

UCLA

UCLA Electronic Theses and Dissertations

Title

España transfigurada en el Magreb: Construcciones identitarias en la literatura sobre la guerra de África de 1859

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0972j479>

Author

Garcia Moreno, Veronica Escribano

Publication Date

2020

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Los Angeles

España transfigurada en el Magreb:

Construcciones identitarias en la literatura sobre la guerra de África de 1859

A dissertation submitted in partial satisfaction of the
requirements for the degree Doctor of Philosophy
in Hispanic Languages and Literatures

by

Verónica García Moreno

2020

© Copyright by

Verónica García Moreno

2020

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

España transfigurada en el Magreb:

Construcciones identitarias en la literatura sobre la Guerra de África de 1859

by

Verónica García Moreno

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures

University of California, Los Angeles, 2020

Professor Jesús Torrecilla, Chair

This dissertation focuses on the use of the al-Andalus myth and its articulation of Spanish identity via the so-called *textos africanistas*, which are a series of chronicles and literary works written in response to the 1859 Spanish invasion of Morocco. In the 19th and 20th centuries, these literary texts advanced novel ideas about the construction of a Spanish identity closely tied to al-Andalus. I argue that in its passage from history to myth, the Arabic-Islamic becomes malleable and was used very effectively for different and even opposing ideological agendas. Conservatives and liberals, as well as nationalists on the Spanish periphery, used the Arabic-

Islamic as a signifying singularity in opposition to the image of Spain's backwardness preached by other European countries. Moreover, this myth was used in governmental rhetoric and by intellectuals from all political tendencies as a way to justify Spanish colonialism in North Africa. All considered the Magreb a land that belonged to Spain as a historical right. Most of the literary corpus generated from the War of Africa evokes the medieval Reconquest while some authors utilize the war in Africa to reflect in vivid and complex ways on questions related to the contemporary Spanish political problems.

I analyze the Africanist chronicles of four Spanish authors: Ros de Olano, Nuñez de Arce, Pedro Antonio de Alarcón, and Benito Pérez Galdós. The first three reported from the war front while the latter wrote about the war forty years afterwards in his novel *Aita Tettauen*. National politics and identity were these authors' central concerns and determined the way they viewed the war and defined the enemy. The authors reverse the roles of colonizer and colonized, turning the enemy into a kind of Romantic hero similar to the Spaniards who resisted the French invasion in 1808. In my chapter on Galdós' *Aita Tettauen*, I analyze the influence that an Arabic chronicle entitled *Kitab al-Istiqsa li-Akhbar duwal alMaghrib al-Aqsa* (written by Ahmed ben Jalid al-Nasiri) had on Galdós' representation of the war.

I argue that these narratives forged new directions in Spain's literature via writers corresponding intensely with readers and establishing an intentional intertextuality among the war chronicles. The graphic element as pictures or illustrations exerted considerable influence on the narrations, creating a predatory relationship between word and image. Moroccan spaces become an agential narrative element with scenic exhibitionism and theatricality inherent to the *crónicas*, which I term "identity travestism." But most importantly, these Africanist texts are a transference of the political and intellectual debate taking place in the Peninsula, redefining the

Arabic enemy and “Otherness.” The roles of colonizer and colonized are confused. The Arab, like the Spaniard who rejects the French invasion of 1808, is represented as a romantic Spanish hero given his historical bonds with Spain and his right to defend his country and religion.

The main contribution of my dissertation resides in elucidating the ways in which the myth of al-Andalus acts as a vehicle of definition for Spanish identity more than as a sign of identity in itself. This myth creates points of connection between opposing ideological discourses and creates throughout the twentieth century a transnational dialogue between Spain, the Mediterranean, and Latin America.

In the conclusion, I put forward future research projects that analyze the peripheral nationalism of southern Spain where al-Andalus heritage is paramount. This nationalism is articulated as *alandalusismo* and *panalandalusmo*, which is the use of the al-Andalus myth in Latin America that considers this part of the world as “the new al-Andalus.”

The dissertation of Verónica García Moreno is approved

Adriana Bergero

Norma Mendoza

Teófilo Ruiz

Jesús Torrecilla, Committee Chair

University of California, Los Angeles

2020

Para mi hijo David,
que me enraíza en los días venideros

Table of contents

Introducción. Consideraciones sobre el carácter y la relevancia de la literatura africanista.....	1
Capítulo 1. Los espacios africanistas generadores de discurso:	
De la teatralidad al <i>voyeurismo</i>	43
Capítulo 2. Refigurando al enemigo árabe:	
Identidades líquidas y travestismo identitario.....	99
Capítulo 3. Galdós africanista, trujamán y alfaqueque:	
Uso e interpretación de fuentes árabes en <i>AitaTettauen</i>	167
Conclusión.....	218
Anexo.....	235
Referencias bibliográficas.....	257

Quodlibet

La historia de una traición

Nada más perentorio antes de defender el resultado del trabajo de tantos años que encontrar términos que lo definan y legitimicen. Así yo puedo decir que esta tesis doctoral es la historia de una traición. Como todas las traiciones, hay un cierto grado de heroísmo, de peligro y de culpa que no deja de ser atractivo; hay personajes célebres y anónimo, hay desprecio por los honores y las instituciones y a la vez ocultas agendas y apoyos, porque el traidor es tan despreciado como necesario para que el juego perviva. Hay, al fin, dramatismo, sofisticación intelectual y una tendencia al exhibicionismo y al secreto. El traidor necesita un espacio, y ese espacio es la frontera, necesita una narrativa, y esa fue la narrativa identitaria y necesita una excusa y la excusa fue la dignidad y el poder. También necesita una tentación y una duda.

Mis pasadas actividades políticas y periodísticas me han llevado a la convicción de la necesidad imperiosa de construir en España una narrativa de izquierdas inclusiva y serena donde dialoguen diferentes discursos. Mi carácter de *transterrado*, (como definía el inefable hispanista Márquez Villanueva a aquellos exiliados españoles que transferimos el hecho hispano a otras tierras para poder reconstruirlo y negociarlo) me permite ver el bosque español desde lejos, o mejor dicho, perderme en el bosque desde lejos, porque todos los que trabajamos la identidad vamos por lana y salimos trasquilados, dado el inevitable nivel de involucración personal y lo doloroso del proceso.

Mi doble formación como arabista e hispanista en universidades americanas y europeas, y mi activa vinculación con ambos gremios académicos han dado a mi trabajo un sano y

fructífero desorden de parámetros. No me faltaron tentadoras ofertas de vinculación porque en ambos frentes se me aceptaba como una presencia propia y legítima. Y como el traidor que va y viene de un ejército a otro he usado las armas y las rutas y los contactos que ambas disciplinas han puesto a mi alcance sin jurar ninguna bandera, sólo fiel a los retos del camino y a los paisajes fronterizos.

Porque además de española me considero andaluza, comunidad que ha usado el mito de al-Andalus en el proceso democrático de los últimos cuarenta años como piedra angular de su nacionalismo y su identidad, y es entonces cuando la mesa de triple negociación es endiablada: la deconstrucción del mito de al-Andalus no puede pasar por la decapitalización del pasado andaluz, y la reivindicación de la singularidad andaluza no puede implicar de ningún modo la negación de España como ha ocurrido con otros nacionalismos periféricos, y por último, la reivindicación de lo español no puede nunca caer en fatuos discursos de ultraderecha.

La guerra de África de 1859 supuso para mí no sólo un reto intelectual, sino un descubrimiento clave para comprender la situación española actual. Más allá del historicismo vacío o la zona de confort del estudio del pasado pude apreciar la audacia y modernidad de estos autores, su humilde aceptación de sus limitaciones ante las contradicciones del tiempo que les tocó vivir, su necesidad *de ser el otro*, que en última instancia era una forma de comprenderse a uno mismo; pude sentir su desazón y su responsabilidad de asumir y estar a la altura de ese complejo cuadro de interacciones donde el aliado y el enemigo, el conquistador y el conquistado, la historia y el mito, el arabismo y el hispanismo, el presente y el pasado, el español y el árabe se entrecruzan, se confunden, se niegan y se abrazan en danza y en combate.

Las intensas horas de aprendizaje y descubrimiento con mi director de tesis, el profesor Jesús Torrecilla, están fuera de cualquier calificativo: a él no sólo le debo esta tesis, sino mi

proyección académica y ya definitiva hacia el siglo XIX peninsular. Durante estos seis años he asistido con delicia y asombro a su intachable ejemplaridad; mis pasos errados cobraban bajo su mirada la elegancia y la coherencia de una ruta delimitada de antemano. Gracias también a aquellos que siendo mis mentores tengo el orgullo de poder llamar por su nombre. A Teo, única luz en mi noche más oscura, cuya bondad para conmigo quedará en la memoria de Dios. A Adriana, por dignificar la frontera y la confusión, y otorgarme las palabras precisas. A Roberta, presencia constante e inspiradora que ha marcado más que una ruta, una escuela, y que con suma generosidad consideró mis titubeos como sólidos argumentos. A Norma, que defendió mi trabajo de los depredadores en el delicado momento del alumbramiento, y que me demuestra que otra ética académica no sólo es necesaria, sino posible.

Muchas veces durante mi estancia en Los Ángeles he sentido de forma casi intolerable el desarraigo de España, que para mí también es el desarraigo y la nostalgia de oriente. En un camino de ida y vuelta, el bamboleo de las palmeras californianas durante mis horas de estudio me traía los versos de Abderraman I, otro *transterrado* del siglo VIII que añorando su Siria natal escribía desde ese otro extremo occidente, que eran los jardines de al-Andalus:

“palma, así soy como tú, también extranjero en estas tierras”

Porque la compleja naturaleza de la traición, como la de todos los misterios esenciales, sólo puede ser aprehendida desde la poética.

CURRICULUM VITAE

EDUCATION

M.A. in Hispanic Literature, UCLA, 2015

M.A. (D.E.A.) Islamic Studies, University of Seville 2013 Master Thesis, *María Zambrano y J.A. Valente, encuentros en los claros del bosque.*

M.A. Applied Linguistics, University of Leon, Spain, 2012 Master Thesis: *Netspeak, lenguaje e internet*

B.A. Hispanic Language and Literature, Montana State University, 2008

BOOK IN PROGRESS

LatinoArabia The Latin Arab Reader (co-ed Susanah G. Driss.) Editorial Aduana Vieja, Valencia (Spain) (forthcoming 2021)

El azufre rojo Revista de Estudios Ibn 'Arabi n. VI : Las fronteras líquidas con Persia, el oriente interior, MIAS Latina, (forthcoming 2020 issue)

BOOK CHAPTERS

“Andalucía liberada, al-Andalus transfigurada en el teatro histórico de Blas Infante: *Almanzor y Almutamid*” *Viagens de Saudade*, Pontes Editores, Campinas, Brasil, October 2019

“Cansinos Assens, el *orientador* de J.L. Borges” *LatinoArabia The Latin Arab American Reader*, Editorial Aduana Vieja, Valencia, España (forthcoming)

ARTICLES

“*Valente y María Zambrano: Encuentros en los claros del bosque. Futuhat-al-maqiyyat en la poética española contemporánea*” *Azufre Rojo Journal Ibn 'Arabi Latina Society*, January 2015

SIMPOSIUM AND SEMINARS

“Neorientalismo: más allá de los estudios postcoloniales. Identidad y fronteras líquidas de Sur a Sur” Programa de formación continua del cuerpo docente 28-29 March, Lic. en Lengua y Literatura de Hispanoamérica, Universidad Baja California-Campus Tijuana

Moderator in Panel IX Simposio Internacional Ibn 'Arabi Sociedad Latina, “Poesía y percepción interior (Shi'r wa-shu'ur) en Ibn 'Arabi y la literatura mística” Josep Monseny “El nuevo amor, en la mística y el psicoanálisis, solo puede decirse poéticamente and Julia Alonso “Ibn Arabi y San Juan de la Cruz: Viajeros por Ínsulas Extrañas que en Noche Dichosa vislumbran el Esplendor del Sol, Ávila, Spain, May 2019

Guest Speaker “La huella del Islam en la lengua y la literatura española: Entre la realidad y el mito identitario”, Lic. en Lengua y Literatura de Hispanoamérica Universidad del Sur de California-Campus Tijuana, November 2018

Moderator in Panel VIII Simposio Internacional Ibn 'Arabi Sociedad Latina, “*Himma*, la fuerza creadora” with Julia Alonso “Pessoa o la metafísica de las sombras autónomas” and Carmen Piñas “La creatividad como instinto metafísico” Murcia, Spain, May 2018

“Al-Andalus entre el mito y la realidad: pervivencia de la lengua árabe en la lengua española”, Universidad del Sur de Baja California-Tijuana, Lic. Lengua y Literatura Hispanoamericana, Tijuana, Mexico, April 2017

“Cansinos Assens y la traducción de los textos sufíes: El orientalismo en el discurso nacionalista andaluz”, Círculo de lectura Ibn 'Arabi Society-Latina, Murcia, Spain December 2015

“Conceptualizando *al-nafs*: La construcción del alter ego en Ali Bey desde el escepticismo ilustrado al encuentro con el Islam” IV Congreso Internacional Ibn 'Arabi Latina Society, Barcelona, Spain. January. 2015

“*Futuh al-maqiyyat* en la poética española contemporánea. María Zambrano y Valente, encuentros en los claros del bosque” III Simposio Internacional Ibn 'Arabi de Murcia: Homenaje a María Zambrano, Muyaahid Ibn 'Arabi Latina Society. Murcia. March 2014

“Redefining EuroIslam” Montana State University-Bozeman 2012

“Islam: the imperfect stranger” Montana State University-Bozeman 2010

“El poeta, ese perfecto inútil” Montana State University-Bozeman 2008

AWARDS, GRANTS, FELLOWSHIP AND DISTINCTIONS

2018 Guest Speaker, Literatura, discurso e identidad. CA-UABC-185. Lic. en Lengua y Literatura de Hispanoamérica. Facultad de Humanidades Baja California-Tijuana.

2017 Pine Travel Research Scholarship UCLA

2016 International Women Scholar Award Nomination. P.E.O. Sisterhood

2015-16 UCLA Graduate Research Mentorship UCLA

2015 UCLA Graduate Research Summer Mentorship UCLA

2014 Students Nomination Excellency in Teaching. MSU

2013 MSU Excellency in Teaching on line Nomination. MSU

2013 PETA (President Excellency Teaching Award) Nomination. MSU

2012 Mención a la Excelencia investigadora en Lingüística Aplicada. FUNIBER

2012 Dean's Office College and Science. Excellency in Teaching. Nomination. MSU

Introducción

Consideraciones sobre el carácter y la relevancia de la literatura africanista

“Allí (en África) estaba el tesoro de grandeza que perdimos los españoles hace ya más de tres siglos y que vanamente hemos buscado en otra parte”

Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*

“Yo elijo a mis antepasados”

Sócrates

España como sociedad parece haber consolidado su carácter democrático y haber entrado al fin en el curso irreversible de la modernidad europea. Sin embargo, asistimos a en las últimas décadas a una intensificación de los discursos independentistas periféricos, a modelos políticos antagónicos y al inestable equilibrio entre un carácter europeísta excluyente y la mediterraneidad semítica. Estos hechos nos obligan a reflexionar sobre las identidades peninsulares más allá de la premisa, ampliamente aceptada, de que la Guerra Civil de 1936-39 sea el elemento agencial más importante en la formación de la sociedad española contemporánea.

Cuando el expresidente del gobierno y dirigente del partido conservador español José M. Aznar declaró en un encuentro internacional tras los atentados del 11 de septiembre con la habitual retórica católicocastellana de la derecha española que “España lleva luchando contra el terrorismo islámico desde 711” era obviamente una falacia histórica, pero implicaba la interesante idea de que el elemento árabo islámico siempre ha formado parte de la

identidad peninsular desde su formación, y que eso es una poderosa razón para legitimizar un lugar preferente de España en Europa y en la modernidad. Ideas que como veremos, no dejan de ser paradójicamente acertadas.

El elemento árabo islámico es sin duda la eterna otredad en la identidad española. La gran mayoría de los países occidentales pueden obviar el elemento árabe, demonizarlo o literalizarlo, no ocurre así en el caso de España, debido al pasado compartido de siete siglos y su permanencia como mito en las diferentes narrativas políticas desde la caída del reino de Granada en 1492 hasta la actualidad. En su paso de la historiografía al terreno del discurso identitario, al-Andalus multiplica su capacidad de adaptación y dinamismo y genera toda clase de discursos ideológicos. Se ha utilizado tanto por las izquierdas como las derechas, en el diálogo con el Magreb o con otras identidades peninsulares y en la concepción de fronteras imaginarias y geosíquicas. Acoge posiciones radicalmente opuestas: encarna el anhelo nostálgico de los liberales exiliados del siglo XIX que soñaban una España alejada de la intransigencia absolutista y católica, refuerza el discurso colonizador del norte de África, es usado por nacionalismos periféricos, en concreto por el nacionalismo *alandalusista* de Blas Infante; y es clave en la “Arabia americana” del granadino Gil Benumeya y del libanés-argentino Habib Estéfano y en las nuevas literaturas neo-orientalistas del siglo XXI en Hispanoamérica, como la del mexicano Alberto Ruy. Su vigencia radica en su naturaleza inclusiva y su capacidad de recrear un espacio social ideal de tolerancia, progreso y diversidad al que España en su historia pocas veces ha podido llegar.

La necesidad de entender cómo el elemento árabe actúa en nuestra historia levanta un ácido debate tanto en el terreno social como en el académico en torno a la identidad, donde el elemento islámico oscila entre la alteridad y la semejanza: o bien se entiende al-Andalus contra

España (en un choque de civilizaciones con un fuerte resentimiento al elemento hispanoárabe que supuestamente aleja a España de la modernidad europea), o bien se idealiza el período andalusí implicando todo lo contrario: que el momento en que la Península estuvo más cerca de una sociedad liberal y humanista fue durante el período islámico.

Al margen de la parcialidad de estas posiciones, lo que sí es innegable es que al-Andalus supone un evento histórico altamente complejo y difícil de catalogar y gestionar, incluso para escuelas de pensamiento tan prestigiosas como el postcolonialismo de Edward Said, quien llegó a afirmar en su prólogo a la edición española de *Orientalism* de 1990 que España es una excepción en el contexto del modelo general europeo, señalando que la relación entre España y el Islam no se puede caracterizar simplemente con una relación imperial. Said incluso llega a afirmar que el Islam y la cultura española *se habitan* en vez de enfrentarse, así pues, debemos desestimar el estudio de lo áraboislámico en el marco identitario español bajo el prisma del postcolonialismo.

Tras el atentado a las Torres Gemelas y el temible auge de ISIS se ha reavivado esta cuestión dentro de un marco internacional y más allá de un problema identitario peninsular. El terrorismo extremista islámico se convierte en un reto de occidente, que debe saber articular una respuesta que no caiga ni en paternalismos postcoloniales ni en posturas abiertamente fascistas y racistas, teniendo en cuenta además, el auge y el avance de las comunidades árabo islámicas en Europa.

Frente a esa supuesta otredad irreconciliable, al-Andalus se considera una excepción y un enigma que se opone frontalmente a la más que cómoda teoría del choque de civilizaciones de S.P. Huntington, teoría defensora de la absoluta imposibilidad del encuentro entre Oriente y Occidente. Es en este momento en que el caso español resulta altamente interesante, no sólo por

su brillante pasado islámico de ocho siglos, sino por cómo se articula la huella islamoárabe, como se transfigura y se revierte pasando de la historia al mito, reescribiendo o actualizando la historia de al-Andalus en pro de intereses y necesidades del momento político.

Los estudios neorientalistas tanto de intelectuales occidentales como árabes están abriendo un nuevo campo de indagación superando no sólo los estudios postcoloniales, sino el marco teórico previo de la construcción de la otredad como disgloria. El concepto de otredad ha sido utilizado ampliamente en diversas disciplinas: desde el estructuralismo lingüístico, las cuestiones de género, el psicoanálisis y en las teorías de Derrida sobre la ética de la alteridad. Lo encontramos también en la nueva resistencia filosófica al neoliberalismo y la globalización: la otredad se reivindica como base de una sana identidad pero las reflexiones sobre el otro en la literatura española son bien conocidas desde finales del XIX, y no sólo en su relación con lo árabe islámico. Se referirán a ello Antonio Machado, María Zambrano o Unamuno. Esta tensión identitaria con el otro, que no lo niega ni lo asimila, sino que está alerta de su diferencia como límite (o como destino) va a adoptar características semíticas.

Pensamos que, salvo algunos textos ineludibles, como *Diario de un testigo de la guerra de África*, de P.A. de Alarcón, la literatura africanista (entendiéndose por aquella que se produce en España en torno a la Guerra de África de 1859) no ha sido estudiada adecuadamente: la crítica suele pasar por encima de este corpus literario por considerarlo un subproducto bélico neoimperialista sin mayor trascendencia, incluso ignorando su carácter de fenómeno social¹. A esta dificultad epistemológica se le suma la cantidad ingente de obras africanistas que se

¹ Esta falta de interés se remonta a principios del siglo XX. Rodrigo Soriano, político liberal amigo de Galdós y que tanta influencia tendrá en la formación de la conciencia social del autor, dirá que la guerra de Tetuán solo dejó un libro: el de Alarcón y un cuadro: el de Fortuny desestimando completamente el corpus africanista.

escribieron tanto en el ámbito del teatro, la poesía, la literatura folletinesca, los libros de memorias y viajes y los tratados políticos, geográficos, y etnológicos. Es cierto también que la calidad literaria de las obras en general no es alta, sobre todo si la comparamos con la literatura posterior del Protectorado. Como bien señala Carrasco “analizar la novela colonial por su valor literario sería una empresa corta de la que se salvarían muy pocas obras (...) el valor que sobresale es el sociológico.” (26)

El estudio del africanismo, además, supone un reto ideológico (me refiero al rechazo de la intelectualidad española liberal hacia su pasado colonialista). Afortunadamente esta situación ha cambiado en la última década, y están apareciendo tesis doctorales y estudios críticos muy esclarecedores sobre este tema. La guerra de África ha despertado un significativo interés en los estudios peninsulares tras casi un siglo de estar relegada a la imposición de la teoría postcolonial, muchas veces de una forma mecánica. Pero desde los estudios hispanistas, históricos, gráficos, o periodísticos se comienza a tener interés en este tipo de literatura, siendo conscientes de su complejidad y su enorme trascendencia social en la construcción del discurso social de la época.

El imaginario en torno a la campaña de África dejó múltiples placas conmemorativas, calles y monumentos por toda España. Hubo una clara intencionalidad populista del evento, y un deseo de que el pueblo participara de la fiesta como un acto de regocijo nacional y triunfo y reivindicación de la monarquía, aunque se convirtió en mucho más, en una reflexión sobre el destino del país y una renovación de su imaginario y de sus mitos.

La guerra de África de 1859 se vivió con intensidad en todos los estratos de la sociedad española de la época, siendo formidable la cantidad de atención mediática, reportajes periodísticos, iconografía y atención popular que este acontecimiento generó, hecho extraordinario que como veremos, influirá poderosamente en la consciencia de creadores de

discurso político de los cronistas. La inmediatez de esta narrativa, con corresponsales periodísticos que eran escritores consagrados, poetas, dramaturgos, soldados y políticos, la acogida de estos textos, que son esperados con impaciencia por el lector de mediados del siglo XIX tanto en España como en Hispanoamérica, y el hecho de que la contienda fuera en tierras africanas –con la previsible identificación del marroquí con el andalusí–, dará lugar a una literatura visceral muy comprometida y altamente politizada. En este excepcional marco de creación aparecen textos que, más allá de ser partes quincenales de las luchas del frente magrebí suponen una proyección y dramatización de los traumas españoles que se estaban batiendo en la Península, y que conllevan singularidades narrativas que de otro modo serían incomprensibles y que vamos a tratar aquí: encontraremos subjetivismo y parcialidad en el relato que contradice su carácter de crónicas objetivas, una curiosa percepción del enemigo árabe como aliado o incluso como español, la identificación de la Granada nazarí con la ciudad de Tetuán de raíces moriscas, o el sorprendente desprecio al sefardí y al renegado, siendo éstos aliados naturales de los españoles en la contienda. El exhibicionismo escénico de la contienda lleva a un cierto manierismo literario que había de resultar –incluso dentro del marco del riquísimo ambiente literario del XIX– todo menos previsible.

Queremos demostrar en este estudio que en ciertos textos sobre la guerra de África las dinámicas narrativas no corresponden a la crónica periodística de guerra o a un punto de vista europeo de colonizador a colonizado, sino a complejas construcciones identitarias performativas que no sólo reflejan, sino que inciden significativamente en el debate nacional y en la marcha de la guerra. Son reveladoras las palabras del cronista y poeta Núñez de Arce cuando afirma que “en nuestra época no son los poetas los que más han soñado.” En esta producción de imágenes y

símbolos nacionales desde la literatura participaron activamente y con mucha intensidad todos los estratos de la sociedad española.

El elemento araboislámico y la construcción identitaria

La figura del árabe como hemos apuntado, va a ocupar un lugar esencial en torno a las fronteras líquidas de la otredad. El árabe pasa de ser el obvio enemigo bajo el paradigma de civilización-barbarie, a ser el semejante que nos define respondiendo a un objetivo político. También esta articulación crea su propia relación con el espacio y ciertos lugares se convierten en generadores de narrativa identitaria como el caso de Tetuán, ciudad clave en la Guerra de África de 1859 y *topos* recurrente en las crónicas africanistas. Tetuán será más que un escenario para la acción: en la toma de Tetuán se juntan el deseo de posesión del otro con una compleja topografía mítica y también intertextual. Entrar en Tetuán es entrar en la gloria de al-Andalus y para algunos africanistas esa recuperación de al-Andalus (ya sea como una repetición de la Reconquista o ya sea como integración de lo andalusí dentro del imaginario nacional) es de alguna forma recuperar España.

La complejidad de lo árabe islámico no puede compararse con otros discursos de la historia de España, ya sea por acción o por oposición, aparece como la clausula identitaria por excelencia. Ha generado su propia hermenéutica antropológica, siendo usado con igual eficacia por ideologías dispares. Lo encontramos en los estudios históricos, los discursos políticos, las artes escénicas y plásticas, la literatura, la arquitectura o la música. Durante el XIX este mito aparece en el pensamiento de los liberales españoles exiliados, más tarde en el neoimperialismo

español al-Andalus se identifica con el Magreb y más tarde, en los albores de la Guerra Civil de 1936, se reactiva la vinculación del imaginario africanista con el franquismo. ²

La campaña de África de 1859 va a revivir este debate sobre el elemento árabe haciéndolo altamente popular. Esta posición será defendida por notorias voces de la vida intelectual y política del momento antes y después de la Guerra de África. En 1848 (una década antes de la campaña) en el texto “Influencia de los árabes en las artes y en la literatura” de Amador de los Ríos al ser investido miembro de la Real Academia de Historia, ya se defiende que la historia escrita de España hasta ese momento es una historia imperfecta del pueblo cristiano, sin que se hayan hecho aún todos los esfuerzos posibles para reconocer y apreciar la influencia que ejercieron en la civilización española los hebreos y los árabes, a los que considera un todo insoslayable, denunciando su olvido premeditado en pro de un relato tradicional católico. De los Ríos centraría su trabajo en la influencia de los árabes, y también en el papel de los mozárabes, símbolo de lo hispanoandalusí. Esta posición, aun mayoritaria, no dejará de encontrar oposición. A la inclusión del elemento hispanoárabe se le opone un discurso de fuerte esencialismo castellano (*Dios, Honor y Tradición*) que será enarbolado por los políticos Cánovas del Castillo y Donoso Cortés, considerando este último la colonización de África un asunto de supervivencia entre el juego de poderes de las naciones europeas que se venía jugando durante el colonialismo del siglo XIX.

² El levantamiento fascista de 1936 comienza en Marruecos; Franco, que será dictador en España hasta su muerte en 1975 se hará acompañar toda su vida de una guardia mora como recuerdo de su deuda con el Magreb.

Esta campaña bélica tiene profundas implicaciones para la formación de la retórica nacional, a diferencia de lo que ocurrió con otros procesos colonialistas europeos para los que las colonias eran un asunto completamente exógeno y únicamente económico. La Guerra de África en 1859/60 y la Guerra del Rif de 1921/1926 son acontecimientos bélicos imbuidos en el imaginario popular, periodístico, gráfico, político y literario español. La figura de la reina Isabel II emula a Isabel I Católica quién acabó en 1492 con los reinos islámicos en la Península y que dejó en su testamento la sentencia “e que no cesen en la conquista de África” y la conquista de Marruecos por las tropas españolas evocan el triunfo castellano sobre el reino de Granada. Se identifica a Marruecos con al-Andalus, a España con Castilla vencedora. Esta será el tono general, y una gran cantidad de textos del nutrido corpus literario africanista desarrollarán sólo esta idea. Pero a este sueño imperial se va a cruzar el trauma todavía muy vivo de la invasión francesa a España en 1808. La necesidad de una reposición de la honra nacional por haber sido invadida se le une la pérdida de las colonias en Hispanoamérica y la presión de Europa que espera que España ocupe su lugar en el mapa colonialista. En pocos años España había pasado de imperio a nación invadida y en el esfuerzo de recuperación de su independencia contra Francia (la guerra de la Independencia termina en 1814) se pierden las colonias americanas y el lugar de privilegio en el nuevo mapa europeo. El colonizador (España) es a la vez el colonizado por Europa, que además proyecta una visión orientalista y exotista que deriva en una creciente fascinación de los escritores europeos por España, esperando encontrar en la Península ese Oriente doméstico mucho más accesible que los legendarios (aunque peligrosos y lejanos) Egipto y Turquía. En Europa se vive un curioso efecto de corrección. España había sido peyorativamente tratada por la Ilustración, ya sea por su singularidad mediterránea debido a la

presencia en su Historia de elementos semíticos, ya sea utilizando la pérdida de al-Andalus como excusa histórica para el escarnio, ya que no se consideraba que España no supo mantener viva la sociedad hispanoárabe, considerada una avanzadilla del Renacimiento. Esto va a cambiar y España empieza a ser reivindicada. El alzamiento popular español contra la Francia invasora y la victoria de un pueblo (que para Europa era atrasado y casi africano) ante el ejército napoleónico (que se consideraba el más sofisticado en la ciencia de la guerra del momento y adalid del siglo de las Luces) empieza a sembrar serias dudas sobre la validez del progreso.

Viajeros franceses como Théophile Gautier declaran que al pasar los Pirineos ya pueden sentir “los vientos moriscos.” España y al-Andalus se tornan una misma unidad temática para Europa. Al-Andalus ya es África incluso antes de cruzar el Estrecho. Curiosamente, otra de las razones por las que Europa desprecia a España (su singularidad andalusí) se esgrime por el gobierno español como justificación de la colonización del norte de Africa (retomar un territorio que históricamente le pertenecía). Ante esa ansiedad creciente frente a la hegemonía francesa África para España se convierte es un intento de una “Nueva América” en una suerte de discurso compensatorio, y el anacronismo de ese sentimiento colectivo da lugar a un imaginario que de forma inconsciente recupera la epopeya y los sentimientos patrios medievales. El Marruecos del siglo XIX se desea con la misma codicia con la que los reinos cristianos del XI buscaban la posesión de la sofisticada al-Andalus peninsular del XV. Conquistar Marruecos supone para España disipar los fantasmas de la caída del Imperio y el tenebroso recuerdo de ser un país colonizado por las armas y por la ideología europea pocas décadas antes.

Dentro de esta situación la guerra de África de 1859 va a tener un profundo efecto a varios niveles: por un lado, acucia un discurso pro colonialista enarbolando los tópicos más

rancios que intenten levantar una idea de grandeza imperial harlo tiempo perdida, donde al-Andalus es la otredad necesaria para alzar de nuevo el fantasma de la victoria de los reinos cristianos peninsulares. En esta retórica épica colonialista, ese territorio es necesario para crear el contrario y enardecer de nuevo el espíritu de conquista, en este caso ya no castellano, sino español, contra un enemigo que no será andalusí, sino marroquí. Por otro, la guerra de África llega a ser una topografía imaginario-cultural donde poder desplegar el mito liberal. La disgloria entre la gran respuesta política, el fervor popular y el apoyo de liberales, conservadores y de la Corona frente a la importancia real de la Guerra de África. La Guerra de África fue un colonialismo a la defensiva contra Francia (Morales 72).

La situación de España se proyecta en la ocupación de las tierras norteafricanas y esa literatura africanista está forzada a negociar la otredad y su carácter es altamente político y coetáneo. Como dice Carrasco “la literatura colonial no tenía necesidad de recrear el pasado, sino de contar el presente y proyectar el futuro.” (13) Aunque es cierto que las primeras obras del discurso africanista todavía están preñadas de cierto exotismo, los textos se van volviendo cada vez más realistas. Este deseo de llevar el progreso a las colonias es un deseo de recrear la mística nacionalista en un nuevo paisaje, todavía virgen de errores y de la carga de derrotas y de ocasiones perdidas, la salvación de la nación proviene de las colonias.

En su artículo “El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista” Bernabé López García hace un recorrido por el papel del árabe en el imaginario español. El relato histórico tradicional en torno al árabe será invasionista pero la Ilustración introduce un nuevo giro, y el sino nefasto del árabe español que invadió España se trueca en el vecino magrebí que hay que conocer en beneficio de relaciones comerciales y en pro de la utilidad de los pueblos. Este interés comercial y del conocimiento objetivo que impone la

Ilustración corre pareja a la construcción, en algunos ámbitos académicos, de una visión positiva de los árabes de al-Andalus. La obra que abre esta será la del jesuita Juan Francisco Masdeu, *Historica crítica de España y de la cultura española* de 1795, que reconoce el papel de los árabes y los hebreos en la aparición del Renacimiento europeo a la vez que un interés filológico en la traducción y comprensión de los textos árabes. Cuando Miguel Casiri, (el libanés maronita *al-Gaziri*) en la segunda mitad del XVIII reordena los manuscritos árabes de la biblioteca del Escorial en colaboración con el hebraísta Rodríguez de Castro, será el origen del arabismo como disciplina académica en España³. Es José Antonio Conde quien hace reivindicación de los vencidos, escribiendo la historia de España según los árabes *Historia de la dominación de los árabes en España* de 1820 inaugura una nueva época en la historiografía española a través de los manuscritos árabes. Esta obra gozó de una gran popularidad y fue uno de los pilares en la formación del mito de al-Andalus, pero también fue duramente atacada. Debido a la represión política tuvo que dejar su puesto de bibliotecario de la Academia de la Historia, hecho que afectó a la rigurosidad y prestigio de su trabajo. Su carácter de afrancesado y un exilio que no le permitió cotejar las fuentes originales llevaron a menospreciar su obra que después fue reivindicada. Sus detractores eran nacionales y extranjeros. El arabista Dozy también estaría en contra de él. El pensamiento liberal estará ligado a la defensa de lo árabe como parte integrante de la identidad española que va a contraponerse al elemento católico como bandera de la España más tradicionalista y retrógrada.

³ Volveremos repetidamente sobre la importancia de lo semítico como sincretismo de lo árabe islámico y lo hebreo y los esfuerzos de los liberales en el terreno por dignificar la figura del sefardí.

El polígrafo, académico e historiador Pascual de Gayangos fue una figura importantísima a mediados del siglo XIX en la recuperación de textos relativos a la historia de España y en la defensa del estudio de la lengua árabe en la historia de España y en qué medida contribuyeron los árabes a la civilización europea. Miembro de la Academia de la Historia, senador y director general de Instrucción Pública por el partido liberal de Sagasta, exiliado a Francia e Inglaterra, al igual que Conde es un liberal profundamente preocupado por el debate identitario e “implica una posición revisionista sobre los defensores de una visión tradicional de la historia de España exaltadora del catolicismo como su eje central” (López 144) pero su tremendo impacto ha sido pasado por alto ⁴

En esta misma época (1848) José Amador de los Ríos leerá su discurso de ingreso en la Real Academia de Historia sobre la influencia de los árabes en las artes y la literatura españolas, siguiendo el ejemplo de Gayangos. En todos estos estudiosos la aportación de lo árabe y lo hebreo tienen la misma importancia: Sefarad y al-Andalus están al mismo nivel y no hay una descalificación del elemento hebreo ante el árabe. De hecho, en 1848 publica su obra *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* obra que va a hacer una ardorosa defensa del elemento semítico y de cómo lo judío y lo árabe son un todo insoslayable en el legado histórico español, denunciando su olvido premeditado en pro de un relato tradicional católico. Esto es importante recalcarlo porque en las obras de los cronistas que vamos a estudiar y en contra de esta corriente prosemítica que defendían los estudios de la época, el elemento

⁴ El hecho de que Pascual de Gayangos se excluya de estudios sobre identidad tan relevantes como *Mater dolorosa* de Álvarez Junco (2016) denota un empobrecimiento de los estudios hispánicos que ha relegado el hecho islámico-judío en la Península a un mero asunto historicista en pro de forzados paisajes ideológicos: bien en torno a la europeidad, bien en torno a los nacionalismos periféricos. Volvemos a señalar la importancia de *España al revés* de J. Torrecilla y certera su aproximación al mito de al-Andalus.

hebreo es descalificado y tratado con desprecio por lo que simboliza el hebreo en el específico imaginario de la Guerra de África.

Cuando hablamos de al-Andalus tendemos a ver una oposición no sólo con lo cristiano, sino también con el elemento judío. Esa percepción es forzada y responde a intereses políticos muy concretos muy recientes. El elemento sefardí fue altamente valorado como parte importante de lo español en los debates intelectuales y políticos del XIX y del XX y los estudios hebreos fueron parejos a los arabistas en el ámbito académico, considerando el sincretismo semítico como la verdadera riqueza de la Península.

Sefarat en al-Andalus será motivo de orgullo y objeto de estudio riguroso por arabistas e hispanistas. La declaración de la división de Iglesia y Estado en 1905 traerá manifiestos de apoyo a los sefardíes en defensa de su legado cultural en España. ⁵

Esa visión todavía convivía con la otra, que consideraba a los musulmanes unos invasores y culpables de la caída de España como Modesto Lafuente quien en su *Historia general de España*, 1850 defiende que la raza semítica es un oprobio para Europa. Con este autor entrará la idea de la sensualidad y el fatalismo, y será el catolicismo el que saque a España de esta catástrofe esencialista. Cuando llega el momento en que aparece el magrebí en el panorama europeo es con la invasión de Argelia por parte de Francia en 1830. Cuando estalla la guerra de África en España en 1859, el Ateneo se encarga de ofrecer clases de lengua y civilización árabes y Simonet abrirá otro frente islamofóbico esta vez desde los estudios de los mozárabes:

⁵ Esta posición pervive en otros autores posteriores, por ejemplo, en el vanguardista y traductor sevillano Cansinos Assens, maestro de Borges, converso al judaísmo y que estará a la vez fascinado a la vez por el hecho islámico y por la figura de Mahoma, siendo el autor de la primera versión en español del Corán y de *Las Mil y una noches*.

considerando a los sarracenos y a los liberales *azotes de Dios* que levantan el catolicismo y el patriotismo. ⁶

A la vez, Francisco Fernández y González, (“erudito en todo”, como lo llegará a calificar Menéndez y Pelayo) seguidor de Conde, yerno de Amador de los Ríos y discípulo de Gayangos, funda en Granada en plena guerra de África la “Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente” que se dedica a traducir a los árabes españoles. (López García 142-155). Estos estudios de rememoración de la historia de España pueden estar a veces contaminados inevitablemente por cierta retórica exotista, (no olvidemos la admiración hacia Rubén Darío y el Modernismo entre los intelectuales españoles, lo que levantará un renovado interés hacia Latinoamérica justo cuando se han perdido las colonias)⁷

En el centenario del protectorado de Marruecos, celebrado en el año 2012, el rey de Marruecos no hizo un discurso de rechazo a España como país excolonizador (como podría resultar previsible)⁸, sino que se refirió a sus relaciones con la Península de esta manera “España y Marruecos son dos dedos de la misma mano.” En 1884, casi 130 años antes, Joaquín Costa en su discurso en la Sociedad Estudios Africanistas y Colonialistas (S.E.A.C.), hizo hincapié no sólo en que España y Marruecos “son dos habitaciones de la misma casa” sino que comparten un

⁶ como ejemplo es su artículo publicado en el Siglo Futuro “La barbarie musulímica y la barbarie liberalesca” (citado por Bernabé López 152)

⁷ La relación del exotismo modernista y el mito de al-Andalus es muy compleja. Va mucho más allá de un mero imaginario estético común. Solo quiero mencionar el dato que *Aita Tettauen* tuvo una secuela de novela exotista: *Luna de Tettauen, novela de amor al margen del protectorado*, de A. Carmona, donde la novela de Galdós se convierte en una guía de viaje para el recorrido amoroso del protagonista a través de la ciudad.

⁸ En estos momentos de crispación y de revisión histórica del pasado colonial, la posición de Marruecos frente a España de búsqueda de elementos de unión entre dos países vecinos con un pasado violento (y también fecundo) no deja de ser encomiable.

enemigo común (Francia) y que es el deber de España ayudar al Magreb a crear una civilización europea y avanzada en la que al-Andalus “puso la primera piedra.” Y recientemente, en el año 2018, el gobierno español honrando el mismo espíritu, ofreció a Marruecos y Portugal organizar juntamente con España las olimpiadas del año 2030, lo que fue secundado por una visita oficial de los Reyes de España a Marruecos ⁹

Estos gestos no sólo reflejan a lo largo de los dos últimos siglos la voluntad de acercamiento de ambos países, al margen de la existencia de la colonia, el protectorado de Marruecos y más tarde su independencia de España, sino la existencia de un imaginario común que pone en cuestión con su complejidad la tradicional visión de colonizador-colonizado del discurso postcolonialista, válida para otros países europeos. España aparece históricamente en un lugar privilegiado donde puede actuar de intérprete entre oriente y occidente en un delicado momento de la situación internacional que está al borde de la categorización del árabe como un enemigo acérrimo de las libertades y del progreso. Y no sólo eso. En las últimas décadas los países del Magreb están encontrando un paralelismo identitario con Sudamérica, y buscando una línea de orientalismo horizontal de Sur a Sur, superando su carácter de excolonias y su dependencia discursiva hacia el Norte, donde España resulta un elemento clave como puente de comunicación y de cohesión, y más aún, de interpretación de señales y semánticas fronterizas. Es

⁹ El interés que despierta la literatura española de finales del siglo XIX y principios del XX en Marruecos es creciente. En los últimos diez años se han traducido al árabe obras de Galdós, Alarcón y Ganivet, como *Aita Tettauen*, *Diario de un testigo de la guerra de África*, o *Idearium español*. Huelga señalar que existe en Marruecos un espíritu de búsqueda de códigos comunes con España y de un terreno de intersección de identidades más allá del postcolonialismo o del exotismo (véase el artículo de Miloud El Bohdidi “La traducción español-árabe y árabe-español: panorama y perspectiva intercultural” *Íkala*, Revista de Lenguaje y Cultura, vol. 22, núm. 2, 2017, Universidad de Antioquía).

por eso que analizar los textos de los escritores africanistas españoles del XIX, más allá de pretensiones historicistas, es una tarea de una vigencia acuciante y una rabiosa actualidad.

Autores africanistas: Un nuevo perfil de escritor

Aunque obras sobre África ya hay en la literatura española desde el siglo XVIII y sobre todo en la primera mitad del XIX como *Memorias de Ali Bey* de Domingo Badía, *Manual del Oficial en Marruecos*, de Estébanez Calderón, los *Apuntes para la historia de Marruecos* de Cánovas del Castillo y *Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno El Hach Mohamed El Bagdady* de J.M Murga, estos textos responden a un espíritu ilustrado de recopilación de datos y de estudios etnográficos y los guía un espíritu muy diferente a los crónicas de la Guerra de África de 1859¹⁰

Vamos a detenernos en la visión sobre la guerra de África de 1859 de seis autores: Ros de Olano, Nuñez de Arce, Charles Yriarte, Pérez Galdós, Alarcón y al-Nasiri. Cuatro de ellos participarán directamente como cronistas en la guerra, y dos de ellos, Galdós y al-Nasiri, no serán testigos presenciales de los hechos. El criterio para la elección de los autores españoles radica en cómo su narrativa se aleja de esa corriente oficial, desarrollando una voz propia y contradictoria que dará lugar a textos complejos en su composición y en su relación con la sociedad del momento. En el caso de al-Nasiri su importancia es doble, no sólo por el valor de su visión autocrítica del vencido sobre la contienda, sino por la importancia que tuvo en la escritura

¹⁰ Para una visión sobre el corpus de textos africanistas, véase el excelente trabajo de recopilación de Antonio Carrasco González, *Historia de la novela colonial hispanoafriicana*, Sial, Casa de África, 2009)

del texto de Galdós, *Aita Tettauen*. El caso de Charles Yriarte es crucial para poder comprender ciertos pasajes del texto de Alarcón, puesto que vivirán juntos la contienda y con la particularidad de que Yriarte no va a estar influenciado en tal alto grado como Alarcón del mito de al-Andalus. ¹¹Estos cronistas harán mucho más que una crónica bélica de la contienda: crearán una nueva retórica identitaria española en un momento excepcionalmente crítico en el aspecto sociopolítico, donde todo estaba por semantizar: el futuro, la modernidad, la relación con las excolonias y la tradición semítica.

Hemos evitado la tentación de dividir este estudio por autores, que facilitaría el análisis pero que restaría no sólo interés, sino honestidad crítica, ya que consideramos que estas obras se pertenecen más unas a las obras que a la trayectoria particular de cada autor, quienes después de sus crónicas de África tomarán caminos diferentes y no volverán a tratar el tema africano, tema que en mayor o menor medida les era completamente ajeno: (Ros de Olano derivará hacia la literatura fantástica, Nuñez de Arce hacia la poesía, Alarcón hacia el libro de viajes y la novela, e Yriarte hacia las crónicas de guerra). El caso de Benito Pérez Galdós es en sí mismo un aparte y merece un capítulo, no sólo por el enorme peso de la figura de este autor, —incomparable con el resto— sino por el hecho de que la obra africanista galdosiana que vamos a analizar aquí, *Aita Tettauen*, es una recreación de la guerra varias décadas después, en una relación de dependencia con el texto de al-Nasiri, y responde a una necesidad de la sociedad española por seguir indagando en el imaginario que abrieron los cronistas de la guerra de África y que como

¹¹ El hecho extraordinario de que los textos de Yriarte y de Alarcón no hayan sido objeto de un estudio riguroso comparativo (de hecho la única traducción de la obra de Yriarte sobre la guerra de África fue en 1904) y desde entonces permanece en el olvido pone de manifiesto los vacíos de la crítica sobre la literatura africanista.

veremos, no acabó con la contienda y seguía despertando el interés del público español décadas después.

Por otra parte, el despliegue informativo que conllevó esta empresa bélica, con la participación de corresponsales españoles y extranjeros que transmitían comunicados diarios de los hechos se considera por algunos autores como el arranque del periodismo español moderno. Como afirma Susan Martin-Marquez en *Disorientations* “the war of 1859-50 would in fact inspire countless and conflicted meditations on the nature of Spanish national identity, which reflect nascent as well as ongoing anxieties over questions of religion, race, and gender.” (101) Los cronistas de la guerra de África están lejos de ser unos periodistas principiantes o narradores *amateurs*; antes de la guerra ya eran reputados autores ampliamente reconocidos como dramaturgos, poetas o periodistas, y estaban activamente comprometidos con el destino de la nación, dedicándose muchos de ellos oficialmente a la política. La narración está en primera persona y mezcla la descripción objetiva con las emociones y las reflexiones. Lo esencial que legitima estos textos es la noción de ser testigo presencial de los hechos: la verosimilitud va por delante de la veracidad de los hechos, ya que muchas de las escenas incluidas provienen de fuentes indirectas o son impresiones subjetivas. Y precisamente esa visión personal con opiniones fuertemente politizadas es lo que interesa al lector de la época, un lector voraz que tenía a su disposición datos no sólo oficiales que el Gobierno facilitaba a la nación, sino la visión de los hechos por parte de otros cronistas tanto nacionales como internacionales que cubrieron el conflicto.

