyć może jako materiał badawczy z zastrzeżeniem, że ich dane osobowe – które wielu podawało, opowiadając o sobie i swoim życiu – będą zatajone. Notatki sporządzone były już po przeprowadzeniu rozmowy, z uwzględnieniem odpowiedzi na powyższe pytania. Wywiady miały charakter częściowo ustrukturyzowany, a powyższe pytania pojawiały się w różnej konfiguracji i były wynikiową indywidualnego toku rozmowy. Wątki, które naprowadzały na temat muzułmańskiego dziedzictwa w Hiszpanii, były liczne, w tym na przykład: okoliczne wykopaliska archeologiczne, historia zamku czy ruin lub pogłoski na ich temat, eksponaty w muzeum, dzisiejsza obecność wyznawców islamu – czy to jako mniejszości czy turystów. Były to również kwestie związane z hiszpańskością, czy to na poziomie kulturowym i tożsamościowym, czy politycznym, zwłaszcza takie jak *hispanidad* oraz *españolismo versus anti-españolismo*, które wymagają

odrębnej publikacji ze względu na niuanse semantyczne, modalności oraz przemiany zakresu znaczeniowego tych pojęć. Pomijam natomiast problematykę stosunku wobec obecności islamu, czy to w wymiarze społecznym, czy życia politycznego w świecie współczesnym. Dotyczy to szeregu zagadnień, w tym imigracji oraz uchodźstwa, pojawienia się tak zwanego Państwa Islamskiego, a także zamachów terrorystycznych, które miały miejsce w Madrycie w 2004 roku, oraz strachu przed kolejnymi. Konsekwentnie obiektem zainteresowania był stosunek do dziedzictwa islamu, który stanowić może podbudowę prac badawczych na temat postaw do muzułmanów w świecie współczesnym.

### Próba klasyfikacji stosunku wobec dziedzictwa islamu

W sposób roboczy można wyodrębnić na podstawie przeprowadzonych wywiadów trzy rodzaje stosunku wobec dziedzictwa islamu w kontekście własnej tożsamości mieszkańców tego kraju: 1) *Maur jako „daleki obcy”*, 2) *Maur jako „wrogi obcy”* oraz 3) *Maur żyje w nas*. Ponieważ wyłaniają się w wyniku wywiadów, a nie są one odgórnie nałożonymi kategoriami, zgodnie z którymi respondenci odpowiadają na pytania, nie układa się w dychotomię czy też symetryczny wzór. Mogą one stanowić przyczynek do stawiania hipotez w szerszej zakrojonych badaniach empirycznych.

Pierwszy rodzaj proponuję określić roboczo *Maur jako „daleki obcy”*. Wiąże się ona z postrzeganiem wiernych Allaha w przeszłości własnego kraju jako przedstawicieli całkowicie dalekiego świata. Charakterystyczne jest odnoszenie się do związanego z nimi

tematu jako *ajeno*, czyli odległego, dalekiego czy obcego. Taka perspektywa była charakterystyczna dla rozmów, które prowadziłam z respondentami z północy Hiszpanii, gdzie ślady islamu nie są tak widoczne jak na południu. Choć muzułmanie docierali na północ, ich obecność – w porównaniu do południa – nie była aż tak solidnie zakorzeniona. Niemal każdorazowo wzmianki o dziedzictwie islamu w rozmowach, które odbywałam z mieszkańcami północy, w tym Nawarry oraz Kraju Basków, ale również Galicji, prowadziły do przedstawiania przez nich tej karty w historii jako incydentalnej lub nawet, niezależnie od faktów, jako nieistniejącej. Wielokrotnie powtarzały się stwierdzenia o identycznej lub bardzo podobnej treści: „Tutaj Maurów nie było”, „U nas Maurów nie było”, „Tutaj Maurów przecież nie było”, „Na tych terenach Maurów nie było”, „Kwestia Maurów nas nie dotyczy”, „My nie mamy z Maurami nic wspólnego”, „Kwestia Maurów nie dotyczy naszej ziemi”, „Maurowie byli przecież tylko w Andaluzji”, „Maurów to oni mieli tam na południu”. Jest to związane zarówno z poziomem edukacji historycznej, jak i zbiorowym zapominaniem. Jeśli chodzi o ostatnią kwestię, to specyficzna interpretacja minionych dziejów oraz własnej tożsamości, która nie uwzględnia tego, że na terenach, o których mowa, muzułmanie również byli obecni oraz sprawowali władzę (np. García Arenal, Leroy 1984; Lema Pueyo 1991: 23–34). Faktem jest, że ich pozycja nie była tak stabilna jak na terenie Andaluzji oraz mniej pozostało do dziś świadectw po ich dominium.