El escritor como personaje social se reinventa y la concepción de su obra toma un cariz diferente dentro de la praxis expansionista, enfrentándose además a otro canal de distribución de su obra que es completamente nuevo: la aparición del libro industrializado con grabados y

litografías y los periódicos que publican su obra por entregas. Como señala Roberta Johnson, ese nuevo medio de difusión literaria, la mecanización del pensamiento, la presión en la productividad provoca un cambio en su modelo de escritura y ese hecho influirá en el paradigma de creación y de percepción (124). La intencionalidad comunicativa y el ritual estratégico que conforma la escritura sobre la guerra permitirán confirmar o refutar la extendida teoría de la objetividad periodística y poner en entredicho presupuestos relacionados con la crónica como modalidad discursiva específica, flexible y, a priori, incapaz de encorsetarse en delimitaciones forzadas contrarias a su naturaleza híbrida. (López Halcón 10). Una década antes de la guerra de África, en 1845, Joaquín Francisco Pacheco, en un discurso ante la Real Academia de la Lengua Española, defiende los derechos literarios del periodismo, denominándolo “el género independiente” (citado en López Halcón 27). La prensa tendrá un papel excepcional en la comunicación de hechos y unánimamente se posiciona a favor de la contienda, reflejando e influyendo en el sentimiento popular. La cobertura mediática de este hecho fue enorme alcanzando las ediciones de estas obras, tanto oficiales como piratas, ventas extraordinarias. Los periódicos del día cubrieron profusamente la campaña, al igual que los diarios europeos y sudamericanos. El tema del momento en la España del 1859 será la guerra de África y el lugar que ocupa en el nuevo mapa europeo. Los periódicos no darán tregua, aparte de cubrir los partes del frente, incluirán artículos de opinión y editoriales haciendo gala de una retórica inflamatoria. Muestra de ello es esta cita que aparece en el periódico *La Discusión* el 18 de octubre de 1859:

“Seguiremos viendo cómo Inglaterra nos quita la natural influencia que debemos tener en Marruecos, seguiremos en esta postración y Europa creará que medio siglo de revoluciones no ha bastado para regenerarnos. (...) La audacia fue siempre la virtud de

España. Con audacia conquistamos el mundo. ¿No podremos con esa audacia conquistar hoy dos ciudades?” (citado en Serrallonga 143)

Se crearon periódicos que informaban exclusivamente del conflicto como *El Telégrafo*, *El cañón rayado* o el *Eco de Tetuán*. Pedro Antonio de Alarcón será corresponsal por *El Museo Universal* y Nuñez de Arce por *La Ibero*¹² Los periódicos que no podían mandar corresponsales no perdían ocasión de informar ampliamente a sus lectores con datos de fuentes oficiales (Fernández 25). Las mejores plumas de la época son invitadas a seguir al ejército y a convertirse en cronistas de excepción además de participar en la contienda, siendo elementos agenciales tanto en la formación de discurso más allá del campo de batalla. El nivel de información de la población, gracias al telégrafo y al correo diario entre Marruecos y la Península será riguroso y los textos sobre el conflicto en su formato de artículos semanales o de libros publicados sobre las experiencias en el frente, muy populares. Como hemos dicho, esta guerra unificará a todos los sectores sociales, intelectuales y políticos de una España más que dividida políticamente y se convertirá en un símbolo del Estado español¹³.

¹² Juan Antonio Viedma escribirá para *Las Novedades*, Lafuente Alcántara para *La Crónica del Ejército y la Armada*, Mola Martínez para *Diario de Barcelona*, y Carlos Navarro y Rodrigo para *La época*, sólo por citar algunos de los más relevantes.

¹³ Como anecdótico que ilustra este momento histórico, los leones del palacio del Congreso de Madrid fueron hechos del plomo fundido de los cañones marroquíes. Estos leones son llamados Hipomenes y Atlanta, los leones que según la mitología grecolatina tiran del carro de la diosa Cibeles, cuya estatua en Madrid es símbolo de la ciudad desde principios del XIX. Así el plomo árabe tira del carro de la diosa hispana. Como vemos, el imaginario identitario generado por la guerra de África es enorme.

Por poner un ejemplo de la relevancia social de esta literatura, las entregas que Alarcón iba mandando al periódico y que después se recopilaron para formar *Diario de un testigo de la guerra de África*, fueron un auténtico éxito en su época, del que la primera edición fueron cincuenta mil ejemplares que se agotaron rápidamente. Se publican once ediciones hasta 1942, sin contar las incluidas en sus obras completas y las selecciones (ni las ediciones piratas, que hubo decenas). Su repercusión fue tal, que fue considerada una fuente de autoridad y reconocido documento historiográfico¹⁴. (Palomo XLIX). Además, pasó a Sudamérica muy pronto. En 1861 se publica una edición en México y en 1863 en Buenos Aires (Figueras 9). Francisco Marín Arrué en el curso de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid en 1898 dirá que Alarcón fue “el fonógrafo que dio a conocer al país el modo de sentir de aquel valeroso ejército” (citado por Figueras 4).

Traigo a colación este nuevo perfil del escritor para recalcar cómo la obra de estos autores, que son testigos presenciales, soldados y además están comprometidos a mandar a la Península a una entrega semanal o quincenal, conlleva una nueva concepción del acto de creación literaria y un carácter más urgente de la voz del escritor y más sensible al palpito del lector. La escritura deja de ser un proceso organizado y coherente para generar textos que se contradicen y no tienen opción a una segunda versión ni rectificación posterior. Textos susceptibles de recoger la emocionalidad colectiva donde la urgencia del discurso se sobrepone a un esquema literario medido y coherente ¹⁵

¹⁴ Cosa que no deja de ser paradójica, dado el nivel de polivalencia semántica y subjetivismo del texto declarado por el propio autor.

¹⁵ Con excepción de la obra de Galdós, *Aita Tettauén*, que responde a otro proceso de producción y fue escrita casi cincuenta años después de la guerra, y tendremos ocasión de ver.

Hay que añadir que como corresponsales periodísticos de la Guerra de África estos autores encuentran una absoluta libertad de discurso, dada la dinámica interna de su producción, de asalariados a publicaciones con un público ávido de sus piezas, y que en última instancia nuestros autores sólo se sienten influenciados por la respuesta y la aprobación de sus lectores, con los que mantendrán una intensa relación pocas veces, no sólo superada, sino repetida en la literatura española. La revolución de 1854 “La Vicalvarada” va a instaurar la libertad de imprenta que será esencial para unos textos donde los autores criticaban la gestión de la guerra, o para interpretar libremente los acontecimientos bélicos a la luz de su propio criterio, dejando de ser voceros del Gobierno o de la inclinación política del periódico para el que son corresponsales. El lector español recibe impaciente las crónicas de estos escritores a los que no se les reprocha su subjetivismo, sino todo lo contrario, esa visión personal se espera y alienta, ya que los hechos objetivos se conocían por vías oficiales y de forma inmediata: los lectores de la época ya tenían a su disposición información y datos sobre la contienda. Esto revela no sólo un tipo de escritor, sino la aparición de un lector activo, que interpela a los autores con cartas dirigidas a ellos personalmente o al periódico que publica sus crónicas.¹⁶

Ros de Olano, uno de los cronistas de los que vamos a hablar aquí, en la dedicatoria de su obra sobre la guerra, *Leyendas de África* ensalza al lector de la época, nada pasivo, bien informado y ávido de textos. Creemos que es una observación genuina sobre esos lectores a los que iban dirigido los textos de la Guerra de África más allá de una *captatio benevolentiae*: “si no dilato las ideas es porque opino que quien tal hace cuando no escribe libre rudimentales, ofende

¹⁶ El periodismo es un fenómeno social de tal calibre en la sociedad del XIX española que incluso llega a la poesía, como en el poema satírico de Pablo de Xérica “El suscriptor arrepentido” en *Poesía española del siglo XIX*, edición de J. Urrutia, Cátedra, 2008

la inteligencia ajena y arrebató triunfos a la reflexión y al examen de sus lectores.” Ros de Olano además en esta dedicatoria de *Leyendas de África* antepone la importancia del periodismo a la literatura, y hace patente cómo literatos consagrados —como es su caso— dan prioridad a la labor periodística frente a la labor literaria. Esta aseveración podría ser solamente una excusa, dada la brevedad de esta obra ya que no es más que un opúsculo de escasas treinta páginas, pero rompemos una lanza en pro de la sinceridad del autor cuando declara: “me inclina a ser breve la consideración de que una época que quiere periódicos grandes requiere que se le den libros”. Estamos ante un escritor moderno que ya no necesita estar bajo la protección de un mecenas, sino que entra en el proceso de producción (Pastor 12) en un trabajo por entregas semanales que va a crear un diálogo intenso entre receptor y emisor de la obra literaria¹⁷. Charles Yriarte dirá de Alarcón que

mi compañero de tienda escribe El Diario de un testigo de la guerra de África, y su editor, acosado por los miles de suscriptores que se quejan del retraso de las entregas, no cesa de perseguirle con telegramas; así es, que encuentra nuestra divagación un poco larga y acalorada. (95)

Esta simultaneidad de la escritura y la guerra no ofrece espacio para discursos ponderados, sino que bebe directamente de la acción, dejándose llevar por la fuerza de los mitos¹⁸. Aunque la función del corresponsal de guerra es informar, el autor es arrastrado por la

¹⁷Cuenta Alarcón en “Historia de mis libros” que recibió en el frente veinte mil cartas de sus lectores, y que de su libro se vendieron sólo en la primera edición cincuenta mil copias (14).

¹⁸ Como veremos, el mito de al-Andalus va a jugar un papel primordial en la caracterización del enemigo árabe.

responsabilidad histórica del momento (y por la inevitable cercanía de la muerte) creando un discurso complejo de una evidente tensión narrativa, que incluso cuando se recopila y publica como libro al finalizar la guerra se modifica sólo puntualmente¹⁹, y no deja de tener el sabor de lo inminente y la precipitación de la palabra que se considera la última. Todo tenía que ser dicho en cada entrega porque el mañana era incierto: los corresponsales de la campaña de África llevaban a gala seguir al ejército y ponerse en el mismo grado de peligro que los soldados profesionales: la guerra de África, para los cronistas que cubrieron la contienda, no era un juego literario.

La literatura africanista no puede dejar de ser un producto romántico (aunque sea un romanticismo tardío) con autores que son hombres de acción y hombres de letras, nos encontramos cronistas en esta guerra que son estadistas, periodistas, poetas, dramaturgos, y literatos además de ser figuras socialmente reconocidos y altamente populares. Para el cronista e ilustrador francés Yriarte, que cubrió la guerra de África como corresponsal de *Le Monde Illustré* España será la esencia del espíritu romántico en el que él se siente inmerso, en una transnacionalidad que sobrepasa identidades nacionalistas. Como ejemplo, en mitad de una batalla, —recordemos que, a diferencia de Alarcón, Yriarte no es soldado, sólo está en Marruecos como corresponsal y dibujante— se siente enardecido por el espíritu del momento y acaba tomando las armas. Dirá en su crónica: “No veía más que a través de un velo rojo, oía confusamente a mi alrededor el grito de ¡Viva España! me aferré a las crines de mi caballo gritando también ¡Viva España! (*Bajo la tienda* 64).

¹⁹ Podemos comprobarlo en las crónicas de Nuñez de Arce y Alarcón, cuyos son más bien artefactos recopilatorios de sus artículos donde las correcciones van a cuenta del tipógrafo mas que del autor.

Y también es cierto que la poética de la guerra aparece como un tropo romántico a lo largo de estas crónicas. Alarcón hablará de “el fuego bélico, la ardiente poesía del combate.” (*Diario* 394)

Defiende este autor que “ciertamente la guerra tiene una poesía particular, una poesía que sobrepuja en ciertos momentos a todas las inspiraciones del arte y la naturaleza” (355) a veces atinados simbolismos y con una exaltación de lo lúgubre, lo que no era ajeno a su espíritu romántico: “Las armas descansaban también en tierra, como cansadas de matar... ¡qué cuadros de tan lúgubre poesía!” (369).

El hecho de que estos cronistas fueran también poetas influye notablemente en su libertad de discurso y el alto grado de polisemia de sus crónicas. Como señala Urrutia, en la segunda mitad del siglo XIX poesía, política y periodismo estaban íntimamente ligadas: los poetas aspiraban a formar parte de la política del país y la vía natural era entrar en la redacción de un periódico. Se imprime a los escritos africanistas un alto grado de subjetivismo y también una gran flexibilidad a la hora de adoptar diferentes registros literarios, de ahí aventuramos la gran complejidad discursiva en las crónicas, que se adopta con absoluta naturalidad. La poesía tiene un enorme prestigio social y muchos poetas ocupan puestos en la administración y se convierten en eco de la posición oficial del gobierno, lo que denomina Urrutia “poesía de autocomplacencia.” (20) así que la poesía no sólo estaba muy lejos de ser solo un mero ejercicio lírico, reservado sólo a la poesía como género, sino que de alguna forma contaminaba todos los géneros literarios, a la vez que la figura del poeta también quedaba lejos de la idea del poeta solitario, maldito e incomprendido convirtiéndose en un personaje altamente político y muy activo en la sociedad de la época.

En el caso de otro de nuestros cronistas, Gaspar Núñez de Arce su labor poética tiene un carácter de utilidad social (Fernández 10). Su pieza sobre poética “Discurso sobre la poesía” y su libro de poesía más famoso *Gritos del combate* que aunque está publicada en 1875, está escrito antes, es un manifiesto literario e ideológico sobre el papel del escritor en su época, y allí defiende Núñez de Arce que la poesía debe saber albergar tanto las pasiones románticas como las ideas ilustradas y sobre todo debe reflejar la problemática de la sociedad: para ser poesía debe sobre todo poesía social en contra de lo que llama nuestro autor el “camino trillado.” El poeta es aquel que produce “notas vigorosas y acentos llenos de pasión que conmueven a nuestro siglo” argumentando que es más fácil “dilatarse el vuelo por los mundos brillantes de la imaginación que descender a los oscuros y muchas veces dolorosos abismos de la reflexión.”

Para Núñez de Arce los verdaderos poetas son los pensadores sociales, reivindicando orgullosamente la incidencia social de su propia poesía, sin que eso suponga un menoscabo de su calidad. Además del progreso, las ideas de Núñez defenderán la libertad religiosa y la virtud de los pueblos. Su condición de poeta y de dramaturgo inevitablemente va a influir en sus crónicas dotándolas de una gran riqueza semántica, audacia expresiva y una visión teatralizada de los hechos donde el decoro narrativo de los textos se pone por encima de la veracidad objetiva de los hechos (que por otra parte, como ya hemos comentado, no importaba demasiado, ya que los lectores tenían otras fuentes de información). Aunque la categoría de testigo directo de los hechos es lo que legitima las crónicas de la campaña, y la veracidad de los hechos es esencial, Núñez de Arce declara que sigue el conflicto “con el corazón y con la vista” o bien que escribe “bajo la impresión y la emoción del momento.” (Fernández 33) Con Núñez de Arce vamos a encontrar una curiosa contradicción que se da en muchos cronistas de la guerra de África: por un lado, su defensa del progreso y su ideal de España como nación europea de pleno derecho,

formando parte de la modernidad, pero por otro lado está su defensa de una voz personal (y visceral) propia de un escritor romántico; y su relato subjetivo, centrado en la significación y el simbolismo de los hechos más que en la mera relación de los hechos mismos.

Según las propias palabras de Arce en *Recuerdos de la campaña de África*: “la cuestión de África no se ha discutido, se ha sentido” (133) y creemos que esta aseveración no se refiere solamente a su propia obra, sino que es aplicable a toda la producción africanista de la época. En eso también da por sentado algo en lo que estaban todos de acuerdo: el carácter emocional y crucial de la Guerra de África que se percibe mucho más que como un proyecto bélico, es una construcción de una imagen nacional ante el mundo ²⁰

Era vista con la emocionalidad de una agresión a la integridad española por parte del sempiterno enemigo árabe -por banal que hubiera sido el incidente que provocó la guerra- y porque los ojos de Europa estaban puestos en la actuación de España sobre el Magreb y su debut en la arena colonialista norteafricana. El lenguaje de Núñez de Arce es claro:

“era preciso reconquistar con un golpe atrevido la consideración de Europa acostumbrada a mirar en nosotros la España de las guerras civiles, (...) pobre, extenuada, incapaz de blandir la antigua espada de sus héroes y de turbar con un rasgo de audacia el largo sueño de su gloria” (9).

²⁰ Tanto es así que la literatura resultante de esta incursión bélica será mucho mayor que la de la guerra de Cuba, que ocurrió pocos años más tarde, y que fue significativamente más importante para España que la de Marruecos. Sin embargo, sostenemos que la guerra de África, rica en mitos y en discursos identitarios era mucho más importante para la opinión pública.

Charles Yriarte, que fue ilustrador del texto de Alarcón y compañero del granadino en la contienda será también muy sensible al espíritu poético de lo que le rodea. Su capacidad de saltar de la literatura a la pintura hará que fácilmente los géneros también para él sean permeables. A la vista de Tetuán y al hecho de encontrar nuevos términos para las mismas realidades dirá que la poesía se despierta (78) con logradas sinestesias como “Una de las poesías de la casa árabe es ese perfume penetrante de que está impregnada.”

Alarcón es otro caso de cronista que ha cultivado la poesía, incluso su fiel amigo Yriarte defenderá explícitamente el carácter poético de la narrativa de Alarcón, como en esta sentida descripción de Alarcón y su obra africanista *Diario de un testigo de la guerra de África*: “Alma inquieta, vibrante a todas las emociones, llena de hermosos entusiasmos, artista siempre, no ve nunca las cosas más que por el lado lírico, y aunque cree escribir un diario, está haciendo un poema.” (97) Consideramos que más allá de un mero elogio de Yriarte a la sensibilidad personal y literaria de Alarcón es una aseveración legítima de la polisemia de *Diario de un testigo*. Años después de la guerra, Yriarte le dedicaría su ensayo *Ta fiancée* (1864) sólo para animar a Alarcón a casarse, de nuevo refiriéndose a él como poeta: “marie-toi, cher poete.”²¹

Vemos cómo las crónicas de la guerra van a ser un ejercicio de poética y de política, de urgencia narrativa y de subjetivismo, de consideración de la opinión del lector y de intertextualidad, pero ahora llega la imagen.

La inclusión de documentos gráficos

²¹ Tendremos ocasión a lo largo de este estudio a la relación entre Alarcón e Yriarte, y al interesante diálogo intertextual de sus obras.

Es en la contienda de África de 1859 donde por primera vez aparecen fotografías de guerra que acompañan a los cronistas bélicos. Hay croquis y fotografías tomadas del natural que después se convierten en ilustraciones o en cuadros²². La imagen va a crear una narrativa poderosa por sí misma sin necesidad de apoyarse en el texto, no sólo glosándolo, y a veces estas imágenes modifican o añaden una información que nos es velada en la palabra. Los cronistas van a ir acompañados de sus propios pintores o fotógrafos que aparecen como personajes y que serán también dibujados ya sea con autorretratos o en obras de otros autores. Por tanto, es el periodismo de la segunda mitad del XIX va a traer de mano a la imagen (la fotografía, la caricatura y la ilustración) y nuestros autores africanistas son conscientes de que su narrativa debe de competir con la imagen y de alguna manera superarla, siendo avocados a un discurso sumamente elocuente, poético y polisémico y una visión de la guerra muy personal.

La inclusión de la imagen es, por tanto, otro elemento a tener en cuenta en la narrativa bélica y va a influir en su carácter de teatralidad y la sensación de sobreexposición de los personajes principales de la guerra. Se escriben desde el frente artículos que se acompañan con daguerrotipos o bosquejos como prueba de su calidad de testigos de primera mano. La guerra de África no sólo suscitó una gran cantidad de textos, sino que también contribuyó a la eclosión de una imaginería tanto en pintura histórica y costumbrista como en fotografía, y grabados. Esta será la guerra más glosada y la que contó con mayor material gráfico para ilustrar a los textos.²³

²² Para el estudio de la imagen en el XIX y su trascendencia social, véase Riego Amezaga, Bernardo, *La construcción social de la realidad a través de la fotografía y el grabado informativo en la España S. XIX*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2001

²³ Sobre la importancia de la pintura en la campaña de la guerra de África véase “La visión de Marruecos a través de

Este hecho no es completamente nuevo en España. Hallamos un poderoso precedente en la serie de grabados *Los desastres de la guerra* de Goya considerado el primer periodista gráfico de guerra moderno. No olvidemos que, en 1863, sólo tres años después de la guerra de África, vuelve a aparecer una edición de los grabados. Goya despertaba a mediados del XIX un enorme interés en la sociedad española. No es baladí que el francés Yriarte, dibujante en el frente y cronista de la guerra publicara en París un libro sobre Goya siete años después de participar en la contienda de África, definiendo la importancia del aragonés no sólo como pintor, sino como librepensador:

“Goya atacaba a la Inquisición y reivindicaba la libertad de pensamiento. Es en su labor como pintor que surge el gran pensador que deja una huella profunda, y estos serán los dos aspectos principales en este hombre múltiple que se subdividen hasta el infinito”
(Yriarte 1867:1) (la traducción es mía)

Incluimos dos muestras de “Los desastres de la guerra” de Goya que tanto impactó a Yriarte



la pintura orientalista española” por Enrique Arias Inglés.



A continuación un grabado de Gustavo Doré incluido en *Sous la tente*, la crónica africanista de Yriarte donde se muestra la matanza en el barrio judío a manos de las cabilas²⁴



La imagen había estado además muy unida a los textos románticos europeos sobre Andalucía (en concreto Granada) desde finales del XVIII y principios del XIX. Antes de la

²⁴ Yriarte no llegó a ver con sus ojos la masacre, pero sí las escenas inmediatamente posteriores, cuando los españoles entraron en una ciudad que había sido arrasada por los cabileños en las breves horas de intervalo entre la salida de las autoridades oficiales de Tetuán y la entrada de los españoles. Su descripción es sobrecogedora.

publicación de los *Tales of Alhambra* de Washington Irving, hubo libros con ilustraciones muy conocidos como el de Henry Swinburne *Travels Through Spain* (1779) o *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* de Alexandre de Laborde o *Monuments arabes et moresques de Cordoue, Séville et Grenade* de Girault de Prangey (1836). Pero según señala Calderwood, estos grabados e ilustraciones solo son un homenaje a las ruinas (28-29). Alarcón, además de Yriarte como ilustrador de sus crónicas, llevará a un fotógrafo que contrata en Málaga, enorgulleciéndose de ser el primer periodista de la historia en llevar un fotógrafo al frente (Rodríguez 20).²⁵ Habrá ilustradores que incluían sus bosquejos en las obras de los cronistas y pintores profesionales que irán a la guerra de África para tomar apuntes del natural que después convertirán en obras de estudio. El pintor español Fortuny, que tanta influencia tuvo más tarde en la formación del imaginario orientalista de la pintura europea y en la caracterización de lo marroquí, fue becado por el Estado español (como también lo fue Jaime Escriu) para seguir la campaña. Fortuny compartirá tienda con Alarcón y con Yriarte, así que no parece descabellado afirmar que la narración de Alarcón fuera influenciada por la cercanía de estos narradores de la imagen que eran Yriarte y Fortuny y por su forma de ver y plasmar la realidad de la guerra africanista.²⁶

²⁵ Sobre el imaginario que genera la guerra de África véase la tesis de David Palma *La Guerra de África en imágenes*, 2015

²⁶ Para una visión sobre la vida de Fortuny en Marruecos y su relación con la fotografía véase el artículo de M. de los Santos García-Ferguson “¡Matad a todos los testigos! Contra la pintura de la Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1992. *Anales de Historia del Arte*, n. 3, 261-276, Editorial Complutense, Madrid, 1991-92

La tienda de campaña como espacio de intercambio de ideas y seguridad será perpetuada tanto por Yriarte como por Fortuny en sus cuadros e ilustraciones, lo que nos lleva de nuevo a una constatación de esa interacción. Valga el ejemplo de esta descripción de Alarcón que aparece en *Diario de un testigo de la guerra de África* sobre las tropas árabes que pondera el carácter pictórico de la escena. Esa exaltación supera incluso al temor de las tropas enemigas ante cuyo ataque van a perecer muchos de sus camaradas españoles y donde él mismo va a poner su vida en peligro. Sin embargo, es descrita por Alarcón como una escena que le impresiona vivamente por su dinamismo y su fuerza visual y que es descrita como “cuadro maravilloso”²⁷ “Yo no he visto jamás figuras tan airoas, tan elegantes, tan gallardas, (...) aquellos caballeros, cubiertos de blancos albornoces, iban y venían sobre la verde hierba como bandada de gaviotas sobre las azules olas del mar. ¡Era un cuadro maravilloso!” (47)

Quiero añadir otro dato como prueba de la resonancia de la pintura africanista dentro de la construcción de la identidad en el XIX. Salvador Dalí en 1963 pintará su versión del cuadro de Fortuny “La batalla de Tetuán.” Dalí jugará en el cuadro -tal como él mismo declara- con símbolos del ADN ocultos en la simbología del cuadro. Aunque pueda parecernos este hecho un juego intrascendente, fruto del gusto surrealista por la yuxtaposición arbitraria de elementos ajenos, pone de manifiesto cómo la guerra de África y sus representaciones artísticas están unidas a la construcción de la identidad nacional, y cómo todavía se seguía reconociendo así cien

²⁷ A lo que se une también, como tendremos ocasión de comentar con más detenimiento, la fascinación hacia el árabe por la influencia del mito de al-Andalus en la construcción de la otredad árabe.

años después. Aquí incluyo el cuadro de Fortuny, “La batalla de Tetuán” de 1862 seguido del cuadro de Dalí con el mismo título, de 1961.



La relación entre texto y gráfica va a aparecer, a veces dando una prioridad semántica a la imagen. Yriarte es mencionado por Alarcón haciendo dibujos de personajes relevantes y a los que se dedican largos pasajes en las crónicas africanistas. Dirá Alarcón en su *Diario*: “Yriarte

copiaba la magnífica figura del vencido príncipe, (Muley al-´Abbas) tomada de perfil. Ahora, por si la pluma puede añadir algún colorido a la obra del lápiz...” (611) No sólo se equipara la importancia de la palabra a la imagen, sino que se hace hincapié en lo que implica ser ilustrador, a la constancia a la hora de exponerse a la guerra y sus peligros:

“Nunca podrás imaginarte de qué manera se han escrito las páginas y dibujado los croquis de este libro. No creo que haya ejemplo en la historia del arte y de los libros semejante improvisación sobre el terreno mismo de los acontecimientos. (...) Sólo el gran dibujante español señor Vallejo nos ha igualado en constancia, en sangre fría y fanatismo por el arte. Él, como nosotros, ha manejado el lápiz en medio de los más terribles aguaceros, entre las balas, al lado de los coléricos, a la luz de la luna, a la claridad de las hogueras (*Diario* 412)

Es revelador cómo el mismo Alarcón se incluye entre los pintores con la expresión “él, como nosotros, ha manejado el lápiz” como si lo que hiciera en última instancia los pintores fueran cronistas visuales de la realidad de la contienda. La imagen va acompañada de su propio canal de distribución, que es la prensa, así la imagen al igual que la palabra, la alcanza el tiempo y está supeditada a él. Las actividades gráficas de la guerra de África dejan de ser el bosquejo previo de una obra más seria de estudio, o en última instancia estas dos actividades conviven. ²⁸

²⁸ Los ilustradores en la guerra de África harán bosquejos sobre el terreno para obras mayores, como el caso del Fortuny, que creó toda una retórica visual del exotismo magrebí en la Península.

Varias publicaciones satíricas nacieron a la luz de la contienda de África como *El cañón rayado*, *El moro Muza* o *El Nene* en las que la caricatura era muy importante y un complemento esencial al texto. En esta última, un niño enarbola un jamón como arma invencible contra los musulmanes, convirtiendo la guerra de África en una guerra de religión, y por tanto una guerra imperial que retoma el recuerdo de la gloria perdida. Aquí incluimos el membrete de *El Nene*:

“para vencer a los moros manda España una legión
al Nene para vencerlos le basta con un jamón”



Para vencer á los moros —manda España una legion,
Al Nene para vencerlos—le basta con un jamon.

Una publicación que merecería una atención especial dentro de este apartado para futuras indagaciones es la de *El Moro Muza Periódico satírico burlesco de literatura y costumbres*, dulce como los dátiles y nutritivo como el alcuzcuz que comienza a publicarse en La Habana en

1859 por el vallisoletano Francisco Villergas y que durará hasta 1877²⁹. No deja de tener interés en ver a través de esta publicación cómo afectará el tratamiento de la primera guerra colonialista española en Marruecos frente a la guerra de los diez años, la primera contra el imperio español en Cuba, a escasos diez años después, en 1868. últimas tierras del Imperio ³⁰

En esta publicación, además, los escritores tomarán alter egos árabes de personajes célebres como -El Moro Muza, Mohamed, Ab-el-Kader, Boabdil el Chico-, o satíricos -Mhe-the-the-Alli- (Molés, 34)

²⁹ Mencionar que “el moro Muza” (Musa Ibn Nasayr) fue una figura histórica real, muladí representante de Damasco en el Norte de África que ayudó a Tarik en la conquista árabe de la Península y que además se casó con la hija de un rey visigodo instaurando la dinastía de los Banu Qasi en el norte de España. Su hijo (Aziz ibn Musa) se casaría con la viuda de Roderic, último rey visigodo en la Península. Ibn Musa hace de Sevilla la capital de al-Andalus y firma numerosos tratados con los visigodos del Levante que garantizaron la paz en la Península. Como vemos, los guiños a la confusión identitaria son evidentes.

³⁰ Véase la tesis de Claudia Molés Pintor *El Moro Muza: una espada periodística en la Cuba colonial (1859-1877)* Departamento de Historia, Geografía y Arte, Estudios contemporáneos, Universitat Jaume I, Castellón, 2011 Las guerras de Cuba y Marruecos tuvieron curiosas intersecciones, desde la presencia del general O'Donnell, *Diario de un testigo de la guerra de Cuba* o esta publicación.

PRECIOS
DE
LA SUSCRICION
EN PERIÓDICO EN LA BAHIA
y 10 rs. rs.
EN EL INTERIOR
FRANCO DE PORTO.
Redaccion
CALLE DEL SOL, N. 10.
A DONDE SE DIRIGIRAN
LAS CORRESPONDENCIAS
Y REDACCIONES.



ESTE PERIÓDICO
SE PUBLICA
LOS DOMINGOS
EN CRISTO.
La Administración
Está en la misma casa
DE LA
REDACCION.
EL NÚMERO SUELTO
Se vende á 3 rs. rs.

EL MORO MUZA.

Periódico satírico burlesco de Costumbres y Literatura,
DULCE COMO LOS DÁTILES, NUTRITIVO COMO EL ALCUZCUZ,
Y REDACTO POR
JUAN M. VILLEGAS.

La portada de esta publicación irá cambiando, dignificando cada vez más la figura del moro Muza (que además era el seudónimo del propio Villergas).

Pero volviendo a nuestro argumento principal, el dibujo halla un competidor en la fotografía, así que más allá que copiar la realidad se convierte en caricatura, o exagera un trazo expresionista y un fuerte discurso político que secunda –o a veces es secundado– por la palabra. Alarcón en *Diario de un testigo* hablará del dibujo y de la prosa como actividades paralelas e inseparables que se necesitan para aprehender la poliédrica realidad de la contienda del Magreb:

“Nos sentamos Yriarte y yo en uno de los cenadores, y él saca sus carteras y sus lápices y yo mi recado de escribir. Él trata de fijar sobre la vitela los ángulos de luz y sombra que proyecta el sol del mediodía sobre las paredes y el suelo (...) yo me esfuerzo por relegar en el papel estos fugitivos instantes.” (536)

Alarcón siempre considera sus dibujos imprescindibles para que el mensaje del *Diario* sea completo, y a veces, incluso es el caso contrario, su prosa va a cubrir los pocos detalles que se le escapan a la mirada sagaz de dibujante de Yriarte: Para Alarcón, Yriarte se convierte con sus ilustraciones en coautor de *Diario*, ya que los dos reaccionan ante los mismos estímulos, y la imagen y la palabra forman el texto del *Diario*.

Alarcón siempre incorpora a Yriarte en su narración cuando un personaje importante aparece en *Diario de un testigo*, ya sea la joven judía Tamo que impactó de tal manera a Alarcón: “¿Cómo te llamas? Le pregunté yo maravillado, en tanto que Iriarte hacía el adjunto retrato de su peregrina beldad” (*Diario* 565) o ya sea Muley-l-Abbas, hermano del sultán y jefe de los ejércitos marroquíes: “Yriarte, que como yo, acechaba este momento, lo aprovechó para trazar el retrato que te envió. Yriarte copiaba la magnífica figura del vencido príncipe, tomada de perfil. Ahora, por si la pluma puede añadir algún colorido a la obra del lápiz...” (*Diario* 61)

Esta última frase de Alarcón no puede ser más significativa de la fuerza que tenía para él la imagen y de lo íntimamente ligado que entendía su texto con las ilustraciones de Yriarte.

Poco se ha especulado aún sobre la influencia de la imagen en los textos africanistas, no sólo en su diálogo con ella, sino en la ansiedad de la influencia que suponía para el texto la necesidad de superar la imagen y ofrecer un mensaje más completo que el que podía ofrecer la fotografía o la pintura. No nos vamos a detener en concreto sobre las interacciones entre palabra e imagen sino sólo lo traemos a colación para dejar patente cómo el texto de los cronistas está expuesto a múltiples estímulos y desafíos más allá de la labor narrativa, hecho al que son ajenos los narradores coetáneos. Podemos solo aventurar que en la literatura africanista la imagen era el depredador natural del texto, y el escritor negociaba otros espacios de significación que no fueran amenazados por ella. Ese desencuentro lo hace explícito Alarcón cuando comenta que

“vuelvo a imaginar que tu crónica de la campaña africana es un aparato fotográfico sin sentimiento, vuelvo a la poesía, a pesar de haberte prometido que iba a distanciarme de ella.” (Diario 183) La fotografía se va a relacionar directamente con el realismo, del que como sabemos Alarcón fue durante toda su vida un gran detractor. Según Zavala para Alarcón “realismo significa pintura fotográfica de vicios que revela el mal gusto del autor al retratar las miserias morales.” (54) Tan evidente es la importancia de la imagen en *Diario de un testigo*, que se hace explícita en el título (que ya hemos mencionado antes en referencia al “teatro de la guerra”) *Diario de un testigo de la Guerra de África por D. Pedro Antonio de Alarcón Ilustrado con vistas de batallas, de ciudades y paisajes, tipos, trajes y monumentos. El retrato del autor y de los principales personajes, copiados de fotografías y croquis ejecutados en el teatro de la guerra.*

El lector de las crónicas africanistas acepta un alto grado de subjetivismo y un discurso muy personal por parte de los cronistas, quienes presentaban una realidad bélica comprensible y atrayente para el lector y que dialogara con el ambiente político del momento. De ahí el uso del término usado en estos textos: “diario” (*Diario de un testigo de la guerra de África* de P.A. de Alarcón) “recuerdos” (*Recuerdos de la campaña de África* de Gaspar Núñez de Arce), o “leyendas” (*Leyendas de África* de Antonio Ros de Olano). No vamos a encontrar en ningún caso el término “crónica” o “historia” que serían los más predecibles. Este especial uso de la nomenclatura no es casual (sobre todo viniendo de escritores consagrados que sabían usar perfectamente el lenguaje y que, en el caso de Ros de Olano, incluso rozará la vanguardia) sino que hace referencia a un confeso y abierto subjetivismo donde se mezcla lo que realmente ven, lo

que han leído, lo que interpretan, lo que esperan y lo que sienten, en una confusión de géneros muy propia del romanticismo.³¹

El estilo de estas obras, con el recuento de hechos a una segunda persona, crea una intimidad narrativa que tiene mucho de confesión y de absoluta honestidad. El resultado es que se crea un sutil pacto de entre autor y lector. Los autores hacen de guía y seguimos ciegamente en las vicisitudes y los peligros de la guerra. Como tendremos ocasión de comprobar, se moverán con destreza en una zona discursiva brumosa de interpretaciones poéticas y realidades comprobables, deconstruyendo la figura del árabe, para trabajar la identidad española desde tierras africanas, en un acto performativo donde el enemigo es la hegemonía francesa y esa ansiedad de la influencia. Se debaten estos autores en una compleja relación con la modernidad, donde los roles de colonizador y colonizado se confunden. Proponen un complejo espacio narrativo de intertextualidad diacrónica y sincrónica y un audaz travestismo identitario haciendo uso de la imagen y proponiendo un espacio escénico magrebí donde se transfieren los problemas que vivía la sociedad española. Sus crónicas no están exentas de peligros interpretativos.

Empieza la obra. Se alza el telón y suena clamor de batalla. Al fondo, la ciudad de Tetuán.

³¹ Este construcción artificial de la realidad no sólo se da en la crónicas. El pintor e ilustrador Yriarte, aun siendo testigo presencial de la guerra de África, comentó en su obra *Sous la tente*, que en el frente lo único que se veía era una gran nube de humo y todas sus ilustraciones estaban basadas en extractos y narraciones de los soldados. La verosimilitud se antepone a la veracidad tanto en pintura como en narrativa.

Capítulo 1

Los espacios africanistas generadores de discurso:

De la teatralidad al voyeurismo

El espacio en literatura ya hace tiempo que se ha dejado de considerar por la crítica como un aséptico soporte de la acción cuyo único valor es apoyar el desarrollo de la trama sin mayores consecuencias. Gastón Bachelard en su *Poética del espacio* y Bajtin con su concepto del cronotopo que desarrolla en su *Teoría y estética de la novela* van a dar una visión nueva del espacio narrativo. Para Bachelard el topografía es “el estudio psicológico y sistemático de los parajes de la nuestra vida íntima.” (27) El espacio se semantiza y se agencializa para convertirse en un espacio vívido y vivido. Los espacios exteriores versus los interiores van a generar toda una dialéctica de la dualidad entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la intimidad y la comunicación y la violencia y la intimidad que interactúan con el devenir de la acción y con las voces de la narración. Bachelard distingue entre el *anima*, espacios interiores de bienestar y de protección y el *animus*, como espacios exteriores de hostilidad. Estos conceptos van a ser fácilmente aplicables a la literatura africanista, donde los exteriores estarán inevitablemente sujetos a los combates y la amenaza de muerte, (como también al heroísmo, la masculinidad y el exhibicionismo teatral y a cierto manierismo y a cierta transferencia histórica como veremos) mientras que los interiores van a estar más relacionados con la construcción de la identidad y la negociación de la figura del árabe, más que enemigo, como semejante.

Vamos a seguir las categorías que establece Bachelard en su noción de “casa” distinguiendo tres tipos: “casa soñada” “casa onírica” y “casa de la infancia.” Según este autor: “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa. Veremos cómo la imaginación trabaja en ese sentido cuando el ser ha encontrado el menor albergue, veremos a la imaginación construir “muros” con sombras impalpables, confortarse con ilusiones de protección o a la inversa, temblar tras unos gruesos muros y dudar de las más sólidas atalayas. En resumen, en la más interminable de las dialécticas, el ser amparado sensibiliza los límites de su albergue. Vive la casa en su realidad y en su virtualidad, con el pensamiento y los sueños” (Bachelard, 1965: 35)

“La casa onírica” es el espacio primario que la imaginación crea gracias a una necesidad, un espacio personal que se habita desde una primera negación del vacío. Como dice Bachelard ahí se “concentra el ser en el juego interior de los límites que protegen.” (28) La “casa de la infancia” activa los recuerdos del pasado y las estructuras familiares, y “la casa soñada” es la que está relacionada con un futuro deseable por el que se lucha y que se quiere habitar. En otro nivel de complejidad Mijail Bajtin va a desarrollar el concepto del cronotopo o noción diacrónica del espacio, donde toda la carga informativa acumulada en una línea temporal se condensa simultáneamente en un tiempo y un espacio concreto. Concepto que también es aplicable a la literatura africanista, que va a revivir en la ciudad magrebí de Tetuán en pleno siglo XIX y en el marco de la guerra de África a la pérdida Granada nazarí del siglo XV y la nostalgia y el discurso del deseo de los romances fronterizos y moriscos. Según Bajtín:

“en el cronotopo artístico literario tiene lugar la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime,

se convierte en visible desde el punto de vista artístico, y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, el argumento, de la historia. Los elementos del tiempo se relevan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través del tiempo. (237-238).

Veamos cómo se aplican en la literatura africanista los conceptos de *animus*, *anima* y cronotopos y cómo la agencialidad de ese espacio va a determinar la construcción de un discurso identitario.

Los espacios exteriores: el *animus* africanista

Hemos mencionado cómo Bachelard habla de la diferencia entre los espacios exteriores y los interiores en la narración. El *animus* que implica peligro, agresividad, agilidad y movimiento en la narración, estará obviamente relacionado con el exterior, con el campo de batalla, con la imposibilidad de diálogo y de entender al otro, con la confusión y con cierto alarde de la masculinidad. Aunque en principio podríamos considerarlo como un espacio baldío que no aporta nada a la construcción del discurso identitario de la guerra de África, salvo la mera descripción de los hechos y un reflejo de la violencia, existe una peculiaridad en torno a nuestros cronistas que va a hacer que el *animus* del espacio exterior esté dotado de una poderosa semántica.

Nos referimos a la teatralidad y performatividad de la Guerra de África desde su propia concepción y a la existencia de un público/lector incisivo y expectante de estas crónicas quincenales.

Ya hemos mencionado cómo el hecho de ser considerada la última guerra romántica, la inclusión de la imagen y la presencia de corresponsales extranjeros como observadores de la contienda dará lugar a un sentimiento generalizado de que en la guerra de África se jugaba la imagen de España ante Europa y su legítimo lugar en la modernidad. Juan Goytisolo ya lo señalará en su *Crónicas Sarracinas*, diciendo que la guerra de Marruecos de 1859 no es más que una representación teatral (19).

Estas crónicas necesitan un espacio teatral y ese espacio será “el escenario” del Magreb donde se va a representar la obra de la guerra de África.³² La sobreexposición de los autores al sentirse en todo momento valorados y comentados por la opinión pública conlleva un exhibicionismo literario y un manierismo a la hora de narrar los hechos que sólo la destreza literaria de nuestros autores no convierte en una mera secuencia de poses afectadas. El cronista de la guerra de África se sentía observado y terminó convirtiéndose más que en un actor, en un “actuante” del destino de la nación. Lo que escriben sobre las vicisitudes de la guerra de África va a tener una gran cantidad de seguidores. Estos autores no sólo gozarán de una inmensa popularidad, (y extraordinarias ganancias económicas, como en el caso de Alarcón) sino que sus escritos tendrán un carácter performativo y ejercerán influencia directa en el ritmo de la guerra y en el clima de opinión y las decisiones en torno a ella.³³

³² En el mismo título de algunas obras aparece el término “teatro de la guerra” El título de la primera edición de la obra de Alarcón es *Diario de un testigo de la guerra de África por D. Pedro Antonio de Alarcón, ilustrado con vistas de batallas, de ciudades, paisajes y monumentos. Con el retrato del autor y de los principales personajes, copiados de fotografías y croquis ejecutados en el mismo teatro de la guerra.*

³³ No es ésta una elucubración peregrina. En el 2017, *Alarcón, un autor multimedia*, de Jesús Albarracín ganó el premio nacional de Tesis de la Universidad de Granada de Periodismo. La

En torno a la guerra de África, —y siguiendo la estela de la guerra de Crimea, que también tuvo una gran cobertura internacional— se publicaron trabajos extranjeros que van a construir su propia visión de lo español a raíz de este conflicto, como la obra de Haiwan de 1860, *Spanish Campaign in Morocco*, donde se cuestionaban las tácticas militares y la gestión de la campaña. Resulta interesante también la visión del teniente coronel de Baviera Eduard Schlagintweit (Serrallonga 147) o el corresponsal de *The Times*, Frederick Hardman que resalta con vehemencia la capacidad de resistencia del soldado español, que se bate no sólo contra el enemigo árabe, sino contra la falta de infraestructura y recursos, el hambre y el cólera (Serrallonga 149).³⁴

No consideramos absurdo afirmar que el exhibicionismo y la teatralidad no sólo afectaron a la literatura, sino a las mismas acciones y declaraciones de los soldados, que reviven el papel de los conquistadores castellanos en al-Andalus y que se sienten receptáculos de la gloria nacional. Sintiéndose observados por la prensa nacional e internacional tendrán gestos grandilocuentes que son recogidos con regocijo por los cronistas.³⁵ El carácter de literatura africanista está despertando al fin en el mundo académico un interés más que merecido.

³⁴ La guerra de África será un tema de gran interés para la prensa occidental y dejará testimonios en la literatura marroquí, como la obra de al-Nasiri, *Kitab al-Istiqsa li-Akhbar duwal al-Maghrib al-Aqsa* entre otros, texto crucial para la escritura, cuarenta años más tarde de la guerra de África, de la obra *Aita Tettauen* de Galdós y que tendremos ocasión de comentar largamente.

³⁵ La crónica del francés de Charles Yriarte, es la más susceptible a recoger estos gestos teatrales, sobre todo de parte del general O'Donnell. Sean hechos verídicos o meras exageraciones literarias, van a ratifican en cualquier caso la idea de teatralidad en la que estaba inmersa la contienda.

supraconciencia del evento está orquestado desde el propio gobierno. Según Alcantud: “Los actores españoles son conscientes, incluso hasta el exceso de la importancia simbólica del acontecimiento, y por ello se rodearon de todo género de exegetas que construyesen el relato de los hechos.” (2012:23)

El mismo Alarcón usará expresiones teatrales antes de “actos de la guerra” como el del episodio de la batalla de Azmir.

Ese *animus*, en la literatura africanista imbuido de teatralidad es un aspecto singular de esta literatura que, además de la influencia del filoarabismo y del mito de al-Andalus, va a afectar profundamente la construcción narrativa sobre el árabe. Será el francés Charles Yriarte, cronista y también ilustrador en la guerra de África, el que nos legue las escenas más interesantes en estos espacios exteriores, ya que su mirada como pintor, (que a veces va a unirse a un ritmo teatral de la escena) es capaz de apreciar la estética y el equilibrio visual y ve los acontecimientos como si fueran un cuadro, característica que apreciamos también en la narrativa de Alarcón, seguramente influido por la cercanía del pintor. Yriarte, buscando cierto realismo que se aleje de la banalización del acto bélico en contra de otros pintores que no están en el frente (o sea, exaltando la singularidad y ejemplaridad de su obra por encima de la de otros ilustradores) exclamará: “¡Cuánto dista lo que veo, de esas sonrisas graciosas, de esas actitudes de ópera cómica que ciertos pintores de batallas emplean y que no han visto nunca cadáveres más que sobre la mesa de disección! (33).” Alarcón a su vez dirá en *Diario de un testigo*: “Las figuras se destacaban admirablemente, sobre los fondos verde oscuro, y aquellos jinetes de flotante albornoz, con sillas encarnadas y brillantes armas” (24).

Existe la sensación de ser observado por la Europa de la modernidad y la presión de tener que sacudir un pasado político lleno de errores: Dirá Nuñez de Arce en sus crónicas recopiladas

bajo el título *Recuerdos de la campaña de África*: “Agitada la España por las discordias civiles habíamos empleado nuestra pujanza en estériles luchas que denigraban nuestra patria y debilitaba nuestro poderío hasta el punto de que la Europa nos consideraba como una nación muerta” (1860:141)

Esto lleva a la escenificación y a forzar una narrativa que más que bélica era épica: “como españoles no somos insensibles a la gloria imperecedera que conquistan nuestras armas, acreditando que no se ha extinguido en nuestro suelo la raza de héroes que inmortaliza nuestra historia. (1860:41)

Era necesario refutar ante el mundo el carácter de los españoles y demostrar que los españoles no eran una raza decaída ni España sería una provincia francesa. Dentro de esta literatura de carácter fuertemente castellano y cristiano la comparación con los conquistadores fue rápida y fácil: “el mundo sabe ahora que los brazos españoles conservan su antiguo temple.” (1860:23)

Hay un episodio en el frente que por sí mismo reúne y enaltece el *anima* masculina de los espacios exteriores de forma explícita. Yriarte, ansioso por llegar cuanto antes a primera línea de fuego para poder presenciar la batalla y tomar apuntes para sus ilustraciones, se sube en un cañón que iba tirado por un carro de mulas, hecho que será recogido tanto por Alarcón en *Diario de un testigo* (356) como por el propio Yriarte en su crónica *Sous la tente*. Salir a luchar contra el enemigo “montado en un cañón” como lo hace Yriarte es una imagen obviamente fálica, pero ese alarde de exhibicionismo masculino es templado por el hecho de que el francés volverá de la batalla llevando la camilla de un soldado español herido, lo que no pasa desapercibido para Alarcón. Los símbolos fálicos del cañón español contra el árabe aparecen como ilustraciones e incluso van a ser el espíritu del periódico satírico sobre la guerra de África *El cañón rayado*,

donde la cabecera de esa publicación es un cañón con piernas lanzando bombas contra los marroquíes.



Alarcón, al volver a ver a Yriarte al que creía haber perdido en la batalla, resaltará con emoción este hecho, recalcando además que Yriarte era francés:

“Hechos de esta naturaleza, y de parte de un extranjero, de un paisano, de un gran artista, no necesitan comentarios. Yo saludé entonces con respeto a mi noble amigo, y ahora consigno aquí esos dos rasgos de valor y de filantropía a fin de que la gratitud de mi patria ensalce, como es justo, el nombre de tan distinguido huésped”. (356)

El espacio exterior africanista une también su teatralidad a la tradición romántica. El paisaje como escenario ya venía siendo cultivado por los románticos europeos en sus viajes a Andalucía, sobre todo a Granada: la Alhambra en ruinas ya había sido el escenario de textos orientalistas que tuvieron gran influencia en la imagen de España en el extranjero, y ante la que

los escritores españoles sin duda iban a reaccionar, ya sea para perpetuar esa visión exótica, ya sea para oponerse a ella. Pocas décadas antes de la guerra de África se publica *Tales of Alhambra* de Washington Irving (1832) o *Le dernier abencerage* de Chateaubriand (1826). El paisaje granadino con su componente árabe de nostalgia será un punto de evocación imprescindible en sus obras sobre todo cuando se busque a al-Andalus en Tetuán, convirtiéndose esta ciudad en un cronotopo de una gran fuerza en el imaginario identitario.

Se establece una línea difusa entre el recuento de la realidad histórica y esas “exigencias del guion” y a veces el decoro teatral y la conciencia de estar representando un papel se sobrepone a la veracidad de los hechos. El autor va creando diferentes niveles semánticos en su obra, dirigidas a un lector muy bien informado en una España vivamente interesada en este hecho de armas, ése público-lector que no se cansaba de leer y opinar el conflicto y que estaba a la altura de ese sofisticado juego literario. Como dirá la escritora Fernán Caballero en su obra sobre la guerra de África *Deudas pagadas* “España tenía puestos en África los ojos y el corazón.” (3) Y no se refiere estrictamente al mundo intelectual o político español: la interacción con el lector/espectador de la guerra de África fue de una intensidad sorprendente y la guerra de África se vivió en todos los estratos de la sociedad, convirtiéndose en un fenómeno de masas no sólo el hecho en sí, sino la literatura que generó ese evento. Alarcón, cuyas crónicas quincenales eran esperadas en la Península con absoluto fervor, recibió en el frente más de veinte mil cartas de sus lectores que tuvo que quemar por ser imposible llevar a España de vuelta. Según él mismo dice “las cartas que quemé en Tetuán eran un gran baño de humo” (*Diario* 3).³⁶ En un país con

³⁶ Como estudiosos de la obra de Alarcón y de la literatura africanista no podemos más que lamentar en lo más hondo la pérdida de ese material epistolar que hubiera arrojado una interesantísima luz sobre la sociedad española de la segunda mitad del XIX y sobre la interacción

un bajísimo nivel de alfabetización, (menos del 30% de la población española sabía leer y escribir a mediados del XIX) este nivel de acogida de una obra es algo extraordinario.

Así que en los espacios exteriores de la literatura africanista, (el *animus*) se proyecta el complejo drama nacional en torno a la identidad española que ya va a encontrar un marco en el Romanticismo: la conquista de al-Andalus y la conquista de África va a crear en los escritores africanistas una retórica entre el pasado y el presente donde se revisa el concepto de nación. Ese espacio es de acción teatral, en la más pura tradición del teatro barroco. Dirá Alarcón: “¡cuántos dramas y novelas cuántos poemas y romances he visto realizados animados, vivos desde que pisé esta tierra de África!” Hay una conciencia del cronista de ser juzgado por los espectadores; hay un público nacional ávido e inteligente con el que se mantenía una comunicación directa y un público internacional en la figura de los cronistas de todas partes del mundo que van a cubrir de primera mano el evento. La necesidad de estar a la altura de estos dos públicos es consciente: nuestros cronistas (políticos, soldados y escritores) de la guerra de África buscan legitimizar a una España que está buscando una imagen en el extranjero y por otro lado cada autor quiere ofrecer a los lectores la versión más interesante, más personal, más audaz de la guerra, en competencia literaria con los cronistas que cubrían el evento y junto a los que se luchaba hombro a hombro en el campo de batalla. Y esa voz no sólo va a ser informativa: será formativa, agencial y alentadora de una política determinada.

La paz como conclusión performativa:

con sus autores más populares.

Un aspecto por el que se ha rechazado tradicionalmente este tipo de literatura es por su supuesto y ardiente belicismo. Eso no es del todo correcto. Es cierto que en muchas ocasiones los cronistas se dejarán llevar por la defensa de la guerra, justificándola como la única vía de defender el honor de la patria, o de compartir el progreso con el pueblo marroquí como un deber y una deuda histórica de España. Pero en muchas ocasiones la guerra es puesta en cuestión. Después de vivir los desastres que supusieron para las tropas españolas y marroquíes, el dolor para las familias de los soldados en España y el de la población marroquí, el caos político, la falta de recursos logísticos o las innumerables bajas por cólera, el tono triunfalista y la supuesta irreprochabilidad del gobierno español se desmorona. La actitud de Alarcón, como la de otro de nuestros cronistas, Nuñez de Arce, cambian hacia una defensa de la paz, hasta tal punto que Alarcón será llamado sarcásticamente por sus detractores “el apóstol de la paz”.³⁷ De esa forma la defensa de la paz aparece como desenlace y gran *finale* de estas obras.

Arce es el autor de las piezas periodísticas *Crónicas de la Guerra de África* (1859) y su posterior compilación en el libro *Recuerdos de la campaña de la guerra de África* (1860) y fue uno de los escritores más populares del momento. Sus trabajos eran leídos en los lugares públicos en Madrid (Fernández 34) y la demanda de sus correspondencias obligaba a reeditar algunos números de *La Iberia* de las que su tirada era de miles de ejemplares. Las crónicas que

³⁷ No debe de asombrarnos mucho. La actitud pacifista de Alarcón es previa a la guerra de África y no viene motivada directamente por ser testigo de los desastres bélicos. En el relato antibélico de Alarcón “El héroe” la barbarie es la que verdaderamente vence todas las batallas, sea cual sea la bandera bajo la que se luche.

publicará Nuñez de Arce en *La Iberia*, son treinta y cinco, y van desde el 23 de noviembre de 1859 al 31 de marzo de 1860³⁸.

Arce (1834-1903) además de cronista es un poeta cinco veces nominado al Nobel, académico de la Real Academia de la Lengua Española, autor de teatro y ministro liberal. Aun cuando Rubén Darío elogiara “su lira de bronce” y fuera autor popularísimo, con múltiples ediciones de sus obras, sin contar las ediciones piratas o los recitados públicos, su trabajo desaparece del interés del público muy pronto por el cambio de orientación ideológica de los lectores, ya que su poesía es representante de la Restauración (Urrutia 22, 23).³⁹

Estas crónicas bélicas que Nuñez de Arce escribe desde el frente se convertirán después en el material básico para un libro mucho más breve, *Recuerdos de la campaña de África* (1860) donde se corrigen errores ortográficos y una cierta improvisación narrativa, incorporándose descripciones más detalladas. *Recuerdos de la campaña de África* termina antes que las crónicas escritas por el mismo autor, el día antes del 11 de marzo, cuando se esperaba otro ataque árabe para recuperar Tetuán. Nada se especifica de las causas por las que el autor decide abandonar la contienda y volver a España salvo como su patriotismo se traduce en una búsqueda de la paz a toda costa y como para Nuñez de Arce la guerra había logrado sus objetivos, que como hemos señalado estaban muy alejados del colonialismo mercantilista de la época:

³⁸ Prueba del inexcusable olvido en el que han caído estos cronistas, señalar que la primera edición crítica de las crónicas de Nuñez de Arce no aparece hasta un recientísimo 2003 en una recopilación de la profesora de la Universidad Complutense de Madrid, M.A. Fernández.

³⁹ Rubén Darío publica un entrañable artículo “Paseo con Nuñez de Arce” el 21 de noviembre de 1899 en *La Nación* donde manifiesta su aprecio y admiración por este autor y su trayectoria literaria: “no pasa el tiempo para los poetas que tienen el alma firme y libre, para los que no conocen fronteras” Las conexiones entre el modernismo y el africanismo es otro de los temas todavía inexplorados por la crítica.

“las causas que motivaron mi regreso no son de este lugar. Séame sin embargo lícito el decir que yo seguí en todo cuanto hice los impulsos de mi conciencia y de mi patriotismo (...) queda la profunda satisfacción de haber asistido al renacimiento vigoroso de mi patria, y de haber contribuido, con arreglo a mis escasas fuerzas a celebrar sus triunfos y extender su gloria” (146)

Sus crónicas semanales tienen forma epistolar con un destinatario concreto, el director de *La Iberia*, Pedro Calvo Asensio (Fernández 31) Este periódico, aun siendo progresista, apoyó desde el principio la intervención y dará prioridad a “la cuestión africana”⁴⁰ Vamos a encontrar en sus páginas declaraciones explícitas de cómo la cuestión africana se sentía como un baremo de la relevancia de España en el mundo: “la primera razón de ser en las naciones es la de hacer sentir su poder, la de levantar su nombre (...) esto ha sucedido y esto lo reconoce ya la Europa.” (Redacción de *La Iberia*, 11 de enero de 1860, citado por Fernández 30). Pero la posición de Arce, como la de Alarcón irá evolucionando desde un neoimperialismo europeísta hacia una visión defensora de la paz, incluso poniendo en peligro su relación laboral con la *La Iberia* ⁴¹ y con el público que les apoya (no olvidemos que la corresponsalía proveía con suculentos beneficios a los escritores). Ese cambio de tercio no repercute en su popularidad y su influencia, que sigue siendo enorme, limitándose Núñez de Arce a dejar *La Iberia* por otra publicación que le otorgara un ámbito de mayor libertad de expresión, tal era la independencia de su voz y su

⁴⁰ La relación de Nuñez de Arce con la prensa es fecunda. Comienza trabajando para *El Observador* y él mismo fundará un periódico liberal *El bachiller Honduras*, como uno de sus propios seudónimos.

relación directa con los lectores. Tal era el prestigio de estos autores que no temen decir lo que piensan, cambiar de posición o criticar al gobierno de los que se sienten representantes activos, hecho que también dice mucho en torno a qué tipo relación establecen estos cronistas con sus lectores y qué nivel de compromiso tenían con el destino del país. La honestidad de discurso y su independencia de criterio irá más allá de un texto acordado a las normas de la época y a unas exigencias políticas determinadas. La magnitud de la catástrofe y el dolor por las pérdidas humanas se sobrepone. Al margen de cualquier dramatización y discurso romantizado y heroico aparece el rechazo a esta locura bélica.

Núñez de Arce defiende que esa guerra era “una guerra de honor” y que el honor ya estaba saldado, así que va a hacer propaganda de la paz en contra de sus propios intereses. Ya que Núñez de Arce ha decidido luchar por la paz, volverá a España a buscar otros ámbitos donde poder expresarse libremente, tal como le ocurriría a Alarcón. La idea de la paz no es contradictoria con el espíritu patriótico de estos autores, sino al contrario. Ya que es la última guerra romántica, — tal como fue denominada— y no una guerra colonialista moderna, pensada para sacar beneficios como el colonialismo europeo, y el honor ya estaba más que vengado, la guerra para Arce debía finalizar: “Séame lícito el decir que yo seguí en todo cuanto hice los impulsos de mi conciencia y de mi patriotismo (...) Sin duda para algunos fue considerada como delito mi defensa leal y sincera de la paz (146-147)”. Esa concepción de “la guerra de honor” a todas luces supone un anacronismo en la visión sobre la contienda, una teatralidad donde se representa una realidad que ya no existe y que deriva en una visión sumamente identitaria de la guerra de África.

En cuanto a Alarcón, el tono romántico y épico de *Diario*, la poética identitaria y el despliegue intertextual enfrentado a la realidad de la guerra en África, no sólo pone en duda la

legitimidad de la campaña, sino que deviene en la certeza de que el enemigo no es el árabe al que se enfrenta diariamente en el campo de batalla.

Alarcón pasa de un entusiasmo probélico a declarar que la guerra no tiene objeto, todo los mitos y la poética bélica chocan con la realidad y el inútil sacrificio de miles de vidas humanas en uno y otro bando resultan imposible de defender para un autor tan comprometido con el destino del pueblo español como es Alarcón. Ya desde el principio del relato, justo al salir de España, se prevee la catástrofe:

“Ni el júbilo del patricio ni el entusiasmo del soldado, pueden ahogar los lúgubres sobresaltos del hijo, del padre, del esposo, del hermano, del amigo (...). ¡Los que nos vamos podemos no volver! La guerra, la peste, la intemperie, las privaciones: he aquí lo que vamos a encontrar en la inhospitalaria costa moruna (...) ¡La guerra con todos sus horrores y sin más consuelo que los propios! (...) ¡Adiós a todo! ¡Adiós a nosotros mismos!” (22).

Alarcón, coherente y comprometido con el destino de España y con una honesta visión autocrítica, declara como frente abierto la ineptitud del gobierno a la hora de responder al reto de la modernidad y el progreso, el peso de un pasado feudalista, católico e improductivo en la sociedad española y deriva su discurso hacia una apología de la paz. Según su visión la guerra de África no puede ser una guerra colonialista europea como otras. El campo de batalla en el que se tiene que luchar por el destino del país está en España, no en Marruecos: “Hoy creo (...) que la cuestión de paz o de guerra, que el interés de la Nación (...) no se ventilan aquí, sino allí... corro pues a ese nuevo campo de batalla.” (524).

Esta posición no es sólo una pose literaria. Su fiel amigo Yriarte (nuestro testigo de un *testigo*) va a hablar así de la posición de Alarcón y su activa campaña por la paz desde las mismas tierras magrebíes, consciente de cómo sus textos tendrán eco en la política y en el clima de opinión nacional y en las decisiones políticas que se tomen respecto a la guerra:

“Mi compañero de expedición, juzgando la situación política muy comprometida, reunió (...) a todos los periodistas que se hallaban en el campamento y propuso una coalición en favor de la paz; cada cual debía volver a su casa y luchar con energía contra aquel entusiasmo que, según opinión de Alarcón, debía ver tan perjudicial a España” (Yriarte 215).

Así, en contra de otros textos africanistas que van a llevar hasta el final un discurso neoimperialista y probélico, estos cronistas no sólo van a hacer defensa de la paz, sino que sus textos van a influir grandemente en la opinión pública.

Tras la guerra de África correrá Alarcón tras nuevas batallas y a la busca de nuevos retos, acompañado por Yriarte, al que le unió una profunda amistad durante años y con quién emprendería su viaje europeo, germen del libro *De Madrid a Nápoles*, publicado en Madrid en 1878. Al-Andalus y África permanecerán latentes en el imaginario del granadino y aparecerán de forma imprevista muchas veces en sus descripciones sobre la modernidad y sobre la civilización europea. Pero esa historia nos aleja de las costas de África y ha de ser contada en otra ocasión. ⁴²

⁴² *Diario de un testigo* tuvo una réplica en la obra *Diario de un testigo de la guerra de Cuba*, (1902) obra que queriendo emular el estilo de Alarcón, no pasó de ser un texto probélico sin interés. Su autor, Ricardo Burguete, (militar que apoyó el alzamiento fascista de Franco en 1936), nada tiene que ver con Alarcón, salvo el paradójico hecho de que Burguete participaría en otras contiendas africanas, como la batalla de Melilla y la Guerra del Riff de 1909. Creemos, sin embargo, que sería interesante un estudio comparativo entre la guerra de África y la guerra de Cuba, dado que el mismo general O'Donnell fue gobernador de la isla de 1844 a 1848 y responsable directo de la sangrienta represión de la llamada “rebelión de la escalera.” El general estaba convencido de que esta rebelión estaba controlada por Inglaterra contra España. Sería iluminador ahondar en este sentir de amenaza ante lo europeo

Los espacios interiores: el *anima* africanista

Aun a pesar de que los espacios exteriores están cargados de performatividad y teatralidad, en la narrativa africanista serán los interiores los que tengan una mayor importancia en torno a la construcción de un discurso identitario. Por la seguridad que otorgan en mitad del peligro de la guerra para estos cronistas-soldados, los interiores se convierten de forma natural en espacios de comunicación y diálogo (y por tanto de declaraciones y lecturas contradictorias de la

que va a ser precedente directo de la Guerra de África y en qué modo pudo determinar la retórica gubernamental posterior. Como vemos, las conexiones y evocaciones que convergen en torno la guerra de África son innumerables.

realidad) que provocarán encuentros entre personajes dispares (árabes, españoles, europeos, traductores, renegados, militares, cronistas, árabes europeizados, hebreos). En contra del exterior, la intimidad de los espacios interiores va a llevar al subjetivismo, al diálogo, a la meditación, a la búsqueda de elementos comunes y a la negociación de la identidad tanto personal como nacional. Ahí se deconstruyen las figuras de vencedor y vencido con una nueva retórica en torno a lo que representan cada uno de ellos. En estos espacios interiores la afinidad por el árabe y el judío aparece mucho más acusada (y veremos también cómo se desmonta el supuesto antisemitismo que se le adjudican a las obras africanistas) ya que nuestros cronistas pueden abandonar completamente su carácter de soldado para dejar paso a la curiosidad dejándose llevar por el placer de la observación del detalle. Aparece aquí la necesidad de buscar puntos de unidad con lo semítico, algunas veces natural producto del discurso, y otras veces en un movimiento forzado para afianzar la presencia de lo áraboislámico o lo sefardí en la identidad española.

De los espacios interiores hemos elegido los que nos parecen más significativas en torno a las categorizaciones de Belchard de “la casa onírica” “la casa de la infancia” y “la casa soñada”.

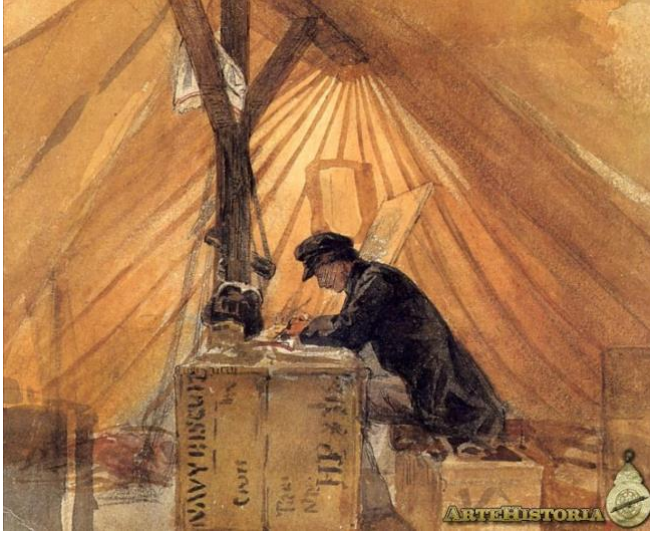
En primer lugar, hablaremos de la tienda de campaña, que responde al espacio de “casa onírica”, un espacio vacío de posesiones, sobrio hasta el límite de la precariedad, pero donde se cierran y pactan acuerdos de guerra, donde se hace el trabajo intelectual⁴³ y donde también se crea un ambiente de sosiego, camaradería y comunicación entre ellos. Es el lugar donde se

⁴³ De nuevo recalcar que estos soldados mandaban puntualmente crónicas semanales o quincenales a sus periódicos en España.

escriben las crónicas y se dibuja, se convierte en un espacio dignificado también por la pintura. La tienda de campaña aparece como tema en los ilustradores y pintores de la guerra de África y como marco para el autorretrato, lo que no puede ser más significativo del carácter de autoexploración y autoconocimiento que otorga ese espacio. Es el vacío donde el autor se encuentra y se reconoce a sí mismo.

Incluimos aquí un autorretrato de Yriarte en primer lugar “En la tienda” y el cuadro de Fortuny “Nuestra tienda”





En segundo lugar, hablaremos de los interiores de las casas marroquíes (ya sean las judías o las árabes), que responden a la categoría propuesta por Belchard de “casa de la infancia” donde el cronista se vuelve un invitado agradecido, es alimentado y bien atendido, pasa la noche y se ve abocado por las reglas de la cortesía a ser respetuoso y atento con sus anfitriones, abandonando completamente el carácter oficial o bélico de su discurso y su actitud de colonizador.

En tercer lugar, estaremos ante uno de los espacios más interesantes “la casa soñada,” donde va a ocurrir un íntimo encuentro con la otredad, en este caso con el mundo femenino árabe y las habitaciones del harén, que un complejo juego de decepciones narrativas, va mucho más allá del previsible romance orientalista de la mora y el europeo. El encuentro sexual, primero alentado y luego negado va a llevarnos a una poderosa decepción de la líbido narrativa que como veremos va a provocar una deconstrucción poderosa del discurso.

En cuarto lugar, trataremos la ciudad de Tetuán, el cronotopo africanista por excelencia, que entronca con la riquísima tradición literaria peninsular de las ciudades andalusíes deseadas en los romances fronterizos españoles del XVII. Tetuán en la narrativa africanista se compara en todo momento con la Granada nazarí o con otras ciudades míticas del imaginario andalusí

peninsular, como Córdoba o Alhama, y se contrapone a la otra gran ciudad marroquí por excelencia, Tánger, ciudad de los liberales españoles. Las ciudades árabes de la narrativa africanista son feminizadas, cortejadas e invitan a la conquista y a la liberación. De Tetuán se resaltarán cómo era víctima de la barbarie de los cabileños cuando el gobierno local abandonó la ciudad ante la inminencia de las tropas españolas y emisarios tetuanés piden a las tropas españolas asentadas fuera de la ciudad que entren a conquistarla. En torno a Tetuán se legitima el discurso del deseo como un discurso de poder.⁴⁴

1. La tienda de campaña: “la casa onírica”

Uno de los espacios más interesantes dentro del *anima* africanista es el de la tienda de campaña. La tienda se convierte en el espacio del cronista por excelencia. Ninguna figura femenina levantará la lona narrativa de la tienda de nuestros cronistas, ni como hecho real ni como ensoñación. En la tienda, sin embargo, se dan los lujos de la guerra la seguridad y el trabajo e intercambio intelectual. En la tienda aparecen dos líneas discursivas esenciales: por un lado, la vida cotidiana con los camaradas de guerra, ya sean españoles o europeos, y por otro la del contacto con el árabe, ya sea por cuestiones oficiales de importancia y protocolo (como la firma de la rendición) o ya sea por curiosidad en el otro con árabes que van a ser invitados. No es casual que en la novela *Aita Tettauén* de Galdós, el encuentro en la tienda entre el personaje de Alarcón y Sansiuste (alter ego de Galdós) sea un símbolo del deseado encuentro entre el discurso liberal y el discurso conservador.

⁴⁴ No es la nuestra una afirmación gratuita. Esta idea de África como odalisca que llama al caballero castellano al amor aparece en discursos políticos de Joaquín Costa anteriores a la guerra cuando dice que “África nos llama a su conquista”

Sorprendamos a nuestros cronistas en la intimidad de la tienda de campaña y veamos qué hacen cuando no se sienten observados y prescinden de la teatralidad de los grandes gestos que exigen los espacios exteriores. El lector aquí pasa de ser público a ser *voyeur*.⁴⁵

Si hay un cronista para quien la tienda de campaña en la guerra de África es el epicentro de donde emana la narrativa, ese es el francés Charles Yriarte. Quiero que nos detengamos en él porque es una figura casi completamente desconocida en el corpus africanista. Ya hemos mencionado cómo su interesantísima aportación sigue sin ser debidamente estudiada. En primer lugar es más conocido su carácter de ilustrador de *Diario de un testigo* de Alarcón, que por su carácter de escritor, y en segundo lugar sus crónicas sobre la guerra de África, *Sous la tente*, se publican en francés en París, no existiendo una traducción al español hasta 1904⁴⁶ y no volviendo a ser reeditadas.

⁴⁵ En estos encuentros el ámbito de la tienda va a aparecer uno de los personajes que mayor relevancia va a tener en la guerra y que sirve de vehículo esencial de entendimiento: nos referimos a los intérpretes. Estos arabistas que trabajan para el ejército español van a ser profundamente apreciados. En las crónicas no pasan desapercibidos sus servicios y sacrificios y su intensa dedicación a la labor de puente de entendimiento. Como el del famoso Rinaldi, quién habiendo sido herido en una pierna pocas horas antes en la batalla, rehusó ser llevado al hospital para poder participar en la firma del acuerdo de paz. A Rinaldi le debemos la primera traducción directa del Corán al español, versión que lamentablemente hemos perdido, pero que llegó a conocer Cansinos Assens. Interesantísimo tema que merecería un estudio más detallado no sólo en durante la época de la Guerra de África sino durante todo el protectorado. Sobre los traductores e intérpretes en la guerra de África véase el magnífico trabajo de *Los traductores de España en Marruecos* (1859-1936) de Mourad Zarrouk

⁴⁶ La primera y única traducción de *Sous la tente* al castellano se publica el mismo año que *Aita Tettauén* de Galdós, lo que nos dice mucho sobre el vivo interés que todavía suscitaba la guerra de África cincuenta años después de la contienda.

Charles Yriarte cubrirá la Guerra de África como corresponsal para el diario francés *Le Monde Illustré*. Era historiador de arte y será cronista más tarde también de otros conflictos armados. Será el dibujante que ilustre la primera edición de *Diario de un testigo de la guerra de África* de Alarcón y él mismo fue autor de dos libros sobre la guerra de África y de un tercero sobre la sociedad española que también incluiría reflexiones sobre la contienda. El contacto con Alarcón en África supone para Yriarte una relación de camaradería que se prolonga con los años y de la que queda constancia de su relación y viajes en la obra de ambos.⁴⁷

Yriarte llega con 27 años a África y publicará su primer libro tres años después de la guerra, *La sociologie espagnole* en 1861 al que le seguirán libros sobre la Guerra de África: *Sous la tente: Souvenirs de Maroc* que será publicado en 1862 en París (y traducido al español en 1905 con el título *Recuerdos de la guerra de África, Bajo la tienda* por B. Castellá en Barcelona) y *Tableaux de la guerra* en 1870 donde incluyen episodios de la Guerra de África entre otros. Como ya hemos apuntado, la figura de Yriarte como dibujante y como personaje fronterizo de la europeidad es por sí interesantísima. Su vinculación con España será profunda. Alarcón menciona a Yriarte varias veces en el *Diario* y la obra de Yriarte, *Bajo la tienda*⁴⁸ está dedicado a Alarcón. En el prólogo dirá Yriarte sobre Alarcón: “Tales como son, estos recuerdos, acógelos, querido poeta, como prueba de amistad leal y como un testimonio muy débil del ardiente amor que siento por tu querida España.” (6)

⁴⁷ Un estudio crítico sobre la obra del francés Yriarte, este prófugo de la europeidad que abraza la esencia española, está todavía por hacer y aportaría una nueva luz, no sólo sobre la obra de Alarcón y el africanismo, sino sobre la compleja relación de lo español con la modernidad postromántica europea.

⁴⁸ A partir de ahora, usaremos por comodidad para el lector la traducción al español, que se tituló *Bajo la tienda*.

Así Yriarte se convierte en testigo de la guerra y de las andanzas de su buen amigo Alarcón quien es presentado en la obra del francés como su compañero de tienda. Yriarte describe la experiencia de la guerra como una experiencia de máxima brutalidad, pero también como un intenso intercambio cultural gracias a la afluencia de cronistas, observadores y periodistas internacionales: Dirá Yriarte que “en la tienda se habla el árabe, el francés, el español y el inglés, y las conversaciones se mezclan de tal manera, que sin el radiante horizonte que se extiende ante nosotros, me creería en el barrio de San Jorge” (*Bajo la tienda* 95).

Yriarte dirá que Rinaldi, que ya hemos mencionado, el intérprete del ejército que habla once lenguas, también comparte tienda con ellos y están rodeados de otros periodistas españoles y extranjeros (Boyer y Chevarrier, por ejemplo). Yriarte describe cómo se reúnen diariamente y cómo esta asociación será muy beneficiosa, ya que los intérpretes que han estado mucho tiempo en el Oriente van a compartir información y detalles concretos sobre las costumbres árabes, además de su trato directo con los prisioneros durante los interrogatorios que dan información sobre los movimientos de las tropas árabes (96).

Esta declaración de Yriarte sobre el ambiente de la tienda de campaña nos da otra clave interesante sobre los textos de los cronistas: no están sólo basados en lo que ven todos los días en el frente como testigos presenciales de la guerra, -por mucho que hagan gala de ello- sino que su narración está influenciada o completada por las discusiones dentro de la tienda y por tanto no siempre es de primera mano. Yriarte será un gran amigo de Alarcón, juntos estarán a todas horas en la guerra y se unirán después según Yriarte en encendidas conversaciones. Es entrañable la relación de camaradería de ambos, que se gesta en la intimidad de la tienda, y que el francés describe así:

“Desde ahora hasta el fin de la campaña, el que aún posee esta fe, tres veces santa y loca, será mi compañero de tienda, y apoyados mutuamente nos fortificaremos en los días de desfallecimiento, compartiendo la misma alegría en los días de exaltación, recorreremos el camino que aún nos queda que hacer en tierra africana, como esos jinetes húngaros que se acompañan cogidos de la mano.” (98)⁴⁹

No podemos dejar de mencionar, aunque sea muy brevemente (dedicaremos un capítulo sólo a la obra africanista de Galdós) el episodio de *Aita Tettauen* donde Sansiuste (personaje principal y alter ego de Galdós) se encuentra con el personaje de Alarcón, que aparece en la novela de Galdós como tal. Sansiuste se queda dormido en la tienda de campaña de Alarcón mientras éste, ya entrada la noche, sigue escribiendo su crónica quincenal. Sansiuste, en los momentos anteriores al sueño observa a Alarcón vestido como un árabe, y en una confusión de identidades que vamos a tener ocasión de explorar más adelante, afirmará: “moro de Guadix, eres un español al revés o un mahometano con bautismo. ... escribes a lo castellano y piensas y

⁴⁹ No se trata de hacer aquí un estudio comparativo entre *Sous la tente* y *Diario de un testigo* (aunque sería sumamente interesante, dado que describen una realidad casi idéntica y las pequeñas diferencias narrativas podrían resultar significativas) pero queremos dejar constancia de su similaridad. Así describe Alarcón en su *Diario* a su amigo francés, de forma muy parecida a cómo hemos visto que lo hace Yriarte con Alarcón: “un ser que siente las mismas emociones que yo, dotado de exquisita sensibilidad y del espíritu romántico que la pasión es la que lleva al conocimiento con una curiosidad segura de sí misma, que busca el rastro visible de la solución del gran problema.” (98) También para Alarcón la tienda aparece como espacio de comunicación, al igual que para Yriarte. Dirá Alarcón: “Háblase, pues, el árabe en mi tienda a todas horas y háblase además el francés, porque he de advertirte que también habitará en ella desde hoy el afamado dibujante parisién M.Charles Iriarte que se encuentra en África desde el principio de la guerra como corresponsal del Monde Illustré y a cuyo lápiz se deben la mayor parte de los croquis con que aparece ilustrada la presente obra” (281)

sientes a lo musulmán... musulmán eres... el cristiano soy yo.” (190) Es la tienda donde va a revelarse la esencia verdadera de cada personaje, y donde se va a establecer un diálogo con otras posiciones en principio irreconciliables. Pero Galdós irá más lejos, ya que el mismo personaje reúne con naturalidad lo árabe y lo español, lo cristiano y lo musulmán. Como he mencionado, tendremos ocasión de volver de forma más detallada a la obra de Galdós.

La tienda de campaña también será esencial en la narrativa de otro de nuestros cronistas, Antonio Ros de Olano. Olano es uno de los escritores que menos se adecua a los cánones literarios y más difíciles de encuadrar. Ros de Olano fue militar y un influyente político comprometido con la educación pública, creador de la Unión Liberal y ferviente seguidor de Sagasta, al igual que Nuñez de Arce. Como escritor es conocido por su prólogo a *El diablo mundo* de Espronceda. Siendo fiel al perfil del escritor romántico, fue un asiduo tertuliano de *El Parnasillo*, el *Ateneo* de Madrid y el *Liceo* además de desarrollar una importante labor periodística en los periódicos *El Siglo* y *El Pensamiento*. Su obra pasa por la poesía, (*Poesías*), con influencias de Espronceda y el cuento corto fantástico, (*Cuentos estrambóticos*) con influencias de Poe. Fruto de su actuación en la campaña de África de 1859 tendremos su libro *Leyendas de África* comenzado en la contienda y terminado a su vuelta a España, basado en las crónicas periodísticas del autor en la guerra⁵⁰ y publicadas en Madrid por Gaspar y Roig, los mismos editores de *Diario de la guerra de África* de Alarcón. Ros de Olano, al igual que muchos de los que glosaron la guerra de África, no es una voz accidental, sino que ya era un escritor consagrado antes de formar parte de los cronistas de la Guerra de África ⁵¹ Menéndez

⁵⁰ En el mismo año se agota la primera edición y se publica una segunda, prueba de la enorme popularidad y difusión de esta obra.

⁵¹ Muestra de ello es el estar incluido en el famoso cuadro de Esquivel “Los poetas contemporáneos” de 1846, que retrata a los escritores e intelectuales más influyentes de la época.

Pelayo dirá de Olano en su *Historia de la poesía hispanoamericana*: “Ros de Olano es precursor notorio de los enigmáticos escritores que ahora arman tanto ruido en nombre de decadentistas y simbolistas (...) hace pensar, interesa por la extrañeza y no se parece a otro escritor alguno de los nuestros.” (401)

Ros de Olano es ante todo un escritor romántico rozando la vanguardia y el simbolismo, y en su obra están las contradicciones y tensiones del ideario romántico, la razón y el ideal y la nostalgia de un estado primordial (Lleida 57).

El propio Alarcón en su Prólogo a las *Poesías* de Ros de Olano, de 1886, le definiría así: “no se sabe si él quiere o no quiere que el lector las entienda. Lo que nosotros tenemos averiguado es que desprecia al que no las entiende, y que se enoja con los que se dan por entendidos” (Ros de Olano, 1886: 30-31).

Su obra *Leyendas de África* fue gestada en el frente, pero concluida en España y publicada en Granada en 1860. *Leyendas de África* está dedicada a “mis compañeros los socios de la Academia literaria de Granada” a tenor de su nombramiento como académico. Resalta Ros de Olano en la dedicatoria, por una parte, la importancia de haber sido un testigo directo de la contienda que es un criterio decisivo que legitima este tipo de literatura frente a los lectores: “yo les ofrecí un escrito que había comenzado bajo mi tienda de campaña, pero que no estaba a la sazón concluido” y por otra defiende la sinceridad y originalidad de la voz del autor “aunque de escaso tamaño y bajo la forma amena, creo que va condensado en ella un pensamiento trascendental.”⁵²

Ahí Antonio Ros de Olano aparece acompañado, entre otros, por Zorrilla, Martínez de la Rosa, el duque de Rivas, Espronceda, Mesonero Romanos, o Amador de los Ríos quien tanto tuvo que ver con el desarrollo del mito de al-Andalus.

⁵² *Leyendas de África* se incluirá más adelante en el libro *Escenas del combate* bajo el epígrafe

Leyendas de África narra las experiencias en el frente antes de la toma de Tetuán, y recoge las conversaciones del autor con dos personajes cercanos, ambos árabes, sobre la ciudad. Intercala reflexiones filosóficas, prosa poética, descripciones de la campaña de Tetuán y romances propios y recogidos de la literatura popular. Tocaré los ejes temáticos básicos de la literatura africanista: la comunicación dentro del espacio de la tienda, el árabe y la ciudad de Tetuán.

Una de las escenas más interesantes del texto será cuando Abd-l-Kader, un personaje árabe que actúa de intérprete y amigo del autor, llega a visitar la tienda de Ros de Olano con su hijo pequeño, formando una tierna escena casi costumbrista que hace olvidar al lector la crudeza de la batalla entre españoles y árabes que se estaba librando fuera. La aparición del amigo árabe ocurre tras un momento previo de epifanía casi mística de Ros de Olano sintiendo una vibrante ligazón con el paisaje magrebí no se rompe, sino que continúa. El árabe busca la intimidad de la tienda para ponerse a cubierto del sol, convirtiéndose en un espacio íntimo y fresco donde lo árabe y lo español están al margen del conflicto bélico y donde Ros de Olano no es más que un hombre que desea compartir con un amigo árabe una conversación sobre los mitos de la ciudad de Tetuán. Incluso es Abd-l-Kader quien guía el camino a la tienda de Ros de Olano con un dicho en árabe sobre el calor “el sol de las habas es el sol de la muerte” que Ros de Olano se toma la molestia de transcribir a pie de página, “chems el ful chems el mut”⁵³ Es una de las descripciones más explícitas en cuanto a la diferencia entre el *anima* y el *animus*.

de “Guerra de África” que se publica en 1884, junto a otros episodios de las guerras carlistas.

⁵³ Se refiere a este dicho árabe شمس الفول شمس الموت

Con este pequeño comentario lingüístico Ros de Olano deja constancia de lo importante de la autenticidad de discurso de Abd-el- Kader. Parece así decirnos que su amigo no es una invención del exotismo europeo romántico europeo, ni inglés ni francés. La paz y el lirismo de la escena se acrecienta con las escenas de cariño entre padre e hijo, y mientras el árabe acaricia el pelo de su hijo que se duerme en su regazo le cuenta a Olano la historia sobre Tetuán en un marco de suprema tranquilidad y cercanía entre los dos interlocutores, donde el hijo de Abd, “en esta mutua delectación de padre e hijo quedóse el niño dormido, y el padre clavó la vista en la ciudad cautiva.”

Este episodio es importante en el sentido que dos espacios generadores de discurso (la tienda de campaña y la ciudad de Tetuán) alimentan una narrativa de encuentro y de identificación de identidades en un *mise en abyme*. En el ambiente sumamente relajado de la tienda, donde van a comunicarse los supuestos representantes de dos culturas contrarias, se hablará de Tetuán, la ciudad donde se van a dar encuentros de identidades no sólo a nivel sincrónico, sino diacrónico. La ciudad deseada no es todavía la ciudad tomada. Tal como decíamos, el discurso del deseo va a crear una fuerte retórica de poder. Tetuán es el epicentro desde donde emana el discurso identitario incluso desde antes de caer bajo el poder de las tropas españolas.

2. Los espacios domésticos: “la casa de la infancia”

Los espacios interiores de las casas de Marruecos van a ser los lugares donde el cronista es un invitado (aunque sea por la obvia imposición de la guerra) y por tanto debe seguir las reglas de cortesía de la casa, es donde se vuelve más emocional y vulnerable, más permeable es a aceptar la otredad árabe, a verla de cerca, a probarla (ya que a veces estas visitas van a estar y a

dejarse invadir por ella. Además, el ambiente doméstico va a afianzar esa sensación de cercanía y de similitud, y también va a agudizar sus sentidos de observación. Hay numerosas escenas dentro de casas árabes dentro de las crónicas africanistas, que van a seguir esta línea discursiva. Pero queremos pararnos en una en particular perteneciente a *Diario de un testigo de la guerra de África*, de Alarcón, por lo que implica de deconstrucción de roles impuestos y de confusión de identidades. Nos referimos al momento en que va a dormir en casa de un judío Abraham. Encaminándose allí para pasar la noche ya pondrá al lector al aviso de qué significa para él la naturaleza de esta estancia. Se define asimismo como huésped más que como alojado (286). Dirá Alarcón ante la pregunta de adónde va: “Yo respondí enfáticamente: A mi *alojamiento*, a la *judería*, a casa de Abraham.” (la cursiva es del autor) (275)

Alarcón se aloja la primera noche que pasa en Tetuán, su ciudad soñada y ahí (en la casa de un hebreo y en una ciudad islámica) va a tener una inesperada regresión al catolicismo de su infancia. Es en ese espacio, sintiéndose a salvo en la habitación que le ha cedido Abraham y poco antes de caer dormido, se unen para Alarcón diferentes líneas discursivas que convergen en una honesta confusión y contradicción que transcribe para el lector. Por un lado, cae en la predecible escena de exotismo romantizado, con esta larga descripción de la media noche que lo pone a la altura de los grandes iconos literarios de la hispanidad y el orientalismo:

“a las doce de la noche, a la luz de una vela morisca, bajo un rico artesonado, viendo el estrellado cielo y la blanca luna (...) oyendo el murmullo melancólico de dos fuentes que fluyen en el patio, aspirando un penetrante aroma de esencias desconocidas satisfecho y triste como nunca. Satisfecho porque veo cumplidas mis más doradas ilusiones (...) porque recuerdo a Cervantes, a Don Quijote, a Marsilla, a los Príncipes de las Mil y una noches, a cuántos caballeros han dormido en palacios encantados” (287-288)

y por otro recuerda con ternura entrañable a su madre y las medallas religiosas que ella le dio antes de salir a la campaña de África. Alarcón se duerme sosteniendo las medallas de santos que le dio su madre. Dirá Alarcón: “¿Significará todo eso que la guerra me ha hecho neocatólico? ¡Nada me importa lo que digan de mí, con tal de que se crea en la sinceridad de estas emociones!” (289) Enlaza Alarcón con naturalidad en el espacio íntimo de la habitación y en la placidez de los momentos anteriores al descanso los símbolos de las tres culturas: las medallas religiosas cristianas de su infancia que acaricia y que le recuerdan a su madre (lejos del discurso de cristianismo como muestra de poder nacional que aparece en otros cronistas), la ciudad de Tetuán que de pronto deja de ser un espacio de guerra para convertirse en una ciudad amada y serena y que trae el elemento islamo árabe a la conciencia de Alarcón, y por último el ambiente acogedor y seguro de la casa judía donde está alojado como huésped. Este momento de superposición de imaginarios y de retóricas en armonía, que fuera de ese íntimo espacio están en choque (no hace falta recordar las atrocidades de los árabes cabileños en el barrio judío, o la misma invasión española en Marruecos), no lleva a ninguna confusión en Alarcón. Se abandona a este desconcierto con una total naturalidad y sinceridad. La negociación de los tres elementos en la identidad española es ineludible para Alarcón en ese momento de intimidad que le da el espacio cerrado.

3. Los espacios prohibidos femeninos: “la casa soñada”

Dentro del marco de los espacios interiores, queremos detenernos en una escena altamente compleja dentro de la construcción de los espacios interiores de construcción de identidad frente al “otro” árabe y de establecimiento de futuros puentes de unidad. Esta escena supone uno de los momentos más reveladores de cómo se trata el elemento árabe islámico en la narrativa de Alarcón. Se trata del encuentro de Alarcón con la mujer nubia de Ezrini.

Queremos dejar claro de antemano que la mujer en *Diario de un testigo* es tratada como un elemento sin mayor trascendencia. Aparece en varias ocasiones bajo el halo poético del romanticismo y con gran influencia del componente visual (que debía resultar muy llamativo para Alarcón, rodeado como estaba de pintores). Las mujeres en general en la narración de Alarcón rodeadas de un halo inalcanzable afianzado por lo imposible de cualquier tipo de contacto o comunicación debido a las fronteras de la religión y del idioma. La descripción de la mujer es profundamente literaria y despersonalizada, y a veces Alarcón es consciente de ese grado de poetización, que comparando su idealización de la ciudad de Tetuán: “te repetiré lo mismo que te advertí acerca del aspecto de Tetuán. Para comprender y sentir su hermosura es menester mirarlo con ojos de artista.” (485) La comparación con la ciudad es exacta. Al igual que Alarcón llega a Tetuán sabiendo lo que quiere ver, sus encuentros con las mujeres del norte de África ya vienen influenciados por una visión netamente romántica y exotista y por las lecturas de los romances fronterizos españoles ahitos de dramas amorosos como símbolos de la imposible unión de lo árabe y lo español en la esencia hispana. Ese contrato literario entre el lector y el autor se espera y se acepta desde el momento en que Alarcón lo deja explícito, avisando al lector de que la realidad rezuma ficcionalidad: “más adelante veremos si las moras corresponden también a los ensueños de mi extravagante imaginación.” (486)

Sin embargo, dentro de este cuadro general que hemos comentado de uso de la figura femenina como una excusa para un discurso o bien romántico, o bien colonialista, hay un momento especialmente interesante en el que Alarcón se va a ver cara a cara con una mujer a solas y ese encuentro va a entrar de lleno dentro de la construcción de la otredad árabe en relación a la identidad española. Nos referimos a la visita de Alarcón al palacio del árabe Erzini.

Alarcón visita el palacio de Erzini junto con Yriarte debido a su interés en la arquitectura árabe. Allí hace una visita guiada por uno de los sirvientes de Erzini, pero tras oír el canto de una mujer en las estancias privadas de la casa, y buscando el tan anhelado encuentro con una odalisca del harén, abandona la comitiva de visitantes que iban recorriendo las partes más artísticas y públicas de la casa y se introduce sin permiso en las habitaciones privadas de Erzini, sabiendo que él no está presente. El deseo primero de Alarcón en esta visita no iba más allá del de apreciar la belleza del edificio, sin ningún deseo de ser intrusivo. Dirá Alarcón que “como yo, (Yriarte) se siente movido de una curiosidad invencible por *ver*, nada más que por *ver* el cuadro que se oculta detrás de aquel velo de seda” (la cursiva es de Alarcón) (530).

Pero esa primera intención se ve arrollada por el deseo de entrar en el exotismo orientalista femenino al igual que entró en Tetuán en busca del mito de al-Andalus. Esa intrusión en el espacio íntimo de la mujer árabe -que es a todas luces una aberrante imposición del vencedor- es justificada por nuestro autor por “la bondad de mis intenciones me impulsaba al desacato (...) la curiosidad poética me prensaba el corazón. ¡y la falta es tan leve!... ¡está tan justificada en un escritor! (531). Aquí Alarcón hace valer de una forma muy cuestionable, sus derechos no sólo de soldado de un ejército vencedor, sino de corresponsal de guerra como un salvoconducto que le permite acceder a todos los niveles de la realidad de la ciudad conquistada y sus habitantes.

Asistimos a un pulso de confianza entre el lector y el autor, donde Alarcón pone en cuestión no sólo la veracidad de lo que va a contar, sino la moralidad de lo que está haciendo. La libido (ya sea narrativa o no) de Alarcón al entrar en la intimidad de la casa empieza a arrastrar al lector y a convertirle en su aliado y en *voyeur* muy a su pesar, siendo consciente de lo repudiable de ese acto. Alarcón nos vuelve sus cómplices mientras va penetrando por la casa, y el lector comparte el ansia que guía a Alarcón a través de la casa sin poder olvidar la situación de extrema vulnerabilidad de una madre con un bebé en tiempo de guerra y a solas con un soldado del ejército enemigo. Pero Alarcón promete compartir con el lector los inenarrables placeres de los inexpugnables harenes orientales, que tantas ensoñaciones de libertad levantaron en el romanticismo europeo, y esto pone al lector en una encrucijada moral que Alarcón maneja conscientemente y con suma habilidad. El lector sigue a Alarcón que se adentra sin respeto en el laberinto de la casa guiándose el llanto de un bebé y el canto de la madre, y cuando al fin levanta el velo de la estancia ha logrado que al lector le urja la misma curiosidad y somos ya sus aliados en su delito, haga lo que haga.

Y he aquí una de las pericias literarias del texto que demuestran la destreza de Alarcón a la hora de poner en juego la confianza del lector y de ganársela de nuevo: en el momento cumbre del encuentro, en vez de dejarse llevar por el recurso literario de la bella odalisca andalusí que enamora al aguerrido caballero europeo (o peor aún, lo aberrante de justificar la violencia sexual provocada por la belleza de la mujer o por ser la mujer árabe el símbolo de la ciudad conquistada) el autor salva la situación con un inesperado comentario racista. Dirá Alarcón petrificado ante la visión de la dama: “¡Qué desencanto! ¡La odalisca es negra! ¡no podía darse mayor desgracia!” (531)

En este giro inesperado de la narración y con esta audaz decepción narrativa que propone Alarcón la fallida implicación sexual del encuentro abre paso a otra situación completamente nueva: se establece un duelo de poder sin palabras entre la mujer marroquí sorprendida en su alcoba y el soldado español Alarcón, donde él se encarga de interpretar para nosotros las miradas intensas de la mujer árabe. La mujer de Erzini, sin asustarse y dueña completamente de la situación, se muestra curiosa hacia el intruso, observando a Alarcón a su vez como algo exótico, convirtiéndose en su igual en su afán por conocer a ese *otro*, y haciendo de la escena insidiosa de una madre desamparada con un bebé ante un soldado enemigo, un juego de símbolos perfectamente lícito, producto de un mutuo afán de reconocimiento entre iguales. Así lo entiende Alarcón y pone palabras en la mirada tranquila y silenciosa de la mujer de Erzini:

“tú deseabas mirarme: yo estaba aquí, has entrado, yo no había visto a ningún español, (...) yo no tengo la culpa de que hayas levantado esa cortina, también soy curiosa, gracias por haberte comprometido en beneficio de los dos, tú sabrás cuando has de irte, yo sé bien que a los cristianos no les gustan las moras negras (...) O yo no entiendo de fisonomías, y no sé leer en los ojos, ni estoy dotado de un átomo de intuición o la esclava me dijo todo esto con su larga mirada y su continua sonrisa.” (532)

Este intenso duelo de miradas es un duelo de imperios basado en el mito de al-Andalus, y en un pasado compartido, un juego de pertenencias y señales identitarias que se reconocen. Marruecos para España no puede ser nunca una campaña colonialista al uso europeo. Para Alarcón la relación de España con el mundo árabe siempre ha sido de imperio a imperio en un equilibrio de fuerzas y de magnificencia al margen de la superioridad tecnológica del XIX y al margen de la modernidad, de la que España no forma parte ni quiere formar parte (según el

pensamiento de Alarcón). En la tranquilidad de esa mujer marroquí sola con un bebé en mitad de una ciudad ocupada, sosteniendo sin miedo la mirada del soldado que acaba de violar su espacio doméstico, no hay miedo ni inferioridad. Hay un profundo reconocimiento entre lo árabe y lo español donde los roles de conquistador y conquistado son circunstanciales y no denotan ninguna superioridad de uno sobre otro. Como último homenaje a este pasado compartido y con la esperanza de un futuro de entendimiento Alarcón al marchar le dedica a la mujer nubia un gesto de conciliación. Se despide de ella nuestro autor “besándose las yemas de los dedos de la mano derecha-lo que quiere decir *paz*- (la cursiva es de Alarcón) (533).