Obecność Maurów łączona bywa przez respondentów wyłącznie z południem lub kategoryzowana jako incydentalne napaści, które skazane były na skuteczny odwet ze strony chrześcijan. Respondenci



wskazywali na świat Maurów jako obcy dla ich kultury w kontraście przede wszystkim wobec specyfiki historycznej andaluzyjskich miast, takich jak Kordoba czy Granada, które stanowiły przez parę stuleci ostoję islamu. Wypowiedzi miały raczej charakter stonowany emocjonalnie i świadczyły o sporym dystansie ze strony respondentów wobec poruszanego zagadnienia. Co warte szczególnej uwagi, wskazywały nie tylko na traktowanie dziedzictwa islamu jako kwestii dla nich obcej, ale i odcinanie się przez respondentów od kultury śródziemnomorskiej. Wśród respondentów wyrażających taki stosunek byli tacy, którzy wyrażali jednoznaczne opinie, że południe jest mniej cywilizowane czy też poślednie w porównaniu do północy, zarówno gdy mowa o Hiszpanii, jak i innych państwach Europy. Jednym z koronnych argumentów na rzecz *pośledniości* południa było właśnie dziedzictwo czy też brzemię islamu, poza klimatem niesprzyjającym pracy, solidności, dyscyplinie czy porządkowi, który według respondentów charakteryzuje tamtejszą ludność. Stwierdzenia takie pojawiały się w wypowiedziach mieszkańców północy obu płci i w różnym wieku, niezależnie od wyznania, praktyk religijnych oraz stosunku do Kościoła, a ponadto o różnym poziomie wykształcenia i pozycji zawodowej. Co więcej, deklaracje tego rodzaju wyrażane są przez respondentów niezależnie od tego, czy bycie Hiszpanem/-Hiszpanką jest dla nich ważne, czy stanowi podstawę bądź ważny odnośnik dla ich tożsamości, czy też nie.

Drugi rodzaj stosunku wobec dziedzictwa islamu można określić jako *Maur jako „wrogiego obcy”*. Dotyczy on postrzegania muzułmanów jako obcych, którzy zdominowali niegdyś tereny Hiszpanii. Co więcej, traktowane są one jako *własne*, a Maurowie jako *obcy*

i bezprawnie na nich przebywający. Taka narracja jest obecna, mimo że Hiszpania, zarówno jako trwała konstrukcja symboliczna, jak i byt państwowy, pojawiła się później niż Al-Andalus. Powtarzające się stwierdzenia to: „Oni napadli na naszą hiszpańską ziemię!”, „Maurowie napadli na nasz kraj!”, „Oni podbili i podporządkowali sobie nasz kraj!”. Wizja taka stanowi podtrzymanie dychotomii „my” i „oni”, a tym samym wyobrażeń na temat mauryjskiej obcości względem tego, co „nasze” czy też „prawdziwie hiszpańskie”. Jest ona przejawem idealizacji hiszpańskości jako podparte wyłączenie chrześcijaństwem, z wyparciem mauryjskiego dziedzictwa.

Dodatkową kwestią jest silny wydzźwięk emocjonalny wypowiedzi w porównaniu do tych, które klasyfikowane są w ramach stosunku do dziedzictwa islamu typu *Maur jako „daleki obcy”*. Podczas gdy wypowiedzi pierwszego rodzaju podparte były przede wszystkim argumentacją o charakterze kognitywnym, a były zazwyczaj neutralne lub niemal neutralne emocjonalnie, a także moralnie w związku z uznaniem Maurów jako problemu południa kraju – dalekiego z ich perspektywy, drugi rodzaj charakteryzuje silne nacechowanie emocjonalne oraz moralne, z dominacją gniewu, niechęci oraz potępienia. Niektórzy w rozmowach wyrażali jednoznaczną dezaprobatę wobec wydawania pieniędzy publicznych na ustanowienie nowego stanowiska archeologicznego i prowadzenie prac, budowę muzeum czy organizację wystawy, która dotyczyłaby w jakimkolwiek stopniu okresu Al-Andalus. Dla takiego stosunku do dziedzictwa islamu charakterystyczna jest wypowiedź pewnego mieszkańca Murcji, gdy w tymże – *nota bene* jego rodzinnym – mieście mijaliśmy razem podczas spaceru wiosną 2014 roku wy-

kopaliska archeologiczne: „Denerwuje mnie, że oni znowu tu kopią... Pewnie po raz kolejny znajdą coś, co będzie świadczyć o tym, że kiedyś byli tu muzułmanie. A miał być tu przecież nowy, dwupoziomowy parking!” Tego rodzaju argumentacja pojawiała się zwłaszcza w wypowiedziach mieszkańców południa, w tym Wspólnot Autonomicznych Andaluzji i Walencji, a także Murcji, zwłaszcza o niezbyt wysokim poziomie wykształcenia i pozycji zawodowej, zazwyczaj określających się jako wierzący lub wierzący niepraktykujący, o zróżnicowanym stosunku wobec Kościoła, natomiast niezależnie od wieku oraz płci. Jest ponadto charakterystyczna dla respondentów, którzy deklarują w odpowiedzi na ostatnie pytanie silną hiszpańską tożsamość i dumę narodową.

Trzeci rodzaj proponuję określić jako *Maur żyje w nas*. Wizja taka wiąże się ze świadomością, że nie wszyscy muzułmanie zostali wydaleny z Hiszpanii, a część uchowała się dzięki mniej lub bardziej koniunkturalnej konwersji na chrześcijaństwo. Mają oni świadomość nakładania się na terenach dzisiejszej Hiszpanii odmiennych cywilizacji, w tym Maurów, co zwłaszcza dotyczy południa, a również Rzymian czy Wizygotów. W deklaracjach odwoływali się do tego argumentu historycznego, a w żadnym razie nie byli skłonni do podtrzymywania pieczołowicie konstruowanych, symbolicznych dychotomii pomiędzy chrześcijańską Hiszpanią a dziedzictwem islamu. Jeśli chodzi o element kognitywny – dominował on w wypowiedziach tego rodzaju i podparty był zdecydowanie wyższym poziomem wiedzy historycznej. Jeśli chodzi o element emocjonalny oraz moralny, nie okazywały się one w wywiadach szczególnie istotne. Respondenci wyrażali spory dystans do dziedzictwa minionych wieków, zarówno jeśli cho-

dzi o pozycję chrześcijaństwa, jak i islamu, wskazując na zmienne koleje losu poszczególnych wyznań jako element normalnej według nich kolei rzeczy czy też biegu spraw. Charakterystyczne cytaty to na przykład: „Cóż, raz jedni wygrywają, a raz drudzy. Mieliśmy tu różne wyznania, kultury i cywilizacje (...). To normalne, że cywilizacje następują po sobie”, „Religie oraz ideologie wielokrotnie zmieniały się na terenach Hiszpanii razem z władzą i to tyle na ten temat”. Wśród respondentów wyrażających tego rodzaju stosunek przeważały osoby określające się jako ateści oraz agnostycy, z czego niektórzy dodawali, że byli wychowani w tradycji katolickiej, ale nie są wierzący oraz wyrażali krytyczny stosunek wobec instytucji Kościoła. Część podkreślała dodatkowo, że religia to „czysta ideologia, wymysł sprawujących władzę, wymysł hierarchów” lub po prostu „bzdura”. Inni z kolei deklarowali, że wprawdzie nie wierzą, ale szanują wiarę innych, niezależnie od tego, czy jest to wiara w Boga czy Allaha. Były to ponadto częściej osoby o wysokim poziomie wykształcenia i/lub szerokich zainteresowaniach, zwłaszcza dotyczących historii oraz polityki, chętnie opowiadające o swoich poglądach i wyrażające bez skrępowania dezaprobatę wobec obowiązującego ładu społeczno-politycznego. Są to ponadto osoby krytyczne wobec idei narodowej oraz koncepcji narodu, a także istnienia granic czy prowadzenia wojen i ich legitymizacji poprzez „dobro narodu”.

### Wnioski i zakończenie

Nie jest zaskakujące, że wśród respondentów są tacy, którzy podtrzymują w swych wypowiedziach dychotomię między chrześcijaństwem a islamem jako będącą odzwierciedleniem kategorii „my”

i „oni”. Uważają muzułmanów za obcych, którzy napadli i nieprawomocnie dzierżyli władzę nad ich ojczyzną. Inni z kolei mają świadomość nakładania się na siebie różnych cywilizacji oraz wyznań na terenach, na których współcześnie znajduje się państwo hiszpańskie. Są oni ponadto świadomi faktu, że w ich żyłach może płynąć krew praprzodków muzułmańskiej wiary, a zwycięstwo nad islamem było wprawdzie podparte skutecznymi zabiegami politycznymi na rzecz kształtowania nowej państwowości związanej z przynależnością do świata chrześcijaństwa, jednak nie oznacza to możliwości wymazania muzułmańskiej przeszłości oraz jej obecności w genealogii mieszkańców kraju, a może również i ich własnej. Są jeszcze tacy, którzy, pochodząc z północy kraju, mają wyobrażenie, że kwestia muzułmańskiego dziedzictwa jest dla nich cywilizacyjnie odległa.