Esta visita al palacio será también narrada por Yriarte en *Bajo la tienda*, con lo que podemos intuir que para nuestro “testigo del testigo” tuvo la misma relevancia que para Alarcón, pero Yriarte lo relata según la versión de Alarcón, ya que no acompañó a éste en su ruta hacia las habitaciones prohibidas, lo que ratifica nuestra idea del carácter altamente simbólico del texto de Alarcón y de la importancia identitaria de este encuentro. Yriarte en *Bajo la tienda* nos narra así este episodio:

“Alarcón pretendía que en aquel palacio, enervado por aquellos olores que se mezclaban con los de los naranjos al dulce ruido del agua que caía de los surtidores, nadie podía desear otra cosa más que sentarse sobre un tapiz, a la sombra del pórtico, y guardar eterno silencio, lo que no le impidió, habiendo oído voces detrás de él, de violar la consigna y abusar de la confianza del esclavo que nos hacía visitar la casa, penetrando en el gineceo de donde partía una voz de mujer. El poeta había soñado una hurí de ojos rasgados, labios de carmín, de piel blanca y mate, tendida con languidez sobre uno de esos divanes de Fez; y su indiscreción fue castigada, pues se halló con una esclava negra como la noche, arrodillada sobre el suelo, meciendo un niño de Hersini, de pocos meses, que probablemente no quiso que le estorbase

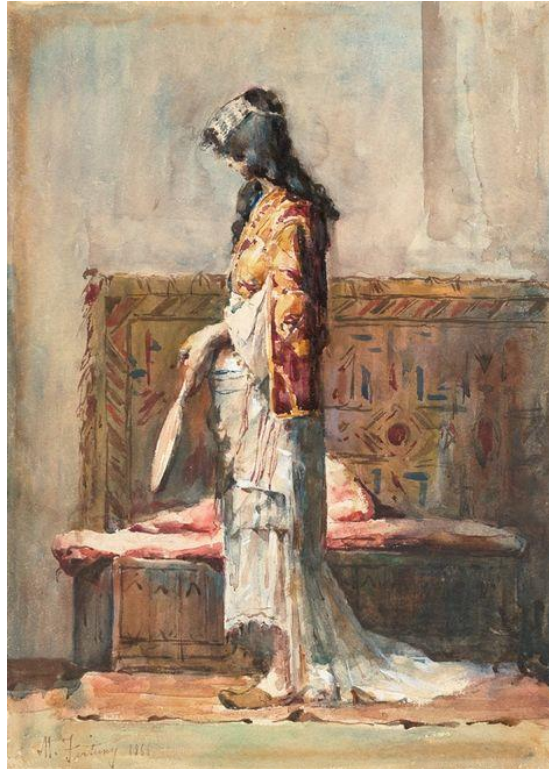
en su huida. Por lo demás, la etíope no se incomodó; mostró por su parte una curiosidad tan grande como la de mi amigo.” (*Bajo la tienda* 163)

Esto es además significativo porque Alarcón elige ir en contra de la corriente literaria orientalizante del momento, donde la mujer árabe del harén es representada como una odalisca de piel ebúrnea, perdida en su propio reflejo, la hembra voluptuosa que se muestra en todo su esplendor, desnuda e indolente en interiores de un lujo ostentoso, solitaria o rodeada de eunucos, como en este cuadro “Odalisca” de Fortuny, que compartía como hemos dicho tienda con Alarcón.



Pensamos que este cuadro es una lograda reinterpretación y sexualización de la elegancia clásica de la Venus del espejo de Velázquez que mira al espectador desde una mirada oblicua en el juego de dobles espacios que impone el espejo. La odalisca de Fortuny es el símbolo de la tierra africana considerada salvaje, que pide ser poseída para ser civilizada y que despierta el

deseo incontrolable del colonizador. En contraposición, en el siguiente cuadro “Mujer marroquí en vestido tradicional” (1866) aparece una visión más acercada a la realidad de lo que encontraría Fortuny en Marruecos. Es una pieza de estudio basado en los apuntes que tomó el artista en Marruecos y como podemos observar, nada tiene que ver con las ensoñaciones anteriores de la mujer en el harén.



En este episodio que narra Alarcón además podemos observar una transferencia en la mujer de la ciudad de Tetuán. Este juego de decepciones entre lo que se quiere ver y lo que realmente se encuentra, por la influencia de las lecturas o el mito, aparece explícito varias veces cuando Alarcón habla de Tetuán. En su visión de la ciudad no es capaz de sobreponerse a la fuerza del mito de al-Andalus y al recuerdo de la Granada nazarí, que van a dotar a la ciudad de Tetuán de una fascinación de la que carece para otros autores africanistas que no son capaces de

caer en estas ensoñaciones. Pero curiosamente sí aparece el choque del mito y de la realidad en la mujer del harén pero como hemos comentado, esta decepción lleva a una negociación mucho más interesante que la propia decepción y no es baladí que ocurra en el espacio más privado de todos los que se pueden encontrar en Marruecos, que es el espacio prohibido del harén.

Alarcón seguirá contándonos en su texto como, tras despedirse de la mujer nubia, se une de nuevo al resto de la comitiva en la visita guiada por las habitaciones comunes donde ha dejado a su amigo Yriarte que le esperaba ansioso. Nada ha pasado. Nadie se había dado cuenta de lo que había hecho Alarcón, salvo Yriarte, que le dedica una mirada entre reprobatoria y casi envidiosa por haber sido excluido de esta extraordinaria experiencia.

Este episodio de entrada en el mito de al-Andalus a través del espacio prohibido femenino está fuera del tiempo real y es uno de los pocos que Alarcón no comparte con su buen amigo y camarada Yriarte, detalle que es sumamente significativo, simbolizando que en la relación entre España y el Magreb, entre España y el Islam, Europa (o la Francia de Yriarte) es ajena. Pero volviendo al pintor Fortuny, éste va a ser mucho más que un mero perpetuador de tópicos orientalistas (132) ya que fue testigo de la guerra de África y establece un diálogo incesante con los cronistas de la guerra de África, con lo que ya hemos dicho que compartía tienda. Esta perpetua proyección de lo que se quiere ver en Marruecos y realmente no se encuentra, es lo que van a reflejar los cuadros de Fortuny, quien con seguridad no tuvo a su alcance semejante visión como la que recogen sus cuadros de interiores. Estamos de acuerdo con Susan Martin-Márquez en que el cuerpo de la mujer desvelado y al mismo tiempo oculto del harén, es el acercamiento a la ciudad de Tetuán y la relación con lo árabo islámico. Será por supuesto, Yriarte, el más susceptible de ver el cromatismo y la feminización de la ciudad. Dirá en su obra *Bajo la tienda*:

“Tetuán, como todas las ciudades orientales, se destaca bajo el cielo con una seguridad de contorno que raya en sequedad. La línea general es tan graciosa que no se puede evitar comparar a Tetuán con una hurí acostada sobre un lecho de verdura (...) A partir de aquí es preciso que el lector se acostumbre a las huríes, a las almenas, a las columnas, a los patios llenos de vagos perfumes y a todo el lujo de la poesía oriental. Imaginaos un artista llegando a Tetuán, ¡cómo no hablar de minaretes, muezzin y naranjos en flor! La poesía se despierta.” (78)

Tetuán en los cronistas de la guerra de África pide ser conquistada, al igual que en el texto “Conversaciones en la Alhambra” de Alarcón, escrito antes de la guerra donde un personaje árabe reprocha a Alarcón que España no cumple con su deber histórico de civilizar el Magreb. En el episodio recogido en Diario de un testigo, un emisario de la ciudad (en concreto el renegado Robles) lleva un pliego al ejército español diciendo cómo Tetuán gime bajo la violencia y el saqueo de los cabileños, y pide auxilio rogando que hay que entrar de grado o por fuerza bajo cualquier circunstancia ya que tomar Tetuán es un deber con la humanidad más que una acción de armas o una jornada de gloria para el ejército español.

Esto nos lleva inevitablemente al cronotopo africanista por excelencia: la ciudad de Tetuán.

4. Tetuán: la ciudad del mito de al-Andalus

Ya hemos visto cómo la ciudad de Tetuán aparece en las crónicas africanistas con profusión. Tetuán fue una ciudad creada por los andalusíes exiliados de la Península (granadinos, judíos, renegados y moriscos) anterior a 1492, extensión natural del espacio de al-Andalus en Marruecos

y un símbolo muy poderoso. Nuestros cronistas reforzarán esa apropiación simbólica del espacio. Alarcón, en su *Diario de un testigo de la guerra de África*, exclama: “encuentro yo a Tetuán delicioso, magnífico, inmejorable...considero a Tetuán con los ojos de poeta o de artista” (412) y será objeto de deseo durante toda la campaña. Dirá en su *Diario*: “Quiero ver a Tetuán en sólo una mirada, completamente descubierta, en toda la plenitud de su belleza.” (223) Tetuán es la ciudad símbolo de las tres culturas y la posesión de la ciudad implica la apropiación del territorio simbólico de al-Andalus y por tanto la recuperación de un pasado glorioso (del que España estaba tan necesitada). La toma de la ciudad aparece como un punto de inflexión en muchas crónicas africanistas y es idéntica la fascinación que esta ciudad ejerce sobre los personajes de esta narrativa, ya sea como atracción o como repulsión, como mito o como negación de ese mito, pero en cualquier caso nunca será un espacio que deje indiferente al cronista. La carga emocional sobre Tetuán y su relación con el mito de al-Andalus es inmensa. Alarcón dirá: “¡Tetuán! He aquí la Atlántida que perseguimos hace dos meses, he aquí la ciudad que se nos aparece en sueños todas las noches” o bien “Tetuán es el camino para ir a España.” (209)

Esta última frase, además, es altamente polisémica, porque por un lado la toma de Tetuán supone el fin de la campaña de África y la vuelta de las tropas a casa, pero por otro también implica que sólo a través del mito de al-Andalus simbolizado en la ciudad de Tetuán se puede volver a la España gloriosa que se ha perdido, -o a la que todavía está por llegar-. Ros de Olano, en sus *Leyendas de África*, contrapone Tetuán al mercantilismo europeo:

“Inglaterra mira a Tetuán desde su factoría, como un punto de depósito marroquí útil a su exagerada industria, y mientras los transeúntes europeos dicen, partiendo de lo objetivo: ¡qué horrible es Tetuán! el califa Sidi-al-Abbas, lleno del movimiento subjetivo de su alma, contempla la ciudad desde su campo militar y exclama ¡cuán bella es Tetuán!.” (28)

Pero esta fascinación por las ciudades no es un fenómeno nuevo en la literatura española. En el discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua de Melchor Fernández Almagro⁵⁴ (contestado por el insigne arabista Emilio García Gómez, quien tanta influencia tuvo con su traducción de los poetas hispanoárabes en la arabofilia de la generación del 27) defiende la presencia de la ciudad de Granada en la literatura romántica española. Dice Almagro “Granada es, desde luego, el gran monumento árabe.” (14)

La proyección de Granada (y del discurso que evoca Granada) en Tetuán será un proceso natural y fácil para el cronista, siendo éste el símbolo más potente en la configuración de la identidad española en el Magreb. Pero no será una proyección mecánica: la idea de Tetuán como odalisca es una sexualización de las ciudades-novia de los romanceros fronterizos peninsulares del siglo XV y XVI, que como sabemos son documentos poéticos de la intrahistoria entre cristianos y árabes. Son famosos los romances moriscos del cerco de Álora, de Baeza, Antequera, Baza, el de la pérdida de Alhama o el famoso romancero de Abenámars⁵⁵ Así que no es extraño que en la descripción de Tetuán esté influenciado de la poética del deseo y la fascinación por el otro árabe de los romances moriscos, creando un punto de intersección entre los discursos sincrónicos y diacrónicos.

En el romance de Abenámars (el rey Don Juan le pregunta al moro Abenámars sobre una ciudad que luce resplandeciente en el horizonte. Esa ciudad será Granada, y el caballero

⁵⁴ “Granada en la literatura romántica española” Discurso leído el 9 de diciembre de 1951

⁵⁵ Para información más detallada sobre la construcción de la identidad en los romances fronterizos, véase “Los romances fronterizos” de Bautista Martínez Iniesta, *Lemir*, Universidad de Valencia, 2003

castellano replicará: “Si tú quisieras Granada, contigo me casaría/ dárete en jarras y dote a Córdoba y a Sevilla.” En su discurso, cita Almagro a Menéndez Pidal cuando dice que sólo aparece el término “esposo” como un gobernante de una ciudad en la literatura peninsular y la ciudad sitiada como novia. (16) Por eso la literatura africanista supone un desarrollo de esa tradición desde la retórica del deseo, donde el cortejo se vuelve conquista, y esta mujer-ciudad de Tetuán no es la novia recatada andalusí peninsular, sino que llama e incita al conquistador mostrándose en todo el esplendor, utilizando para su seducción toda suerte de evocaciones orientales. Siguiendo con la identificación entre Granada y Tetuán, según Almagro, Granada será la favorita en el imaginario de la conquista “Granada fue una de las ciudades favoritas en ese amoroso asedio.” (17) Almagro no olvidará a los autores extranjeros: cita a Chateaubriand cuando decía que para saber qué es el Romanticismo no había más que subir a la Alhambra (23) o los trabajos de Irving y de Víctor Hugo por Granada. Gautier dirá que la recuperación de lo áraboislámico en España es necesario para traer la energía necesaria frente a la decadencia de los tiempos. Y que la pasión, característica de la esencia española admirada por este autor, es de raíces árabes. Gautier insistirá en la idea de que la decadencia de España radica en haberse alejado de los árabes. En el terreno nacional, Almagro resalta la obra de Zorrilla, y estos versos que van a ser visionarios de esta confusión de identidades de lo español y lo árabe que ostentan los cronistas de la contienda:

“¡Ay de mi Alhambra!

con acento amargo grita Alhamar desde su tumba helada...

y en el desierto el árabe suspira...

¡Ay de mi Alhambra!” (la cursiva es mía)

Tetuán aparece como una ciudad sacra y una ciudad mito de forma unilateral en los textos, tanto africanistas como marroquíes sobre la guerra de África. El poder de evocación poética de esta ciudad la comparten Ros de Olano, Alarcón y Galdós.

Sólo Nuñez de Arce se muestra inmutable ante los encantos míticos de la ciudad tetuaní, tanto que dirá “Tetuán es literalmente un basurero.” (113) Para Nuñez de Arce el camino de España hacia su identidad debe tender hacia lo europeo, que es para Arce el máximo representante del progreso y del futuro. Dirá Nuñez de Arce en su prólogo de *Recuerdos* “Para entrar dignamente en Europa, en el sentido diplomático de esta frase, éranos de todo punto indispensable pasar por África.” (9) (la cursiva es del autor).

La victoria en la batalla de Tetuán es un punto de inflexión en la guerra y un símbolo de poder en la confrontación de Europa contra el Magreb. Será un hecho glosado y recogido, no sólo por historiadores y cronistas europeos, sino árabes. Dirá Ahmad ibn Jalid al-Nasiri, el cronista más importante de la Guerra de África, (al que tendremos ocasión de referirnos largamente al ocuparnos de Galdós) en su *al-Istiqsa li-Akhbar duwwal al-Maghrib al-Aqsa*, que la caída de Tetuán determinó la caída del prestigio del Magreb, aparte de la invasión del país por los cristianos y que nunca se había enfrentado los musulmanes a un desastre como ése. ⁵⁶

⁵⁶ Debemos destacar el carácter autocrítico de los cronistas árabes sobre la guerra de África, que rechazando un papel victimista se refieren a su derrota ante los españoles haciendo hincapié en su propia debilidad como grupo humano y su falta de unidad frente al enemigo.

Tetuán, como ya hemos comentado, era ciudad sacra, refugio de los que huyen de al-Andalus y un fuerte símbolo nacional en el imaginario magrebí. La entrada de las tropas españolas en el recinto tetuaní supone una doble pérdida y revivir una doble derrota. Al-Andalus y Tetuán están unidas tanto en el imaginario árabe como en el español.

Nada más alejado que los delicados versos con los que al-Nasiri canta la entrada de las tropas españolas en la ciudad, que aun siendo un beneficio evidente para sus habitantes por salvarles de la violencia de las qabilas no deja de ser una verdadera catástrofe para el autor: “¡Oh Tetuán morada de afabilidad, residencia de las gentes de poder! ¿Es que para llegar a ti existe algún camino?” (36) La caída de Tetuán es no sólo un fracaso bélico para las tropas marroquíes, la ciudad era un símbolo del poder y la dignidad marroquí frente a Europa, y el punto sin retorno del colonialismo y la intervención que va a abrir un siglo terrible para el Magreb. Dirá acertadamente al-Nassiry:

“Esta guerra de Tetuán fue la que, despojando el velo de respeto que cobijaba a este territorio marroquí, le expuso a su invasión por los cristianos, aniquilando a los musulmanes en forma tal que ningún desastre le puede ser similar en su magnitud. Aumentaron las protecciones extranjeras, resultando de ello grandes perjuicios.” (85)

Por el contrario, Nuñez de Arce se muestra insensible a esta ciudad mítica, no ofrece ningún misterio ni logra fascinarle hasta el punto que lo hace con Ros de Olano (y más tarde con Alarcón y Gadós). Para Nuñez de Arce es una ciudad sin ningún encanto. La ciudad sólo ofrece un paisaje tétrico que no conmueve para nada la sensibilidad estética y literaria de Nuñez de

Arce: “todos los encantos de las ciudades morunas pueden encerrarse en una caja de fósforos (...) todo este conjunto monótono y frío, donde el hombre es un bruto y la mujer misterio, podrá tener poesía; pero una poesía cansada, sin accidentes inesperados.” (129)

Y en esta visión realista de la ciudad donde aparecen más claramente las terribles consecuencias en la población y las primeras críticas a la guerra de África. Aparecen al mismo tiempo las descripciones realistas y sinceras de los desastres de la guerra. Nuñez de Arce no cae considera a Tetuán una ciudad exótica o -como en el caso de otros cronistas- no va a proyectar el mito de al-Andalus, Tetuán es una ciudad que simboliza sobre todo la negación del progreso y de la europeidad, y en última instancia es la concreción del espíritu marroquí, pero también es consciente (y ahí radica su complejidad y la libertad de criterio de Nuñez de Arce) que la pérdida de cualquier encanto -si lo tuvo- es resultado de las acciones bélicas españolas y esto terminará por llevarle a tomar una posición por la defensa de la paz a toda costa:

“Todavía recuerdo con estremecimiento el cuadro que ofrecía la ciudad con sus calles tenebrosas, (...) con aquellos cadáveres tendidos a la vista de todo el mundo; con aquellas mujeres andrajosas, pero bellas; con aquel inmenso grito que se exhalaba de todos los labios; con aquel tremendo espectáculo de miseria, sangre, exterminio y duelo.” (111)

No sólo es eso, en Nuñez de Arce se une el defensor del progreso y el escritor romántico, y aun no siendo proclive a considerar Tetuán la ciudad de los mitos andalusíes y de las odaliscas insinuantes, no puede reprimir su visión romántica, donde esa característica antieuropea de Tetuán la convierte en una “anticiudad” de aspecto tétrico. Así, la ciudad ofrece un halo siniestro que evoca una maldición de ultratumba, donde los elementos araboislámicos evocan peligros y maldades. Pero la vibrante prosa de Nuñez de Arce logra el efecto contrario, cayendo sin

quererlo en una apología de lo maldito, lo diabólico y lo exótico a través del imaginario árabe que hace alarde del efecto perturbador y atrayente de la literatura romántica:

“Ningún pintor hubiera podido trasladar al lienzo los grandiosos efectos de aquel paisaje, que hubiera podido servir dignamente de ancho y terrorífico escenario a un sábado de brujas y espíritus malignos. La voz del *muuzzin* parecía una imprecación, o más bien, la voz del genio impuro que congregaba para la nocturna y sacrílega ceremonia a los réprobos y a los malditos (...) No podía ser de otro modo, porque la ciudad está hecha a imagen y semejanza de sus habitantes y es un reflejo del grupo humano que la habita. Las calles, como he dicho, son estrechas, tortuosas y oscuras, exacta imagen del recelo que sobrecoige a estos desdichados hijos de Mahoma.” (116)

Ya que los árabes magrebíes para Arce son una raza inferior, Tetuán refleja esta realidad, el espacio de la ciudad es una proyección del carácter de sus habitantes, una escenificación de la inferioridad magrebí frente al español. Será cuando los españoles entren en la ciudad, (para Nuñez de Arce portadores de la civilización y el orden) que Tetuán cobre vida al fin. La imagen tan romántica del cementerio (en este caso de la ciudad cementerio) revive ante la entrada de los españoles: “Un silencio sepulcral reinaba y Tetuán parecía una inmensa tumba. De pronto, a la llegada de nuestras tropas, oyose dentro una prolongada, una interminable gritería; la ciudad muerta había recobrado su vida para gemir sobre su desventura.” (116-117).

Estos grupos humanos aparecen también relacionados con el espacio de la ciudad de Tetuán. Las calles rectas y ordenadas no son árabes no son una muestra de progreso y civilización sino un indicio de control y opresión de los árabes hacia estos grupos (Tetuán para

Nuñez de Arce es una ciudad invertida más que una ciudad enemiga y allí la semántica urbanística es errónea). La defensa del hebreo va a estar motivada por el deseo de dar una imagen peyorativa del árabe: “sólo el barrio de los judíos tiene las calles rectas y casi tiradas a cordel, lo cual es una prueba más de la desconfianza que roe el alma de los musulmanes, pues quieren tener sin defensa alguna a la pobre y desgraciada raza de que son cruel y vergonzoso azote.” (118)

En el relato de Ros de Olano, donde el interior de la tienda va a ser el centro de la narración y donde se encuentra con un árabe amigo suyo, se va a crear una conjunción de narrativas espaciales muy peculiar. La sincrónica, del encuentro dentro de la tienda de campaña de Ros de Olano con un árabe, y la diacrónica donde se habla de la fundación de la ciudad de Tetuán y se la compara con Granada. Se comienza ese relato con la historia del olivo⁵⁷ que da sombra a la tumba de Sidi-Ali-Becharet, sultán de la ciudad marroquí Schagüen (o Xaouen)⁵⁸ quién permitió la reconstrucción de Tetuán por la oleada de andalusíes que iban abandonando al-Andalus.

Habla de la fundación mítica de Tetuán, resaltando sus orígenes andalusíes, el talante de hombres de paz de estos exiliados y la supuesta herencia directa que dejaron los árabes de al-

⁵⁷ El olivo era el símbolo de la paz y la civilización en el mundo mediterráneo por ser el árbol que más tarda en crecer. Una tierra con olivos es una tierra que ha vivido muchos años sin ser devastada por guerras.

⁵⁸ Esta será otra ciudad importante dentro del mito de al-Andalus (además de Tetuán). Fue construida por el emir Sidi Ali a imagen de Vejer de la Frontera, un pueblo de Cádiz de donde era la amada del sultán. Para que su amada no sintiera nostalgia de su tierra el emir estableció un edicto en la ciudad que acogía a todo emigrado de al-Andalus, convirtiendo esta ciudad en destino final para moriscos y sefardíes. Esa carga simbólica perdurará. Fue en Xaouen donde se firmó el fin del Protectorado de Marruecos, arriándose la última bandera española en 1956.

Andalus en la ciudad de Tetuán. Así Ros de Olano justifica con datos históricos la herencia española de Tetuán y la presenta como tabernáculo de la exquisitez andalusí que se ha perdido en la identidad española. Según el autor, no es una conquista por tanto y nada que ver con el colonialismo. Para Ros de Olano es una recuperación de lo que ya era nuestro por eso en la narración se evitan las descripciones bélicas que no dejan de ser más que un lejanísimo ruido de fondo para el autor y que no entorpecen el amable diálogo con el buen amigo Abd-l-Kader.

“cuando los árabes vinieron de Granada con solo las llaves de sus casas en las manos, y las lágrimas de su corazón puestas en los ojos, traían la religión y la familia, venían sin las armas y demandaban patria en el suelo de Profeta. La tierra de Dios sea para todos, les respondió Sidi-ali-Becharet: tomad parte de ella (...) para que levantéis un pueblo que sonría entre los cuatro tiempos del año, sentado a la orilla de un río dulcísimo, este río se llama desde entonces Guad-el-Jelú (el río dulce) (12)”

Además, no olvidemos que éste es el título nobiliario que obtendrá Ros de Olano, (el de Marqués de Guad-el-Jelú) pero por razones bien diferentes a esta leyenda sobre la tolerancia y la paz con la que se fundó la ciudad, ya que fue por su actuación como soldado en la Guerra de África. Sin embargo, gracias a esta narración, cambia la carga semántica de su título nobiliario, dotando de un carácter andalusí de acogida y de paz a lo que fue una acción bélica de españoles contra los árabes, especialmente cruenta por ambas partes. Ros de Olano añade otra característica a estos andalusíes: su carácter aristocrático, pues trajeron no sólo la tradición de al-Andalus, sino la de Oriente: “y estos fueron los árabes que levantaron Tetuán en alabanza de Dios y magnificencia de Damasco, que conocían los árabes de Granada.” (15)

Ros de Olano introduce piezas líricas de su invención emulando los romances fronterizos y el canto del exiliado, que por muy bien acogido que fuera en Marruecos, añora la tierra de al-

Andalus de la que fue expulsado: “Me alejo, adiós Granada,/ me alejo, adiós Genil,/ ¡maldita la flaqueza del torpe Boabdil! (12). La reflexión de Ros de Olano subvierte la visión de Nuñez de Arce sobre la conquista de Granada. El mito de al-Andalus establece una correspondencia entre Granada y Tetuán a través del hispanoárabe que construye una ciudad (Tetuán) a imagen de la ciudad andalusí perdida (Granada) y donde la reina Isabel La Católica es Isabel II.

“Isabel primera toma Granada a los árabes venidos de Damasco. Isabel segunda toma Tetuán a los árabes venidos de Granada. Ocho siglos y una mujer hasta la ciudad del Darro. Cuatro siglos y una mujer hasta la ciudad de Guad-el-Jelú... leed también esta vida de los doce siglos: España es la página, la borran lagos de lágrimas y de sangre. Sus hijos la imprimieron, la epopeya es el moro y sus héroes son dos reinas, las confunde un nombre, la fe las guía, las enlaza la conquista y las corona la victoria.” (13)

A diferencia de Nuñez de Arce, para Ros de Olano éste no es el discurso de la conquista, sino el discurso de la pérdida, ya que se identifica con los descendientes de los moriscos, incluso cuando su papel es el de invasor y lamenta la caída de al-Andalus. Así siguen conversando Ros de Olano y Abd-el-Kader de la fisonomía de la ciudad de Tetuán recreándola a la luz de su relación con los moriscos venidos de Granada, y feminizándola a la manera de los romances fronterizos del siglo XVI. Tetuán aparece invadida e incomprensible por los europeos “la pisan los europeos y no aciertan a comprenderla, la comparan y la desprecian, ella a pesar de ellos ama y es amada, su seno inagotable es de miel”. Según Alcantud: “la imagen de Tetuán que van a conquistar es la de una ciudad deseada hasta extremos que conducen a su feminización metafórica” (2003:38) donde aparece la feminidad ligada a la dignidad, la sensualidad y la grandeza. Alarcón en su *Diario de un testigo*, la llamará en muchas ocasiones “odalisca” y

“bellísima sultana.” Tetuán vuelve a convertirse en objeto de deseo.⁵⁹ Tetuán, según Ros de Olano, es incomprendida a los ojos del europeo enfermo de progreso y encarna no sólo la esencia española, sino que representa el espíritu romántico por excelencia y es el ejemplo que debería seguir Europa que ha perdido en pro del progreso su humanidad.

La relación se invierte gracias al mito de al-Andalus: no es que el Magreb merezca ser incluido en la modernidad, sino que Europa debe estar a la altura de la esencia árabe ya que fue al-Andalus la precursora del progreso. Todo esto es lo que supone para Ros de Olano la ciudad de Tetuán y la corporeidad del mito de al-Andalus.

“a vista de Tetuán blanco y sencillo (...) sin la hipócrita grandeza de nuestras cúpulas y obeliscos ¿cómo comprenderla cuando no se reproduce bajo las formas mecánicas? (...) Los modernos dirán es un mundo vacío. (...) No lo hallarán vacío los que nacieron poetas, los que nacieron artistas, los que nacieron para la filosofía, los que heredaron amor, los que son base de la humanidad por la constancia, por la virtud por la inteligencia. Esos cruzarán la cinta de agua que separa dos pueblos similares, y al pisar tierra inculta sentirán sus almas afines con el alma de África (...) esperando la idea nueva (...) este mundo está lleno de la riqueza del espíritu.” (21-22)

En este interesante pasaje aparece un rechazo a la modernidad que aún a Marruecos y a España no sólo por el mito de al-Andalus, sino por el espíritu romántico que ambos comparten. El Magreb va a ser incluido al fin en Europa no por el progreso, sino por el romanticismo

⁵⁹Eso lo vamos a ver también en la obra del novelista Isaac Muñoz quien en la primera década del siglo XX y muy al margen de la problemática de la guerra de África desarrolla una prosa de un fuerte sensualismo en torno al Magreb. Acerca de la obra de Isaac Muñoz, véase el trabajo de Amalia Correa.

inherente a su identidad. Tánger, la otra ciudad importante de Marruecos en los objetivos bélicos de la guerra de África aparece a los ojos de Olano como una ciudad impura por lo que tiene de europea y por su tradición liberal y a la que se le adjudicaban características ilustradas, como el gusto por el conocimiento, la economía floreciente, el lujo y el cuestionamiento de la religión. Así se quiere unir las identidades española y marroquí en la oposición entre liberales y conservadores trasladándose a la dicotomía espacial Tánger- Tetuán. No por casualidad fue refugio de los liberales exiliados desde el siglo XIX y más tarde una ciudad cosmopolita de una vibrante vida intelectual y artística⁶⁰.

Ros de Olano califica a Tánger de “Samaria mora” argumentando como prevención para entrar en la ciudad que los moros para calificar a alguien como indignos de su trato le llaman *Tanjagüi* (tangerinos) (24). Tetuán, en cambio para nuestro autor conserva la pureza de su pasado hispanoárabe y cuyos habitantes son conscientes de la grandeza de su pasado en España a la vez que un esencialismo aristocrático y dignificador. Tetuán es considerada la ciudad pura que todavía posea la cultura y la fuerza moral del árabe musulmán granadino, el que hace su *Hayy* (peregrinación a La Meca) y conserva vivo en su raza a la de sus fundadores andalusíes. Los tetuanís para Ros de Olano vuelven la vista hacia España añorando la tierra que era suya, pero sin ánimo de ocuparla por las armas, sino con el recuerdo de un amor perdido dentro de esa zona crepuscular de la nostalgia. Los tetuanés no han perdido aún la autenticidad. Tetuán para Ros de Olano es la ciudad del mito de al-Andalus por ser fundada por los emigrados que vienen de

⁶⁰Sobre Tánger véase D. Posac Jiménez, “Tánger refugio de los liberales españoles en los primeros años de la Década Absolutista”, en “El estrecho de Gibraltar” III (IHE n. 95-802), 231-241- Bernabé García López “Los españoles de Tánger” o *Tánger ciudad internacional*, de R. Rojas.

España. El hecho de que España sobreviva en ella como punto de referencia la coloca por encima de cualquier otra ciudad del Magreb y por otra parte, el lujo, el progreso y el escepticismo como sistema de pensamiento es una marca de europeidad rechazable para Olano:

“vuelven todavía materialmente la vista a la vecina España con la tradición melancólica que les lloraron sus padres al oído, hombres que conservan la dulzura de las costumbres con la propensión al saber y al comercio, sin contagiarse como los tangerinos de la incredulidad ni de los goces del gusto.” (24)

“¡Tetuán es Granada! Aunque sea delirio, no me saques de él” Con estas palabras tan elocuentes describe Alarcón a Tetuán en su *Diario de un testigo*. Aparecen en *Diario de un testigo* como un reflejo de Granada, que no sólo es la ciudad natal del autor, sino el último y más exquisito reducto del imperio islámico en España, ligado cronológicamente con el descubrimiento de América y por tanto con el inicio de la gloria imperial que en la guerra de África de 1859 se trataba de revivir. Proyectar Granada en Tetuán es materializar el sueño perdido y la capacidad de recuperarlo con la conquista la ciudad⁶¹. Al mismo tiempo se compara a Tetuán con otra imagen de la grandeza islámica en suelo peninsular, la del reino cordobés. Se dice en el *Diario*: “Visitar hoy a Tetuán equivale a ver a Córdoba en el siglo XIII” (417). Tetuán será también el símbolo de al-Andalus por su convivencia de los tres grupos humanos, que

⁶¹ Curiosamente, Yriarte vivirá el mito en el camino contrario, de Tetuán a Granada, donde estuvo al acabar la guerra, desde marzo a agosto de 1860 y llegó a declarar que al dejar la ciudad se sentía identificado con Boabdil, el último rey de Granada. “Charles Yriarte y Granada” *Ideal* 31/10/2014

formarán parte del mito de la coexistencia de las tres culturas, la árabe, judía y cristiana. Tal como dice Alarcón:

“A poco que se medite en la actitud de cada una de las tres razas que acaban de reunirse en esta ciudad, encontraremos que los cristianos tienen por qué enorgullecerse y dar gracias a Dios (...) entrevista de los tres pueblos bíblicos, cual si se hubiesen citado a través de los tiempos para darse cuenta de su conducta respectiva, de la eficacia de sus principios religiosos, de la jerarquía que han alcanzado sobre la tierra. Aquí se ve hoy a la religión madre y a sus dos descendientes, al pueblo testador y a sus dos herederos, al viejo Abraham y a sus hijos Isaac e Ismael” (418).

Alarcón desde su posicionamiento de la España más conservadora da preferencia al elemento cristiano, en una especie de orden natural donde la victoria bélica marca la jerarquía religiosa, pero que no pone en cuestión la coexistencia entre las tres religiones, base del mito de al-Andalus.

Arroyo Manzano denomina a este hecho “visión occidentalizada de esta convivencia” pero nosotros estamos de acuerdo con Torrecilla en cómo es el uso del mito de al-Andalus lo que va a forjar discursos idealizantes, (que en el caso de Alarcón será lo único que suavice el antijudaísmo del autor).

Tetuán aparece también para los árabes como una ciudad mito. Por un lado, se alaba la absoluta pacificación de la ciudad que a requerimiento de los habitantes de Tetuán habían pedido que entraran las tropas españolas (que parece que fue muy efectiva, poniendo a cargo de la

ciudad *al Hax* (el alcalde) Mohammed Abeir para los árabes y otro para los hebreos, Levi Cases, junto a seis dignatarios árabes y seis hebreos.

Así que en contra del antisemitismo que desprenden algunos textos africanistas, no parece que hubiera por parte de las tropas españolas un abierto maltrato al hebreo, con lo que seguimos pensando que ciertos comentarios de las crónicas tachados de antisemitas son meras semantizaciones identitarias y como tendremos ocasión de ver más adelante son una construcción para enaltecer al árabe por oposición. Por otra parte, al Nasiry autor árabe del que hablaremos con detenimiento en su relación con el texto de Galdós, va a lamentar profundamente que fuera tomada Tetuán por las tropas españolas, cómo se convierten en tabernas las mezquitas o como se cristianizan los mausoleos de figuras religiosas venerables y su lamento toma la forma de poema en logradas metáforas. Tetuán es comparada con una paloma o con un orador en su albornoz después de haberse cubierto con el turbante, o con un hermoso jardín en flor, o con el rostro de una bella joven con un lunar en la mejilla y cuya belleza supera al Cairo, Fez y Damasco (ciudades sacras y míticas para el poder y la gloria del Islam). Esos lamentos toman el tinte de la pérdida de la amada, de forma parecida a los romances fronterizos de pérdida de Granada. ⁶²

Aunque no nos detendremos en explorar este vínculo, la fuerza semántica del espacio en las crónicas de la guerra de África abre el sugerente campo de indagación de en qué medida la literatura africanista anticipa la importancia y agencialidad de los espacios interiores en el

⁶² El mito de al-Andalus no sólo se da entre los españoles, sino también entre los árabes. Nos remitimos de nuevo al trabajo del profesor Martínez Montávez, *Al-Andalus, España, en la literatura árabecontemporánea*, Ediciones Maphre, 1992

realismo español, donde el salón –como la tienda de campaña- es el centro de donde emana la línea narrativa y que además incorpora elementos y personajes románticos (valga el juego de palabras) con “naturalidad”.

.....

Capítulo 2

Refigurando al enemigo árabe:

Identidades líquidas y travestismo identitario en la literatura africanista

Si como hemos visto, el espacio está cargado de teatralidad en las crónicas africanistas y es una forma de proyectar el drama identitario español en el Magreb, lógico es que aparezcan personajes que representen esa acción en tierras magrebíes. En la línea de la narrativa africanista oficial (en la que no vamos a prestar atención aquí) los papeles estaban bien delimitados, sin sorpresas ni contradicciones. La figura del árabe representaba el salvaje, el bárbaro, el ajeno, el agresor, que necesita ser colonizado y traído a la civilización o exiliado completamente de la hispanidad. Los textos donde aparece esta visión son la gran mayoría, tanto en los textos oficiales encargados por el gobierno para glosar este hecho bélico, como en los de autores que decidieron escribir sobre la contienda. Uno de los más representativos de esta corriente es *Deudas pagadas*, de Fernán Caballero, que recoge todos los tópicos de la época (por citar uno de los autores más conocidos) o el *Romancero de la Guerra de África*, recopilado por el marqués de Molins que exuda toda clase de tópicos colonizadores, proimperialistas y arabofóbicos.⁶³ Pero vamos a comprobar como no siempre será así y hay obras que construyen la figura del árabe y

⁶³ Ya hemos señalado que la calidad literaria del corpus africanista en general dista mucho del nivel de producción de la Península en ese momento, una de las causas por las que esta literatura casi en su totalidad ha sido olvidada por crítica y público después del conflicto bélico.

del enemigo de forma muy particular, con una serie de casi incomprensibles contradicciones discursivas.

Nuestros cronistas, incluso estando expuestos a la muerte en el campo de batalla, al hacer una narrativa de la guerra pierden el simplismo de la visión oficial y en contra de todo lo previsto dan una compleja lectura del otro árabe, fuertemente influidos por el mito del al-Andalus. Ese magrebí que se encuentra cara a cara en la batalla no resulta pertinente como enemigo, porque está muy cercano (y esa cercanía y pertenencia adopta diferentes posiciones) a lo español.

El árabe aparece como el enemigo *imperfecto* de la Guerra de África: ya sea por considerar al-Andalus parte de la identidad española, porque es el digno enemigo que glorifica la conquista, o porque el español, invadido por Francia y por la modernidad, se identifica con la resistencia del árabe ante la dominación europea. La invasión es doble, tanto militar como cultural y creará un profundo desasosiego en torno a la renovación de los imaginarios nacionalistas. El violento rechazo magrebí a la invasión española se verá bajo ese carácter loable de autenticidad nacional. A ojos de estos autores, la resistencia del marroquí a la invasión española no sólo es comprensible, sino aplaudida.

La tentación de redefinir al árabe desde enemigo a semejante es irresistible. El elemento árabe ya había sido ensalzado desde el siglo XVIII y por la literatura romántica europea como símbolo de refinamiento cultural, de libertad y de fortaleza y pertenecía a España por derechos históricos. Apropiarse de él será defender la singularidad hispánica ante Europa.

Como ya hemos tenido de exponer en páginas anteriores, el debate identitario en la Península cuestionaba con ardor en esos años hasta dónde el elemento árabe islámico era parte de la identidad española. Inevitablemente, la respuesta irá a buscarse a Marruecos.

Podemos afirmar que no hay otro país que haya influido tan íntimamente en la historia contemporánea española como Marruecos, por su capacidad de transferencia histórica. El impacto que tuvo la narrativa sobre esta guerra influirá en la Generación del 98, trasladándose hasta la primera década del siglo XX, incluso el Regeneracionismo fue profundamente africanista desde sus orígenes (Archiles 38).

Vamos a ver ahora cómo nuestros cronistas africanistas Yriarte, Nuñez de Arce, Ros de Olano, y Alarcón (aunque Yriarte sea francés su posicionamiento y su vinculación con España hacen su texto genuinamente africanista) articulan la figura del árabe y cómo negocian esta contradicción de ser el enemigo real diario en el campo de batalla y el vehículo de grandeza para la identidad española.

Nuñez de Arce: Marruecos contra Europa

El primer autor que vamos a tratar es Nuñez de Arce, en principio el más cercano a la idea de progreso europeísta. Nuñez de Arce comprende el pasado andalusí tal como lo comprendían los liberales de principios del XIX: una tierra de extrema brillantez, cultura y tolerancia que elevó las miras europeas del Renacimiento. Nuñez de Arce entiende Al-Andalus como una parte de la identidad hispana que no va a tener la más mínima influencia en el pueblo árabe ni en la historia posterior del Islam moderno. En esta cita se expresa con claridad la posición de Arce, la disglosia entre el pueblo árabe del XIX y la gloria de al-Andalus:

“la brutalidad, la ignorancia, el fanatismo de este pueblo, no podrá reconocer en él ni en sus obras a aquel que conquistó a España (...) que impulsó las ciencias hasta ser en muchas el maestro de Europa; (...) que supo asombrar al mundo con su ilustración cuando todos eran bárbaros. Hoy ¿qué queda de aquella grandeza? Menos que humo;

queda la escoria (...) y que por perder haya perdido hasta su historia, que es lo último que pierden los pueblos, como que es su alma, su conciencia, su inmortalidad.” (86, 87)

Para Nuñez de Arce la civilización es la luz de los pueblos, y sin ella no hay futuro ni puede construirse una identidad sólida. Al-Andalus fue la cultura más avanzada de su época y sirvió de ejemplo a las demás naciones, pero será la Europa del XIX para Arce la que ostente la antorcha de la civilización y todos los pueblos del mundo deben hacer lo posible por emularla, creando una inevitabilidad de la historia en la que el colonialismo europeo es un proceso natural y globalizador al que las naciones deben unirse (aun a su pesar). No lo considera Nuñez de Arce como un proceso de choque de civilizaciones, sino en todo caso de naciones que han quedado rezagadas, (en este caso Marruecos), porque el futuro, para el autor, será europeo, o no será: “Estaba escrito que la guerra abriese a la civilización, a pesar de los hombres que la habitan, aquella tierra esfinge que nadie conoce y que se extiende casi inexplorada las puertas mismas de la Europa cristiana, científica y aventurera.” (81)

Para Arce no puede ni debe encontrarse ninguna similitud entre los magrebíes y los españoles. El árabe es salvaje, brutal, ignorante, y ni siquiera tiene la pureza panteísta y natural del bárbaro, ya que su religión le vuelve un fanático sediento de sangre:

“Cuesta trabajo el creer que esta raza haya acometido y llevado a cabo grandes empresas. Hoy no conserva siquiera la sombra de lo que fue, y está descompuesta por la inmovilidad esa carcoma de las naciones. ¡Bien haya la Santa ley del progreso, que es la inteligencia, que es el vigor, que es la vida de los pueblos!” (130)

Nuñez de Arce no pierde ocasión para dejar clara su posición hacia la falta de modernidad del pueblo árabe, como en el ejemplo del telégrafo, que traerán los españoles a Marruecos, y que no despierta ningún interés entre los magrebíes ya que “su inteligencia no estaba preparada para entender y admirar estos maravillosos adelantos de la civilización” (136).

Pero la barbarie magrebí para Arce no sólo se contrapone al pensamiento lógico y funcional europeo, sino también al espíritu romántico, lo que le aleja de la visión orientalista europea. Su retórica es contradictoria y se debate entre diferentes narrativas:

“(los árabes) no podían sentir la imperiosa necesidad de vivir años en minutos, ni ardía su sangre con la fiereza que agita a las razas europeas, ávidas de emociones, de cambios, de peripecias, y deseosas, no solo de devorar el espacio, sino de escalar el cielo” (136).

Aun así, esas hordas bárbaras de nada sirven al prestigio nacional si no son un enemigo digno de ser vencido. Por eso aparecen descripciones contradictorias del árabe que van desde la cruel y sádica barbarie

“el enemigo que acechaba era un enemigo implacable sombrío y fiero, que no respetaba ni la vejez, ni la juventud; que se gozaba en los padecimientos de sus víctimas; que sonreía con bárbara complacencia ante las agonías y estremecimientos de los desgraciados a quienes cautivaba” (91)

a la admiración hacia el enemigo magrebí, aunque dejando claro siempre su carácter ajeno y bárbaro, haciendo hincapié en su primitivismo, que no deja al mismo tiempo de fascinarle en cuanto se opone a la europeidad

“(el prisionero árabe) era moreno, de facciones regulares, de ojos ardientes y mirada altanera; alto, enjuto y vigoroso. Había, sin embargo, en aquel rostro, casi hermoso, un sello de ferocidad que repelía; una sombra moral que destruía la simpatía que su desgracia inspiraba.” (66)⁶⁴

Para el autor estos prisioneros árabes mantienen una actitud altiva con los españoles y a la vez respetuosa. La relación que va a mantener el magrebí con el español es la de conquistador a conquistador, no de conquistado a conquistador, tal como hemos visto que Alarcón también recoge en su episodio con la mujer nubia. A los ojos de Núñez de Arce los marroquíes no son víctimas ni se doblegan en la derrota. Hay también admiración hacia los generales árabes, en respuesta a la deferencia que usan los marroquíes con los españoles:

“El prisionero era alto, anguloso; (...) su fisonomía más que vulgar, era áspera y selvática (...) añadió sin muestra alguna de adulación ni miedo: ¡Proteja Dios a los españoles como ellos protegen a sus enemigos! (53).

O esta descripción de Muley-el-Abbas⁶⁵: “es de rostro vivo, de mirada ardiente, de barba negra y rizada. Hay en toda su persona un sello de distinción que atrae e interesa. Viste con elegancia, pero sin afectación; su voz es grave y sonora; sus modales atentos y corteses” (144).

⁶⁴ Las descripciones del árabe, incluso cuando se le rechaza, gracias a la pluma romántica de estos autores, acaban siendo –contradictoriamente--muy sugestivas.

⁶⁵ Muley al-´Abbas, el general de las tropas marroquíes y hermano del sultán se convierte en la epítome del árabe y va a despertar absoluta fascinación tanto en los cronistas como en los fotógrafos e ilustradores de la guerra de África. Vamos a tener ocasión de referirnos a él varias veces en este estudio.

Nótese en esta descripción la impresión que al-ʿAbbas causó en Núñez de Arce, tan ajeno a poetizar o a identificarse con los marroquíes. Bien podría aplicarse a un caballero castellano.

Núñez de Arce va a escribir dentro de la corriente mayoritaria oficial sobre la guerra de África que justifica la invasión bajo los paradigmas de la colonización y el progreso europeo, considerándola a la altura de la heroicidad de la Guerra de la Independencia contra el francés⁶⁶. No va a compartir en su narrativa el mito de al-Andalus, y la idealización del elemento áraboislámico en la identidad española, y por tanto su visión del árabe marroquí resulta más contradictoria que en aquellos textos donde el mito de al-Andalus es persistente.

La idealización aparece en el tratamiento del soldado español que para Núñez de Arce representa el soldado castellano y heroico de la Reconquista, comparando la conquista de África con la conquista de al-Andalus desde un centralismo castellanocatólico en la línea mayoritaria de la ingente literatura africanista.

Recuerdos de la campaña de África, es el texto africanista que más claramente defiende la búsqueda de la grandeza española a través de su identidad europea. Tal como dice en el Prólogo, España se debate en luchas internas malsanas y necesitaba un proyecto que unificara su identidad en contra de algo y a favor de la modernidad y el progreso. Se repiten las referencias a la Reconquista, a la unidad contra el enemigo árabe que fue lo que hizo grande la nación en el XV y lo que puede volver a hacerlo en el XIX. El árabe es elemento imprescindible que catalice una identidad fuerte contra Europa: “la guerra contra el poder mahometano, allí donde las sagradas imágenes de Pelayo, de Guzmán el Bueno, del Cid y de Isabel la Católica” haciendo eco además del sentimiento de unidad que se vivió en la nación como algo positivo ya que por la

⁶⁶ En ese sentido comparte el discurso oficialista incluida en el *Romancero de la guerra de África* recopilado por el marqués de Molins que llama a España “el pueblo del dos de mayo” (22)

Guerra de África había sido “el sacrificio que casi todos los partidos hicieron de sus odios en las aras de la patria.” (11)

Es desde el mismo comienzo de su odisea africanista que el autor deja claro sus preferencias políticas e ideológicas. Nuñez de Arce habla de su propia experiencia al cruzar el Estrecho, haciendo alusión a diferentes culturas mediterráneas de las que se siente heredero, pero pasando por alto el elemento semítico (el único personaje semítico que aparece es Jesucristo llamado “el divino Salvador”) e inclinándose más bien hacia los recuerdos de la Grecia clásica y la conquista de América. Aun inmerso en la retórica de las glorias pasadas, el tono heroico castellano en Nuñez de Arce es pronto acallado ante la intrusión de la realidad, en este caso a raíz de la carta de un soldado: “aquí vivimos, decía, si esto es vida, como los condenados al infierno. El enemigo no nos deja descansar un solo momento, ni el cólera tampoco.” (15) La epidemia del cólera se vuelve el centro de la narración el primer día de su llegada a África: la batalla contra la enfermedad es la principal batalla y no habrá victoria allí para las tropas españolas, ni gestos heroicos ni laureles de gloria.

La religión será un rasgo esencial de la identidad que actuará en el texto de Arce; no sólo en torno al rechazo al árabe, sino contra del luteranismo europeo, que no deja de traer resonancias neoimperiales cuando para Arce España en el cenit de su gloria imperial con Felipe II se convierte en faro de la cristiandad. Esta defensa de la religión católica la encontramos no sólo en autores personalmente creyentes y practicantes, sino en otros autores que sólo harán gala de catolicismo en sus obras relacionadas con la Guerra de África probando así el uso de la religión como marca identitaria. Por tanto, la idea de renegar la religión católica es renegar de la identidad española y supone algo execrable para Nuñez de Arce.