Nie jest zasadne, aby mówić o rozkładzie wyników zważywszy na fakt, że wywiady miały charakter jakościowy, a ponadto respondenci pochodzą z różnych części Hiszpanii. Nie ma w tego rodzaju badaniach mowy o reprezentatywności próby, natomiast zasadniczym walorem była możliwość uzyskania szczerych wypowiedzi dotyczących kontrowersyjnych dziś zagadnień, które mają znaczenie w związku z obecnością islamu w Europie.

Na marginesie badań warto poczynić dodatkową uwagę dotyczącą współczesnego użycia wyrazu *moro*, czyli Maur. Stosowany jest on w Hiszpanii w mowie potocznej jako zbiorczy w odniesieniu do muzułmanów zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym – tak zresztą posługiwali się nim niektórzy respondenci. W tym drugim kontekście dotyczyć może zarówno muzułmańskich

imigrantów, zwłaszcza niezbyt zintegrowanych w społeczeństwie i używany może być w celu podkreślenia ich odrębności, jak i wobec przybyszów pojawiających się w Hiszpanii w celach biznesowych czy handlowych oraz turystów z krajów arabskich, w których dominującym wyznaniem jest islam. Pojęcie to bywa pogardliwe, ale również stosowane jest żartobliwie bądź nonszalancko i bez negatywnych emocji w odniesieniu do osób o ciemniejszej karnacji i charakterystycznych rysach, które mogą służyć jako domniemane świadectwo mauryjskiej proweniencji. Z pewnością nie należy ono natomiast do kanonu politycznej poprawności i zastosowane w odniesieniu do współcześnie żyjących wiernych Allaha jego użycie w hiszpańskim życiu publicznym zakrawałoby na skandal.

Jak powiedział respondent pod koniec pogłębionego wywiadu ustrukturyzowanego w odniesieniu do pytania o tożsamość w ramach odrębnych badań, które prowadziłam na terenie Wspólnoty Autonomicznej Katalonii w 2015 roku<sup>14</sup>: „Kto wie, a może moim prapraszczurem był jakiś Maur?<sup>15</sup>”. Wprawdzie były to już odrębne badania, ale wypowiedź ta stanowi dodatkowe potwierdzenie zasadności wniosków z analizy wywiadów. Konstatacja respondenta jest spójna z trzecią kategorią stosunku do dziedzictwa islamu i charakterystyczna dla mających najwyższy poziom wiedzy historycznej.

<sup>14</sup> Szczegółową analizę metody oraz wyników tych badań planuję zawrzeć w odrębnej monografii.

<sup>15</sup> Taką dokładnie deklarację otrzymałam od mieszkańca niewielkiej miejscowości pod Barceloną. Wprawdzie zasięg Al-Andalus nie objął terenu, na którym przeprowadzałam wywiad, ale ludność Hiszpanii przez wieki mieszała się. Charakterystyczne dla Katalonii były fale imigracji zarobkowej m.in. z terenów biedniejszej Andaluzji, gdzie silna jest spuścizna Maurów, w związku z czym nie powinna dziwić taka wypowiedź mieszkańca.

## Bibliografia

Adams Susan M. i in. (2008) *The Genetic Legacy of Religious Diversity and Intolerance. Paternal Lineages of Christians, Jews, and Muslims in the Iberian Peninsula*. „American Journal of Human Genetics”, vol. 83, no. 6, s. 725–736.

Albert Guardiola María Carmen, Masanet Ripoll Erika (2008) *Los matrimonios mixtos en España ¿espacios de construcción intercultural?* „OBETS: Revista de Ciencias Sociales”, nr 1, s. 45–71.

Alvar Ezquerro (1997) *La inquisición española 1478-1834*. Madrid: Akal.

Amrán Rica (2002) *Mito y realidad de los conversos castellanos en el siglo XV. El traslado de una carta-privilegio que El Rey Juan II dio a un hijodalgo* [w:] Elena Romero Castelló, (red.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, t. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), s. 593–605.

Andreu Obregón Mauricio (1999) *Atlas de los descubrimientos*. Bogotá: Quebecor World Bogotá SA.

Aradilla Agudo Antonio, Iñigo José María (2010) *Viaje por la España judía*. Madrid: Vision Libros.

Arango Vila-Belda Joaquín (2003) *Europa, ¿una sociedad multicultural en el siglo XXI?: el caso de España*. „Papeles de economía española”, nr 98, s. 2–15.

Álvarez de Morales Camilo (2000) *Muley Hacén, El Zagal y Boabdil. Los últimos reyes de Granada*. Granada: Comares.

Babbie Earl (2004) *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bastero de Eleizalde Juan Luis (2004) *La inmaculada en los siglos XIX y XX*. „Anuario de historia de la Iglesia”, nr 13, s. 79–104.

Bel Adell Carmen (2005) *De la realidad multicultural a la sociedad intercultural*. „Anales de Historia Contemporánea”, nr 21, s. 137–160.

Biernacka Maja (2009) *La hispanidad. Idea prymatu narodu hiszpańskiego*. „Studia Socjologiczne”, 3 (194), s. 109–134.

Biernacka Maja (2010) *Od narodu do interkulturowości. Współczesne wyobrażenia na temat zasad życia zbiorowego w społeczeństwie hiszpańskim* „Pogranicze, Studia Społeczne”, t. 16, s. 5–21.

Biernacka Maja (2011) *Imigracyjny charakter społeczeństwa hiszpańskiego*. „Studia Socjologiczne 2011”, 3 (202), s. 161–191.

Cachón Rodríguez Lorenzo (2002) *La formación de la „España inmigrante”: mercado y ciudadanía*. „Reis: Revista española de investigaciones sociológicas”, nr 97, s. 95–126.

Calderón José Ángel, López Calle Pablo (2010) *Transformaciones del trabajo e individualización de las relaciones laborales*. „Sociología del trabajo”, nr 68, s. 3–26.

Cano Pérez María José, Ferre Cano Lola, Ayaso Martínez José Ramón (1989) *Los judíos en Almería*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

Caravaca Rubén (2008) *La España multicultural. Lavapiés, un mundo aparte*. „Cambio 16”, nr 1894, s. 24–25.

Casas Flores María José (2005) *El estudio de ADN humano en época almohade y actual revela la influencia migratoria norteafricana en Priego de Córdoba*. „Antiquitas”, nr 17, s. 137–142.

Casey James (2009) *Las causas económicas de la expulsión de los moriscos*. „Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, nr 27, s. 135–150.

Castillo del Carpio José María (2009) *Documentos para el estudio de la revuelta mudéjar de Espadán (1526)*. XI Simposio Internacional de Mudejarismo, 18–20 de septiembre 2008, Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, s. 837–852.

Chromiec Elżbieta (2004) *Dziecko wobec obcości kulturowej*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Chromiec Elżbieta (2006) *Edukacja w kontekście różnicy i różnorodności kulturowej: z inspiracji naukowych obszaru niemieckojęzycznego*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.



Clemente Quijada Luis Vicente, Rina Simón César (2015) *Usos públicos de la historia en la España contemporánea: nacionalismos, regionalismos y modelos de estado* [w:] Juan Carlos Colomer Rubio, Javier Esteve Martí, Mélanie Ibáñez Domingo, (red.), *Ayer y hoy: Debates, historiografía y didáctica de la Historia*. Valencia: Asociación de Historia Contemporánea, Universitat de València, s. 103–107.

Coller Porta Xavier, Echavarren José Manuel, Cordero García Guillermo (2016) *Identidad nacional y regional* [w:] Xavier Coller Porta, Antonio M. Jaime Castillo, Fabiola Mota Consejero, (red.), *El poder político en España: parlamentarios y ciudadanía*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, s. 187–206.

Comas Arnau Domingo (2004) *El proceso de secularización en la España democrática*. „Laicidad y libertades: escritos jurídicos”, nr 4, s. 63–106.

Conte Cazcarro Ánchel (2009) *Los moriscos en la ciudad de Huesca: una convivencia rota*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Contreras Contreras Jaime (1997) *Historia de la Inquisición Española (1478-1834): herejías, delitos y representación*. Madrid: Arco Libros.

Costa Rico Antón (2005) *Entre la memoria cultural y la sociedad global: identidades y educación en España*. „Revista de ciencias de la educación: Organo del Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación”, nr 202, s. 279–294.

Crow John Armstrong (2005) *Spain. The Root and the Flower. An Interpretation of Spain and the Spanish People*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Dufour Gérard (2005) ¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España? „Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII”, nr 13, s. 93–107.

Fernández Frontela Luis Javier (2010) *Laicidad y secularización en la España contemporánea*. „Revista de espiritualidad”, nr 275, s. 225–256.

Fernández Ubiña, José (2007), Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas, “Hispania Sacra”, LIX 120, lipiec-grudzień, s. 427-458

Fernández-Armesto Felipe (2010a) *The Year Our World Began*. London: Bloomsbury Publishing Plc.