Ros de Olano: Marruecos contra Europa

El elemento árabe ya aparece dentro del imaginario literario de Ros de Olano antes de pisar tierra africana. Antes de entrar a comentar su obra sobre la guerra *Leyendas de África*, vamos a ver cómo el elemento árabe evoluciona desde un exotismo al uso romántico europeo en el relato corto “Cuento árabe” de 1834 a un uso mucho más complejo tras su paso por la guerra de África, como en su casi surrealista e incomprensible pieza *El doctor Lañuela* donde hará decir a su personaje “tal vez corre por mis venas sangre semita”.⁶⁷ (274)

El corto relato “Cuadro árabe” anterior a la guerra de África fue publicado en el periódico *El Siglo*⁶⁸. Este breve cuento exotista rico en metáforas cuenta la historia del joven guerrero hispanoárabe Otman al-Bortat (que además es el nombre en árabe de los Pirineos) y su amada cristiana. Los amantes son perseguidos por los enviados del emir Abderramán de Córdoba. Otman morirá intentando defender a su dama y la cristiana de ojos azules es apresada y enviada a Damasco, tras dejar fascinado al propio emir. Esta breve pieza de apenas dos páginas sigue el esquema del orientalismo exotista: las relaciones galantes, la pasión que lleva a la muerte, el viaje hacia Oriente, los entes sobrenaturales, el sino, la lucha entre lo correcto y lo justo, las fronteras espaciales e ideológicas⁶⁹.

⁶⁷ Entendemos como semita tanto el elemento árabe como el hebreo dentro de la identidad española. La diferenciación y la oposición de estos dos elementos responde a contradicciones sociopolíticas posteriores.

⁶⁸ *El Siglo*, n.2, 24 de enero de 1834

⁶⁹ sobre las líneas maestras del exotismo literario véase *El sendero del tigre: el exotismo en la literatura española del siglo XIX* de Lily Lukvat, editorial Taurus

También este relato simboliza la imposibilidad de que se reúnan el elemento hispanoárabe y el elemento cristiano, siendo la religión cristiana una marca excluyente de identidad nacional. Este cuento sigue la línea orientalista europea, y aquí lo andalusí no entraña ninguna marca de singularidad española más allá de una ensoñación escapista. Pero ese exotismo orientalista y romántico de Ros de Olano va a evolucionar hacia una lectura identitaria de al-Andalus cuando participa en la Guerra de África.

Leyendas de África fue gestada en el frente, pero concluida en España y publicada en Granada en 1860⁷⁰. Como vimos, narra un episodio anterior a la toma de Tetuán, y recoge sus conversaciones con dos personajes cercanos, ambos árabes, sobre la ciudad y papel esencial en torno al mito de al-Andalus. En este texto aparecen dos personajes árabes: Hamet, intérprete personal de Ros de Olano y colaborador árabe del ejército español, y Abd-el-Kaber, tetuaní que viene a visitar con su hijo pequeño la tienda de Ros de Olano y le cuenta la historia de los moriscos y la ciudad de Tetuán. El primero de ellos, Hamet- Ben-Kadar, es caracterizado como: “viejo y honrado sargento de la compañía española de moros-mogataces. (...) es un hombre respetuoso y sobre todo intérprete fidelísimo de mis ideas para con los moros.” (8)

Del árabe Hamet se resalta su habilidad para la traducción, su frugalidad y su respeto a los españoles y no se le considera un individuo aislado, sino el símbolo de todos los marroquíes que pueden ser por naturaleza, aliados naturales e históricos de los españoles. Es aquí donde el mito de al-Andalus trabaja, haciendo imposible caracterizar al árabe como enemigo (que sería la lógica de la narrativa bélica) sino en cambio es considerado cercano, e incluso precursor de la

⁷⁰ ya tuvimos ocasión de hablar de esta breve obra del general Ros de Olano cuando tratábamos el tema del *anima* africanista

cultura europea, tal como en el debate de la época se consideraba a la cultura hispanoárabe. El árabe no sólo no es el enemigo salvaje, que hay que modernizar, sino que, en última instancia para Ros de Olano, la relación es la contraria, Europa está en deuda con lo que él representa, por ser la civilización árabe la semilla de la civilización europea. Se produce pues una idealización del árabe marroquí como el heredero directo del refinado árabe de al-Andalus y en una idea muy audaz implicando la europeización de Marruecos en la que dos grandes procesos civilizadores se encuentran, no como una colonización.

La idealización del marroquí es completa, para Ros de Olano no es propia de un individuo ni es anecdótica y en ningún momento considera Olano que puede responder a los obvios intereses de supervivencia de cualquier conflicto bélico de tal crudeza como debía de ser la Guerra de África. Los dos personajes árabes no se oponen, sino que forman el perfil de una sola persona.

De Hamet se comenta que conoce a Ros de Olano desde hace doce años, y que es “un viejo y honrado sargento de la compañía de los moros-morgataces” cuando éste estuvo destinado a los enclaves en África. Se resalta su rectitud, frugalidad y lealtad a Ros de Olano además de su buen hacer como intérprete: “no solo es Hamet, así son todos los moros, entre los que bien puede asegurarse que no hay un solo hombre disipado (...) la cortesía de Hamet es casi europea.” (10) Esta línea de interpretación no sólo hace de Marruecos un país fácilmente “europeizable” gracias al colonialismo español, sino ya de entrada “europeizante” lo que vuelve la ocupación un proceso natural de modernización y de inclusión en la modernidad. Además se encarga de mitigar cualquier otredad en el espacio de la tienda, cuestión que ya vimos en el anterior capítulo. Hamet, este árabe “casi europeo” es además el contacto de Ros de Olano con otro

personaje árabe que va a tener una voz muy importante en la narración. Hamet se encargará de ir a buscar a Abd-el-Kader a la ciudad de Tetuán.

Abd-el-Kader es el otro personaje árabe quien es tratado con igual familiaridad y respeto. Con él se presentará por primera vez Tetuán como la ciudad del mito y de la alianza. Abd-el-Kader vive en una calle tetuaní con nombre ligado a la formación de la identidad española más tradicional: “le dije a Hamet mirando a Tetuán: ¿cuánto tardarás en ir y traerme a mi amigo Abd-el-Kader que vive en una de estas tres calles: en la del Cid, en la de Navas o en la de Lepanto?”

(9) La narración en muchas ocasiones se deja llevar por la fascinación ante la cultura árabe, y por el uso de inspiradas metáforas panteístas:

“entonces comprendí la educación árabe, la religión musulmana y la vida contemplativa.

La luz pesaba y toda la naturaleza en torno mío era tan solemne y sigilosa que el ruido de un ejército entero allí acampado se percibía como los golpes dados con los nudillos de la mano sobre la puerta de un gran templo” (10)

Al igual que ocurre con otros africanistas, el hebreo va a ser tratado peyorativamente para enaltecer el elemento árabe, simbolizando éste una falta de autenticidad y de grandeza, y que no aporta a la historia de España un hecho de la medida estatal y de la relevancia histórica que al-

Andalus⁷¹

⁷¹ Ya que el filoarabismo de Ros de Olano le impide ver al árabe como el enemigo, ese lugar será ocupado por el judío. El elemento hebreo aparece pronto en la narración como contraposición a lo árabe, con idea de resaltarlo por oposición.

Pero Ros de Olano también es capaz de hablar del árabe enemigo valorando sus tácticas y viendo autocríticamente la falta de unidad de los españoles frente a sus adversarios marroquíes, que aunque más débiles, estaban unidos por un vínculo común que en este caso era la religión: “y se verá cómo sin el sentimiento de la nacionalidad que nosotros tenemos, pelean los moros juntos bajo la disciplina de su príncipe por la unidad de su precepto religioso.” (11)

Además, da cuenta de las tremendas penalidades que sufrió el ejército español, bastante alejado de la heroicidad mítica: “llevábamos la peste con nosotros, marchando sin ánimos que guiaran sin techo, porque si bien teníamos siempre al frente al enemigo a retaguardia y sobre nuestros flancos, seguía la soledad.” (14)

Dice explícitamente que su libro no es la verdad (o no es toda la verdad) cosa que por supuesto ya sabe el lector, comprometiéndose a un futuro recuento riguroso de los hechos, pero que en la cercanía de la lucha es un intento ímprobo: “Diré la verdad aprendida con los ojos, madurada con la reflexión, desnuda de aquellos intentos que con frecuencia acercan la historia a la fábula, y al milagro” Después de este extraordinario interludio, retoma la narración con un lacónico “...volviendo ahora a mi buen amigo Abd-el-Kader” Esta falta de simulación en el cambio de discurso denotan una gran confianza en las habilidades del lector.

La relación con el progreso es contradictoria. España debe ayudar a Marruecos a mejorar, pero sin que ello repercuta en que el país magrebí traicione su autenticidad africana y semítica. La modernidad europea, aparece también a veces como odiosa y ajena, basada en la producción y siendo además insensible a lo que Ros de Olano considera parte de la identidad española o árabe: la medida, la espiritualidad, la dignidad de Oriente que perdura en suelo marroquí por los andalusíes exiliados y que Ros de Olano reconoce cuando llega a África. Se critica el punto de vista racional y productivo de los europeos y su debilidad de raza, en contra

del respeto a la tradición de los pueblos árabes, que son capaces de resistir y rechazar la intervención extranjera. Europa se considera una amenaza a la identidad mediterránea y se admira la capacidad de los árabes de resistencia ideológica contra los cantos de sirena de la modernidad. El árabe marroquí se identifica con el hispanoárabe andalusí del siglo XV o con el español que pocas décadas antes había sido capaz de rechazar al ejército más avanzado de Europa, símbolo del progreso europeo en una lucha del pueblo español en evidente inferioridad de condiciones, que basaba su fortaleza en su firme ansia de mantener intacta su identidad. El moro de la guerra de África, al igual que el español que resistió al francés, se convierten en dos héroes románticos:

“A nosotros el progreso de las artes y de las ciencias aplicado a los usos de la vida sin sobriedad ni templanza, nos arrebató en remolino impío hasta el materialismo práctico (...). El moro de aspecto grosero en su indolente abandono guarda un alma que raya con frecuencia en lo sublime.” (18-19)

Ros de Olano cierra *Leyendas de África* criticando la visión mercantilista de Europa en una exaltación de un lirismo romántico donde el progreso europeo o “lo objetivo” se contrapone al espíritu libre, poético y espiritual “subjetivo.” El árabe pasa de ser un tema-objeto romántico para ser un sujeto agencial. Al igual que se consideraba al-Andalus precursora del Renacimiento europeo, será el árabe fundador de Tetuán el verdadero romántico, y lo hispano, tabernáculo de esa arabidad, la heredera de ese espíritu en contra del desatado mercantilismo europeo que no supo entregarse a los horizontes del romanticismo.

El progreso es a veces rechazado y la ignorancia y la ausencia de modernidad se establece como una virtud que ya ha perdido el español europeizado. Así que el efecto es el contrario: el

español debe reencontrar sus raíces árabes para volver a esa singularidad que hizo de España una cultura hegemónica. De nuevo, al igual que en el siglo XIII, el elemento árabe pone a España a la vanguardia de la historia, por delante de Europa.

Yriarte: El árabe como *le bon savage*

El árabe para Yriarte pasa de la idealización romántica del buen salvaje, con una pureza no pervertida por la civilización, a la del enemigo real del que hay que defenderse en el campo de batalla. Recordemos que Charles Yriarte es el más ajeno a la influencia del mito de al-Andalus en su visión de la guerra de África. Con respecto a la idealización del árabe aquí vemos esta cita, no exenta de cierto manierismo visual:

“Yo hubiese dado, y aún les daría hoy algunos años de mi vida, que transcurre en medio de una civilización demasiado avanzada, por vivir en medio de aquellos hombres como un huésped respetado, espiar sus instintos, estudiar sus costumbres, manejar sus armas, ver correr sus caballos, sentarme a la entrada de su tienda al llegar la noche y verles al despuntar el sol, tender las manos hacia el Oriente ensalzando el nombre de Alá.” (17)

Vemos que el árabe para Yriarte no posee esa connotación de grandeza identitaria que tiene en Alarcón. Para Yriarte, siguiendo una línea europea, el árabe es el buen salvaje no contaminado por la civilización, encuadrado dentro de la estética exotista y la fascinación que para los franceses tuvo todo lo oriental. Junto a esta visión idealizada del árabe convive la del enemigo temible en el campo de batalla. Yriarte considera fanáticos a los árabes. Ante la muerte de un prisionero marroquí dirá sin paliativos “que le mató su furor y su exaltación.” (47)

También va a poner en duda sus capacidades militares, contra el nivel de idealización de Ros de Olano Yriarte es mucho más realista a la hora de valorar al árabe como estratega: “Entre el ataque enérgico, pero sin conjunto, y ese movimiento que consiste en volver riendas inmediatamente y huir en todas direcciones, los moros no conocen el término medio.” (67) O la actuación de las tropas marroquíes en la batalla de Wad- Ras: “El valor demostrado por los moros estaba por encima de todo elogio, no fue coraje, fue rabia, fanatismo, una locura furiosa la que se apoderó de ellos.” (229)

El árabe no está idealizado como tampoco la supuesta pacificación completa de la ciudad a manos de las tropas españolas, hecho que resulta previsible. Lo asombroso es que nuestros cronistas pasaran por alto estos peligros ciertos, o los trataran de forma anecdótica, tan imbuidos estaban en la experiencia de la posesión de la ciudad anhelada.

Así recoge Yriarte la situación de la entrada de las tropas españolas, o bien el árabe tiene una actitud altiva o bien amenazante ante los españoles: “Los pocos moros que permanecían en sus casas nos miraban con ferocidad, y diariamente ocurría alguna alarma. Cuando se aflojaban un poco las precauciones, un asesinato o un ataque, recordaba estábamos en país enemigo, y había que vivir alerta.” (163)⁷² La visión de Yriarte es la que más se ajusta al canon de la literatura periodística de guerra y a su carácter subjetivo testimonial y por tanto, curiosamente, la más literalizada y la menos sujeta a la construcción identitaria de la que van a hacer gala los cronistas españoles. Por eso su visión del árabe va a entrar dentro de un amplio espectro donde recoge detalles etnológicos, impresiones visuales, intertextualidad, pero todo dentro de un imaginario

⁷² Como hemos apuntado anteriormente, un estudio comparativo de las obras de Yriarte *Sous la tente* y *Tableaux de guerre* con el resto de las obras africanistas revelaría la polisemia y compleja estructura de este tipo de literatura.

completamente personal del autor y no sujeto a ningún objetivo político. Ya tuvimos ocasión de referirnos más específicamente a las crónicas de guerra y su superposición de géneros discursivos (véanse pgs. 24-28)

Alarcón: ¿soldado castellano o príncipe árabe?

La identificación más íntima con el árabe la vamos a encontrar en Pedro Antonio de Alarcón y no sólo en su obra cumbre (*Diario de un testigo de la guerra de África*) sino en otros textos y piezas de otros géneros, como discursos institucionales, artículos periodísticos o relatos. La relación entre la esencia árabe y española prevalece en todo momento en su obra. No hay ensoñaciones escapistas hacia un oriente fabuloso, sino un anhelo de encontrar vivo en España ese al-Andalus del siglo XV, que para Alarcón es legítimamente español y que perdura a lo largo de su obra, mucho tiempo después del fin de la guerra de África. Tanto es así que incluso en su discurso de investidura como miembro de la Real Academia de la Lengua de 1887 (veintisiete años después de la guerra de África) todavía hará una encendida defensa del árabe español, recalcando su carácter religioso, uniendo el sentido profundo de misticismo que comparten tanto el árabe como el español frente al pensamiento ateo y moderno de la por siempre aborrecida Francia. (21)

Al-Andalus aparece como tabernáculo de dignidad y de espiritualidad frente a una modernidad depredadora. Alarcón recurre a argumentaciones y razonamientos históricos del pasado musulmán y morisco con evocadora emoción, en una necesidad de redescubrir al-Andalus en Marruecos, de devolver a Marruecos esa gloria del Islam español que había perdido.

Marruecos era para Alarcón lo que Granada era para los románticos europeos, uniéndose a este sentimiento además la responsabilidad histórica de tinte europeísta y modernizador.

En el texto de Alarcón de 1859 “Conversaciones en la Alhambra” incluido en su libro *Novelas cortas*, justo ante de salir para la guerra de África, hay un diálogo entre el zegrí rifeño, Aben-Adul, y un español y se ponen estas palabras en la boca del árabe: “nosotros, al pasar por España la mejoramos, la civilizamos, la sacamos de la barbarie; vosotros, españoles, responderéis ante Dios, sí, por haber olvidado vuestro destino, por haber abdicado vuestro derecho, por haber faltado a la ley providencial de la civilización.” (54)

En este breve pasaje podemos encontrar interesantes argumentos. Para Alarcón el pasado andalusí de la Península aparece ligado a la guerra de África en un diálogo de imperio a imperio, donde el árabe no aparece como una víctima, sino que aparece como un elemento agencial en la Historia no sólo de España, sino de Europa.⁷³ Alarcón considera que esa colonización árabe mejoró a España y contribuyó a su grandeza nacional. Por tanto, el proceso inverso, la invasión de Marruecos en 1859 por los españoles no sólo es un proceso justificado históricamente, sino que es una obligación moral con lo que considera Alarcón nuestros hermanos árabes. España, a través de la ocupación incluiría a Marruecos en la modernidad.

Así pues, en *Diario de un testigo* el personaje árabe está entre el enemigo salvaje y fanático, el elemento exótico tal como lo retrata el romanticismo europeo y el hermano africano que comparte la grandeza perdida nazarí. Alarcón hace alarde también en su narración de todos los tópicos del discurso oficial que sostiene el *Romancero de la Guerra de*

⁷³ Ya tuvimos ocasión de comprobar ese diálogo y esa tensión de reconocimiento de imperio a imperio en el episodio de la mujer Nubia en la sección de los espacios interiores africanistas

África de Eduardo Bastillos, con la figura del caballero español que venga la honra de la patria contra el moro “en el teatro de la guerra”: “¡Al fin amaneció el día de nuestra marcha! ¡Al fin vamos a participar de los peligros y de la gloria de nuestros hermanos, que luchan y mueren como leones al otro lado del Estrecho! (...) ¡En marcha, pues! volemos a África a realizar el sueño de toda nuestra vida” (20). Pero cuando aún Alarcón habla de la barbarie de los árabes, y es contrario al islam en todo momento en defensa de la cristiandad como característica de la identidad española, no puede evitar considerar a los árabes bajo una visión muy favorable: respeta su espíritu independiente, su lealtad a su religión, su valor en la guerra, que prefieren morir a rendir las armas.

Señala cómo se llevan a sus heridos, y aunque son “viles y miserables, indignos de medir sus armas con las nuestras” es difícil ganarles. Se compara su resistencia pertinaz con la propia resistencia española a la ocupación francesa. Hay compasión y admiración por ellos. El árabe comparte características con el español de principios de siglo XIX, ya que en definitiva para Alarcón la violencia de la conquista es idéntica en cualquier lugar, e idéntica la rabia que debe provocarles ver su tierra ocupada por un ejército invasor. La verdadera barbarie para Alarcón viene de los cabileños, esas tribus salvajes del desierto que trabajan para las autoridades tetuanés, no del árabe marroquí descendiente de aquel árabe andalusí que ha sido históricamente españolizado en la Península durante ocho siglos. Es descrito como un noble moro, insigne caudillo, patriótico, que viste ropa al estilo argelino parecido al árabe español (al menos en la idea que tenía Alarcón del hispanoárabe, seguramente fruto de sus lecturas) y que son ciudadanos que piden paz y protección de los españoles.

Ya hemos visto que, aunque la relación de Alarcón con la figura del árabe es muy compleja, nunca dejará de sentirse cristiano y español. Alarcón dirá de la sociedad árabe que “la

civilización musulmana estacionaria, quieta, indiferente a todo progreso, sumida en el sueño letal de un indolente sensualismo.” No hay engaño en Alarcón, es consciente de que su arabofilia se mueve en el campo del mito. La esencia árabe y todas las características positivas que éste representa, para Alarcón están personificadas en dos figuras históricas principales que se convertirán para él epítome de la esencia árabe y a las que se va a mencionar repetidamente en *Diario de un testigo*, en artículos de prensa e incluso en su poesía: el general de los ejércitos vencidos marroquíes, Muley-Abbas, hermano del sultán, y el poeta árabe Chorby. Ambos impresionarán profundamente a Alarcón como símbolo de la autenticidad religiosa y la dedicación a su patria. Empecemos con el poeta.

Chorby es un árabe que honra a su tierra y contempla con ortodoxia su religión y que provoca en Alarcón una impresión tal, que le llegó a dedicar un poema. Este poema fue escrito en Tetuán en 1860 y publicado en su tomo de *Poesías serias y satíricas*. Estos versos de Alarcón no pueden ser más explícitos en torno a la identificación con el árabe y el intercambio de identidades:

“Me preguntas quién soy ¡oh mahometano!

yo no sé lo que soy.

Yo vi la luz donde morir tú quieres,
yo soñé con tu raza en suelo hispano
y hoy que piso a mi vez suelo africano
pienso que soy... el mismo que tú eres!”

(ver anexo para el poema completo).

Yriarte también va a reflejar en su texto la fascinación que siente Alarcón hacia los árabes, hecho que resulta incomprensible y sorprendente para el francés. Alarcón, incapaz de considerarlos enemigos, incluso cuando tiene que batirse contra ellos en el campo de batalla, no puede dejar de admirar su espíritu de lucha y su capacidad de defensa de lo propio. La autenticidad para Alarcón es una categoría moral que eleva al árabe convirtiéndole en un adversario digno, en el que uno se reconoce y contra el que es un honor batirse: no el enemigo que se brutaliza y se desprecia en los discursos colonialistas europeos. El árabe que lucha contra el español se rebela contra la intrusión, y Alarcón le reconoce el derecho a presentar armas y a rechazar al invasor. Alarcón proyecta en la figura del poeta Chorby todo su filoarabismo, es una personificación del mito de al-Andalus y también vamos a encontrar un rechazo contra todo lo judío con idea de enaltecer el elemento árabe.

Alarcón hace aparecer a Chorby en el texto justo después de llamar a su asistente hebreo “fiero deicida.” Aunque no puede considerar a Chorby como cristiano, le otorga, sin embargo, características propias de caballeros castellano: sobriedad, erudición y preocupación por la política y las artes. De Chorby dirá Alarcón:

“dedicado a las bellas letras desde sus primeros años y uno de los hombres más cultos de este imperio (...) el árabe clásico, el huésped generoso, el mahometano según el Corán (...) no es bello, tiene la faz triste, la risa bondadosa, los ojos grandes y expresivos (...) Parece un fraile dominico (...) hemos logrado sostener hoy durante más de dos horas una profundísima y trascendental conferencia sobre artes, ciencias, política y literatura.” (641)

Es curioso cómo sin ninguna aparente contradicción, Alarcón le otorga características cristianas a un musulmán para enaltecer su figura. La forzada similitud entre ambos sólo es

comprensible bajo la necesidad de crear un vínculo entre la identidad hispana y la árabe. En el imaginario de Alarcón la religión es símbolo de autenticidad. Chorby conoce el Corán y libros religiosos y conoce la historia de al-Andalus, sabe de geografía y de política universal. También le exonera Alarcón del delito de haber matado algún español en la guerra (lo que le convertiría directamente en un enemigo y en una figura irreconciliable) pero creará sin sombra alguna de duda sus palabras cuando Chorby le cuente que aunque era obligatorio ser parte del ejército marroquí contra los españoles, no descargó su arma “y volvió a Tetuán sin el remordimiento de haber matado a nadie.” (642)

Esta falta de espíritu marcial convierte a Chorby en el teatro de la guerra en una figura cómoda que puede ser aceptada entre los españoles, que no tienen la mala conciencia de ser amigos de alguien que mató a un compatriota.

En relación con la modernidad, Chorby defenderá la esencia marroquí contra el progreso europeo, diciéndole a Alarcón que los marroquíes no necesitan imprenta, que el moro de Marruecos hace la vida doméstica de un hombre de campo entre vida familiar, pesca y caza (641). Esa idea, que hubiera encantado a Yriarte, por entrar dentro de la categoría de la simpleza del buen salvaje, no es bien recibida por Alarcón, y pone de manifiesto el contradictorio discurso de Alarcón que se mueve entre el filoarabismo y la superioridad europea del colonizador. La civilización y el progreso son un objetivo para Alarcón y una justificación de la invasión española en África. Sus intenciones no son la explotación de los recursos naturales de Marruecos para beneficio de España, sino que mantiene una cándida visión idealista de la Europa que ilumina a los pueblos, todavía al margen de la modernidad como un deber histórico de Europa para con África, en la misma línea que Nuñez de Arce.

Prueba de ello es que incluso en mitad de la contienda Alarcón se toma el trabajo de introducir la imprenta en Marruecos y fue él quien fundó el primer periódico marroquí *El Eco de Tetuán* a semejanza de *El Eco de Occidente*, que había fundado ya Alarcón en 1852 en Cádiz. Ciertamente es que de esta publicación sólo salió un número, -el 18 de febrero de 1860— pero su fundación abrió paso más tarde a *El noticiero de Tetuán* en 1860 del que se publicarán 89 números, a tres ediciones semanales desde el 16 de agosto de 1860 que luego se fusionaría con *El Norte de África* y pasaría a llamarse *La Gaceta de África*. Escribirá Alarcón en este único número fundacional de la prensa marroquí en español:

“que se diga que pasó por aquí un ejército de españoles que no sólo tendió los hilos eléctricos y las vías férreas sobre la llanura del Guad-al-Gelú y surcó las olas de este río con barcos de vapor, sino que imprimió un periódico dentro de los muros de Tetuán y que por medio de él tomaron posesión de este imperio las ideas que han de regenerarlo en un tiempo más o menos distante” (*El Eco de Tetuán*)⁷⁴

En el prólogo dirá Alarcón que “la guerra de África es una cuestión social” (IV) e Yriarte también en *Bajo la tienda*, va a recoger el empeño civilizador de Alarcón y su interés en dotar a Marruecos de los adelantos de la civilización.

⁷⁴ La importancia de la prensa que aparece tanto en Marruecos como en otros países a raíz de la guerra de África merecería un estudio aparte. Sólo señalar que en contra del carácter racista y colonialista de otras publicaciones -como *El cañón rayado*, *El Nene* o *El moro Muza* que ya hemos mencionado-, *El eco de Tetuán* fundado por Alarcón tiene un cariz muy diferente y trata con dignidad tanto a árabes como a judíos, con un honesto interés en crear un órgano legítimo de comunicación tras la contienda. (véase Anexo)

“Alarcón tuvo la idea de crear un periódico al que llamó *El Eco de Tetuán*. Aquella toma de posesión en nombre del progreso, no carecía de grandeza, pero Alarcón no veía en todo esto más que un símbolo, una idea poética; la gran figura alegórica de la guerra civilizadora, llevando entre los pliegues de su manto una prensa de Guttenberg y una pila de Volta.” (181)

Incluimos un grabado sobre este hecho que causó gran impresión entre los cronistas e ilustradores de la guerra de África.



Pero volviendo a Chorby y a la fascinación de Alarcón por su figura, Yriarte que va a estar presente en ese encuentro sólo ve en Chorby a un enemigo que no dudaría en levantarse en armas contra el invasor europeo y del que no hay que confiar por la lógica de la guerra.⁷⁵

Dirá así Yriarte de Alarcón en su obra *Bajo la tienda*:

“No he visto a nadie entusiasmarse con más rapidez que a mi amigo Alarcón; ya adoraba aquel soliviantado patriota, a quien su carácter de parlamentario no ponía a cubierto de sus rencores, odios y prejuicios. Para Alarcón, aquel moro feroz, -con la mirada inyectada en sangre, los labios contraídos, la fisonomía siniestra y bajo la tienda del cual, a pesar de las leyes de la hospitalidad árabe, no hubiese yo querido pasar la noche,- era la sublime personificación de la patria violada, el espíritu del suelo natal sublevado contra los invasores.” (170)

Y ahora, después del poeta Chorby vamos a hablar de la otra figura que va a impactar vivamente a Alarcón y que es el símbolo de la autenticidad árabe. Detengámonos en el general Muley al-´Abbas. Éste es el gran personaje relevante árabe en la guerra de África. No sólo aparecen varias menciones a este personaje en *Diario de un testigo*, sino que Alarcón juzga conveniente mandar un breve artículo exclusivamente sobre este personaje a los lectores de *El Museo Universal*⁷⁶En este artículo periodístico de 1860 (escrito todavía desde la contienda y previo al de la fiesta de los duques de Medinaceli) Alarcón describe a Muley mientras su amigo

⁷⁵ De nuevo, la feliz casualidad de que Yriarte y Alarcón estuvieran juntos y que el francés escribiera él mismo una crónica nos da la posibilidad de cotejar ambos textos y da una idea del alto nivel de polisemia y simbolismo del texto de Alarcón. Nótese la prosa ágil de Yriarte, su sutileza al recoger las contradicciones de discurso. Vuelvo a reivindicarle como el cronista más injustamente olvidado de la Guerra de África.

⁷⁶ He incluido una transcripción de este artículo en el anexo para una lectura más minuciosa.

Yriarte está dibujándolo, (ya hablamos de la relación entre imagen y narrativa en Alarcón y sus piezas de la guerra de África) deteniéndose a describir profusamente la sencillez de sus ropas y lo elegante de su porte: “Figuraos un hombre alto, fuerte y recio, pero no grueso; de noble apostura, de distinguido porte y de graciosos modales” Muley es descrito no como una víctima de la historia, sino como un guerrero que ha perdido dignamente y al que se le reconoce como a un igual: “Muley Abbas estaba abatido, pero circunspecto: triste, pero digno y respetable: vencido, pero no domado” Dirá Alarcón sobre Muley cómo le recuerda a los moros de Granada.⁷⁷

“al contemplar, en fin, su grandiosa figura, tan llena de majestad y de pesadumbre, experimenté una viva simpatía hacia aquel enemigo de mi Dios y de mi patria... Y fue acaso que lo vi con ojos de artista, y que personifiquen en él al desgraciado y valeroso Muza, a quien aman todavía en Granada los vigésimos nietos de los conquistadores de la Alhambra”

A continuación tenemos el dibujo incluido en *Diario de un testigo de la guerra de África*, que hará Yriarte de Muley al-´Abbas, hermano del sultán y jefe de las tropas marroquíes.

⁷⁷ La transposición de la nostalgia andalusí se da de Tetuán a Granada y de Muley a los andalusíes que cayeron en España o a los moriscos expulsados.



Y no he podido tampoco resistirme a incluir la foto del propio Muley, tomada por uno de los fotógrafos más importantes de la época, Laurent.⁷⁸

⁷⁸ Ya señalamos antes la fuerza de la irrupción de la fotografía en el africanismo y el orientalismo, tema del que todavía no se han hecho aproximaciones rigurosas y de una extraordinaria complejidad y riqueza en torno a la construcción del discurso. Sólo constatar que Tánger y Tetuán fueron no sólo temas, sino vibrantes centros fotográficos, y que la Fototeca del Protectorado está en Tetuán. Véase José Luis Gómez Barceló, “Fotografía española en Marruecos: realidades soñadas, ensoñaciones recreadas” *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 37-1 | 2007, 57-81 y el delicioso catálogo “Tanger et Tétouan: les débuts de la photographie, 1870-1900” Catalogue de l’exposition (Galerie Delacroix de Tanger, 2003) París



Jean Laurent será otro francés que al igual que Charles Yriarte estará fascinado por la España del XIX, y como Yriarte tendrá relación con las pinturas de Goya (en 1874 será el encargado de hacer fotografías de las Pinturas Negras de “La Quinta del Sordo”).

Se trasluce tanto en el dibujo como en la fotografía el porte distinguido de Muley al-´Abbas que debió de impresionar vivamente a los cronistas.⁷⁹ Afortunadamente, la obra de Laurent (al contrario que la de Yriarte) está bien estudiada. ⁸⁰

Alarcón nunca va a considerar al árabe completamente propio, siendo siempre “enemigos de Dios y de mi patria” pero la fuerza del mito identitario de al-Andalus que considera la campaña de Marruecos como un favor devuelto al árabe que trajo la civilización a la Península. Eso unido al carácter poético y el espíritu romántico de Alarcón que justifica la contienda de Marruecos, le lleva a considerar al árabe musulmán como una parte inseparable la identidad española. Como señala en el prólogo de su *Diario* donde deja explicitado que desde Granada ve a “la morisma que duerme su muerte histórica” haciendo gala de su contradictoria visión de lo árabe. El árabe magrebí es el receptáculo de la esencia andalusí y ahí radica su valor. El español irá a despertar en él su pasado glorioso, a la vez que recupera el suyo, por eso dirá Alarcón que quiere encontrar en África “la viva realidad de lo pasado.”

Esta simpatía que ya expresa Alarcón hacia el árabe –incluso en mitad de la guerra de África- no desaparece tras la contienda, sino que se acentúa cuando vuelve a España, ya que hemos defendido, el imaginario árboislámico para Alarcón no está provocado por el espacio

⁷⁹ Al contrario que a los cronistas árabes, que son bastante críticos con la dirección de al-´Abbas y que reprochan al sultán haber puesto al frente de las tropas a un hermano suyo que no estaba preparado para la tarea, en un momento clave de la historia de Marruecos. Sin embargo, debemos decir que como diplomático fue tremendamente exitoso. En 1862 viajó a España y consiguió que Isabel II devolviera Tetuán a los marroquíes y que las tropas españolas abandonaran la ciudad tras el pago de un rescate.

⁸⁰ Parece que este retrato en concreto fue tomado por Fazio, el fotógrafo que acompañó a Alarcón a la guerra. Laurent adquirió al menos cuarenta fotografías de Fazio de la guerra de África. Véase “La fotografía militar en la guerra de África, Enrique Fazio” por J.A. Fernández Rivero, *XII Jornadas de Historia de Ceuta*, Instituto de Estudios Ceutíes, 2009

marroquí, sino que es en última instancia, una exploración y construcción de la identidad española.

Para dar cuenta de lo que acabamos de afirmar vamos a adelantarnos unos años, salir de las crónicas africanistas y proponer una pieza que no es *Diario de un testigo*, aunque esté íntimamente relacionada con la experiencia de Alarcón en la guerra de África y al material gráfico que la acompaña. Nos referimos a una carta publicada en el diario *La Época* el 8 de abril de 1862, dos años después del final de la guerra, escrita por Alarcón pero “firmada” por Muley al-´Abbas, (seudónimo que toma Alarcón), el general vencido de las tropas árabes, y dirigida, (cómo no) al poeta Chorby. Ya sabemos cómo ambos son personajes reales muy admirados por Alarcón. En esta pieza el supuesto general al- ´Abbas narra su experiencia en el baile de máscaras de los duques de Medinaceli.⁸¹

Veamos con detalle esta pieza literaria tan singular.

Travestismo identitario, el atrezzo de la otredad

En abril de 1862 Alarcón asiste a un baile de disfraces de los duques de Medinaceli, donde elige ir disfrazado de Muley al-´Abbas. Al día siguiente los duques encargarán a un fotógrafo retratos de los asistentes posando en su disfraz correspondiente, lo que hizo también Alarcón⁸²

⁸¹ por el alto interés que nos despierta esta pieza periodística, he incluido una transcripción literal en el anexo. <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000156305&search=&lang=en>

⁸² En la parte de atrás de la foto puede leerse “Alarcón, con el disfraz que llevó al baile del duque de Medinaceli en 1861” (Calderwood 32)



Este hecho en principio no tendría que llamarnos la atención. El hecho de disfrazarse de personajes exóticos en poses más o menos cómicas o grotescas era una práctica frecuente entre intelectuales y artistas europeos a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, y que incluso acentuaban la diferencialidad (y la extrañeza) usando ropas femeninas. Muy conocidas son las fotos del pintor Toulouse Lautrec disfrazado de geisha.



El carácter grotesco de la pose y el atuendo como broma o insulto colonialista —la idea del refinamiento erótico de una geisha proyectada en un Toulouse-Lautrec barbudo, que además sostiene un muñeco, en una especie de feminidad invertida— nada tiene que ver con la dignidad con la que posa Alarcón en la foto anterior.

Pero aun cuando quisiéramos poner en duda el respeto que siente Alarcón hacia el árabe y más aún, y cómo se identifica con él, sólo tendríamos que remitirnos a la obra africanista de Galdós, que casi cincuenta años más tarde, en *Aita Tettauen*, hablará de Alarcón vestido de moro en su tienda y el diálogo de identidades que esto le provoca. Veamos cómo Galdós retrata el encuentro de Sansiuste, su alter ego y protagonista de *Aita Tettauen*, con el personaje de Alarcón (homónimo del mismo Alarcón) en la tienda del granadino. Así percibía Galdós la arabidad de Alarcón, al que en el texto llama familiarmente “Perico” y al que va a visitar en la intimidad de su tienda de campaña:

“con las vueltas del pañuelo de colores en su cabeza, Alarcón era un perfecto agareno. Viéndole de perfil, la viva mirada fija en el papel, ligeramente fruncido el ceño, apretando uno contra otro los labios, Santiuste llegó a sentir la impresión de tener delante a un vecino del Atlas. Pensaría que se había metido en esta tienda uno de esos caballeros de zancas ágiles, de airosa estampa y de rostro curtido para escribir en ella la relación épica de los combates, trabucando irónicamente el patriotismo. Perico, moro de Guadix, eres un español al revés o un mahometano con bautismo... escribes a lo castellano y piensas y sientes a lo musulmán. ... musulmán eres... El cristiano soy yo.” (190).⁸³

Galdós presenta a Alarcón en el espacio íntimo de la tienda, solitario, sin mofa ni teatralidad ninguna, escribiendo seriamente las crónicas quincenales sobre la guerra que serán luego *Diario de un testigo*. Vestirse como el enemigo en mitad de la batalla resulta toda una declaración de principios, una enorme capacidad de ponerse en el lugar del otro mucho más allá de un juego de disfraces y por supuesto lo más opuesto a la parodia grotesca de la que hacen gala los artistas franceses. Así, no hay ninguna burla en este atuendo árabe con el que posa Alarcón tras la fiesta de los duques de Medinaceli, sino una profunda seriedad y una necesidad de reconocerse en el otro.

La costumbre de vestirse como árabe (o incluso cambiarse nombre al árabe) la vamos a encontrar no sólo en los arabistas y los testigos de la guerra de África, sino más tarde en los intelectuales y escritores cercanos al pensamiento de Blas Infante quien a principios del siglo XX

⁸³ Tendremos ocasión de referirnos más detenidamente a esta novela de Galdós *Aita Tettauen* y su relación con *Diario de un testigo*.

hará un uso activo del mito de al-Andalus para dignificar el pueblo andaluz tan denostado por el imaginario nacional como sinónimo de pobreza y atraso.



Aquí tenemos a un jovencísimo García Lorca en la Residencia de Estudiantes con chilaba y turbante. A García Lorca le definió Gil Benumeya⁸⁴ “califa en tono menor que en Nueva York ha sacado el alfanje y de un golpe ha segado los rascacielos de Manhattan” (Alcantud 2002:246)

⁸⁴ Gil Benumeya, en su concepción del *panalandalusismo* y su relación con el argentino libanés Habib Estéfano jugará un papel crucial en la exportación del mito de al-Andalus a Hispanoamérica durante la primera mitad del siglo XX. Hemos considerado que aun no formando parte de este estudio debemos dar algunas claves sobre su obra, lo que haremos en la conclusión.

Y el pintor Fortuny, años después de la guerra de África, que tanta influencia tuvo en su corriente orientalista pictórica, también se hace fotografiar ataviado como soldado magrebí.



O aquí el novelista Isaac Muñoz, que tendremos ocasión de mencionar más adelante⁸⁵

⁸⁵ Sobre el interesante y olvidado Isaac Muñoz véase http://www.bibliotecasdeandalucia.es/web/biblioteca-virtual-de-andalucia/descubre/una-galeria-de-lecturas-pendientes/-/asset_publisher/YUi93pN7YxID/content/isaac-munoz-rareza-y-exotismo/maximized?inheritRedirect=false



Lo interesante de estos hechos no es sólo que se vistieran como árabes, sino que se immortalizaran en una foto con ese atuendo. Hay un afán de perdurabilidad a la hora de fijar un aspecto de la identidad personal, tanto en aquellos españoles que se transmutan en árabes, como en aquellos europeos que parodian el oriente, negando cualquier vinculación con él⁸⁶. Como señalamos, no hay parodia ni elementos grotescos, sino un ansia real de ser al otro a través de su imagen, de que ataviados con ese atrezzo en el teatro de la guerra de África el público les confunda con el árabe en un travestismo (o incluso *trans-vestismo*) identitario.

La idea del uso del ropaje como forma de escenificación y de exploración de la figura del otro e identificación con él aparece en numerosos documentos gráficos de la época, pero hay uno de ellos especialmente revelador por ser a la vez una teatralización del juego de la otredad semítica. Nos referimos a esta fotografía donde vemos a un grupo de los arabistas más importantes de principios del siglo XX, García Gómez, Julián Ribera y Asín Palacios. Todos

⁸⁶ De cualquier forma, la imagen a finales del XIX es un proceso de autoexploración y formación de discurso identitario que se va separando de las imágenes etnológicas y costumbristas y en el que merecería la pena detenerse en un estudio aparte.

están caracterizados como árabes armados menos Asín Palacios, que era sacerdote y que jugará a estar “disfrazado de sí mismo” y que aparece en la foto alzando sus ojos al cielo, con sotana y con pose mansa de cristiano victimizado por la ferocidad árabe. Así, desde la broma visual, el atrezzo y la escenificación, se ridiculizan los supuestos e insalvables antagonismos discursivos de lo andalusí contra lo español. El hecho de que todos ellos no sólo eran grandes polígrafos e intelectuales, sino que sus investigaciones fueron esenciales en el conocimiento y la difusión de la España islámica, hace de esta foto un documento inapreciable.



Y ahora volvamos a 1862 cuando Alarcón acaba de asistir al baile de disfraces de los duques de Medinaceli⁸⁷ disfrazado como Muley-al -´Abbas. Como hemos dicho, el 3 de abril de

⁸⁷ El primer duque de Medinaceli consiguió el ducado en 1479 por sus victorias contra el reino

1862, *La Época* publica una carta de Alarcón firmada por Muley-Abbas y dirigida al poeta marroquí Chorby donde habla de la fiesta a la que supuestamente ha asistido invitado por los duques. Esta pieza periodística tiene el título “Baile de trajes en el palacio de los duques de Medinaceli. Artículo de traje, o sea, carta de Muley-Abbas al poeta Chorby, en Tetuán.”⁸⁸ Comienza alabando la belleza de las damas españolas que asisten a la fiesta y sobre todo a la duquesa de Medinaceli, que siendo andaluza es considerada por Muley/Alarcón como africana “digo que es de las nuestras porque sangre africana circula bajo su piel tersa y suave” e incluso se le adjudica el rango de “gran sultana” o “celestial odalisca” pero inalcanzable a cualquier árabe. A este juego del alter ego árabe que propone Alarcón en el baile incluye también a otros personajes altamente comprometidos con el destino de España, el mito de al-Andalus y el romanticismo, como el liberal Martínez de la Rosa, ya muy anciano, al que Muley/Alarcón encuentra en la fiesta. A Martínez de la Rosa (también granadino) le adjudica el título de “poeta árabe” en prueba de su reconocimiento y admiración: “Me encontré por ejemplo, a aquel poeta árabe que cantó el heroísmo de Aben-Humeya. Halláse ya muy entrado en años, y a juzgar por su

de Granada. Todo está lleno de referencias simbólicas en este texto.

⁸⁸ A esta carta de Alarcón le precede en el mismo número otra en la que Don Quijote cuenta a Amadís los pormenores de la fiesta, titulándose “Carta del ingenioso caballero D. Quijote de la Mancha a su amigo y compañero Amadís de Gaula, y descripciones del sarao dado en el palacio de Medinaceli” El autor firma M. de M. y la carta describe cómo ante los engaños del siglo, sólo queda el texto de Cervantes y la gallardía de los anfitriones de la fiesta. He incluido el original en el anexo y también se encuentra en <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000156305&search=&lang=en>

manera de vestir, ha renegado de la ley de Mahoma”. Se refiere aquí por supuesto a la famosa obra romántica de teatro histórico *Aben Humeya o la rebelión de los moriscos* (1836).⁸⁹

Sigue Alarcón comentando las maravillas de la fiesta y la gracia y donaire de las damas invitadas cuando ya en el fin de la carta cambiará el tercio y mencionará otro famoso alter ego, el ficticio autor árabe Cide Hamete Benegelí, a quien Cervantes atribuye la autoría del Quijote. En ese juego de otredades que propone Alarcón, su alter ego Muley dirá que “he leído el Quijote en el texto árabe de Benangeli” que Cervantes “hubo de robar un escritor de nuestro país, llamado Cide Hamete Benegelí, cierto precioso libro, que trata de las aventuras de un tal Don Quijote, y habiéndole dado por suyo, los españoles le saben todos de memoria y tienen en singular estima.”

En boca de su alter ego marroquí Alarcón juega con la idea de que lo mejor del bagaje español (en este caso el libro por antonomasia de la literatura española, *El Quijote*) es directamente una obra árabe. Dentro de la teatralidad identitaria que supone esta fiesta de disfraces de los duques de Medinaceli hubo una breve representación de *El Quijote*, lo que intensifica el símbolo y en la difusa frontera entre lo árabe y lo español, y que viene a corroborar las características que comentamos al principio de performatividad, imagen y poética como ejes narratológicos principales de la literatura africanista.

Sigue Muley/Alarcón:

⁸⁹ Es obra de Martínez de la Rosa es una de las primeras obras del romanticismo donde se compara la terrible suerte de los moriscos (Abén Humeya fue el líder de la rebelión de las Alpujarras) con la de los liberales españoles. No olvidemos que Martínez de la Rosa fue uno de los políticos que aprobaron la constitución de 1812 y que tuvo que exiliarse de España a la entrada de Fernando VII. De hecho, esta obra se escribe en francés y se representa en París. El mismo Alarcón tratará sobre este personaje histórico y sobre la obra de M. de la Rosa en su *Viaje a las Alpujarras*.

“en el baile que te voy describiendo, se presentó una lucida comparsa de damas y caballeros, representando a los personajes que se mueven y hablan dentro de aquella obra puedo asegurarte que aquello era una resurrección, digo mal, una encarnación palpitante y viva de lo imaginado por nuestro poeta, y que el alma creía asistir al mundo de los sueños y dejaba de discernir entre lo ideal y lo real, entre la verdad y la ficción entre lo positivo y lo fantástico”

A esta comparsa se le unirán los personajes cruciales en la historia de España en una danza de una fascinante confusión entre lo propio y lo ajeno, lo real y lo imaginado, la copia y el original: “retratos antiguos que ha saltado de sus marcos para ponerse a bailar, muertos resucitados, supervivientes, historias palpitantes, héroes, reinas, navegantes, pintores, poetas, emperadores, doncellas que figuran en romances, conspiradores”

La carta termina, como todo buen relato romántico, con la luz de la mañana que va a hacer desaparecer el terreno lleno de encuentros y libertad de identidad y de discurso que da la noche:

“Eran las siete de la mañana cuando yo abandonaba aquella mansión de delicias. El último acorde de la música expiraba en aquel momento. Los duques de Medinaceli se dirigían a su oratorio a oír misa como buenos cristianos y yo, como buen musulmán pedí perdón a Alá y a su profeta antes de hacer mis abluciones por haber encontrado tan agradable y placentera la compañía de los infieles”

La magia se desvanece y también el espejismo de ser el otro. Muley se arrepiente de haberse dejado llevar por el entusiasmo festivo del enemigo cristiano vencedor. La religión como señal de identidad marca el desencuentro. Alarcón es consciente de que esas dos identidades (la

española y la árabe) aun estando al mismo nivel de dignificación y de grandeza en la historia, sólo pueden unirse en el terreno del mito.