Fernández-Armesto Felipe (2010b) *En nacimiento de la modernidad*. Przełożył Ricardo García Pérez. Barcelona, Madrid: Editorial Debate.

Fontana Andrea, Frey James H. (2010) *Wywiad. Od neutralności do politycznego zaangażowania* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wydania polskiego Krzysztof Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 81–128.

García Arenal Mercedes, Leroy Béatrice (1984) *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*. Madrid: Hiperión.

García de Cortázar Ruiz de Aguirre Fernando (2001) *Secularización y religiosidad en la España actual* [w:] Luis Antonio Ribot García, Ramón Villares Paz, Julio Valdeón Baroque, (red.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*, tom 2. Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, s. 321–334.

García Sanjuán Alejandro (2004) *Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264*. „Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales: acta”. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, s. 505–518.

Gibert y Sánchez de la Vega Rafael, Zurita Aldeguer Rafael (2006) *La Inquisición en la historia del Derecho español* [w:] José Antonio Escudero López, (red.), *Intolerancia e Inquisición: actas del Congreso Internacional de Intolerancia e Inquisición*, tom 2, Madrid, Segovia, s. 157–180.

Gironés Guillem Ignasi (2009) *1609. Los morisquillos, la otra mirada de la historia: “los niños se criarán mejor entre los cristianos viejos”* [w:] Amparo Sánchez Rosell (red.) *El Islam cercano: los moriscos valencianos*. Valencia: Centro Cultural Islamico de Valencia, s. 104–128.

González Suárez Isidro (2011) *El retorno de los judíos*. „Andalucía en la historia”, nr 33, s. 32–35.

González-Carvajal Santabárbara Luis (2009) *La secularización en España hoy* [w:] Jacinto Choza, Jesús de Garay Suárez-Llanos, (red.), *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés España, s. 177–188.

Grzeszkiewicz-Radulska Katarzyna (2012) *Metody badań pilotażowych*. „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Sociologica”, nr 42, s. 113–141.

Hering Torres Max Sebastián (2003) *“Limpieza de sangre” ¿Racismo en edad moderna? „Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna”, vol. 4, nr 9, (brak stron).*

Herrera Ponce María Soledad (2007) *Individualización social y cambios demográficos: ¿hacia una segunda transición demográfica?: estudio comparado acerca de las relaciones entre valores y cambios demográfico-familiares a fines del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Jabardo Velasco Mercedes (2000) *Migración, multiculturalismo y minorías étnicas en España*. „Anales del Museo Nacional de Antropología”, nr 7, s. 139–166.

Jasińska-Kania Aleksandra (2009) *Wykluczenie z narodu: Dyktanse społeczne wobec mniejszości narodowych i migrantów* [w:] Aleksandra Jasińska-Kania, Sławomir Łodziński, (red.), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 39–57.

La Parra López Emilio, Casado-Díaz María Angeles (2013) *La Inquisición en España: agonía y abolición*. Madrid: Los Libros de Catarata.

Lema Pueyo José Ángel (1991) *Las relaciones entre moros y cristianos en Tudela y su ordenamiento foral en el pacto de capitulación de marzo de 1119*. „Vasconia: Cuadernos de historia – geografía”, nr 18, s. 23–34.

León Tello Pilar (1967) *Los judíos en Palencia*. „Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses”, nr 25, s. 1–169.

Leroy Béatriz (1996) *De Tudela a la aventura sefardí, el ejemplo de la familia Menir* [w:] „Luces y sombras de la judería europea (siglos XI-XVII). Primeros Encuentros Judaicos de Tudela”, praca zbiorowa. Tudela: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, s. 149–160.

Leroy Béatriz (2004) *Au temps de la „Convivencia”, l'exemple de la judería de Tudela* [w:] *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas. V Encuentros Judaicos de Tudela*, praca zbiorowa. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, s. 15–22.

López Alvarez Ana María, Izquierdo Benito Ricardo, red. (2003) *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha.

López Soto Manolo (2003) *Patrones microgeográficos del ADN mitocondrial en el sur de la Península Ibérica*. Niepublikowana praca doktorska. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Łodziński Sławomir (2009) *Uchodźcy w Polsce. Mechanizmy wykluczenia etnicznego* [w:] Aleksandra Jasińska-Kania, Sławomir Łodziński, (red.), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 181–203.

Marco Sola Luisa (2009) *El Catolicismo Identitario en la construcción de la idea de Nación Española: Menéndez Pelayo y su “Historia de los Heterodoxos Españoles”*. „Ilu. Revista de ciencias de la religiones”, nr 14, s. 101–116.