Las máscaras del enemigo: *Dramatis personae*

Si como veíamos el árabe para nuestros cronistas más que el enemigo, es el semejante (un semejante contradictorio) este rol debe ocuparse por alguien aún más ajeno que el magrebí, un enemigo que había invadido España a principios de siglo y contra el que el pueblo tuvo que luchar cuerpo a cuerpo y ganar plaza por plaza: el francés, del que ya existía toda una tradición literaria romántica en la Península. El rol de colonizador y colonizado se confunde y hay una transferencia simbólica. El empuje de los ejércitos expedicionarios franceses en África de 1830 a 1870 genera cierta ansiedad y el temor de que la península Ibérica se viera acorralada entre los Pirineos y el norte de África, y aceleró el proyecto y el discurso africanista en España. El tratado de Tafna de 1837 consagra la preeminencia de Francia en Argelia. La conciencia de que el ataque francés va más allá de suelo peninsular hace que el fantasma galo se apareciera también cuando los españoles se adentran en Marruecos. El clima de opinión en la Península empezaba a equiparar al invasor francés con el enemigo árabe. El recuerdo del francés está presente desde el principio: “es un recuerdo de nuestra gloria en la guerra de la Independencia y de nuestra desdicha cuando la invasión de los cien mil hijos de San Luís, para acabar con nuestras nacientes libertades” señalará Alarcón en una de sus primeras entregas de *Diario de un testigo*. (77)

En la revista *El Reino*, publicación que es la voz del gobierno, se identifica la Guerra de África con la Guerra de la Independencia, poniendo así al marroquí bajo los mismos parámetros del francés, no porque tengan algo en común sino el fuerte espíritu identitario de rechazo que ambos provocan. Se dirá en este periódico: “hoy se ha despertado en nuestra nación el espíritu

patriótico que nos animaba en 1808” (año de la guerra de la Independencia contra Francia) (citado por Serrallonga 155). El patriotismo se asocia a la vez en un ejercicio de retrospectiva historicista, hacia el pasado reciente, donde el enemigo era el francés y el pasado lejano cuando el enemigo era el moro de Granada. En *La discusión*, periódico liberal, señala que “hoy más que nunca somos los herederos de los vencedores de las Navas de Tolosa y de Lepanto.” (citado por Serrallonga 155) Nuñez de Arce hará una comparación explícita entre el francés y el árabe como enemigos de España cuando Nuñez de Arce conversa con un soldado del cuerpo de cazadores que habla de la batalla próxima con indiferencia hacia su propia muerte, y nuestro autor conecta la expresión usada por el soldado de la guerra de África con las crónicas sobre la guerra de la Independencia y la actuación heroica del pueblo español contra el enemigo francés:

“Eh... no señor ¿Qué importa? Esta sencilla frase trajo a mi memoria recuerdos de otros tiempos ¿Quién no le conoce? Cuando en la guerra de la Independencia, el soldado de la patria caía sobre la madre tierra acibillado de heridas, (...) y exclamaba: ¡no importa!” (33)

Pero para Alarcón el verdadero enemigo nacional no es el árabe, sino sigue siendo el francés, (o mejor dicho, los símbolos de lo francés) lo que hace que su texto tenga un alto componente antieuropeo. En el momento que vive Alarcón lo español aparece más próximo que nunca a lo africano debido al atraso de la sociedad española con respecto a Europa, al pasado compartido andalusí y a la relación conflictiva con la modernidad y de eso hace Alarcón una singularidad defendible frente a Europa. Del dicho “L’Afrique commence aux Pyrénées” Alarcón parafraseará en su artículo “España y los franceses” publicada justo antes de marchar a la campaña de África: “Nosotros creemos también que el África principia en los Pirineos. (...) Pues

bien, si esto es pertenecer al África, al África pertenecemos” (*Nuevos textos para las obras completas de Alarcón*, Hernández, Ramón, López, 141).

Así pues, ese posicionamiento de Alarcón contra todo lo francés como el antagonista por antonomasia en el plano temporal y espacial, es rastreable en escritos anteriores al *Diario*. La intensidad de su antigalicismo lo encontramos en el “El carbonero alcalde”, “Moros y cristianos” y “España y los franceses” y va a perdurar en obras posteriores a la guerra de África⁹⁰. En su relato “El carbonero alcalde” hallamos estas descripciones sobre la violencia, que podría dedicarse a cualquier acto bélico, -incluido, por supuesto, el propio ejército español- pero que Alarcón añade el factor de una bestialidad inusitada y depredadora, llamándoles lobos, concluyendo con un

“pues nunca se había visto a seres humanos comer tanta carnaza a todas horas!;pero el Conquistador necesitaba carne, y carne fresca, y mucha, y pronto!” (...) “Los lobos, hartos de carnicería, a falta de varones fuertes que vencer, ofrecíoles allí la pérvida fortuna miserables doncellas que ultrajar, inocencia que escarnecer, virtud que cubrir de oprobio y amargura. (...) ¡Maldición y vergüenza a los que emplean en el crimen en la victoria! ¡Horror eterno a las armas extranjeras!”⁹¹

⁹⁰En su obra de viajes por Europa *De Madrid a Nápoles*, publicada diez años después de la contienda, considera al musulmán por encima del parisino, al que juzga de frívolo.

⁹¹ El hecho de que Alarcón recoja la violencia sexual por parte de los franceses pero la pasa por alto completamente en la guerra de África dice mucho de su construcción de los discursos. No es que no sea sensible a estos hechos, sino que nos está contando otra historia más allá de una crónica bélica. La idea de que no existiera por parte de las tropas españolas –tal como insinúa

Ya antes de embarcarse a África Alarcón hace alarde de un fuerte discurso antifrancés. De ahí que varios de sus relatos cortos traten sobre la guerra de la Independencia de 1808-1814 que Alarcón nunca vio, pero de la que sufrirá inmediatas consecuencias, ya que aunque nace en 1833, más de veinte años después de la guerra, su familia sufrió de cerca los rigores de la invasión y su abuelo fue asesinado a manos francesas y la familia perdió toda su fortuna. Su fuerte patriotismo le lleva a identificar al francés como el enemigo principal de España y veremos cómo eso va a influir de una forma muy peculiar en su narración del *Diario* donde Francia no tiene absolutamente ninguna presencia en el campo de batalla.

En el relato “España y los franceses” que ya hemos mencionado, los males del país se deben a la pérdida de la grandeza imperial y se hace una elegía de las pasadas glorias, como la conquista de al-Andalus, “éramos los que habían hecho volver a sus arenas a los verdaderos africanos”, también se señala el dominio de Europa bajo el cristianismo: “que en numerosas legiones invadieron Europa, éramos lo que habrán salvado el cristianismo en una lid de siete centurias”, y los que habían conquistado el Nuevo Mundo “los que habían descubierto el camino de las Indias Orientales”, los que habían impuesto un canon literario que, paradójicamente, los franceses habían emulado: “y que en ella brillaron, y de ella remedaron los franceses, joyas inestimables de la literatura, verdaderas maravilla de arte”. Para Alarcón, el camino del progreso y la modernidad tiene que venir de la propia singularidad española, nunca de una solución externa extranjera –y menos aún francesa-, por brillante y útil que parezca: “Se nos impusieron leyes, trajes, costumbres, que disonaban con nuestro carácter, se nos afeminó (...) La revolución francesa acabó de desnaturalizarnos, no respondía a nuestras necesidades, con pretexto de Yriarte - o que Alarcón no fuera testigo de atrocidades similares desgraciadamente está fuera de duda.

ilustrarnos, se nos privó de toda iniciativa, de toda fuerza. De toda autoridad en pro del afrancesamiento” (149).⁹² Este hecho conlleva para Alarcón la debilidad, y la “afeminización de España” poseída y ultrajada violentamente por el enemigo de más allá de los Pirineos no sólo físicamente, sino ideológicamente.⁹³ El mito de al-Andalus entendido como la inclusión de lo islamoárabe en la identidad española va a formar parte de la narrativa de Alarcón antes de pisar África e influirá profundamente en su visión de la contienda. Varias de sus composiciones se desarrollan en Granada, como la más conocida de sus historias cortas “El carbonero alcalde” que aunque publicada en 1884 en *Historietas nacionales*, el autor declara haber compuesto antes de los veinticinco años y que trata sobre la defensa del pueblo granadino de Lapeza contra la invasión gala con un fuerte componente antifrancés donde además Alarcón hace gala de recoger testimonios reales de “fidedignos testigos presenciales” o “de documentos incontrovertibles.” y tal como señala en la dedicatoria a Valera “ya que no tiene otro mérito, fueron las primeras de esa índole que se hicieron en España”(1885). Ese espíritu de novelar lo visto, pero bajo un fuerte condicionamiento político como vemos, es anterior a su visita a África.

La defensa de la identidad española como árabe y antifrancesa se puede observar claramente en este relato corto sobre la guerra de la Independencia. “El Carbonero Alcalde” es

⁹² No hace falta recalcar aquí cómo las *Historias nacionales* de Alarcón serán el germen de los *Episodios Nacionales* de Galdós. La deuda con el granadino será más que saldada por Galdós en la obra ya mencionada, *Aita Tettauen*, todo un homenaje a *Diario de un testigo*, y al mismo Alarcón.

⁹³ En ese sentido Alarcón se unirá al discurso oficial. En el *Romancero de la guerra de África* de Molins aparece en varios poemas España como una mujer a la que quiere poseer de nuevo el árabe africano, llamándola “mi sultana.” Aparece una gradación en la retórica de la invasión donde Francia es la presencia absolutamente ajena que no tiene ningún derecho histórico sobre España.

un relato de su libro *Historietas Nacionales*, aunque es publicado en 1885 Alarcón declara en su Prólogo dedicado de nuevo a Juan Valera⁹⁴ que las compuso entre los 20 y los 25 años, o sea, antes poco antes de ir a la Guerra de África. En este relato sobre la Guerra de la Independencia cuenta la historia del pueblo de Lapienza y su heroica resistencia al francés. Ya Alarcón da muestras de cómo el enemigo es el francés y los españoles luchan “a la usanza mora” (27). El relato comienza llamando a la ciudad de Guadix “la morisca ciudad de Guadix” (8) y describe cómo sus habitantes ajusticiaron al corregidor de la ciudad por no haberse sabido enfrentar al francés, haciendo patente la relación entre las características más encomiable de los españoles con su carácter áraboislámico. El mito de al-Andalus ya asoma como mito identitario en Alarcón a la vez que el mito de la España primitiva y exótica como singularidad frente siempre a Europa. Sigue el relato: “entre los pueblos que, indiferentes a los adelantos de la civilización, vegetan al pie del colosal y siempre nevado Mulhacen, es y era renombrada (...) por el carácter indómito de sus moradores, por su arábigo aspecto, por el estado casi salvaje de sus costumbres la antiquísima villa de Lapeza.” (9)

Cuando Alarcón describe al alcalde de Lapeza, Manuel Atienza, y la sobriedad y elegancia de su porte, se le compara con un magrebí por tener vivo el pasado áraboislámico en Granada:

⁹⁴Valera es un escritor muy vinculado con la defensa del legado árabe en la Península, y no sólo eso, sino que fue el traductor al español de la versión alemana de las poesías persas del alemán Shack, con lo que su contribución al orientalismo peninsular es muy importante. Significativo es que Alarcón le dedicara precisamente a él este libro.

“Tal era el alcalde de Lapeza, y a su tenor todos sus subordinados (...) la raza de los lapezeños no ha degenerado ni se ha modificado con los años transcurridos. ¡Id allá, y os asombraréis, como yo, de que *en España, y a mediados del siglo XIX, existían todas las maravillas del África meridional*” (17) (la cursiva es mía)

El odio a lo francés sobrevive en Alarcón durante toda su vida. Incluso en su discurso de entrada en la Real Academia de la Lengua en 1877 no duda en exclamar: “una palabra acerca de Francia; pues, aunque poco, muy poco sustancial hay que decir de ella... Francia no ha creado nunca verdaderas escuelas artísticas ni literarias” (39)

Pero volviendo a la Guerra de África, la consciencia de que el ataque francés va más allá de suelo peninsular hace que el fantasma galo se aparezca también en Marruecos y se vaya forjando la creación de una identidad nueva en torno a la ansiedad de esa intrusión. El francés, más que el árabe, se convertirá para Alarcón (el cronista que más identifica lo español con lo árabe) el enemigo brutal, imprevisible y hábil, que acecha en todas partes. Este enemigo tendrá diferentes máscaras. Y como vamos a ver en *Diario de un testigo* el judío, el árabe europeizado y el renegado van a representar al afrancesado, por eso lo contradictorio de su trato en el texto. Alarcón estará batiéndose (realmente fue un soldado y resultará herido varias veces en el frente) contra los marroquíes, pero el posicionamiento identitario es tan fuerte, y tan fuerte el filoarabismo y la influencia del mito de al-Andalus, tanta es el ansia de encontrar la gloria perdida de España en las tierras africanas, que el enemigo se difumina y se confunde. El enemigo no es el marroquí: el enemigo es todo aquel que recuerda a Francia y a los afrancesados, aquellos que creyeron honestamente que el ideario francés sacaría a España del atavismo y del atraso en el que se encontraba en el siglo XIX, y que apoyaron en alguna medida la intervención militar

francesa en el territorio español. Pero para Alarcón son unos traidores y servidores al máximo agresor, y su ideario de progreso es la más zaina amenaza a la identidad y la integridad española. Pero no habrá franceses en la guerra de África contra los que oponerse, así que el enemigo tendrá diferentes máscaras. En la representación teatral que supone la guerra de África se levanta de nuevo el telón: y ahora, al fin, por la otra esquina del foro, aparece el enemigo.

Judíos:

El judío sefardí va a aparecer como un personaje de simbolismo muy complejo dentro del texto de Alarcón. Los judíos sefardíes para Alarcón tienen varios aspectos que resultan rechazables por oposición al árabe y que van a contribuir a convertirlos en personificaciones del enemigo francés. Si pensáramos que *Diario de un testigo* es una crónica objetiva de los hechos bélicos, el rechazo a los sefardíes sería absurdo, siendo objetivamente un grupo aliado en la guerra, ya que hablaban español y se sentían en deuda con las tropas españolas que al entrar en Tetuán les liberan de su situación de opresión de los árabes. Pero la necesidad de enaltecer el elemento áraboislámico, -que Alarcón considera esencialmente ligado a lo español- les hace aparecer como un elemento ajeno. Y por otra parte no son católicos y la religión católica posee un fuerte carácter identitario para Alarcón. La polivalencia semántica del texto hace que Alarcón vea a los judíos de la misma forma artificiosa que ve a los árabes: los pasa por el tamiz del símbolo para despojarlos de una entidad propia y convertirlos en metáforas identitarias.

Por un lado, el judío es repudiado con idea de enaltecer al elemento árabe, pero también se le identifica con el enemigo francés por la dicotomía árabe/español versus judío/afrancesado. La falta de autenticidad va a ser el blanco principal en el discurso de construcción de la identidad

nacional, todavía recuperándose de la hegemonía ideológica (y militar) que supone Francia como representante de una modernidad que excluye lo hispano. Al mismo tiempo la sociedad española todavía se estaba desprendiendo en el siglo XIX de una influencia sumamente retrógrada de la Iglesia católica. Los afrancesados que apoyaban la monarquía de José I Bonaparte fueron llamados judíos y el propio monarca, después de la abolición de la Inquisición, fue tildado de “hereje, pagano y judío”(citado por Asuero 52) y la Inquisición sólo había dejado de existir treinta años antes de la guerra de África así que la división entre cristianos viejos y nuevos estaba todavía presente en la sociedad española y la libertad de culto no llega a España hasta 1868, años después de la Guerra de África (Asuero 70).

Los judíos aparecen profusamente en el *Diario* y son tratados con desprecio por Alarcón cuando habla de ellos como grupo, aunque cuando hable de un judío con el que ha tenido trato personal, la situación es muy diferente. El primer contacto con este grupo en el *Diario* es en el momento en que las tropas españolas entran en un Tetuán devastado. Es un momento de máxima complejidad y confusión: entre la rendición de la ciudad y la entrega a España, cuando era pasto de los cabileños que se cebaron en las juderías.

El hebreo ocupa el lugar del vencido sin dignidad, símbolos del afrancesado frente al árabe que es un fiero pero digno enemigo, símbolo del patriotismo: “Viérais a los judíos pelearse como furias del infierno por arrebatarse las monedas: y los judíos, comparando nuestra benignidad con la inhumana fiereza de los musulmanes, nos abrazaban y besaban, gritando medio sincera, medio interesadamente: ¡Dios os ha traído! ¡Vivan los españoles!” (367)

Pero incluso con este fuerte rechazo inicial la visión de la masacre a la que le habían sometido las cabilas árabes no puede dejar indiferente a Alarcón, no puede dejar de retratar las vejaciones a las que se le ha sometido esa comunidad: “personas hambrientas a las que les habían

robado todo y dejado en harapos, vírgenes ultrajadas, madres con niños pequeños, ancianas desnudas y un viejo rabino que reza los salmos del Antiguo Testamento meciéndose como una caña batida por el aire.” (365)

Pero Alarcón abiertamente les compara con los árabes y emite juicios sobre la diferencia entre una raza y otra: “¡Cuánta dignidad en el agareno! ¡Qué miserable abyección en el israelita!” (*Diario* 401-03). Lo más interesante a comentar es el hecho de que viene precedido por una loa a la bravura del árabe en la batalla, que Alarcón compara a la del pueblo ruso cuando se opuso a Napoleón. El momento de entrar en Tetuán, la ciudad

mito por antonomasia, cualquier elemento que desviara el deseo de Alarcón de ver esta ciudad, debía de producir un profundo rechazo por el simple hecho de romper el climax del encuentro. Entrar en Tetuán para Alarcón era entrar en el mito de al-Andalus. El momento de la toma de Tetuán reaviva en Alarcón dos grandes pasiones y dos grandes recuerdos: la guerra de la Independencia contra el francés y el mítico pasado de la Granada nazarí. La bravura de la defensa árabe le recuerda a Alarcón a la bravura de los españoles contra un ejército superior (el francés). Lo llega a señalar explícitamente: “Aquí no puedo menos de confesar que la actitud de los moros con la invasión española es la misma que adoptamos nosotros con la invasión francesa” (539).

Así el personaje del judío entra dentro del imaginario del enemigo y se enmarca dentro de la falta de autenticidad hispana. Es por eso que el judío va a tomar extraordinarias características como la del afrancesado colaborador, aquellos que fomentaron y apoyaron la entrada de las tropas francesas en España. Cuando el judío Abraham explica el origen del refrán “no hay que fiarse de un moro ni cuarenta años después de muerto” relatando la historia de cómo un judío

profana una tumba musulmana para poder librarse del dinero que llevaba encima. Alarcón señala el pretendido carácter materialista de los hebreos, y un detalle también altamente significativo: la cantidad de dinero a la que se alude en la escena es dinero francés. “Llevaba consigo una gran cantidad de dinero, lo menos cien duros franceses.” (436) Sobre su criado Jacob, también hebreo, se dice “descendiente de los que crucificaron a Jesús” (553). Con lo cual además se une un elemento anticatólico⁹⁵. Más adelante Jacob hace gala de un materialismo que Alarcón había explícitamente condenado en su artículo “España y los franceses”. Jacob proclama que se dejaría quemar vivo por un millón de reales, sólo por tener el gusto de poseerlo durante una hora (554). El materialismo, también repudiable para Alarcón, un romántico convencido, va a ser parte del perfil del judío en el texto. Otros episodios interesantes en torno a los judíos son los que describen la belleza de la hebrea Tamo y su lujosa apariencia y el lujo de la sefardí que tiene para Alarcón resonancias francesas. Para Alarcón la ostentación es otra de las características de lo francés-, el juego de palabras entre el nombre de la joven judía y el “Te amo” haciendo patente la frivolidad (también para Alarcón algo muy francés), que va a comparar con lo español: “si fuese española, yo atribuiría ese aire soñador y dolorida a penas sufridas en su orgullo, en sus ensueños de adolescente o en su dignidad de mujer (...) pero Tamo es hebra y su aire lánguido y majestuoso se debe (...) a desgracias vulgarísimas ocurrida en sus intereses pecunarios (494). El componente literario y exótico se acentúa con el lujo de la vestimenta y las joyas y el lustre oriental que aparece de nuevo cuando visita a unos sefardíes ricos:

⁹⁵ La idea de defender lo árabe contra lo hebreo a la luz de su cercanía al catolicismo es un contrasentido sólo comprensible desde la poética del texto donde los distintos elementos representan otra cosa

“Aquellas nobles damas lucían magníficas sayas recamadas de oro y plata, que les daban cierto aire salomónico o pontifical; encajes finísimos (bordados asimismo de oro y menudas piedras preciosas), chapines de terciopelo, no menos recargados del metal precioso; brazaletes; cinturones; sortijas por decenas; centenares, en fin, de valiosas joyas.” (438)

La relación que establece Alarcón entre los judíos y los afrancesados colaboracionistas viene siempre por el tópico del amor al dinero o al lujo, “el judío no se escasea ni las ropas de gran precio, ni las joyas, ni el fausto y la ostentación de su vivienda” (480). En otro pasaje, el judío Abraham habla del odio histórico de los musulmanes hacia España, intentando así ganarse el apoyo y la protección del ejército español: “es que los moros tenían una idea muy triste de España. Odiábanla sobre todas las naciones, porque ellos las odian a todas, y despreciábanla aún más que al pueblo judío...! Y mire usted que los judíos nos desprecian de corazón!” (439)

Otro aspecto por el que se rechaza al judío es por su carácter anticatólico. El catolicismo será una seña de identidad esencial para Alarcón⁹⁶. Y cuando el mito de al-Andalus no funciona para enaltecer al árabe, tanto judíos como musulmanes son considerados inferiores no haciendo ninguna distinción entre unos y otros. La relación cristianismo, identidad y gloria nacional está íntimamente relacionada para Alarcón: “¡Qué ruindad, qué ignorancia, qué ignominia, qué pena y qué abatimiento en una y otra raza! (...) qué brillante destino, qué bello porvenir, que gloriosa predestinación en los que oyeron y creyeron las palabras de paz del Crucificado.! (473)

⁹⁶ Aparece también esta característica en el rechazo al renegado, del que hablaremos ahora.

Es cierto que el pasado de seminarista de Alarcón tenía que pesar sobre su concepción de otras religiones, pero como hemos dicho creemos que no es tan simple. Aquí aparece de nuevo la supremacía católica que no es religiosa, sino social y relacionada con la fuerza de unas sociedades frente a otras. El trato al judío y al árabe es igualmente peyorativo ante el cristianismo como cohesión social de España. Alarcón defiende que el árabe vive bajo un individualismo salvaje y el judío como “proscrito y desheredado sin patria ni bandera.” La relación entre el cristianismo y la construcción de una sociedad fuerte es directa para Alarcón. El cristianismo se relaciona con la patria como cuando Alarcón dice sobre la campana de una iglesia cristiana: “Esa campana toca, pues, a muerto por moros y judíos, a gloria por los cristianos. Es un eco patrio.” (638-639)

Para argumentar que el tan discutido antisemitismo de Alarcón es un rasgo simbólico y discursivo, traer a colación el momento cuando agradece a un judío que informara al ejército sobre un árabe que escondía municiones de pólvora para bombardear la ciudad y será este hebreo quien dé la alarma sobre esa amenaza llevando al ejército español hacia el lugar. Alarcón confía ciegamente en este personaje que es su guía para entrar y salir de las inextricables medinas árabes: “un judío me ha acompañado hasta aquí y él me sacará de este laberinto.” (477)

Cuando Alarcón olvida el papel que le ha dado a los judíos en su dramatización identitaria de la guerra de África, habla de este grupo con la objetividad de un observador sagaz sobre sus particularidades y sus costumbres. También cuando recuerda la silla con el respaldo adornado con una lámina del Quijote que le ofrece amablemente el judío Moisés como signo de deferencia (482) o la majestad casi bíblica de los venerables ancianos judíos que no dejan de recordarle a personajes bíblicos y dignificados por la religión: “indudablemente la raza israelita

es bella (...) los adolescentes son por lo general esbeltos, gallardos y de facciones expresivas, mientras que los ancianos presentan tipos de una majestad tan venerable como no se ve en ningún otro pueblo. (483)

Su vinculación con el Antiguo Testamento les otorga mayor dignidad “Venerables cabezas de ancianos israelitas, verdaderas cabezas de patriarcas.” (414) En otro momento el judío Abraham en un largo diálogo le hace un recuento de lo que pasa en la guerra, “con convicción y rigurosidad” historia que Alarcón dará por buena y ante la que se muestra agradecido. (496-521) O aparecen como personajes negociadores necesarios de las complejas fronteras culturales en tiempo de guerra y reconociéndoles un carácter bicultural “serán mediadores entre la realidad marroquí y la española, a la que también pertenecen.” (75)

Cuando Alarcón visita la sinagoga recoge con sorpresa y admiración que en la sinagoga se permitan los tres cultos, el judío, el musulmán y el cristiano. Y en esta visita a la sinagoga durante el Shabat en ningún momento de la descripción del rito judío vemos el menor rastro de antisemitismo o de burla ante los ritos religiosos. Será la poética identitaria del texto hace que Alarcón vea a los judíos de la misma forma artificiosa que ve a los árabes: los pasa por el tamiz del símbolo para despojarlos de una entidad propia y convertirlos en metáforas identitarias. Pero nada de esto es real, nada tiene que ver con la verdadera querencia del autor: el propio Alarcón que ha visitado y se ha sentido a gusto también en casas de hebreos haciendo explícito que su supuesto antisemitismo no deja de ser más que una pose identitaria. Y es así que, incluso termina su *Diario* diciendo que fue “compaginado en mil lugares distintos, en la mar, bajo la tienda, en medio de los campos, bajo la bóveda del cielo, en la vivienda del moro y del judío.” (699)

El rechazo a los sefardíes sería absurdo, siendo objetivamente un grupo aliado en la guerra, ya que hablaban español. Pero la necesidad de enaltecer el elemento árabe islámico, -que Alarcón considera ligado a lo español- y sus características similares a los afrancesados les hace símbolos del enemigo de España.

En Ros de Olano y Nuñez de Arce vamos a ver un proceso parecido, el elemento hebreo va a ser tratado peyorativamente en oposición a lo árabe, como un ataque a la autenticidad, y otro elemento que subyace en la idea de los cronistas: la falta de grandeza del pueblo hebreo, que no aporta a la historia de España un hecho de la medida estatal y de la relevancia histórica que al-Andalus. Ya que el filoarabismo de los textos en mayor o menor medida impide considerar al árabe como el enemigo, ese lugar será ocupado por el hebreo. El elemento hebreo aparece pronto en la narración de Arce como contraposición a lo árabe con idea de resaltarlo por oposición y está tratado peyorativamente:

“al principio de la campaña Hamet no pudo incorporárseme y alquilé judíos, pero tales gentes mienten lo que reciben de una boca a otra por el placer de falsificarlo todo: los conocí bien pronto y quise no ver a estos desdichados para ahorrarme la mortificación de la lástima que me causan” (9) ⁹⁷

Habrán otras ocasiones en las que Nuñez de Arce hable de los judíos. Como hemos dicho antes, dada su posición europeísta no habrá ninguna idealización del hebreo, que como pueblo semítico no puede ser considerado sino inferior por Arce. Describe así su encuentro con los judíos en la toma de Tetuán, donde Nuñez de Arce se debate entre la realidad de lo que ve, -un

⁹⁷ Aun cuando sea en clave simbólica, no deja de ser execrable el tono antisemita.

pueblo que ha sufrido de forma inmisericorde la opresión árabe y el pillaje kabileño - y la necesidad de expresar su rechazo a lo semítico por ser éste un obstáculo a lo europeo:

“un pueblo loco de alegría, pero andrajoso y repugnante, abalanzábase frenéticamente a nuestros soldados besándoles, abrazándose al cuello de los caballos, llorando y gritando con descompuestas voces: (...) ¡Vivan los españoles! ¡Viva la corona de España! ¡Vivan los caballeros! El que así nos vitoreaba era el oprimido y saqueado pueblo hebreo.” (110)

Es cuando habla de las historias de los sefardíes cuando Nuñez de Arce cambiará el tono, por la razón de que la figura del sefardí glorifica lo español. Los sefardíes comparten no sólo la lengua y el apellido, sino las características de la raza hispana que pervive en África como ejemplo de resistencia y de esencialismo:

“En Tetuán hay una multitud de familias hebreas (...) que hablan el castellano anticuado. (...) al cabo de más de trescientos años de destierro todavía guardan con religioso respeto el idioma que hablaron sus padres (...) ¡Cuánta fuerza de resistencia se necesita para cruzar a través de los siglos y de las generaciones sin perder ni el carácter, ni el lenguaje, ni la tradición, ni el recuerdo de la patria perdida! La raza hebrea que vegeta en las costas africanas es una especie de río español que ha cruzado el Estrecho sin confundir sus aguas con las del mar” (114)

Yriarte será el menos inclinado a trazar un perfil tan contradictoriamente peyorativo hacia los hebreos. En sus crónicas el pueblo judío es tratado con respeto, como una doble víctima de la Historia. Será muy explícito por ejemplo en la descripción de la matanza a manos de las cabilas de la que fueron víctimas tanto árabes como judíos, de la que incluimos un extracto. Descripción que impactó tanto a Gustavo Doré a la hora de hacer un lámina para el Yriarte:

“Al decir de los que aquella noche permanecieron en la ciudad; el saqueo del barrio de los judíos debió ser una espantosa matanza, sorprendidos en su sueño, vagando por las terrazas de sus viviendas, invocando un socorro imposible. Las cabilas nada tenían que temer de sus jefes, o de los que no habiéndose aún reunido al califa les incitaban al pillaje. La rabia de su derrota, su odio tradicional contra los judíos, en fin, era la sed de sangre y de rapiña que animad esas tribus salvajes, les habían inducido a saquear aquel ghetto. Los bazares moros tampoco se libraron, ni aun las casas de aquellos que no habían querido seguir a Muley-Abbas en su huida y que estaban resueltos a esperar la entrada de los españoles en la ciudad.” (135)

Pero también nos legará episodios de generosidad de los españoles hacia este grupo y de gran empatía hacia su desgracia, corroborando así el carácter meramente discursivo del antisemitismo africanista, como vemos en esta conmovedora escena de la entrada de las tropas españolas en Tetuán recogida en *Bajo la tienda*:

“Mientras que el estado mayor estaba en el palacio, se rompieron las filas y los soldados se mezclaron con la población. Entonces fue cuando se reveló el soldado español, solo piedad existía en su corazón; en un instante se vaciaron las mochilas y las botas; los judíos se escondían en los rincones para devorar la galleta que acababan de darles, y el soldado que lo tenía, les daba hasta su dinero.” (140)

Renegados

El renegado no es un personaje que haya tenido en la literatura africanista un papel preponderante, y cuando ha aparecido ha sido como un aliado a los españoles que se aventuraban por el Magreb. Como señala Gil Grimau, fue un tema común en el siglo de oro, porque aludía a la política fronteriza a una tensión que todavía no se había homogenizado en torno al catolicismo. En la Edad Media, en que las fronteras entre los reinos cristianos y musulmanes eran tan flexibles y variables, la apostasía era una práctica social de supervivencia muy difundida. Durante el siglo XVIII decae su importancia para después volver a aparecer con fuerza en la Guerra de África. El renegado aparece en crónicas de guerra o en libros de viajes. Defiende Gil Grimau que en las crónicas de Domingo Badía el renegado aparece muy brevemente pero va a reunir características generales: el valor y el hábil uso de las armas. También señala Gil Grimau su falta de convicciones religiosas y de celo cristiano, que de alguna forma está ligado a los liberales anticlericales españoles. Dirá Alarcón: “Uno de los cadáveres parecía de europeo, lo que nos hizo creer si sería un español renegado, un presidiario prófugo de Ceuta o de Melilla.” (105) Las características del renegado van a suponer un curioso cuadro de contradicciones que también simbolizarán al enemigo.

Renegar de la religión católica es renegar de la identidad española y supone algo execrable para Núñez de Arce con lo que el renegado, el árabe europeizado o el hebreo son personajes despreciables. El elemento cristiano va a antagonizar a los grupos no cristianos (sobre todo al sefardí y al árabe a veces, ya que se ve bajo el mito de al-Andalus). Así se muestra en el episodio de su visita la casa del renegado que se convirtió al Islam y lo lamentó durante el resto de su vida. Dirá el autor que la casa del renegado “es el vivo recuerdo de un poema de melancolía y resignación” (42).

De los renegados se resalta su destreza con las armas y en la exploración del terreno, lo que en un conflicto bélico debería de ser cuanto menos una luz positiva. Sin embargo, aparecen como personajes ominosos por el hecho de haber renegado del cristianismo, que –como hemos visto también en el caso de los judíos- supone renegar de la identidad española

y de nuevo implica una falta de autenticidad. Será en Alarcón donde se antagonice más la figura del renegado, y no serán pocas las ocasiones en las que Alarcón va a hacer gala de su carácter de cristiano, lo que siempre aparecerá relacionado con la identidad española.⁹⁸ Alarcón, a lo largo del texto, numerosas veces llamará al ejército español “ejército cristiano” y como señala Susan Martín-Márquez incluso el léxico utilizado en la recuperación de la gloria perdida de España entra dentro de un paradigma religioso en expresiones como “nuestro nombre se resucita en Europa (...) creo que el momento de la resurrección ha llegado” (citado en *Disorientations* 107). Desde el mismo “Prólogo” de *Diario de un testigo* Alarcón va directamente a exponer esta correlación entre cristianismo e identidad española con lo que la guerra de África aparece justificada desde dos posiciones en apariencias contradictorias: la guerra contra el infiel en defensa del cristianismo, y la búsqueda de la grandeza perdida de España de la que es depositaria el islam español, y que para Alarcón todavía permanece viva en Marruecos. Una tercera razón sería la del deber histórico de modernizar y devolver a los hermanos árabes su lugar en la historia y de hacerlos europeos, de la misma forma que la España

⁹⁸ El cristianismo y la identidad española siempre estarán por encima del filoarabismo o de cualquier noción romántica o exotista sobre el Magreb en Alarcón. La defensa de al-Andalus es debida a su carácter español y la identificación con el árabe magrebí se debe a relación histórica con el árabe español. Eso es lo que lleva a la complejidad del texto.

del siglo XV hará europeos a los pueblos sudamericanos.⁹⁹ Incluimos esta cita del prólogo de Alarcón:

“por eso es también religiosa la trascendencia de la guerra de África. Lo es en cuanto la España, eterna vanguardia del cristianismo, vuelve de nuevo a la brecha contra los infieles, lo es en cuanto el catolicismo columbra en el porvenir la desaparición del protestantismo del continente europeo, lo es en cuanto revela los grados de abnegación y de caridad de que es capaz un pueblo escéptico que se llama cristiano y se cree civilizador, lo es, en fin, en cuanto acelera la muerte del islamismo en Europa.” (IV)

Así este otro grupo personaje que podría ser muy provechoso para los intereses del ejército español en Tetuán es también tratado con rechazo. El renegado Robles tiene un discurso antiárabe que intenta ser proespañol “mucho malo para los moros, mucho bueno para España” (387). Es un personaje que resulta útil para el ejército de O’Donnell, pero del que se desconfía y que recuerda al renegado Manos-Gordas del relato de Alarcón “Moros y cristianos” del que se dice que las autoridades no podrían hallar apoyo ni juicio en un extranjero, un mahometano, un semisalvaje. Se le tacha de “pícaro” que había perdido la fe en Allah y en Mahoma, de resultas de su frecuente trato con los cristianos y judíos de Tetuán y Ceuta que naturalmente se reían del Corán, hecho que a Alarcón le resulta despreciable. En *Diario* el renegado es digno de oprobio por negar el cristianismo (para Alarcón coesencial a la identidad española) y por tanto en un símbolo de falta de autenticidad (como el afrancesado) dado que hay en Alarcón una correlación entre lo católico y la esencia española, al estilo conservador (no olvidemos tampoco su intención

⁹⁹ El deber histórico de España con Marruecos aparece ya en el texto “Conversaciones en la Alhambra” anterior a la guerra de África.

de ser sacerdote y su paso por el Seminario). Aunque la autenticidad cuando se transfiere al campo del marroquí pueda implicar antagonismo bélico, o barbarie es crucial en el imaginario de Alarcón en la construcción y la defensa de la identidad nacional.

De hecho, tan cercano está para él el catolicismo al Islam en la configuración de la nación española que en su libro inédito *Dos ángeles caídos*, no tendrá reparos en defender el poder de la religión católica en el relato “Una leyenda sagrada” para después, sin ninguna clase de contradicción hacer un recuento de la historia de Mahoma, el profeta del Islam terminando con una frase que es toda una declaración de principios: “Granada, esta es la historia de tu padre”¹⁰⁰ Aquí aparece el renegado Robles, que fue relojero en Cádiz y vive en Marruecos veinte años. Cualquiera la hubiera tomado por un árabe puro y neto... ¡tan morisca es su fisonomía! A mí no me extraña esto: hace tiempo que me maravillo todos los días de la perfecta semejanza que existe entre los tipos verdaderamente moros y la mayor parte de nuestros andaluces y valencianos. A los renegados los llama “desenterrados o resucitados”

“muertos civilmente, muertos también para sus familias y amigos, perdidos en el tiempo como fantasmas disipados en el espacio, con memoria de lo que fueron, hablando la lengua patria con cierto rubor o sobresalto cual si creyesen ofender el venerable idioma de sus padres- aquel idioma que abandonaron, que procuraron olvidar (...) pero que dormía en su alma como un remordimiento en la conciencia y al oírles exclamar “yo soy”

¹⁰⁰Estos textos, aunque son publicados en 1924 en un volumen póstumo, “Dos ángeles caídos y otros escritos olvidados”, fueron escritos alrededor de 1844, a cinco escasos años de la Guerra de África.

, “yo era” al oírles hablar de su nombre, su patria y su pueblo, esposa o familia que ignoran.” (424)

También se les llama “viles, inicuos, desalmados como fieras” Sin embargo, el recelo y la repugnancia de Alarcón es ante lo que simbolizan como grupo, no ante el individuo, al que dota de mucha humanidad y le compadece como víctima de la situación. Ejemplo de ello es la escena en la que el renegado Robles sale como emisario de la ciudad de Tetuán para dialogar con el ejército español. Aparece montado en mula (no en caballo que sería una montura más dignificada) que es un animal mestizo y agitando bandera blanca, y entrega de su mano a O'Donnell el documento de la rendición de Tetuán. Aquí Alarcón olvida toda la inquina ideológica contra el renegado como traidor a la autenticidad española y describe a Robles con una gran comprensión hacia su dolor y hacia lo que le ha tocado vivir, empezando por la descripción de su aspecto. Llega a pie y se describe “el semblante de Robles, pálido y demudado, su jaique manchado de sangre y su mirada torva y afligida nos revelaron los horrores que habían ocurrido en Tetuán la noche última.” (434)

Aquí Alarcón recoge las palabras de Robles sin malicia y haciéndose eco de la desolación del renegado cuando habla de la situación de la ciudad que está siendo saqueada y en pleno caos y ruega a las tropas españolas que ocupen cuanto antes Tetuán para salvarlas de la barbarie de los cabileños, rogando que no dañen más a una ciudad ya fuertemente sacudida por los desastres de la guerra:

“no quiera Dios que hagáis uso de vuestra fuerza contra la infortunada ciudad, replicó Robles. Tetuán es a estas horas un mar de sangre y llanto. (...) Cuando yo salía por una puerta, los restos del ejército marroquí volvían a la carga por otra. El robo y la matanza

de anoche no le han bastado... Buscan nuevo botín y nuevas víctimas... Están locos de furor... Ya no son hombres... Son perros rabiosos... ¡Ah! Por humanidad solamente no debéis tardar un minuto en ocupar a Tetuán” (434).

El rechazo al renegado es a lo que representa, ya que parece que en la vida diaria de Marruecos Alarcón tratará cordialmente con renegados. Prueba de este hecho es Ramón, el renegado que menciona Yriarte en *Bajo la tienda* y con el que Alarcón parece no tener muchas contradicciones en su trato. Recogerá Yriarte: “Alarcón había trabado relaciones con una especie de renegado, llamado Ramón, que hacía tiempo vivía en Tetuán, habiéndose captado la confianza de los moros, iba y venía de Gibraltar a Tánger, de Tánger á Tetuán y a todos los puertos del imperio, sin que nadie le inquietase.” (177)

No sólo eso, sino que Yriarte nos dirá cómo Alarcón considera a Pepita, la hija del renegado Ramón una mujer muy atractiva y no sólo por su físico, sino por la mezcla que representa entre lo árabe y lo español, de madre andaluza que vive en Marruecos. Así que aparte del carácter exótico y romántico hay una gran influencia del mito de al-Andalus en la la joven, a lo que Alarcón (y en este caso también Yriarte) no pueden resistirse. Notemos cómo el carácter español del renegado se sobrepone a la traición que su condición representa y en última instancia lo vuelve propio en tierras magrebíes:

“no podíamos nunca mirar a la hermosa Pepita sin sentir una especie de vértigo. Todos sabéis lo que es una española hermosa, pero lo que tal vez ignoren algunos, es el extraño carácter que adquiere la fisonomía de una joven nacida en aquel ambiente excepcional (...) y cuántas veces sentada en frente de *mi poeta* que la devoraba con los ojos, los dos

habíamos sentido intención de arrojar la servilleta y caer a sus pies.” (la cursiva es mía)
(178)¹⁰¹

La defensa del catolicismo es la defensa de lo español y por eso los renegados y los judíos en *Diario de un testigo* se vuelven ajenos y se encuentra en ellos –de una forma a veces muy artificiosa- características propias del francés o de los afrancesados, según la visión de Alarcón, enemigos por antonomasia de España.

Árabes europeizados

Esta figura aparece solamente en el texto de Alarcón y resulta muy reveladora no sólo por cómo es descrita, sino porque aparece en la misma escena que el poeta Chorby, al que se contrapone, y del que ya hemos tenido ocasión de hablar. El árabe europeizado debería de ser para Alarcón también una figura aliada, al igual que los sefardíes y los renegados, ya que en última instancia es el símbolo de aquello que han venido a hacer las tropas españolas y de lo que tienen que dar cuenta a Europa: la misión de civilizar a Marruecos como una responsabilidad histórica de España. Ese personaje no sólo sería una ayuda en la contienda, sino el símbolo vivo del hombre del futuro y de que ese futuro está razonablemente cercano y que además puede convivir con otras realidades de la sociedad de Marruecos y Europa.¹⁰²

¹⁰¹Debemos señalar que en el capítulo XVII de otra obra de Yriarte donde se habla de la Guerra de África, *Tableaux de guerre*, aparece también la historia del renegado Ramón, pero ésta es mucho más inclinada al exotismo e incluye la historia de un tesoro oculto en una de las paredes de la casa. Como hemos apuntado, un estudio crítico sobre la obra de Yriarte daría una visión muy sugestiva sobre la literatura africanista.

¹⁰² Tal como ha ocurrido. Marruecos actualmente es un país de “árabes europeizados” y tras

Sin embargo, no se percibe así por Alarcón. La figura del árabe europeizado simboliza en *Diario de un testigo* la falta de autenticidad y toma tintes más cercanos al enemigo que al aliado. Dado el nivel de dicotomía que establece Alarcón en el texto, el árabe europeizado se opone al árabe tradicional, que es para Alarcón el símbolo de la autenticidad de la raza y también es una proyección de los propios españoles luchando contra la invasión francesa.

En la misma escena de interiores¹⁰³ y lo que esto impone en la narración, Alarcón va a presentar a dos personajes antagónicos dentro de su imaginario identitario: el árabe Chorby y Hamet, el árabe europeizado. ¹⁰⁴Para Alarcón, la debilidad y la falta de autenticidad se relaciona con todo lo francés. Así el árabe europeizado, Hamet, aparece como personaje despreciable versus el árabe musulmán. Hamet-Fucay será llamado por Alarcón “el dandy de Tetuán.” Si nos atuviéramos a una interpretación literal de este personaje nos sería imposible entender cómo para Alarcón un árabe europeizado puede ser un personaje repudiable, cuando como hemos visto él mismo estaba haciendo el esfuerzo de introducir lo que él considera las ventajas de la civilización europea en Marruecos. Pero en el teatro de Alarcón Hamet-Fucay simboliza a los afrancesados españoles debido a su urbanidad, su exquisitez y su falta de compromiso con la religión (ya que la falta de lealtad a su país y su comunidad se corresponde para Alarcón con la laxitud en las costumbres religiosas). Hay un cierto tono despectivo en esta descripción de Hamet:

lograr su independencia, es nodular en el diálogo euroárabe y en muchos asuntos concernientes a la lucha antiterrorista y control de la inmigración.

¹⁰³ Nos remitimos al capítulo 1 y nuestro acercamiento a los espacios en la narrativa africanista.

¹⁰⁴ Ya tuvimos ocasión de hablar del poeta Chorby y conocemos la admiración que sentía por él Alarcón.

“Yo no he visto moro más bello y elegante que él (...) nadie va siempre tan compuesto, tan limpio, tan perfumado. Es alto, delgado, pálido *todas sus ideas son de este siglo*. Sus costumbres bastante disipadas. Su escrúpulo religioso completamente negativo. Baste decirte que come jamón y bebe Jerez... pero exigiéndonos que no se lo digamos a ningún moro. Se burla de sus compatriotas. Ama la civilización cristiana. Y hablo así porque *Hamet no ama a su patria*, ni se ha batido por ella, ni respeta la religión de sus padres. No es más que un hombre encantador, *como se dice en París*” (la cursiva es mía). (642-643)

Las características del lujo y la sofisticación en el vestir, la elegancia, la urbanidad son consideradas por Alarcón características francesas y denotan el perfil de un hombre no comprometido con el destino de su país. La descripción de Hamet no puede ser más elocuente: elegante en las maneras, culto, ateo, cortés, amante del progreso y de lo europeo, lo que Alarcón entiende como un traidor y un cobarde, y que en última instancia ni siquiera hay que tomar en serio, ni siquiera es un enemigo a la altura. Es un dandy atrevido y alejado del pueblo con manos blancas y delicadas y condición de aristocrática de aquel que no ha tenido problemas serios a los que enfrentarse, y que tan lejos aparece para Alarcón de la realidad de la España de mediados del XIX.

Hamet para Alarcón actúa con doblez, sin honradez, con alarde mujeriego e incluso insinuando cierta agresividad contra las mujeres: “ciudadano pacífico... con los hombres” que Alarcón desprecia¹⁰⁵. La oposición entre la autenticidad árabe y lo francés la vamos a ver

¹⁰⁵ La violencia sexual en tiempos de guerra está relacionada con la invasión francesa y es recogida de forma explícita en el relato “El carbonero alcalde”

repetida en un texto posterior *De Madrid a Nápoles* donde con la intención de criticar a los parisinos compara su sentimentalidad a la del árabe, quedando el árabe en un nivel superior.

Hemos visto cómo la teatralización de la guerra de África y su concepción de una guerra de honor que va a llevar al límite la retórica de teatralidad y una compleja reelaboración de la figura del árabe y la del enemigo donde los diferentes personajes simbolizan diferentes niveles de falsedad y otredad. Esta teatralización es costosa a niveles de coherencia, pero le da un grado de honestidad y de destreza narrativa excepcional a los textos que no eluden los retos ideológicos que supone esta construcción y deconstrucción constante de la realidad, ya sea hacia planos simbólicos sincrónicos, (qué es ser español, quién es el enemigo, qué sacrificios implica el progreso o la europeidad) ya sea hacia la realidad diacrónica de la Reconquista (hasta qué punto lo árabe islámico y lo sefardí es parte de la identidad española y debe ser reivindicado). La necesidad de transferir la realidad española a la guerra de Marruecos, donde los cronistas no pueden permanecer ajenos, convirtiéndose ellos también en personajes de sus propias representaciones. Ese posicionamiento es más que una usurpación de la otredad en sus formas externas, es una completa identificación desde la que poder articular un nuevo lenguaje identitario. Desde ahí comprendemos su extraordinaria polivalencia, su injusta y a veces hasta execrable retórica (como en el caso del trato a los judíos) pero sobre todo su capacidad de autoexploración de lo español. Esa compleja negociación de narración en el tiempo (en crónicas periodísticas quincenales) con alto nivel de influencia en el público, altísima emocionalidad vinculada siempre a la cercanía real de la muerte en el campo de batalla, y la relación con la imagen (ya sea la fotografía, el grabado o la caricatura) no acabará cuando termine la guerra de África. Ese camino, cerrado para nuestros cronistas que trabajarán nuevas formas literarias y nuevos géneros al volver a España, y no volverán ya a escribir crónicas bélicas, será recogido

medio siglo después en una obra que cerrará el ciclo de la guerra de África de 1859. Una sola novela armonizará con audacia las contradicciones ideológicas que abrió este tipo de narrativa en el diálogo nacional. Y esa enorme tarea de conciliación no la hizo un hombre solo. Aunque ese hombre sea Benito Pérez Galdós.

.....

Capítulo 3

Galdós africanista, trujamán y alfaqueque:

Uso e interpretación de la fuentes árabes en *Aita Tettauen*

“¿Qué es el moro más que un español mahometano?

¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristiano?

Allah me guarde siempre ... o Dios, si tú lo quieres, y en confundirlos no hay pecado”

Galdós, *Aita Tettauen*

Aita Tettauen, constructo identitario

Hemos visto en los capítulos anteriores que la guerra de África es un vortex de semántica identitaria donde van a confluír no sólo las necesidades más acuciantes del discurso nacional, (como las fronteras entre lo propio y lo ajeno, las relaciones con Europa, la retórica neocolonialista o la dignidad nacional) sino cuestiones extraliterarias como el uso de la imagen, el exhibicionismo teatral o la literatura por entregas quincenales –con la dinámica narrativa que esto implica—y la aparición de un lector que acepta, e incluso espera, altos niveles de complejidad e intertextualidad. La crítica tradicional ha desestimado en general la literatura africanista de la segunda mitad del siglo XIX como un avergonzante subproducto, perdido entre corrientes de finales de siglo de la talla del Romanticismo y del Realismo español. A esto se añade, además, que esta literatura se agota con el fin de la contienda. Cuando se firma el Tratado

de paz de Tetuán en 1860 se cierra este ciclo para dar paso a otro tipo de narrativa sobre Marruecos, la literatura del Protectorado, con un marcado carácter pacifista. Estas obras son ideológicamente mucho más cómodas para la crítica, pero en nuestra opinión, mucho menos interesantes como vehículos de construcción identitaria.

En contra de cualquier previsión, décadas después del final de la guerra de Tetuán de 1859 aparece una de las obras más complejas de la literatura africanista, a manos, además, de uno de los autores más reconocidos de la literatura española: nos referimos a la novela de 1904 con el título en árabe *Aita Tettauen* (“la guerra de Tetuán”) de Benito Pérez Galdós.

La cuestión que queremos explorar aquí es por qué Galdós, un autor de honda preocupación por el destino de España, de marcado talante liberal y anticlerical, y nada proclive a debilidades orientalistas, siente la necesidad, casi medio siglo después de la contienda de África, de recuperar un hecho ampliamente glosado y comentado en su momento. Los estudios galdosianos han prestado escasa atención a esta novela por lo —supuestamente—ajena que resulta al imaginario de nuestro autor. Veremos que esa valoración es errónea. *Aita Tettauen* no sólo es completamente coherente con las preocupaciones políticas nacionales de Galdós, sino una de sus obras más comprometidas con el pensamiento liberal y con el tratamiento que tradicionalmente se le había dado a la otredad semítica desde finales del siglo XVIII.

De hecho, el interés por *Aita* ha venido sobre todo de parte de los arabistas, mientras que aun no se ha sabido apreciar la magnitud de este trabajo en la narrativa de Galdós y su empeño en la formación de discurso. ¹⁰⁶

El hecho original y significativo en torno a esta obra, como vamos a tener ocasión de demostrar, es el esfuerzo de interpretación e integración de los símbolos tanto liberales como conservadores por parte de Galdós para afianzar el discurso identitario nacional y la consciencia de que incluirla en *Episodios Nacionales* la Guerra de África convierte su novela en algo que va mucho más allá de la recreación histórica del evento. Schubman, ya apuntó a ello diciendo que más allá de las características formales, de la técnica narrativa y del hábil uso del punto de vista (544) *Aita Tettauen* “es una invitación a la meditación al descubrimiento de un sentido histórico válido para el siglo XX, a una visión dinámica, no estática, del ser y existir de los españoles” (547). En ese aspecto estamos completamente de acuerdo.

Aita Tettauen se ha llegado a catalogar por la crítica como novela histórica, como literatura anticolonialista pacifista respuesta a la catástrofe de la Guerra de África, o incluso como un ejercicio descriptivo etnológico o exotista. Esos aspectos son, por supuesto innegables. Serán Goytisolo en *Crónicas Sarracenas* y Márquez Villanueva en su prólogo a la edición del 2004 de *Aita Tettauen* los que más atinadamente coloquen a esta obra fuera del “laberinto galdosiano” para verla en un contexto ideológico y discursivo más complejo. Sin embargo, Goytisolo entiende *Aita* como una reacción al aspecto procolonialista del *Diario* de Alarcón, pasando por alto que el tema semítico ya había aparecido en otras obras anteriores de Galdós, y

¹⁰⁶ Nos remitimos de nuevo al imprescindible trabajo de J.Torrecilla *España al revés* para comprender el uso del mito de al-Andalus dentro del discurso liberal.

al mismo tiempo ignorando la importancia de la construcción de la alteridad con el uso de fuentes árabes, y Márquez coloca la novela dentro de la arabofilia hispánica, forzando hasta cierto punto una corriente mudejarista que arranca para este crítico desde la Edad Media y que hasta cierto punto es discutible. Ninguno de estos acercamientos es completamente erróneo y de alguna manera estos elementos forman parte del entramado de la obra. De todo ello es consciente Galdós, incitando al lector a un complejo juego de decepciones narrativas de las que hablaremos en este capítulo.

Veremos cómo, por un lado, *Aita Tettauen* se basará en el *Diario de un testigo de la guerra de África*, de Alarcón, con lo que Galdós recoge el punto de vista de los tradicionalistas conservadores colonialistas, por otro lado, usará la crónica de la guerra de África recogida por un autor árabe, que narra los hechos desde el punto de vista del ejército magrebí, con lo que Galdós se une a la tradición liberal española que arranca a principios del XIX de personificar la voz de los vencidos de la historia de España a través de una voz árabe. Señalar que no tratamos de hacer aquí un trabajo filológico comparativo, tarea que por otra parte se ha hecho con rigurosidad, sino situar *Aita* en torno a la construcción del discurso identitario de principios del siglo XIX usando elementos árabes, en este caso de la Guerra de África de 1859.¹⁰⁷

La identidad española será un tema que obsesionará tanto al mundo literario como político, siendo el mundo periodístico un vivo campo de confrontación y de exposición de las ideas del momento donde tomaban parte políticos, intelectuales y escritores del más alto nivel, tal como vimos en capítulos anteriores. Galdós nunca quiso ser un político oficial, pero fue

¹⁰⁷ El profesor A. Arroyo Almaraz de la Universidad Complutense de Madrid fue el primero en establecer el marco filológico comparativo entre los textos (las fuentes árabes, las traducciones de los Orsatti y su influencia en Alarcón y Galdós), trabajo que todavía está por hacer de forma rigurosa y que no deja de ser tentador para futuras colaboraciones interdisciplinarias.

intensa su labor periodística en diarios como *La correspondencia de España* influyendo notablemente en el debate sociopolítico del momento.¹⁰⁸ Veremos también a través de la prensa de la época como este reto de escribir sobre la Guerra de África, petición explícita de la opinión pública a Galdós, implica que la guerra de 1859 es un relevante hecho del discurso identitario, no uno de los muchos hechos bélicos (en este caso no demasiado exitosos) de la Historia de España. Ese guante será recogido por Galdós, con conciencia de la tarea política y de la responsabilidad que suponía la escritura de esta obra africanista, tan alejada de su propia experiencia literaria y personal, como nuestro autor llega a confesar. La intencionalidad de Galdós de hacer una revisión de la decadencia de España aparece ya aludida desde el primer párrafo que abre la narración de *Aita*:

“Antes de que el mundo dejara de ser joven y antes de que la Historia fuese mayor de edad, se pudo advertir y comprobar la decadencia y ruina de todas las cosas humanas, y su derivación lenta desde lo sublime a lo pequeño. Desde lo bello a lo vulgar. Decaen los imperios se desmoronan las razas, las fuentes se debilitan” (5).

Este discurso es subvertido cuando nos damos cuenta de que se está refiriendo a Lucila, la bella enamorada de Ansúrez y su pérdida de encantos al entrar en la madurez, pero nada puede trivializar esta obertura, encuadra al lector dentro de una percepción política e identitaria que no le abandonará en ningún momento a lo largo del texto.

¹⁰⁸ Será gracias a una nota de prensa en esta publicación referente a la idea de Galdós de escribir sobre la guerra de África que aparecerá en su vida Orsatti con la traducción de al- Nasiri y que será esencial para escribir *Aita*.

El completo desconocimiento del elemento norteafricano y la falta de un discurso certero en torno a la problemática nacional bloquea a Galdós a la hora de ponerse a escribir esta novela, incluso cuando estamos ante uno de los autores más prolíficos de su época. Las dificultades serán notorias. Dirá el autor de su novela: “es el tomo de *Aita* el más difícil y engorroso que he hecho en mi vida” (citado por Márquez Villanueva 4).

En ese momento de su carrera, la destreza narrativa de Galdós y su importancia como figura intelectual nacional estaba fuera de toda duda. La obra justo anterior a *Aita Tettauen* en los *Episodios Nacionales* es *O'Donnell*, (quinta novela de la cuarta serie) escrita con la celeridad habitual de nuestro autor, quien ultimó la obra entre abril y mayo de 1904. La figura que retrata Galdós es la de los años anteriores a la Guerra de África y tiene que ver más con el desencanto liberal, y en ningún momento se hace alusión a la actuación del general en la contienda magrebí. Suponemos que Galdós trabajó en las dos obras al mismo tiempo, lo que afianza nuestra idea de que el tema africano no tiene ningún aspecto de divertimento literario para Galdós.

Aita Tettauen es cuanto menos una novela incómoda y responde a la necesidad imperiosa de forjar un imaginario nacional no excluyente, donde respiren y se encuentren diferentes visiones de España. Galdós comprende la guerra de África de 1859 como un hecho de armas que unifica a la España liberal y la conservadora en un proyecto común. El Galdós que de 1901 a 1904 escribe *Aita Tettauen* ha visto, entre otras cosas, el fracaso del liberalismo a través del siglo XIX que había llevado a la crisis del 1898, ha trascendido tanto las trampas estéticas del Romanticismo tardío como del positivismo y se mueve en un debate abierto e intenso que sugiere diferentes futuros políticos, y que treinta años más tarde conduciría dramáticamente a la Guerra Civil en España y al fascismo hasta 1975. Esta novela, al salirse del ámbito estrictamente literario por su profunda implicación en la formación del discurso nacional precisa de un fuerte

componente extraliterario para su completa comprensión. La irrupción en la vida de Galdós del arabista Orsatti (en el que nos detendremos más adelante). Orsatti iniciará a Galdós en el mundo del norte de África gracias a su traducción del *al-Kitab al-Istiqsa li-Akhbar duwal al-Maghrib al-Aqsa* (*Libro del compendio de noticias acerca de los países del Magreb*) escrita por el marroquí Ahmed ben Jalidl-Nasiri Es Selauí, publicada pocos años antes de que Galdós comience a pensar en escribir su novela. Nos detendremos tanto en la correspondencia personal de Galdós con Orsatti como en comparar cómo la narración de al-Nasiri, (leída por supuesto en su traducción al español ya que Galdós no sabía árabe), influirá en el estilo y en la composición de *Aita*, más allá de mera fuente de información sobre la guerra de África desde el punto de vista de los vencidos. Estas cartas, aunque descubiertas y publicadas por Ricards en 1962, no han tenido, sorprendentemente, la relevancia ni la atención que deberían por parte de la crítica, prueba de lo marginal (y lo incómoda) que resulta todavía *Aita Tettauen* en la producción galdosiana.¹⁰⁹

La clave para entender *Aita* dentro del corpus literario galdosiano es el convencimiento del autor de que la solución para la crisis social y política de la España que le tocó vivir sólo vendría de una identidad nacional integradora con distintas posiciones, un conocimiento y aceptación del discurso del otro, un apropiamiento de sus símbolos y de su imaginario, y que ese esfuerzo de inclusión y diálogo sólo podía venir del discurso liberal y del conservador. Como tendremos ocasión de observar cuando nos centremos en la obra, la misma estructura de la

¹⁰⁹ Este dato ha sido recogido, por supuesto, en los trabajos más relevantes sobre la literatura africanista, como los más recientes de Eric Calderwood, González Alcantud, y Susan Martín Márquez, pero sólo lo vemos a título referencial. Un estudio más minucioso sobre este desconocido y abiertamente ignorado Galdós africanista a través de su correspondencia personal y sus piezas periodísticas está por hacer.

novela responde a un objetivo de réplica y de balance, con una doble voz narrativa (la de un español y la de un árabe) que cuentan la misma historia bajo diferentes perspectivas. Y es así como *Aita Tettau* es puente y espejo.

Hemos dicho que *Aita*, más que una obra encuadrable dentro del universo literario galdosiano, es un artefacto político e identitario en un momento relevante de la formación de discurso nacional. Por eso es necesario verla a la luz de su relación no sólo con la literatura africanista y la literatura de Galdós, sino con la pervivencia de la guerra de África del 59 sobre otros hechos históricos. La cuestión de África a principios del siglo XX se hallaba en un estado de relativa calma, pero Tetuán, la ciudad mito de al-Andalus que había sido el epicentro narrativo y simbólico de la narrativa de la literatura africanista, es devuelta a Marruecos tras el pago de un rescate por parte del gobierno marroquí un par de años después de la contienda de 1859. La primera guerra del Riff fue en 1893 y en 1905 Europa vuelve a interesarse por Marruecos, con interferencias de Alemania, Francia e Inglaterra. La crisis de 1898, la pérdida de Cuba y de todo el imperio hispanoamericano que se había venido gestado durante todo el siglo XIX y la confusión en torno a la identidad nacional que esos episodios generan hacen del asunto marroquí un tema de sensibilidad nacional que como hemos apuntados antes, se juega algo más que una simple victoria bélica. En 1906 se culmina la Conferencia de Algeciras, dándole prioridad a España y Francia en Marruecos. En 1909, la guerra de Melilla, de terribles consecuencias para las tropas españolas, desembocaría en consecuencias en la Península en la Semana Trágica y abriría una nueva literatura africanista con un predominio de la literatura pacifista, muy crítica con el gobierno. En 1912 se inicia el protectorado español en Marruecos que durará hasta 1956 y donde Tetuán vuelve a tener relevancia, esta vez como capital del Protectorado.

Según Arroyo Almaraz en su artículo “Contextos narrativos en el Episodio Nacional de *Aita Tettauen*” la novela aparece en un contexto literario prolijo en cambios y en interacciones literarias y políticas y en un efervescente ambiente tanto intelectual como literario. Alrededor de esa fecha (no conocemos la fecha exacta de su publicación, pero fue supuestamente alrededor de 1906) se publica la traducción al español de la versión de la guerra de África del 59, del francés Charles Yriarte. Esta obra había sido publicada en París en 1863 bajo el título *Sous la tente. Souvenirs du Maroc: récits de guerre et de voyage*, precedida por la obra *La Société espagnole*. Yriarte, amigo personal de Alarcón, que participó en la guerra de África como cronista e ilustrador de *Diario de un testigo* trabajó como corresponsal de *Le Monde Illustré*. Así pues, esta obra se traducirá al español y aparece con el título de *Bajo la tienda, Recuerdos de la guerra de África* y fue publicada en Barcelona por el editor Castellá. El hecho de que esta obra se publique al español a principios del siglo XX casi en el mismo año que Galdós publica *Aita* nos da una idea del vivo interés que despertaba no sólo el Magreb, sino específicamente la guerra de África de 1859, por su gran significancia (e influencia) en el discurso nacional, a pesar de la enorme cantidad de obras que se habían escrito sobre este evento histórico. Por otra parte, una de las traducciones de la obra de al-Nasiri será una tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 1908 y después publicada en 1920¹¹⁰, lo que ratifica el interés vigente en este hecho histórico durante las primeras décadas del siglo XX.

Un año más tarde de la publicación de *Aita*, Galdós publica *Cassandra*, (1905) una novela crítica con el catolicismo más rancio y donde un personaje femenino es proactivo y agencial

¹¹⁰ Alarcón Santón, Maximiliano, *La guerra de Tetuán según un historiador marroquí contemporáneo*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1920

contra las fuerzas del mal. ¹¹¹ Esta obra se relaciona con *Electra* (1901) también de marcado carácter anticlerical. Es una defensa de la acción frente a la pasividad frente a los acontecimientos de la historia y que escribiría—al contrario de *Aita Tettauen*, en la que invirtió cuatro años—en solo un verano, muy al estilo del nivel de productividad literaria de Galdós. Es una novela dialogada donde Galdós “muestra su desengaño liberal y el utopismo final, desarrollado posteriormente en *Celia en los infiernos*” (Arroyo 120). La acción de esta novela, ubicada en España, los dos personajes femeninos enfrentados, la Iglesia como símbolo de opresión ideológica y de hurto, el ataque a la mojigatería y a las convenciones sociales caducas es propio del imaginario galdosiano y nada tiene que ver con *Aita Tettauen*. Esto nos demuestra una cosa: que la escritura de *Aita* fue un esfuerzo adicional para Galdós y se vio abocado a ella por el requerimiento de toda la sociedad española que reclamaba que Galdós (como la voz oficial de creación de discurso identitario) ¹¹² incluyera en los *Episodios Nacionales* la guerra del 59. Después de *Aita* nuestro autor volverá (seguramente con alivio) a sus paisajes narrativos habituales.

Tentaciones literarias de Galdós: literatura pacifista y exotismo orientalista

Galdós tendrá que resistirse a varias corrientes literarias vigentes en la época y en las que se podía haber catalogado esta obra tan singular. A principios del siglo XX confluyen el

¹¹¹ Esta obra pasará luego al teatro, estrenándose en 1910, siendo un fracaso de crítica, tanto que se la llegó a citar en la prensa como “Fracasandra” <https://www.madridiario.es/453636/fatidico-estreno-casandra>

¹¹² La importancia de Galdós era de un peso inmenso en la opinión pública nacional. En la prensa de la época se decía “Después de Dios, la obra de Galdós” (45) en Carmen Bravo, *Galdós*

naturalismo, el modernismo en poesía y prosa, y el pesimismo generación del 98 en plena crisis nacional. Autores como Pardo Bazán, Blasco Ibáñez, Valle Inclán, Rubén Darío o Villaespesa van a hacer del panorama literario un hervidero de estilos. El tema norteafricano bien podía deslizarse hacia el modernismo, el costumbrismo, la vanguardia en los que la recreación de la mítica batalla de 1859 en tierras africanas hubiera sido fácilmente encuadrable. El casi desconocido (y altamente interesante) autor granadino Isaac Muñoz (1881-1925) publica a principios de siglo unas novelas sobre Marruecos con un discurso sexualizado, más allá del tono sentimental y melancólico del modernismo, más cercano al simbolismo, que explora los límites de la identidad convencional a través de un alarde del desenfreno de los sentidos y la liberación del cuerpo. En 1906 Isaac Muñoz publicará *Voluptuosidad* ambientada en el Marruecos de la época.¹¹³ Ese Marruecos como espacio de libertad sexual de principios de siglo pasará luego al folletín escrito por mujeres durante la época del Protectorado¹¹⁴ y a la poesía femenina.

¹¹³ La figura de Isaac Muñoz, como otras muchas de este período queda olvidada injustamente a pesar de la exquisitez de su prosa y de su sorprendente audacia discursiva en pleno auge del realismo. Perteneciente al círculo de Cansinos Assens y Villaespesa será amigo también del intelectual y escritor liberal colombiano Vargas Vila.

¹¹⁴ Este tipo de subliteratura sin demasiadas pretensiones nos dejará portadas e ilustraciones deliciosas.



El epicentro de la hispanidad cultural va a trasladarse de Tetuán a Tánger durante la dictadura franquista adaptando la tradición de los liberales exiliados del siglo XVIII al siglo XX. Tánger acogerá a una vibrante comunidad cultural de izquierdas, con personajes tan relevantes como Carmen Laforet. ¹¹⁵Como vemos, la literatura española en el Magreb está muy lejos de ser estudiada y valorada adecuadamente.

Pero volvamos a Galdós y a la literatura pacifista. Según el trabajo de Driss Essounani *De Madrid a Tetuán, una tendencia narrativa antibélica sobre Marruecos*, el interés original por Marruecos desde un punto de vista de viajes o comercial pronto será desplazado por el discurso bélico. Como dice Essounani, convergen dos corrientes: la causal, en la que predomina el aspecto bélico de la relación con Marruecos, y la azorosa, en la que el Magreb es un escenario para la trama. Sin embargo, aun en su trascendencia “considerada como catalizador en el terreno

¹¹⁵ Véase *Tánger, segunda patria*, de Rocío Rojas Marcos, Editorial Almuzara, 2018

histórico de la España contemporánea” (16) no pasa de ser un tema anecdótico que no dialogará con la narrativa del siglo XX, y que se encuadra más en el pacto autobiográfico en el sentido lejeuniano (20).

Esta literatura autobiográfica de tintes de novela comprometida antibélica va a ser sobre todo una rearticulación del tema colonial, aspecto que no se refleja en *Aita*. Santiuste puede ser un *alter ego* de Galdós pero desde luego no es en absoluto un producto autobiográfico ya que fue escrita cuarenta y cinco años después de la toma de Tetuán, antes de la guerra de Melilla de 1909 y también antes del emblemático desastre de Annual en 1921, donde las tropas españolas serán vencidas por Abd-I-Krim. Bajo un tono sarcástico contra los aires belicistas en la Península antes de la guerra de África se nos presenta el mejoramiento de la pierna del hijo de los Ansúrez: “todo ello por la virtud de su entusiasmo, oyendo el redoblar de los tambores” (12) o el rostro de Halconero al oír el parte de guerra “su rostro castellano expresaba un vago renacer de grandezas atávicas” (13) o la muerte de Vicente Halconero, que fallece con los brazos en alto gritando “¡Viva España! ¡Que me traigan a O’Donnell! ¡Que me traigan a Prim!” (52) mientras sus nietos están disfrazados de moros en los pasillos con las caras tiznadas. Es elocuente la posición de Galdós y su rechazo a la posición colonialista que intentaba resucitar el imperialismo más caduco.

La disgloria entre esta escena familiar más bien ridícula y el respeto con la que retrata al ciudadano de a pie que va a la guerra como soldado y a sus familias que les despiden en la estación es enorme, y en ello no hay ningún atisbo de sarcasmo: “la patriótica ternura se desbordaba en todas las almas. Allí los vivas eran más cultos y nadie pedía orejas de moros” (64).

Los elogios que aparecen en *Aita* a la tropa española y a la gloria de la nación no pueden ser considerados irónicos: “no hay en el mundo soldados que hagan esto, batirse mojados y muertos de hambre por un ideal colectivo, la gloria. Si el poder anímico produce estos actos en la guerra, qué actos produciría en la paz” (224). Existe en Galdós una sincera empatía hacia el soldado que se bate por España: “Qué hermoso espectáculo el de un pueblo que antes de ver realizadas las hazañas ya las da por hechas. Creer ciegamente en el fin glorioso de la campaña equivale a la realidad de ese fin. (...) Ved cómo la nación entrega cuanto posee para que nada falta al soldado” (119).

Los comentarios pacifistas de *Aita* aparecen también ligados a la religión católica, pero en nuestra opinión es más una estrategia narrativa de reivindicar aspectos identitarios conservadores e integrarlos en el discurso liberal. Así aparece el cura Toribio (llamado afectuosamente Toro Godo, recalcando así su carácter netamente español), con su bondad natural y su defensa su sincretismo religioso, un personaje dignificado y de cierto espiritualismo heterodoxo al margen de la Iglesia católica, relacionado al personaje de Benigna de su novela *Misericordia* y que alberga un mismo sentimiento de piedad hacia todos los caídos, sea cual sea el bando. Dirá este sacerdote ante el terrible paisaje después de la batalla:

“La tierra estaba henchida, harta, se indigestaba de cadáveres cristianos y moros. El infierno y el cielo recogerían las almas... eso...allá Dios, no sabemos, no sabemos... me preguntas por el Dios de las batallas. No sé dónde está, y ese Allah, ¿qué pito toca? Cada cual lleva su pase, van bien encomendados a la Misericordia del que hizo los Cielos y la Tierra. Para mí que la encuentran...” (212)

En contraposición, la literatura pacifista aparece pronto en España. Pocos años después de la publicación de *Aita* el escritor liberal Eugenio Noel narra los eventos relacionados con el Barranco del Lobo escribiendo *Notas de un voluntario* (1909) con un espíritu tan crítico que le valió la cárcel en España. Las novelas pacifistas posteriores como *La forja de un rebelde*, de Arturo Barea (1940), *Imán* de Ramón J. Sender (1930), y *el Blocao* de Díaz Fernández (1928), corresponden ya otro paradigma con un carácter antireligioso. Estas novelas llevan el sello de la modernidad, rompen con el discurso colonialista e incorporan valores contemporáneos ajenos a los tradicionales, negando cualquier relación con el tradicionalismo religioso y político. Muy lejos de Galdós, que como hemos visto, no escatima recursos narrativos ni ideológicos para establecer lazos con el discurso identitario tradicional de *Diario de un testigo* de Alarcón. Uno de ellos es el epíteto con el que se autodenomina Santiuste, protagonista de *Aita*, quien dice de sí mismo que es “Profeta de la paz” o “soy español de paz, por no decir moro de paz” (173). Eso nos recuerda el comentario peyorativo que se le dio a Alarcón sus detractores cuando hizo propaganda activa de parar la guerra y fue llamado por la prensa “apóstol de la paz”

Aquí vemos de nuevo la habilidad de Galdós de unir el discurso anticolonialista liberal con el discurso conservador, ya sea en torno a la figura del cura Toro Godo o en los epítetos similares de ambos protagonistas. En *Aita*, Santiuste declara en el párrafo de cierre de la novela: “Si viene la paz, haré la historia de ella. Lo que falta para llegar a la paz, yo lo contaré al mundo” (360). Así, lo más urgente es guardar la memoria de los hechos, la necesidad de glosar la historia para que otros puedan reflexionar sobre ella, no criticar la guerra en primera instancia.

El *Diario* de Alarcón terminará así:

“el recuerdo de los acontecimientos alguna vez ha podido borrarse de la memoria de los hombres, pero desde que Gutenberg con poderosa mano logró asentar la imprenta sobre la espalda del tiempo, el tiempo mismo que antes borraba los hechos de los hombres, los lleva ahora de siglo en siglo como eterno blasón de la grandeza humana.” (652)

Y como réplica, Juan Santiuste dirá en *Aita*: “mi misión aquí no es hacer la Historia sino contarla.” (173) pero el poder de la palabra es tan agencial tanto en el caso de Alarcón como el de Galdós que no deja de ser irónica esta afirmación.

Vemos como no es posible encuadrar a *Aita* en la literatura pacifista, —que por otra parte igual que la literatura feminista africanista de Carmen de Burgos—, hace hincapié en la actitud antiprogresista y represora del magrebí, recalcando su primitivismo innato e irreductible, lo que deviene en última instancia en una visión eurocentrista. Incluso en *Imán*, (1930), una de las obras capitales de literatura pacifista africanista del Protectorado, se dice: “los caídos de Marruecos prefieren viajar en mula a ver el país cruzado de ferrocarriles o a sus súbditos convertidos en proletarios y ciudadanos” (Sender 23). La literatura pacifista no está exenta de contradicciones ideológicas y lo que en primera instancia aparece como un alegato liberal de concordia entre los pueblos puede convertirse en un fuerte mensaje eurocentrista y proimperialista de superioridad étnica que nada tiene de progresista ni de dialogante.

Galdós optará sin embargo por crear un producto único, difícilmente clasificable y alejado de cómodas caracterizaciones. Como Arroyo Almaraz defiende, Galdós apostó “por una narración más experimental con *Aita* incorporando una estructura de perspectivas complementarias que aportan mayor complejidad a la trama.” (122)

El discurso conservador en *Aita Tettauén*: Las crónicas africanistas

Tal como apuntamos al principio, el hecho de que Galdós establezca como base del argumento de *Aita* un diálogo narrativo con el *Diario de un testigo de la guerra de África* de Alarcón, la obra emblemática del discurso colonialista conservador, —discurso al que nuestro autor no se sentía inclinado en absoluto—, abre un inesperado campo de indagación ideológica y ha sumido a la crítica galdosiana en un estado de cierta confusión y perplejidad, siendo esta novela apartada y expuesta a tesis más bien peregrinas sobre su naturaleza, como su cuestionable carácter pacifista. Señala Schraibman en su artículo “Pedro Antonio de Alarcón y Galdós, dos visiones de la Guerra de África” que Galdós, incluso basándose en detalles y descripciones del propio Alarcón, “pinta el ambiente físico y moral de esa guerra como un episodio más dentro de su meditación sobre la historia y el vivir hispánicos que se encuentra tanto en sus *Episodios nacionales* como en sus novelas o dramas.” (539) Huelga recalcar la maestría de Galdós como narrador, y su invitación siempre “a meditar sobre su propia historia.” (543)

Vamos a ver cómo la conexión con la literatura africanista es más profunda que una réplica o un simple homenaje al libro de Alarcón. En su empeño de usar el discurso tradicional Galdós se apropia de características que comparten los textos de los cronistas del 59, como la intertextualidad, la agencialidad del espacio, con el *animus* y el *anima* africanista, con la ciudad de Tetuán y la tienda como lugar de encuentro y de diálogo, la performatividad del drama nacional en tierras del Magreb, y el travestismo identitario para posicionarse en la otredad.

Si nos referimos a la intertextualidad, ya mencionamos que los escritores pasan a ser ellos mismos personajes literarios de otras obras sobre la contienda, sean escritas o no desde el frente. Se dedican y se prologan unos a otros sus obras sobre la Guerra de África. Nuñez de Arce

aparece en *Diario de un testigo* murmurando unos versos a Alarcón a la entrada de Tetuán, Ros de Olano es descrito en innumerables ocasiones. En torno a esa intertextualidad señala Márquez Villanueva que los textos usados por Galdós como referencia histórica para elaborar su novela son *Recuerdos de la Guerra de África* de Nuñez de Arce (1859), *Episodios militares* de Ros de Olano, (1884), *Juicio crítico de la guerra de África*, de Victoriano de Ametler, (1861), *Sous la tente* (1863) de Charles Iriarte, y *Escritos desde el campamento*, de Rafael del Castillo (1859). Conoció sin duda la obra de Richard Burton, las *Memorias de Ali Bey* y *Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno El Hach Mohamed El Bagdady* de J.M Murga, los *Cinco años en Marruecos* de Triviño y Valdivia y por supuesto *Diario de un testigo de la guerra de África* de P.A. Alarcón (34).

Pero serán sobre todo dos textos en torno a los que gravita *Aita* y que representan para Galdós la voz de los liberales y la voz de los conservadores, tema que veremos con profundidad más adelante. Por un lado, *Diario de un testigo de la Guerra de África* de Pedro Antonio de Alarcón y por otro, los textos de árabes sobre la Guerra de África que traducen Ricardo Ruiz Orsatti y su hermano Reginaldo, ambos arabistas hispanomarroquíes. Estos últimos serán esenciales en la escritura de *Aita*, no por su carácter documental (que como vemos ya tenía fuentes más que abundantes para articular una narración coherente) sino por el componente ideológico necesario de incluir la voz de los vencidos y así entroncar su novela con el mensaje de los liberales exiliados del XIX, como veremos¹¹⁶.

¹¹⁶ Aunque no tenemos constancia de que Galdós manejara el texto anónimo traducido por Reginaldo Orsatti, hermano de Ricardo Orsatti y también arabista, lo incluimos primero como elemento comparativo de la voz de al-Nasiri y porque en última instancia no nos parece demasiado peregrina la idea de que pudiera llegar a manos de Galdós en algún momento o fuera mencionado durante las discusiones de Don Benito con Ricardo sobre las crónicas árabes. En todo caso dejar claro que nos movemos en el terreno de la especulación.

Según Arroyo Manzano el título de la obra nos lleva a varias interpretaciones: en primer lugar, alude a la organización de la novela: la primera parte trata sobre la guerra (guerra es *Aita* en árabe) y el segundo se centra en lo que pasa a la ciudad de Tetuán (*Tettauen* en árabe-bereber). Al mismo tiempo puede responder a una intención meramente descriptiva de “guerra de Tetuán” o también puede ser traducido como “cantar de Tetuán” como una réplica a los textos bélicos colonialistas de gesta medieval que abundaron sobre la guerra de África 1859 y con idea de incluirla dentro del corpus africanista póstumamente aun cuando este género termina al acabar la guerra del 59. La obra se estructura en dos partes y cuatro capítulos en cada parte. En la primera parte la acción está situada en Madrid, y se presenta a la familia Halconero-Ansúrez, símbolo de la España más retrógrada, colonialista y proimperial, ajena a la necesidad de renovación y modernización del país que proclama “que España entraría en Marruecos por una punta y saldría por la otra, no dejando títere ni moro con cabeza en todo el imperio (104).” Allí veremos el ambiente patriótico y prebélico que se vive en las calles donde se discute la guerra como un asunto de honor nacional representado en las escenas domésticas de la familia Halconero-Suárez, personajes que ya aparecieron en otras obras de los *Episodios Nacionales* de Galdós. El protagonista, Juan Santiuste, alter ego de Galdós, es un periodista que se alista en el ejército como cronista de la guerra para el Marqués de Beramendi a imagen y semejanza de Pedro Antonio de Alarcón. Su discurso inicial es idéntico al de los textos africanistas probélicos y comparte todos los tópicos y el fervor patriótico de la literatura de la época. Se embarca para la contienda en Ceuta, pero al entrar en contacto con las miserias de la guerra (a partir de la batalla de Castillejos, y la pérdida que supuso) hay un cambio de ese discurso colonialista del personaje. Al llegar al frente, Santiuste se irá desencantando de sus sueños de grandeza colonial con los que salió de España.

Cuando se le ordena volver a España por ser considerado una carga inútil para las tropas, Santiuste se niega. En vez de seguir las órdenes, se pasa a territorio marroquí disfrazado de moro con las ropas que el personaje de Alarcón le había dado para que llevara a España como regalo.

El *animus* y el *anima* africanista también están presentes en *Aita*. La tienda como lugar de encuentro y de negociación de identidades, como tuvimos ocasión de ver en el anterior capítulo, está presente en la larga descripción cuando Sansiuste se queda a dormir en la tienda de campaña de Alarcón y tiene visiones confusas del granadino entre su carácter árabe y español. La ciudad de Tetuán también juega un papel fundamental, al igual que había aparecido en la literatura africanista. Por el camino Santiuste se encuentra con unos sefardíes que le conducirán a Tetuán, y haciéndose pasar por mudo, logra que no sospechen de él. Tetuán es la ciudad del mito de al-Andalus por excelencia y donde coexisten las tres comunidades: judíos, musulmanes y cristianos. Allí Santiuste encontrará a su amada y al renegado de doble identidad que será el personaje central de la novela. Es el espacio donde se desarrolla realmente la acción. La novela además va a cerrarse con un último encuentro en Tetuán entre Alarcón que se embarca a España, y Juan Santiuste/Yuha, en una entrañable despedida que simboliza un deseo mutuo de construir un futuro donde los dos discursos convivan que se sella en el Magreb, y que se espera que se pueda llevar a cabo también en España. Como hemos visto anteriormente, el espacio magrebí se erige en la literatura africanista como un escenario donde liberales y conservadores pueden negociar un discurso común para la vida política española. Tetuán aparece como una ciudad sacra y una ciudad mito tanto para españoles como para árabes y de forma unilateral tanto en las crónicas africanistas como marroquíes sobre la guerra de África. El poder de evocación poética de esta ciudad la comparte Ros de Olano, Alarcón, Galdós y por supuesto el autor marroquí al-Nasiri (recordemos que sólo Nuñez de Arce se muestra inmutable ante los encantos míticos de la ciudad

tetuaní, tanto que dirá “Tetuán es literalmente un basurero”). Nada más alejado que los delicados versos con los que el autor al-Nasiri canta la entrada de las tropas españolas en la ciudad, que aun siendo un beneficio evidente para sus habitantes por salvarles de la violencia de las qabilas, no deja de ser una verdadera catástrofe para el autor: “¡Oh Tetuan morada de afabilidad, residencia de las gentes de poder! ¿Es que para llegar a ti existe algun camino?” (23)

Para el escritor al-Nasiri la caída de Tetuán es no sólo un fracaso bélico puntual: como un símbolo del poder y la dignidad marroquí contra Europa y la modernidad occidental su caída en manos españolas es el punto sin retorno de triunfo del colonialismo y la intervención europea, y que ya intuye al-Nasiri que va a devenir en un siglo terrible para el Magreb del que no se liberó hasta la segunda mitad del siglo XX.

Dirá el escritor al-Nasiri en la línea de Ibn Jaldun y según la traducción de Cerdeira¹¹⁷:

“Esta guerra de Tetuán fue la que, despojando el velo de respeto que cobijaba a este territorio marroquí, le expuso a su invasión por los cristianos, aniquilando a los musulmanes en forma tal que ningún desastre le puede ser similar en su magnitud.

Aumentaron las protecciones extranjeras, resultando de ello grandes perjuicios” (85)

Maximiliano Alarcón, otro traductor de al-Nasiri (no confundir con P. A. de Alarcón, autor de *Diario de un testigo*) nos lega una traducción de este texto más actualizada: “esta guerra de Tetuán fue la que hizo desaparecer el respeto que se tenía al país del Magreb, y dio lugar a que los cristianos adquiriesen en él gran preponderancia, quedando los musulmanes en situación tan humillante como nunca se habían visto” (48)

¹¹⁷ Hablaremos más delante de las traducciones de este texto de al-Nasiri al español además de la de Orsatti, que fue la que manejó Galdós y que desgraciadamente, hemos perdido.

Pasemos ahora al uso de Pedro Antonio de Alarcón como personaje literario. Galdós incorpora como personaje de *Aita* al escritor Pedro Antonio de Alarcón, autor del *Diario de un testigo de la Guerra de África* y es retratado con entrañable afecto por parte de Galdós. Se nos muestra al Alarcón en el frente de Tetuán como un escritor dedicado y expansivo que ofrecía café en su tienda en los descansos de la batalla, se vestía con ropas árabes y gritaba en la batalla “¡Viva Tetuán y España, viva!” (109) Este Alarcón literario ya apunta a la identificación con el otro árabe que llegará a su cenit en los personajes principales de *Aita*, Santiuste y sobre todo Ansúrez/Nasiri, el renegado español del que tendremos ocasión de hablar. Esto no sólo implica que *Aita* es una respuesta al *Diario*; más aún, recupera cincuenta años después la figura de su oponente literario e ideológico, le vuelve “un renegado literario” en el sentido de estar a caballo entre lo islámico y lo castellano, y a la vez le hace digno de ese eclecticismo fronterizo. Galdós hace de Alarcón un personaje agencial en el texto. El encuentro (muy deseado por Santiuste: “no me voy del campamento sin ver a Alarcón”) se resuelve en una larga escena (179-190) donde la admiración de Santiuste por Alarcón es manifiesta, –le llama cariñosamente Perico— y donde pone en evidencia el carácter semítico de Alarcón¹¹⁸:

“con las vueltas del pañuelo de colores en su cabeza, Alarcón era un perfecto agareno. Viéndole de perfil, la viva mirada fija en el papel, ligeramente fruncido el ceño, apretando uno contra otro los labios, Santiuste llegó a sentir la impresión de tener delante a un vecino del Atlas. Pensaría que se había metido en esta tienda uno de esos caballeros

¹¹⁸ En cuanto a este juego literario de volver personaje al autor de un texto africanista, ya existe un antecedente en *Los cristianos de Calomarde y el renegado por la fuerza*, de López y Espila (1835). López y Espila aparece como personaje en el texto *Memorias de un renegado*, de López y Meléndez, que publicó bajo el seudónimo de M.H. Arnaud. Véase Marín, Manuela. «Amar a cristianos moras». *Bulletin hispanique* [En ligne], 109-1 | 2007. URL : <http://bulletinhispanique.revues.org/160> ; DOI : 10.4000/bulletinhispanique.160.

de zancas ágiles, de airosa estampa y de rostro curtido para escribir en ella la relación épica de los combates, trabucando irónicamente el patriotismo. Perico, moro de Guadix, eres un español al revés o un mahometano con bautismo... escribes a lo castellano y piensas y sientes a lo musulmán. ... musulmán eres... El cristiano soy yo.” (190)

Ambos personajes son periodistas, pero mientras el personaje de Alarcón en *Aita* es además un soldado combatiente muy querido entre las tropas españolas, Santiuste es un personaje inútil al que Alarcón trata con cariño, pero de forma paternalista, hasta tal punto que le manda de vuelta a España: “manifestándole que estuviera dispuesto para embarcar al día siguiente. En el campamento no se quería gente ociosa, consumidora de víveres, sin producir ninguna fuerza.” (239) Pero Santiuste siente que es en suelo africano donde realmente se está librando el futuro de su país, y en vez de coger el barco que le llevará de vuelta a la Península, toma una decisión inesperada e impulsiva y pasa a territorio marroquí. Este hecho es trascendente, no sólo por lo obvio de su significado de la entrada en la otredad sino por el modo en que se ejecuta.

Santiuste se disfraza de moro para pasar al otro lado de la frontera, y no sólo cruza la frontera, sino que lo hace en contra de las órdenes de O'Donnell, con lo cual cruza también las fronteras de la legalidad, convirtiéndose en un proscrito o en un aventurero. Y esto lo hace con las ropas que el propio Alarcón le había encomendado llevar a un familiar en Madrid como regalo, siendo así de nuevo la figura de Alarcón imprescindible en la articulación de su nueva identidad árabe en su entrada en territorio no colonizado por los españoles, fuera de la zona

segura, tanto física como ideológicamente y haciendo uso del travestismo identitario que ya tuvimos ocasión de discutir anteriormente¹¹⁹.

Las descripciones del estado emocional de Santiuste en este episodio no corresponden al miedo o al estado de alerta, lógica respuesta en un proceso bélico, sino a un estado de confusión y éxtasis emocional que nos da claves de que el terreno donde está entrando es la apropiación simbólica del Magreb como territorio mítico. Santiuste está entrando en el mito de al-Andalus en la misma esencia que dirige la novela de juego de espejos y de puentes entre diferentes retóricas e imaginarios: “en estado de absoluta confusión, en estado mental de éxtasis ambulatorio y su voluntad se encaminaba hacia un fin abstracto, nebuloso, como las promesas de ultratumba.”
(242)

La versión liberal: la voz de los vencidos

Queremos defender aquí es cómo, al contrario de cierta percepción generalizada que margina a esta novela en los estudios galdosianos por considerar anecdótica a esta novela en la producción

¹¹⁹ Recordemos la foto que se hizo tomar Alarcón caracterizado como Muley al-'Abbas que conecta perfectamente con este episodio de Santiuste vestido de árabe con ropas de Alarcón. Hecho que es una lejana evocación al caso de Domingo Badía, uno de los viajeros-espías que tomó la identidad de un ficticio príncipe Ali Bey para poder viajar por el norte de África para incluso, poder escribir sobre sus viajes, cosa que sólo hacía cuando estaba “posicionado” en esa otredad árabe.

de Galdós supone, de hecho, una línea coherente con el resto de la tradición liberal española y con la narrativa del autor. Galdós se esfuerza por engarzar esta novela con los autores liberales del siglo XIX, donde la figura del árabe y del sefardí van a ser parte de la identidad española gracias al uso del mito de al-Andalus que como hemos visto aparece desde los liberales del XIX personificando el discurso de los vencidos.

Además, Galdós enlaza *Aita Tettauen* con la tradición liberal de los textos basados supuestamente en, como será el icónico trabajo de Conde *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, o bien los textos del Barroco de Hurtado de Mendoza *Guerra de Granada*, el de Pérez de Hita *Guerras civiles de Granada* y *La verdadera historia del Rey Don Rodrigo* de Miguel de Luna.

Ya hemos visto cómo en los cronistas como la figura del árabe (o lo hispanoárabe) en ciertas obras africanistas dista mucho del previsible rechazo (o caracterización negativa) de lo que supondría la visión del enemigo del campo de batalla, y que sin embargo se debate contradictoriamente entre una identificación más o menos certera con lo español. Pero será *en Aita Tettauen* cuando las fronteras entre lo español y lo árabe y lo sefardí, entre el uno y el enemigo, lo cristiano y lo musulmán y entre los vencedores y los vencidos, o entre el discurso conservador y liberal estén más difusas. El juego de ropajes o travestismo identitario se acentúa a límites extremos, así como el cambio de nombres, el juego de fronteras, y el cambio de religiones. Epítome de esta confusión (o fusión) de identidades será el renegado, que en la obra de Galdós va a ser reivindicado como personaje agencial, en contra de las crónicas africanistas de 1859 que le descalificaban por su falta de autenticidad o que le miraban con recelo o con lástima.

La corriente liberal a través del discurso de figuras de la talla de Amador de los Ríos y Adolfo de Castro reclamaban desde el XIX la legitimidad de lo sefardí como parte de la historia nacional. Castelar rechaza el antisemitismo en su discurso sobre libertad religiosa en 1869 y Galdós apoya a Pulido Fernández en la campaña pro-sefardí de 1904 (Martínez145). En *Aita* Galdós reconstruye la figura del elemento sefardí que no había sido tratado precisamente de una forma positiva por las obras africanistas de discurso conservador. Galdós hace un esfuerzo de reivindicación de lo semítico (como unidad del elemento árabe y hebreo) poniendo idéntico empeño en que ambos aparezcan dignificados, y más que eso, entrelazados, en torno al personaje principal Ansúrez/Nasiri. Galdós no era un neófito en torno al hecho cultural hispanojudío. En 1914 y 1918 firma dos manifiestos a favor de los sefardíes, indicio de su explícita y público compromiso con este tema. En 1904, año de la publicación de *Aita Tettauen* Ángel Pulido escribe *Espanoles sin patria y la raza sefardí* texto que abre un intenso debate sobre el elemento semítico y la identidad española. Galdós ya se había posicionado desde décadas antes en defensa de la inclusión del elemento sefardí¹²⁰. El elemento hebreo aparece en la obra de Galdós tanto en su novela *Gloria* (1876) como en *Misericordia* (1879) o *Nazarín*, (1895), pero es de primera línea en la novela *Misericordia* en el personaje del ciego Almudena, una mezcla de árabe y judío. La acción de esta novela transcurre por entero en Madrid y en ese sentido no puede estar en principio más alejada del ciclo africanista. María Zambrano en *La España de Galdós* señala que *Misericordia* es la novela galdosiana por antonomasia, y menciona “el aspecto trágico de

¹²⁰ Estamos de acuerdo con Cansinos Assens en su interpretación del uso de lo judíosefardí en Galdós como indicio de su anticlericalismo y en defensa del semitismo identitario, contra una supuesta oposición judaísmo versus Islam como se ha querido interpretar recientemente. Este semitismo sincrético lo desarrolla el propio Cansinos más tarde en su obra y en su vida. Véase Cansinos Assens, R., *Judíos en la literatura española* (1937).

vida e historia que *Misericordia* nos ofrece; la tragedia y su simple, pura, humilde solución transhistórica” (17).

El personaje del ciego Almudena en la novela *Misericordia* de Galdós simboliza el sincretismo y la reivindicación de lo árabe y lo hebreo¹²¹ contra la idea exclusivista filoárabe en el discurso conservador colonialista. Pero el vínculo del elemento hebreo con el discurso liberal y con África en la obra de Galdós lo encontramos no sólo en sus textos literarios y manifiestos políticos, sino en la misma vida de Galdós y sus amistades¹²². En concreto nos detendremos en la interesante figura de Rodrigo Soriano y la influencia que ejerció en nuestro autor.

Rodrigo Soriano, escritor, periodista y amigo de Galdós es una figura casi desconocida, cuya vida tiene tintes de obra literaria: su amistad y después duelo con el escritor Blasco Ibañez o con el dictador Primo de Rivera, su exilio junto a Unamuno, su compromiso con la defensa de las clases más desfavorecidas, su exaltada retórica liberal que hizo declarar a Azorín: “El señor Soriano se levanta de su escaño. La Cámara se recoge ansiosa: el señor Soriano va a hablar. ¿Qué horriblos anatemas y desaforados denuestos saldrán durante esta tarde de sus labios?” (citado por Smith 189).

Soriano va a tener una gran influencia en Galdós, tanto en su estudio de lo sefardí como en la realidad magrebí. Como ya hemos señalado, lo semítico aparece unido en el discurso africanista liberal. Como heredero de Joaquín Costa, Soriano desarrolla ampliamente esa línea. En el

¹²¹ Robert Ricards, quién sacó a la luz la correspondencia de Ruiz Orsatti, tiene un interesante estudio sobre el elemento hebreo en el personaje de Almudena de *Misericordia*. Véase Ricard “Sur le personnage d’Almudena”

¹²² También constatar además de Rodrigo Soriano, a principios de siglo tuvo un romance con Concepción Ruth Morell, una actriz liberal conversa al judaísmo y con una especial relación con el núcleo de intelectuales de la sinagoga de Madrid.

artículo “Soriano and Galdós, an Uncharted Friendship,”¹²³ Smith pone de relieve la importancia de Rodrigo Soriano en la configuración de varios aspectos ideológicos en la narrativa de Galdós. Será importante la labor periodística de Soriano, pero va a ser *Moros y cristianos, notas de un viaje* (1894), su obra más notoria, que recoge sus experiencias en Marruecos y que mayor repercusión tendrá en la obra de Galdós. Soriano y Galdós se conocen en 1892 cuando son críticos para la revista *El Imparcial*. Soriano guiará a Galdós por los estratos más bajos de la sociedad española con idea de estudiar de cerca la miseria y su exaltado liberalismo influirá en los posicionamientos políticos de Galdós y en la visión de lo hebreo. Los esquemas discursivos del ciego Almudena de *Misericordia* han sido modelados por la versión de Soriano del judío marroquí, información adquirida durante sus viajes a Marruecos en 1893 y 1894, además de otros elementos que reaparecen utilizados creativamente en *Misericordia* (Smith 19).

Soriano, (al igual que el escritor Eugenio Noel), ambos conocedores de prima línea del tema africanista, escribirán los primeros alegatos anticolonialistas en su recopilación de artículos ¡*Guerra, guerra al infiel marroquí!* (irónico uso de un verso del *Romancero de la Guerra de África* como arenga a las tropas) de Soriano, o *Notas de un voluntario*, escrita por Noel tras alistarse como voluntario en la campaña de África y que le valió la cárcel por su profundo carácter crítico¹²⁴. Noel escribirá sus artículos sobre la campaña de África en el periódico *España Nueva* fundado por Soriano. Aunque Noel será testigo de una experiencia bélica posterior, (la guerra del Rif) y responde ya a las vanguardias de principios de siglo ligadas a Valle Inclán, lo

¹²³ Smith, Paul, C., "Rodrigo Soriano and Galdos: An Uncharted Friendship" (1982). *Spanish Language and Literature*. Paper 68. <http://digitalcommons.unl.edu/modlangspanish/68>

¹²⁴ Sobre esta bohemia fuertemente comprometida con el discurso identitario, desconocida y trágica, véase Javier Barreiro, *Cruces de bohemia: Vidal y Planas, Noel, Retana, Gálvez, Dicenta y Barrantes*. Zaragoza: UnaLuna, 2001.

traigo a colación como indicio de un ambiente que ha sido pobremente estudiado dentro de la literatura africanista: el de los escritores muy críticos con la intervención española, pero desde una posición de defensa de lo español, no desde la posterior novela social rupturista del Protectorado.