Martínez Masegosa Miguel (1988) *Identidades paralelas el la España de las Autonomías*. „Actas del I Congreso Nacional de Archiveros y Bibliotecarios de Administración Local”, s. 495–508.

Martínez Millán José (1984) *La Hacienda de la Inquisición (1478-1700)*. Madrid: Instituto Enrique Flórez.

Martínez Millán José (2010) *Las facciones cortesanas ante la expulsión de los moriscos*. „Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada”, nr 36, s. 143–196.

Martínez Veiga Ubaldo (2006) *La integración cultural de los inmigrantes en España: el multiculturalismo como justicia social*. „Sistema: Revista de ciencias sociales”, nr 190–191, s. 281–290.

Meil Landwerlin Gerardo (2011) *Individualización y solidaridad familiar*. Barcelona: Fundación “La Caixa”.

Mercado Pacheco (2009) *En el cuarto centenario de la expulsión de los moriscos*. „Anales de la Cátedra Francisco Suárez”, nr 43, s. 301–302.

Mitre Fernández Emilio (2002) *Otras religiones ¿otras herejías? (los judíos en el medioevo europeo y el especial caso hispánico)*. „Hispania sacra”, t. 54, nr 110, s. 515–552.

Montano Morente Vicente (1954) *Jaén, por la Inmaculada*. „Boletín del Instituto de Estudios Giennenses”, nr 4, s. 9–78.

Montañés Antonio (2015) *Interacciones entre cultura(s) y religión en minorías socio-religiosas. El caso de los musulmanes y evangélicos-pentecostales en España*. „Papeles de CEIC, International Journal on Collective Identity Research”, nr 3, s. 1–9.

Montero Gibert José Ramón (1986) *Iglesia, secularización y comportamiento político en España*. „Reis: Revista española de investigaciones sociológicas”, nr 34, s. 131–160.

Montes Romero Camacho Isabel (2004) *Judíos y mudéjares*. „Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales”, nr 13–14, s. 241–274.

Mucha Janusz, red. (1999) *Kultura dominująca jako kultura obca: mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Nowak Stefan (2007) *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Núñez Seixas Xosé M. (2010) *Identidades nacionales o identidades regionales en la España del siglo XX: ¿armonía o conflicto?* [w:] Manuel Suárez Cortina, Tomás Pérez Vejo, (red.) *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada*. México D.F: Siglo XXI Editores México, s. 298–320.

Palacios Alcalde María (1989) *La legislación inquisitorial (1478-1504)*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

Pardo Molero Juan Francisco (1997–1998) *“Per salvar la sua ley”*: *Historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)*. „Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos”, nr 14–15, s. 113–154.

Paredes Méndes Francisca, Harpring Mark, Ballesteros José R. (2014) *Voces de España. Antología literaria*. Boston: Hainle, Cengage Learning.

Parra López Santiago (2010) *Sobre las causas de la expulsión de los moriscos* [w:] Elia Gonzálbez Esteve, Santonja Cardona, José Juis, (red.), *Conversos i expulsats: la minoria morisca entre l’assimilació i el desterrament*. Muro de Alcoy: Ajuntament de Muro d’Alcoi, s. 143–172.

Pérez-Agote Poveda Alfonso (2007) *El proceso de secularización en la sociedad española*. „Revista CIDOB d’afers internacionals”, nr 77, s. 65–82.

Pérez-Agote Poveda Alfonso (2010) *La irreligión de la juventud española*. „Revista de Estudios de Juventud”, nr 91, s. 49–63.

Pérez Berenguel José Francisco (2002) *Una visión liberal de la política y el gobierno durante la época de Carlos III*. „Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, nr 20, s. 471–486.

Pérez Ledesma Manuel (2001) *Anticlericalismo y secularización en España* [w:] Antonio Morales Moya, (red.), *Las claves de la España de hoy*, tom 8. Valencia, Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, s. 269–286.

Pla Alberola Primitivo José (2006) *Benemejís y Señera ante la expulsión de los moriscos*. „Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante”, nr 24, s. 153–226.

Porras Arboledas Pedro Andrés (2015) *La supuesta revuelta mudéjar preconizada por el zabazala de Deza (Ágreda, 1339)*. „Anaquel de estudios árabes”, nr 26, s. 213–230.

Ramos Gómes Luis Javier (1989) *El sometimiento del cacique de Port de Paix (Haiti) a los Reyes Católicos en el primer viaje de Cristóbal Colón (diciembre de 1492)*. „Revista española de antropología american”, nr 19, s. 137–152.

Ramos Gómes Luis Javier (1990) *Los dos pactos sellados por Guacanagarí y Cristóbal Colón en diciembre d 1492*. „Revista española de antropología americana”, nr 20, s. 67–92.

Rábade Obradó María del Pilar (2004) *Cristianos nuevos*. „Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales”, nr 13–14, s. 275–292.

Revolta González Manuel (1994) *La secularización de las cosas y de las personas en la España contemporánea*. „Carthaginensia: Revista de estudios e investigación”, t. 10, nr 17, s. 73–92.

Reyes Luis (2014) *La expulsión de los judíos*. „Tiempo”, nr 1641, s. 64–65.

Riquer i Permanyer (de) Borja (2001) *Nacionalismo y pluralidad de identidades en la España de final del milenio* [w:] Luis Antonio Ribot García, Ramón Villares Paz, Julio Valdeón Baroque, (red.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*, tom 1. s. 239–254.

Rodés Vinué Manuel (1959) *Huesca y la Inmaculada*. „Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses”, nr 37, s. 47–60.

Roiz Céliz Miguel (1981) *Identidad y conciencia regional y nacional de los pueblos de España*. „Documentación social”, nr 45, s. 29–55.

Ruiz-Gálvez Priego Estrella (2008) *“Sine Labe”. El immaculismo en la España de los siglos XVI a XVII: la proyección social de un imaginario religioso*. „Revista de dialectología y tradiciones populares”, t. 63, z. 2, s. 197–241.

Saralengui Benito Miguel (2016) *España y Latinoamérica: identidades y diferencias*. „Revista de Occidente”, nr 419, s. 70–83.

Seguí Luis (2002) *España ante el desafío multicultural*. Madrid: Siglo XXI de España.

Soyer François (2007) *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Torregrosa Montaner Ramón José (2015) *Medición y evolución de la identidad nacionalista en España*. „Investigaciones regionales: Journal of Regional Research”, nr 33, s. 53–70.

Torró Josep (1988–1989) *El problema del hábitat fortificado en el sur del Reino de Valencia después de la segunda revuelta mudéjar (1276-1304)*. „Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval”, nr 7, s. 53–82.

## Cytowanie

Biernacka Maja (2017) *Maur jako obcy w Hiszpanii? Między swojskością a odmiennością*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 13, nr 1, s. 90–109 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

## The Moor as a Stranger in Spain? Between Sameness and Otherness

**Abstract:** The objective of the article is to present the meaning of a historically constructed dichotomy between “us” and “them” in Spain, based upon a simplified vision of the relation between Christianity and Islam, thereupon relating it to social life. Regardless of the increasingly multicultural character of the Spanish society, its secularization processes—leading to the decrease of the importance of Christianity and the Roman-Catholic Church as the source of morality and a number of other factors, this dichotomy remains vivid in social life. In this context, a special focus should be made on the perception of the Muslim heritage in constructing identities of Spaniards. A particular goal is an attempt to its systematization with reference to the identity of respondents upon semi-structured interviews conducted in Spain in the years 2010-2016. Drawing upon this material, three working categories of attitudes towards the heritage of Islam can be made with reference to respondents’ identity. They may serve as a contribution to hypothesis forming in a wide-scale empirical research in Spain or other societies where a significant religion had been disowned and eroded from the national memory over the centuries.

**Keywords:** Spain, Islam, Heritage/Legacy, Sameness, Otherness, Identity

Trapani Vanessa (2009) *„Inni” w polskich debatach sejmowych. Przykłady dyskursywnego konstruowania tożsamości przez większość i mniejszości narodowe* [w:] Aleksandra Jasińska-Kania, Sławomir Łodziński, (red.), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 77–94.

Valdeón Baroque Julio (1994) *Los judíos españoles entre el „Pogrom” y la expulsión*. „XX Siglos”, t. 5, nr 19, s. 81–90.

Veira Veira José Luis (2001) *Individualización y cambio cultural en España* [w:] *Estructura y cambio social: homenaje a Salustiano del Campo*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), s. 989–1004.

Villena Villena Leonardo (2007) *El último suspiro del rey Boabdil*. Granada: Dulcinea.

Zapata Barrero Ricard (2005) *Bases para interpretar la multiculturalidad en España* [w:] Rafael del Aguila Tejerina, (red.), *Inmigración: un desafío para España*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, s. 193–246.

Zapata Barero Ricard (2006) *Inmigración y cambios estructurales: indicadores de multiculturalidad en España* [w:] Ignacio Campoy Cervera, (red.), *Una discusión sobre la universalidad de los Derechos Humanos y la inmigración*. Madrid: Editorial Dykinson, s. 153–194.