Como hemos comentado los judíos en *el Diario* de Alarcón son tratados con falta de respeto, hecho que Galdós, sin dejar de homenajear a la obra de Alarcón, va a cambiar radicalmente en *Aita Tettauen*. Recordemos como en *Diario de un testigo*, el primer contacto con los sefardíes ocurre en un Tetuán devastado por la guerra donde según Alarcón se les rechaza incluso ante su evidente posición de aliados naturales. A diferencia de Alarcón, los judíos sefardíes y los árabes aparecen en la obra de Galdós sin mayores antagonismos y con un trato de respeto equitativo. En *Aita* el primer contacto con los sefardíes es la entrada en Tetuán del protagonista Santiuste, con cuatro sefardíes, tres mujeres y un hombre y a lomos de un burro. Más adelante aparece la figura de Yukub Mendes, uno de los judíos traficantes de joyas que iban y venían desde Marruecos a España. El mismo Yukub manifiesta conocer muy bien a los españoles, “por haber recorrido la Península sinfín de veces, y vivido en Córdoba, Sevilla y Madrid luengos días.” (213) Por su formalidad y rigor en los negocios, y su respeto a los preceptos religiosos, es coherente con la fama bien merecida de los judíos sefardíes. El protagonista, Santiuste, es sanado de sus dolencias por el caldo de ranas que le da la hebrea Mazaltoby y el remedio cabalístico del abracadabra de Sinli (298). Y Santiuste recorre las calles de Tetuán, no como árabe, sino como hebreo, vestido con *yoka*, ceñidor y bonete judío.

Yohar, la judía sefardí cuyo nombre significa “perla”, será requerida tanto por Santituste como por el otro personaje de *Aita*, El Nasiry (quien al final de la novela se nos revela como el español renegado Gonzalo Ansúrez) y de ella se alaban sus múltiples cualidades (312), en

oposición a cómo se trata en *Diario* a la hebrea Tamo y su lujosa apariencia con el juego de palabras que hace Alarcón entre el nombre de la joven judía y el “Te amo” poniendo de manifiesto su supuesta frivolidad (492-94).

Esta nueva incorporación del elemento sefardí a la identidad española no va a desaparecer ya en el discurso liberal. Blas Infante, principal ideólogo del nacionalismo andaluz, pocos años más tarde, defiende que el pueblo judío es parte del pueblo andaluz y es preciso no perder ese legado. Cansinos Assens, al que ya hemos nombrado varias veces, reivindicará su legado judío hasta tal punto de convertirse al judaísmo y hará varios estudios críticos sobre el papel de los judíos en la literatura española. Por el contrario, Gil Benumeya, nacionalista andaluz, pero en el extremo opuesto ideológico, un declarado defensor del régimen franquista, se posiciona de nuevo en el mito de al-Andalus rechazando el elemento judío en favor del elemento árabe¹²⁵ en su libro *Marruecos Andaluz*.

Genealogía de *Aita*: Ricardo Orsatti y el uso de las crónicas bélicas árabes

Veamos entonces la génesis de *Aita*. El 4 de febrero de 1901, con motivo del cuadragésimo primer aniversario de la batalla de Tetuán aparece en el diario *La correspondencia*

¹²⁵ La pugna de los liberales y los conservadores dentro del mito de al-Andalus se agudiza en torno a Sefarat. En la novela *La pared de tela de araña* de 1962, dentro de la línea de Benumeya, el autor falangista T. Borrás incluye la execrable escena de la descripción de sombra de la nariz de un judío, emulando al poema del Siglo de Oro “A un hombre de gran nariz” con el que Quevedo ridiculizaba la genealogía hebrea de su enemigo literario Góngora.

de España, esta nota de prensa del editor del periódico que había llegado a manos de Orsatti y que había provocado la relación entre ambos:

Ayer hizo cuarenta y un años que el valor de nuestros soldados venció a la morisma en los llanos de Tetuán, el 41 aniversario de aquella memorable batalla que en el hermoso valle del río Marín coronó la obra encomendada al patriotismo nacional en el Norte de África.

Los insignes caudillos de nuestras tropas O'Donnell y Prim, no dieron al frente de sus batallones al asaltar las trincheras enemigos otros gritos que el de ¡viva España!

La libertad y la reacción combatieron entonces juntas; toda España depuso sus antagonismos políticos, y dimos en Europa alto e inolvidable ejemplo, que no debe borrarse de la memoria de los buenos españoles.

Este saliente hecho de nuestra historia contemporánea debe impulsarnos a considerar que las naciones no se regeneran por histéricos entusiasmos del momento, ni por los tornadizos arranques de las masas, a veces inconscientes, en pos de obras de un gran talento individual.

Se regeneran, progresan, son respetados con el esfuerzo de todos, con el trabajo, con la unión y sobre todo, con el patriotismo.

Abd-Al-láh

El texto no puede ser más elocuente y demuestra que Galdós va a hacerse eco de una corriente de opinión de seguir usando la guerra de África como algo más allá del mero conflicto bélico. Más que eso, la guerra de África es un símbolo de unión entre liberales y conservadores en torno a un objetivo común, y como tal seguiría vigente en el imaginario nacional. El hecho de

que el periodista autor de esta nota use como seudónimo un nombre árabe (Abd al-Allah) nos coloca de nuevo en el juego de las otredades identitarias del que ya se hizo eco Alarcón con sus artículos de prensa (firmando como el jefe del ejército marroquí Al-´Abbas) y que más tarde se recogerá en *Aita Tettauen* con esa confusión entre lo árabe y lo español.

Orsatti leerá en un breve comunicado de prensa titulado “Galdós en Marruecos” y publicado en *La correspondencia de España* el 20 de enero donde se expresa el deseo de Galdós de escribir sobre África desde el punto de vista de los vencidos y su imposibilidad de hacerlo.

Nuestro gran novelista, a pesar de sus ocupaciones de teatro, no descuida la obra magna de su vida: Los episodios nacionales. Dispónese a empezar la cuarta serie, que tendrá por asunto la guerra de África. Galdós, va, para ello, a Marruecos, para estudiar sobre el terreno, y allí pasará algunas temporadas. La obra no se escribirá desde el punto de vista de los españoles, sino que será la guerra de África vista de allende el Estrecho, es decir, comentada por un moro.

Pocos días más tarde, nuestro autor recibirá esta carta desde Tánger, y que será crucial no sólo para la creación de la novela, sino para la configuración posterior del mito de al-Andalus en la literatura española del siglo XX. Dejemos que Ricardo Ruiz Orsatti se presente aquí a sí mismo, con lo que reproducimos íntegra la carta con la que él se presentó a Galdós desde Tánger:

Tánger, 17 de febrero de 1901

Señor Don Benito Pérez Galdós,

Madrid

Muy respetable Señor mío:

Enterado, por haberlo leído en «La Correspondencia de España», que tenía V. el propósito de publicar, como continuación a sus interesantísimos Episodios Nacionales, un relato de la Guerra de Tetuán desde el punto de vista marroquí, me permito ofrecer a V., como una muy pequeña prueba de admiración, la traducción hecha sin ninguna pretensión literaria, que va adjunta, de un capítulo de la Historia de Marruecos del Nasiry que a tal asunto se refiere y en el que tal vez halle V. algún dato utilizable.

Si cree V. que puede convenirle para su propósito, tendré una verdadera satisfacción en ponerlo a su disposición.

Ruego a V. dispense la libertad que me tomo y crea en la devoción que le profesa su admirador y seguro servidor,

Q. l. b. l. m.

Ricardo Ruiz

Esta carta y el texto adjunto que le mandará será exactamente lo que necesita Galdós para poder encarar la escritura de *Aita*. Nuestro autor no empieza realmente a escribir hasta que conoce a Ricardo Ruiz Orsatti: no sólo aporta una base etnológica en las descripciones de la cultura magrebí y el Islam, sino que le da una conexión directa a Galdós con la voz de los vencidos más allá toda clase de exotismos postrománticos o delirios modernistas.

Ricardo Ruiz Orsatti era un hispanomarroquí nacido en Tánger en 1871 (a menudo se confunde con su hermano Reginaldo, dos años menor que él y también arabista, en el que nos detendremos brevemente). Ricardo trabajó para la cancillería del Consulado español de Tetuán y tuvo varios cargos oficiales. Fue, entre otros cargos relevantes, director de la Escuela Hispano-Árabe de Tánger, presidente de la Liga Africanista, y vocal de la Cámara de Comercio española,

va a ocupar el cargo de intérprete en el Ministerio de Estado y a participar en reuniones internacionales como la Conferencia de Algeciras de 1906, con lo que su información sobre la situación política de España en referencia a Europa y a África era de primera mano. Hago explícita esta información por razones más allá de la mera curiosidad, sino para dejar patente su conocimiento de la situación política a un lado y otro del Estrecho. Al igual que en la guerra de África, los traductores van a jugar un papel estratégico mucho más allá del uso instrumental. Cincuenta años después de la contienda, Orsatti, el traductor, (al igual que Rinaldi, el principal traductor de la contienda que aparece profusamente en las crónicas africanistas por su importancia y dedicación a las labores de diálogo y entendimiento entre los dos bandos) vuelve a jugar un papel esencial en la interpretación de la guerra de África. Ricardo Orsatti fue vital en la vida tangerina de principios de siglo por su conocimiento del árabe y su interés por la historia y política marroquí y a las relaciones entre los dos países. Compaginó su actividad política con estudios monográficos y traducciones sobre la vida y cultura marroquí y con el periodismo. Colaboró para las revistas *África*, *Mauritania*, *ABC* y *La Vanguardia* y dirigió la revista *Marruecos* 1908, que se encargaba de noticias y datos para conocer marruecos y de reproducción de textos oficiales como convenios o tratados. Su trabajo va a tener una relevancia entre los arabistas. Según Ricards, una obra suya titulada *La enseñanza en Marruecos* de 1924, estará dedicada al insigne Julián Ribera y fue donado por el no menos insigne Asín Palacios. ¹²⁶

¹²⁶ Ricardo Orsatti forma parte de un interesante grupo de traductores hispanomarroquíes, que incidieron directamente en los acontecimientos políticos del siglo XX en España, incluso más allá de los asuntos relativos al Protectorado de Marruecos. Un estudio sobre esa influencia de estos traductores en la vida sociopolítica y literaria está todavía por hacer. Los documentos de Ricardo Ruiz Orsatti están recogidos actualmente en la Biblioteca General del Protectorado en Tánger. Bajo la Miscelánea Ruiz Orsatti.

Orsatti acogerá como invitado a Galdós en Tetuán, provocando el primer contacto (y creemos que el único) de nuestro autor con Marruecos. El Orsatti que conecta a Galdós tiene menos de 35 años. Como arabista, Orsatti dota al texto de Galdós una rigurosidad lingüística en las transcripciones del árabe. *Aita* está al margen de los discursos exotistas y orientalistas que había en Europa en ese momento, y de los que Galdós se excluye minuciosamente. Ni el orientalismo como corriente ideológica, ni sus manifestaciones estéticas cercanas al modernismo serán nunca un referente en los elementos semíticos que aparecen en la obra galdosiana.

La obra que Orsatti envía a Galdós es un extracto de una crónica de los vencidos de la guerra de África: *al-Kitab al-Istiqsa (Libro del compendio acerca de la historia del Almagrib Alksa)* escrita por Ahmed ben Jalid-l-Nasiri Es Seloui, y publicada en El Cairo en cuatro volúmenes en 1895, compuesta al estilo más clásico de la historiografía árabe (Márquez Villanueva 32) que Ricardo Ruiz Orsatti tituló *Versión árabe de la Guerra de África (años 1859-1860)*.

Orsatti ofrecerá este texto a Galdós a la par que su ayuda en la comprensión de la realidad marroquí al leer un artículo de Galdós donde informaba a sus lectores que quería escribir una novela sobre la Guerra de África. Así aparece en las cartas que Orsatti envía a Galdós.

Queremos hacer ahora un breve comentario sobre este importante hallazgo de Robert Ricards que publicó con el título “Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós acerca de Marruecos (1901-1910)” Ricards dice que fueron encontradas en la Casa-Museo Pérez Galdós de Las Palmas por el Dr. José Schraibman. Este corpus epistolar consta de 18 cartas escritas por Orsatti de 1901 a 1910. Quince irán dirigidas directamente a Galdós y tres a otras personas pero con relación a Galdós. Orsatti le ofrece a Galdós su colaboración, además de mandarle la traducción de un capítulo de la “Historia de Marruecos” de Nasiry con las cartas núm. 1, de 17 de febrero de 1901, y núm. 2, de 4 de junio de 1901). Dado que Galdós no responde a Orsatti a vuelta de correo, el

tangerino, extrañado por el silencio del autor, vuelve a escribirle una cortés carta reprochándole su silencio meses más tarde. Pero desde julio del año 1901 a la primavera de 1905 habrá una correspondencia ininterrumpida. Orsatti irá mandándole a Galdós artículos suyos publicados en la prensa sobre el norte de Marruecos y la lengua árabe. Ya en la carta núm. 6, de 18 de setiembre de 1902, se deja patente el deseo de Galdós de visitar Marruecos, lo que ocurriría dos años después, (según la carta del de 29 de setiembre de 1904).

Entre 1904 y 1905 (cartas 12, 13 y 15) Ricardo Ruiz Orsatti facilita a Galdós una gran cantidad de información sobre Tetuán y las costumbres araboislámicas de la época. Señala Ricards con qué agilidad Galdós asimila e incorpora en el relato los datos que les suministra Orsatti de una forma nada artificial y cómo Galdós utilizó el texto del Nasiry para *Aita Tettauen*, traducido en febrero de 1901 (junto a las cartas 1 y 2) como texto principal, al margen de la información adicional que Orsatti le envía en otras cartas. Señala Ricards aunque *Aita Tettauen* fue escrito de octubre de 1904 a enero de 1905, según las fechas puestas por el mismo Galdós al final del relato, la idea de escribir sobre este conflicto bélico viene de más atrás.

Ese hermoso y desinteresado gesto de Orsatti generó una comunicación entre ambos desde 1901 a 1910 y la primera visita de Galdós a Marruecos, pero sobre todo el posicionamiento en la otredad araboislámica de nuestro autor de la que era completamente ajeno. Galdós era un nacionalista convencido, pero también muy decepcionado del rumbo que la clase política estaba dando al país, con el recuerdo del 98 y del desastre de la Guerra de África (Mainer 203). El elemento árabe será novedoso en la narrativa de Galdós, ya que nunca se había acercado ni a Marruecos como temática, ni como geografía, ni al hecho andalusí, con lo cual Orsatti será esencial para la comprensión de la otredad árabe y para la necesaria rigurosidad que precisaba la redacción de *Aita*. Ricardo además ofrecerá a Galdós otro texto árabe esta vez anónimo: el que

su propio hermano Reginaldo Ruiz Orsetti tradujo y que versa exactamente sobre el mismo tema: *Kitab Elitic-sá Liaj-bari Danal Elmagrib Elac-sá*, y que Reginaldo publica con el título *La Guerra de África de 1859-1860, según un marroquí de la época* (Arroyo 664).

No será al-Nasiri el único autor árabe que escriba sobre la contienda del 59 desde el punto de vista árabe. Además de esta obra en la que se basó Galdós, tendremos entre otros el texto de Muḥammad Dāwd, *Tārīj Tiṭāwin*, el de Muḥammad Ibn ‘Azzūz Ḥakīm, y el de Šūyaj Tiṭwān, que van a tener varias traducciones y ediciones en español hasta el siglo XXI.

¹²⁷Lamentablemente la traducción original de Orsatti con la que trabajó Galdós está perdida, pero tenemos la de Cerdeira, de 1938, que Márquez Villanueva da por buena en el prólogo de la edición más reciente de *Aita Tettauen*, por ediciones Akal, y que él prologa. Cerdeira es un arabista afincado en Marruecos y defensor la República contra la dictadura de Franco, cuya labor de espía y de propagandista a favor de las libertades le valió graves problemas personales. De nuevo, Cerdeira, ya a mediados del siglo XX, sigue la tradición de los traductores hispanomarroquíes como elementos claves en la política nacional. ¹²⁸

La otra versión que vamos a citar aquí brevemente será la de 1908, publicada en 1920 de Maximiliano Alarcón.

¹²⁷ Para consultar los textos árabes véase Rocio Velasco “Objetivos y limitaciones de la política exterior española en Marruecos: la batalla de Tetuán (1859-1860)” Eric Calderwood *Colonial al-Andalus*

¹²⁸ Este personaje ha despertado el interés de los investigadores marroquíes. El reciente trabajo de 2017 de Mourad Zarrouk, profesor de la universidad de Casablanca, *Clemente Cerdeira, Intérprete, diplomático, y espía al servicio de la segunda República*, pone de manifiesto no sólo la íntima relación de Marruecos en la cuestión nacional desde el siglo XIX, sino el inexcusable olvido por parte del hispanismo occidental sobre este tema, que persiste en forzar el debate nacional hacia los nacionalismos periféricos o la europeidad.

Pero volvamos a Galdós, y al-Kitab de al-Nasiri. Según Maximiliano Alarcón, el texto de al-Nasiri no era desconocido en Europa, siendo ya citado en la “Revue Africane” de 1896 (6) pero sólo en relación a un dato sobre las medidas preventivas del cólera. Señala además que al-Nasiri presta mucha atención a la expulsión de los moriscos, critica el mal trato que se les dio en Marruecos y señala lo difícil que resulta instaurar en el país cualquier avance moderno (7). En su categoría formal, según Arroyo Almaraz el texto de al-Nasiri sigue el esquema histórico y parecida al *Diario* de Alarcón, pero la campaña es contada como guerra santa (*yihad*). Tanto en el texto de Alarcón como el de al-Nasiri las fórmulas épicas son abundantes y el ejército es elevado a la categoría de héroe colectivo, comparándose las bajas de un ejército con las del otro. El guerrero heroico también aparece. Si en el texto árabe de al-Nasiri el soldado heroico es El Husain (llamado Abi Rialat o Abu-rial, personaje verídico y murió a manos de un complot de otro jefe de su propia tribu), y en *Aita* el héroe será Prim, por el que nuestro autor sentía una gran simpatía. *Al-Kitab al-Istiqa Almagrib Alksa (Libro del compendio acerca de la historia del Magreb)* por Ahmed ben Jalid-l-Nasiri Es Selauí, (texto al que nos referiremos desde ahora como *al-Kitab*) es publicado en El Cairo en cuatro volúmenes en 1895, casi al mismo tiempo que Galdós empieza a escribir *Aita*, ya que será en 1901 cuando Galdós declare públicamente su incapacidad para llevar adelante este tema y Orsatti, como hemos tenido ocasión de ver, le escriba esa misiva que suponga el verdadero arranque de la escritura de la obra. El texto de Nasiri, va a dar una idea, en primer lugar, de cómo el ejército español vence no sólo por su superioridad en la estrategia y en el equipo militar, sino por la falta de orden de las tropas árabes, de las que se critica su falta no sólo de profesionalidad, sino de lealtad a su príncipe y a su tierra. Se pone hincapié en el carácter épico de los generales de la contienda. Resaltan la figura de El Husain en el bando árabe, y Prim (nombrado como Brim en el texto árabe) y O'Donnell (que aparece como Ardani) en el bando español. Estas figuras llaman

la atención del egipcio por el respeto y la devoción que le muestran los propios soldados españoles, y por el estricto protocolo con el que van a llevar las negociaciones de paz, demostrando una exquisita cortesía hacia Muley al-Abbas y honrando su rango de príncipe. Esta historia debe ser cierta pues es recogida por la carta que O'Donnell manda sobre la firma de la paz y por las propias crónicas árabes. Esta consideración de imperio a imperio (no de vencedor europeo a vencido africano) va a ser muy apreciada y celebrada entre los árabes. Cerdeira, en su traducción, va a incluir un interesante material adicional como pie de página, que ilustra y completa el texto de al-Nasiri de forma comparativa y nos da idea de cómo el relato del árabe recogía los acontecimientos de la guerra con un tono muy parecido al de la versión de los españoles. Esa genuina cercanía debió de agrandar mucho a Galdós y debió de inspirarle en la construcción de *Aita*, que aunque dividida en dos voces en principio enfrentadas, supone una misma unidad discursiva.

Veamos un ejemplo concreto en los textos que narran la firma del acta de la rendición y cómo lo recoge el mismo O'Donnell, el general de las tropas españolas. Veamos primero la versión de O'Donnell en una carta a la reina Isabel II que incluye Cerdeña en su traducción¹²⁹:

“Hice disponer una tienda a seiscientos pasos de mis avanzadas para recibirlo, y cuando se aproximó, salí a su encuentro, dejando mi cuartel general y escolta a trescientos pasos y acompañado sólo de los generales. En la conferencia fueron sucesivamente aceptadas todas las condiciones, con la sola modificación de ser 400 millones la indemnización, en vez de ser 500. La insistencia con que pedía la paz, su elevada condición de jalifa, y la dignidad con que soporta su desgraciada suerte, me movieron a rebajar a 400 millones la

¹²⁹ Aconsejamos vivamente manejar la traducción de Cerdeira sobre el texto de *al-Kitab*, por la gran cantidad de material adicional que incluye y que es muy iluminador en torno a este hecho.

indemnización: no me pareció generoso para mi patria humillar más a un enemigo, que si se reconoce vencido, dista mucho de ser despreciable” (recogida por Cerdeña, 93)

Y mientras tanto, al-Nasiri nos lo contará de esta manera:

“Muley el Abbas se adelantó acompañado de un grupo de jefes de su Ejército, acercándose Ardanil (O'Donnell) igualmente, seguido de varios amigos suyos, a una pequeña tienda de campaña que previamente había ordenado se colocase allí para reunirse en ella. Adelantóse Ardanil (O'Donnell) un gran trecho para recibir a Muley el Abbas, dejando a sus espaldas la citada tienda, exteriorizando así su finura y delicadeza cerca del príncipe, al que recibió, regresando juntos a la tienda” (*Kitab al-Itqisa* 93)

Podemos observar cómo los textos, incluso en la versión árabe se hace más hincapié en la elegancia del general español y su deferencia al príncipe árabe vencido.¹³⁰

Por contrapartida, la Reina Isabel II no es tratada con el mismo respeto en el texto de Nasiri, tal como se comenta en la traducción de Cerdeira a pie de página:

“El autor emplea la palabra *Rainatihim* (Reina de ellos), construcción filológica de extraña estructura que nos hace creer fue empleada con desprecio por el cronista (Nasiri),

¹³⁰ La versión de al-Nasiri en la que se basa Cerdeña estaba en la casa de Fakih Iben al-Abbar, y contiene comentarios marginales que parece que fue también “alguien que presencié los sucesos narrados o fue fidedignamente informado de ellos, pues rotundamente desmiente a veces, aclara, y otras informa las versiones del historiador” Estamos por tanto ante un texto con dos autores árabes, uno oficial (al-Nasiri) y otra mano anónima que corrige puntualmente a mano la versión impresa (Cerdeña 57).

al no doblegarse a concederla (*sic*) el título de Malica o Sultana, que en idioma árabe corresponde a S. M. la Augusta Soberana de España” (32)

La bravura de Prim es muy bien acogida entre los árabes por sus hazañas personales y por el hecho de que se ponía al frente de sus tropas en la batalla, lo que le hace entrar dentro del imaginario de la épica árabe con naturalidad, igualándole a los líderes del ejército magrebí en distinción y rango, en concreto del famoso Abu Husain Abu Rial, su homólogo árabe. De Prim se elogia que siempre estuviera al frente, se habla de su valor personal y sus dotes de liderazgo y de artes bélicas, arengando a las tropas con palabras como estas:

“Soldados, vosotros podéis abandonar esas mochilas, porque son vuestras; pero no podéis abandonar esta bandera, porque es de la Patria. Voy a meterme con ella entre las filas enemigas. ¿Permitiréis que el estandarte de España caiga en poder de los moros? ¿Dejaréis morir solo a vuestro general?” (recogido por Cerdeira, 47)

Pero el devenir de ambos caudillos no fue parejo. Mientras Prim es recibido con honra a su vuelta a España, Abu Rial, (guerrero tan emblemático que hasta Muley al-Abbas le regalaría su propio caballo en una batalla en la que perdió el suyo), morirá en prisión fruto de las intrigas políticas de su propia tribu.

Por otra parte, aun siendo un texto más ponderado que el otro texto anónimo del que hemos hablado, sigue siendo subjetivo dando cuenta al-Nasiri de un ataque nocturno que no se llegó a producir y que según él provocó innumerables bajas entre los ejércitos españoles. (85) Pero en general al-Nasiri mantiene un tono muy equilibrado en esta crónica, curiosamente concordando con Alarcón, que fue llamado “el apóstol de la paz” dando cuenta que el verdadero éxito y la verdadera victoria era el fin de la contienda. Y así lo deja explícito con una curiosa apropiación lingüística, cuando los ejércitos españoles exclamaban con alegría ¡la paz, la paz! y repetido por

los árabes como *al-Baz*, *al-Baz*¹³¹, compartiendo así ambos ejércitos de españoles y musulmanes la misma alegría y alivio por el final de la guerra con una expresión en castellano.

No podemos dejar de alabar la selección del autor árabe por parte de Orsatti. En estas interesantes vicisitudes del arabismo, tenemos que señalar que Ricardo Orsatti tiene un hermano, Reginaldo, también arabista, que fue el traductor de otro texto sobre la guerra de África, en este caso anónimo, y con muchas posibilidades de haber sido escrito por un testigo directo de los hechos en contra de al-Nasiri, que era un egipcio que no estaba en el frente. Este segundo texto que da la visión de los vencidos se llamará, *La Guerra de África de 1859-1860, según un marroquí de la época*, el autor anónimo dice haber presenciado los hechos de primera mano, es el protagonista de algunos sucesos narrados en la toma de Tetuán y denota cierto nivel cultural al margen de la categoría de presencialidad.

El texto traducido por su hermano Reginaldo y los hechos que narra Nasiri son parejos, con un tono fatalista similar y con las mismas fórmulas épicas, pero se desfigura la realidad, forzando una parcialidad hacia las tropas árabes, demonizando a las tropas españolas y hay cierto fanatismo en el discurso, por otra parte, completamente comprensible como el testimonio de un ciudadano de una ciudad invadida). El discurso está tan tergiversado que incluso hace una valoración del final de la guerra favorable a los marroquíes con estas palabras: “De no haber hecho en Wad-Ras el Jalifa Mulay al-Abbas la paz con los españoles, hubiesen éstos experimentado enormes pérdidas, y ni uno sólo hubiese vuelto a sus hogares ni hubiese llegado a su casa” (citado por Arroyo 626-633), hecho que no se corresponde con la realidad.

¹³¹ Esto es un eco lingüístico en árabe de una palabra en español. El sonido /p/ no existe en lengua árabe y es sustituido por /b/. La palabra paz en árabe es *salam*

Traigo a colación este texto que aunque no es pertinente en la obra de Galdós —ya que no sabemos hasta qué punto pudo llegar esta segunda versión a manos de Galdós— nos da una idea de la riqueza de versiones a un lado y otro del Estrecho sobre este hecho de armas y para recalcar que la versión que maneja Galdós a través de Orsatti, es un texto autocrítico hacia la actuación de las tropas árabes, y que su autor, al-Nasiri, era uno de los historiadores y analistas más importantes del mundo árabe en el XIX. Su obra se sitúa a la altura de las *Muqqadina* de Ibn Jaldun,¹³² y de hecho aparece varias veces en *al-Kitab*. en este caso sobre un siglo tan conflictivo y tan decisivo para la formación de los discursos nacionales árabes y su relación con la modernidad y con Europa. Curiosamente, similares contradicciones a las que se enfrentaba España durante el siglo XIX.

Este es el elemento principal que guía el esfuerzo narrativo de Galdós, haciendo en *Aita* una transferencia de las necesidades de construcción de identidad nacional. Galdós, instigado por una presión popular y por el peso de sus *Episodios nacionales* en la formación del imaginario nacional se ve abocado a la escritura de esta obra. Pero tenía una necesidad de incluir la voz de los vencidos en su narración y el desconocimiento de obras marroquíes le hacía imposible comenzar la escritura.

Disentimos con Arroyo cuando señala que la incorporación de *Diario* y de los textos marroquíes y el nivel polifónico de la guerra intramuros buscan un mayor nivel de alteridad (12) ya que creemos que la intencionalidad de Galdós será articular los dos discursos identitarios españoles, el liberal y el conservador.

¹³² Ibn Jaldun, (1332-1402) considerado el mayor historiador árabe, hace una crítica de la política de al-Andalus y presagia las causas de su caída. Su obra se sitúa como precedente del materialismo histórico. No es de extrañar que fuera un ejemplo a seguir por al-Nasiri.

El renegado Ansúrez-El Nasiry más allá del travestismo identitario

La alteridad aparece en varios niveles en esta novela de Galdós y aunque el elemento fronterizo está presente en el plano político, ideológico, religioso, literario, narrativo y geográfico, nos detendremos en el juego de la otredad que propone Galdós al lector: la figura del renegado como narrador en la segunda parte de la novela. El renegado en la obra de Galdós va a ser reivindicado como personaje agencial dentro de la construcción identitaria inclusiva en el marco de la literatura africanista, en contra de las obras anteriores que le descalificaban por su falsedad y por su carácter de traidor. El renegado no sólo es el protagonista de la obra, sino que aparece como guía en este terreno fronterizo y simbólico de permeabilidad de identidades, y el interlocutor natural en ese diálogo en torno a la hispanidad y el progreso desde posiciones opuestas, por el que tanto va a abogar Galdós en su vida y en su obra. Es una de las construcciones más interesantes de *Aita Tettauen*. Gonzalo Ansúrez es un personaje de extraordinaria complejidad, como le llama Manuela Marín “el quicio de dos identidades contrapuestas” (Marín 523) y el símbolo del diálogo del discurso liberal/conservador a través del africanismo que supone *Aita*. Pero la parte en las que vamos a centrarnos y que supone una total sorpresa para el lector, es la tercera parte de *Aita Tettauen*. Aquí aparece la versión de la guerra según el personaje El Nasiry, (el mismo nombre del historiador real de la guerra de África desde el lado árabe)¹³³

¹³³ La relevancia de esta novela y la importancia de la voz de este historiador árabe es esencial. Tanto que en 1932 se publicará una tesis sobre él de Miguel Alarcón y además de la traducción de Orsatti está la de otro arabista español-marroquí, Cerdeira. Cerdeira es espía para la República española, amenazado de muerte por Franco y él mismo tuvo una vida novelesca. Las conexiones posteriores de esta novela con el discurso liberal español se agudizan durante el franquismo

Desde el principio de *Aita* el protagonista presenta su condición de renegado y su relación con la familia Ansúrez: este El Nasiry es el primo Gonzalo Ansúrez, del que se hablaba como casi una figura mítica en los relatos de sobremesa familiares y además es el hermano del amor platónico de Juan, Lucila Ansúrez, que quedó en Madrid casada y con hijos. Así pues, Nasiry/Gonzalo Suárez será un personaje crucial para el protagonista, Juan Santiuste, durante su estancia en Tetuán. Juan Santiuste se presenta en su disfraz de árabe bajo el nombre de Yuha y vive en la casa de la hebrea Mazaltob. Así, Juan Santiuste/Yuha, al igual que Nasiry/Gonzalo Suárez están enamorados de la misma joven Yohar, una hebrea, y será Santiuste el que gane el corazón de la bella judía.¹³⁴

Gonzalo Ansúrez/El Nasiry en su vida en España es el redactor de un diario árabe y portavoz del lado marroquí, pero sigue sin perder el contacto con su familia española, luchando además en el bando marroquí como un sincero musulmán. No habrá traición en el renegado sino un adecuarse a “la religión de las costumbres” con lo que su doble posicionamiento en el Islam y el cristianismo no excluye al otro, sino que lo incluye y dialoga con él, (como hace Galdós con el discurso conservador y el liberal, comprendiendo ambos bandos y siendo igualmente crítico con ellos). Este Gonzalo Suárez se cambia el nombre a El Nasiry (sobra comentar por qué) y es presentado en el texto como un personaje respetable y como el símbolo del sincretismo entre el elemento áraboislámico y español que ya existía en el debate intelectual de la época¹³⁵. Hemos de apuntar que la literatura sobre renegados está vinculada al hecho identitario en torno a las

¹³⁴ La idea de las relaciones románticas transversales, que van a unir en competencia romántica a personajes símbolos de diferentes discursos aparece en *Aita* con las dos historias de amor: la de española Lucila en España y la de Yohar, en Marruecos. Todo supone do es un juego de caminos que se cruzan, en una continua confusión de identidades y de decepciones narrativas al lector.

¹³⁵ Véase el elocuente discurso de Joaquín Costa en la S.E.A.C., 1884.

colonias, y no sólo al Magreb, sino también a las colonias de ultramar. Manuela Marín señala que suelen ser olvidadas las fuertes conexiones que existían entre las colonias españolas en el último tercio del siglo XIX y no se han estudiado todavía con rigurosidad los imprevistos imaginarios parejos que conllevan¹³⁶.

La idea del sincretismo en el renegado y la aceptación de lo español y lo árabe ya aparece en la novela incluso antes de que la acción pase a suelo marroquí. En una cena de familia en Madrid se dice en casa de los Ansúrez: “Quiten un poco de religión, quiten un poco de lengua, y el parentesco y aire de familia saltan a los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristiano?” (15). Gonzalo/El Nasiry en las conversaciones familiares aparece rodeado de un halo fantástico que se entronca también con la literatura exotista de la época y que ya comentamos en su momento que es una decepción literaria en la que Galdós hace caer al lector, lanzándole falsas señales que después desmiente. Vicentito, el sobrino de Gonzalo, pregunta a su madre perdido entre la vigilia y el sueño y recreando la figura de su tío:

“¿Qué hará mi tío en esta guerra, que se hizo moro antes de que yo naciera y que allá vive como un príncipe? Tú me contaste que tiene palacio de mármol y muchas criadas

¹³⁶ Las colonias de Cuba y Marruecos están unidas también por la acción militar de O’Donnell, quien en 1843 reprimió cruelmente en Cuba el levantamiento de esclavos conocido como “la conspiración de la escalera” y que este mismo general fue quien seis años después lideró la toma de Tetuán. Significativo, por ejemplo, es el personaje del negro cubano Bernardo Betancour basado en un personaje real que había participado en una revuelta en Cuba contra España y que preso en Ceuta se convierte al Islam, apareciendo en dos novelas de finales del XIX, *Recuerdos marroquíes* de Murga, y *Las cacerías en Marruecos* de Álvarez Pérez (Marín 2015:528).

moras que le arreglan la cama de seda y le sirven la comida en platos de oro...tú me contaste...” (107)

En el tercer capítulo de *Aita* el renegado El Nasiry aparece como narrador principal, comenzando el relato con una retórica de estilo árabe que fue alabada por Ruiz Orsatti por su verosimilitud. Orsatti le dijo a Galdós en referencia a la construcción de la voz de El Nasiry en *Aita*, en su carta 15 recogidas por Ricard “perfecta la literatura oriental del Nasiry. Los giros, las frases, las invocaciones de éste son de una asimilación acabada.”

Así Galdós evita cuidadosamente el manierismo lingüístico, y el renegado no habla desde su españolidad, sino desde su arabidad. Comienza esta parte de la narración con el encabezamiento clásico de los textos islámicos “En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso” (*bismi allah ar-rahman ar-rahim*) y se declara que esta obra (o sea, la obra árabe dentro de la narración de *Aita Tettauen*) está dedicada a El Zebdy, de parte de su amigo y protegido El Nasiry. Se declara El Nasiry un testigo presencial de los hechos, ¹³⁷que aquí se describe la guerra contra el español, “y se refiere con verdad y estimación natural de todos los hechos presenciados por el narrador” llamando a los españoles “nuestros aborrecidos hermanos, los de la otra banda, los hijos del Mogreba el Andalus.” (189)

El hecho de llamar a la Península Ibérica por su nombre árabe (“Mogreba el Andalus” o literalmente “tierras del oeste del imperio islámico”) en boca de un español, aunque renegado, es de una fuerza ideológica impactante. Más adelante El Nasiry (del que todavía no conocemos su

¹³⁷ No olvidemos que el criterio de calidad de las crónicas africanistas era el hecho de haber participado de la guerra de África.

identidad española ni su naturaleza de renegado) lamenta la llegada al campamento español de un príncipe francés que viene a instruir a los españoles en la guerra de Marruecos después de haber ganado la de Argelia (191). Este detalle, completamente irrelevante en el argumento (y no sabemos si verídico) tiene el efecto de españolizar la voz del narrador árabe, ya que el francés es el enemigo histórico de ambos, y así se aúnan los mismos intereses y el mismo carácter de pueblo colonizado en el árabe y el español. Más adelante se cita el Corán¹³⁸ para explicar las victorias de los españoles: “Satán había preparado sus batallas, y les decía, soy vuestro auxiliar y os hago invencibles, mas llegado el momento les volvía la espalda diciéndoles: pereced ahora y sufrid los terribles castigos de Dios” (199). Así se incluye al español dentro del mismo paradigma cultural y religioso que sigue el marroquí, haciendo que respondan ambos a la misma lógica.

Según López García la figura del renegado aparece en la literatura española desde el XVI y es muy flexible, acoplándose a las necesidades ideológicas de la narración. Hay renegados tanto de la fe cristiana como de la árabe. Normalmente son elementos intrigantes y malévolos y de doble discurso, receptáculo de defectos morales, ya que han abandonado su fe, ya sea católica o islámica, y están relacionados con el mar y la piratería. Al variar las circunstancias históricas de beligerancia y tras la caída del imperio otomano van desapareciendo de la literatura, pero la guerra de África los vuelve a traer al plano literario por su carácter dual (López García, 99-102).

¹³⁸ Las citas coránicas en *Aita* no son rigurosas: son parafraseos o aproximaciones literalizadas pero no son completas invenciones. Responden a la intencionalidad de Galdós de dar verosimilitud al discurso del renegado y denotan también cierto respeto al libro sagrado islámico.

Galdós en *Aita* reinventa al renegado. El Nasiry, en contra del tópico, aparece como el sincretismo de las tres religiones y las tres culturas, a la vez que una poderosa voz narrativa de la España que no fue. Pero va más allá. El Nasiry como sabemos es una persona real, el autor árabe del *al-Kitab* que Ricardo Orsatti traduce y enviaría a Galdós y que tanta influencia tuvo en el proceso de creación de *Aita*; así introduciendo un personaje que lleva su nombre, se le hace un homenaje literario y se reconoce la función de puente entre los dos imaginarios (Ricard 474). El renegado en *Aita* sigue teniendo doble discurso, no hay una simplificación o idealización del personaje, aunque eso no implica una falta de moralidad, sino una forma de supervivencia. Dirá El Nasiry cuando se sincera con Juan Santiuste al contemplar la entrada de las tropas españolas en Tetuán: “he tenido que escribir la historia al gusto musulmán, retorciendo los hechos para que siempre resulten favorables a los *moríos*” Se dice de él: “ponderó El Nasiry las ventajas de vivir en Marruecos en calidad de moro, disfrazándose para ellos de lenguajes, de costumbres y de religión y ensalzó el beneficio grande de existir allí muy pocas leyes, una simplificación legislativa que compensa el bárbaro despotismo del sultán.” (326)

El renegado por sí ya supone un tercer estado que es un desarrollo de los otros dos — el marroquí y el español— no una negación: “No puedo renegar de mi estado. No puedo arrojarlo a la calle por un melindre de patriotismo” (324). La dualidad religiosa aparece aquí como un símbolo de lo árabe y lo español, o bien como el espiritualismo anticlerical que ya cultivó Galdós en sus novelas: “Allah me guarde siempre ... o Dios, si tú lo quieres...y en confundirlos no hay pecado” (330). El Nasiry no quiere volver a su religión ni a su patria, no es un renegado arrepentido ni siente que ha traicionado nada. Según Márquez Villanueva, para el personaje del renegado el posicionamiento en una nueva identidad civil y religiosa no es un paso costoso, dado que la contextura vital hispana no se halla tan distante en el fondo de la marroquí (Márquez

Villanueva 34). Disentimos con Márquez Villanueva: esa similitud entre la contextura vital hispana y la marroquí no es innata, sino creada y recreada por el discurso liberal a través del mito de al-Andalus con una clara intencionalidad de formación de discurso identitario.

Galdós en *Aita Tettauén* se encarga de jugar con la otredad hasta que todas las voces forman una sola voz y así poner al lector en un estado de confusión casi embriagadora hasta el punto que las fronteras líquidas con la que jugaba el africanismo se convierte en un juego de espejos y de concordancias. El título de la obra está en árabe, caso bastante anómalo (si no único) en la literatura española, dando así prioridad a la versión magrebí sobre la española. Al-Nasiri es el autor de un texto sobre la guerra de África y también será personaje de otro al más puro estilo de intertextualidad africanista. El renegado que fue y vuelve a ser Ansúrez, se alegra secretamente del triunfo de sus compatriotas, que son al mismo tiempo sus enemigos. Santiuste el personaje español y al Nasiry el personaje marroquí de Galdós pretenden ambos a la bella hebrea Yohar. Santiuste, el español, se viste de moro y de judío y si alardeaba de los triunfos del Cid en España, entrará en Tetuán, la ciudad soñada del Islam, protegido por tres sefardíes y bajo nombre árabe; Alarcón, voz del discurso colonialista español conservador se reviste de la dignidad del agareno cuando Galdós lo convierte en personaje literario y lo visita en su tienda. Sólo un escritor de la destreza de Galdós puede manejar la tensión narrativa de manera que el lector encuentre dos voces opuestas construyendo una sola realidad. En este extraordinario juego narrativo que nos propone *Aita*, el otro (el español, el moro, el sefardí, el personaje literario, el autor), es uno mismo.

Hemos querido probar que Galdós escribe *Aita* no con la intencionalidad de hacer una novela histórica o como una excepción pacifista dentro del retórica colonialista, sino con la pretensión de apropiarse de los símbolos del discurso conservador africanista —llevados a su

extremo de complejidad en el *Diario* de Alarcón— , y unirlos a los testimonios históricos de la voz de los vencidos en la guerra de África, como la voz de los liberales y con ello reforzar la construcción del discurso nacional integrador. En este esfuerzo narrativo *Aita* se convierte en un poderoso artefacto identitario. Con este fin utilizará la apropiación simbólica del espacio en la ciudad de Tetuán como símbolo de convivencia de las tres culturas y se compromete con el sincretismo semítico, reivindicando y redefiniendo el elemento hebreo. Unifica en *Aita Tettauen* un complejo juego continuista de dos tradiciones literarias e ideológicas: la conservadora y la liberal que hasta ese momento estaban virulentamente enfrentadas en torno a la identidad española.

No es casual que Blas Infante, abierto admirador de Galdós, se base en este espíritu de conciliación para configurar su identidad andaluza incluso con todas las contradicciones que supone el discurso nacionalista esencialista. Andalucía en Infante no aparece como oposición a España, sino como aportación a lo español, haciendo una localización del mito andalusí, esta vez no en tierras africanas, sino andaluzas. El feroz adanismo con el que se estudian los discursos nacionalistas periféricos ha impedido explorar con rigurosidad este camino que Galdós había trazado en *Aita Tettauen*, y que el poeta Luis Cernuda volvió a recuperar en su teoría de la Andalucía romántica: la necesidad de un pasado digno para construir la identidad nacional y la de integrar toda grandeza sea del cariz que sea en el destino compartido de un pueblo.

Conclusión

La articulación de la otredad islamo árabe en la construcción de la identidad española ha sido una constante fuente de delicias narrativas y de desencuentros ideológicos desde la caída de al-Andalus en 1492. El paso de la realidad histórica al mito de este episodio de semejante brillantez y singularidad en la Historia (tanto de la Península Ibérica como del mundo árabe, que trabaja también desde su narrativa este período compartido de su Historia y la nuestra) era más que previsible. El espacio del mito es un espacio inabarcable, proteico, y de un fuerte poder sugestivo que linda con las fronteras de la poética, cargado de símbolos y metáforas que resemantiza los hechos históricos sin entrar completamente en el terreno de la ficcionalidad. No podemos negar los peligros de semejante poder de seducción y tampoco nos puede sorprender la necesidad de su existencia: es por eso que uno de los temas en los que más se ha centrado la historiografía española a la hora de construir una narrativa identitaria en los dos siglos ha sido en la influencia del elemento semítico en la identidad española. ¹³⁹

Además, la enconada beligerancia que aparece en los encuentros en los que académicos e intelectuales tratan este tema revela su trascendencia, acritud que no encontramos en otros temas referentes a la identidad, ya sean diacrónicos o sincrónicos. La presencia y el legado árabe en la cultura española se ha articulado en torno a dos líneas de pensamiento: el castastrofismo o el negacionismo. Sólo para dejar patente la actualidad de este debate en la sociedad española basta

¹³⁹ Como hemos apuntado varias veces a lo largo de este estudio, el antagonismo entre el elemento árabe islámico y el hebreo es forzada y se impone a raíz de acontecimientos políticos muy recientes. En España, el estudio de al-Andalus (por supuesto con peculiaridades y preferencias) incluye ambas herencias semíticas.

señalar que el expresidente del gobierno y miembro del partido conservador Partido Popular, J. M. Aznar, al que ya citamos al principio de este estudio, exigía que los árabes debían pedir perdón por haber conquistado España y haber estado en la Península ochocientos años.¹⁴⁰ Esta visión catastrofista se vincula a un discurso político de derechas y basado en las crónicas latinas de la ruina de España la llegada de los árabes se considera un castigo divino. Esta idea de invasión aparece en toda la historiografía decimonónica, sobre todo en el arabista F.J. Simonet con su *Historia de los mozárabes de España* (1867) donde la islamofobia del autor no duda en caracterizar la conquista árabe como azote providencial o como catástrofe. Le seguirá a esta escuela Sánchez-Albornoz, que interpreta en el momento de la entrada de los árabes en la Península como el momento en que se tuerce el destino de España, defendiendo un esencialismo profundamente anti islámico y otorgando a España el papel de parapeto y defensor de la integridad de Europa, honor que Albornoz considera que tuerce –o retrasa– el destino de España. Obviamente el catastrofismo verá la llamada reconquista como una liberación que se equiparará más tarde a la liberación española frente a Francia a principios del siglo XIX, haciendo una transferencia de la otredad. También seguido por Maeztu en su *Defensa de la hispanidad*, (1934) donde se dice que el carácter español se forja en lucha multiseccular contra lo árabe y lo hebreo. El insigne arabista Serafín Fanjul recoge esta escuela en la actualidad con una visión de lo español contra al-Andalus, tal como reza su libro *Al-Andalus contra España. La forja de un mito* (2000).

¹⁴⁰ La idea de la reparación histórica y del catastrofismo aparece recientemente también en el presidente mexicano López Obrador cuando en octubre del 2018 expresó que España debe "pedir perdón por los abusos de la conquista" lo que levantó la polémica de qué españoles deben pedir perdón y qué mexicanos recibirlo. Podríamos preguntarle al expresidente Aznar también qué árabes deben de pedir perdón y qué españoles debería recibir este perdón.

En oposición, la visión negacionista que tiene como obra doctrinal el trabajo de Ignacio Olagüe, *La revolución islámica* (1950) se enfoca en el peso de la España musulmana para la formación de la identidad española y desemboca en el nacionalismo andaluz. Esta corriente estará muy vinculada con la necesidad de no oponer lo árabe a lo español y en apropiarse de la grandeza de al-Andalus como un producto netamente peninsular, no foráneo. Menéndez Pelayo va a abrir esta línea de pensamiento de apropiación reivindicando la españolidad de las figuras más importantes tanto hebreas como árabes en el período andalusí. Para ello la labor de los arabistas españoles durante todo el siglo XIX de recuperación y de traducción de textos árabes de la Península contribuyó a dotar de rigurosidad esta corriente con figuras de una enorme importancia en el panorama intelectual español como Zaidín, Cordera o Ribera o Asín Palacios, no sólo arabistas sino verdaderos polígrafos e intelectuales de primera línea. Aunque no nos ocupa en este estudio una tarea historiográfica, debemos ver que es en el siglo XIX donde el debate en torno al elemento árabe islámico va a tener una mayor trascendencia social mucho más allá de los círculos académico e intelectuales. De una concepción historicista se pasa a un vibrante diálogo identitario que se alarga hasta nuestros días y que poco tiene de nostalgia del pasado (ya sea el andalusí o el castellano).

España, como Estado y como comunidad plural, vive uno de sus momentos más interesantes de su historia reciente y la existencia de una democracia sólida otorga un espacio donde poder negociar discursos sin que estos tomen un carácter subversivo o visceral o que actúen por oposición a otros discursos. La misma realidad española actual donde coexisten nacionalismos periféricos (más o menos enconados), la europeidad, el mudejarismo, la relación con Hispanoamérica, cobran una nueva vida debido a la ola migratoria tanto del mundo árabe

como de los países sudamericanos y ponen en cuestión el elemento católico castellano como el único aglutinador de la hispanidad tal como defendió el franquismo hasta 1975.

Hemos tenido ocasión de ver aquí cómo entre los diferentes aspectos que el mito de al-Andalus ha tenido en la identidad española, la literatura en torno a la Guerra de África de 1859 supone un punto de inflexión. Como hemos apuntado varias veces, la sensación de vergüenza de la izquierda española frente a los episodios imperialistas y colonialistas españoles, la posterior vinculación clara del Magreb con el franquismo, la relevancia de la literatura del siglo XIX y XX y la propia baja calidad literaria del enorme opus africanista ha dado como resultado una falta de interés hacia el africanismo, que se le aparte de la literatura española del siglo XX y además que se le reste cualquier trascendencia. Sólo en las últimas décadas, la crítica, desde una transversalidad de disciplinas (estudios teatrales y de la imagen, crónicas de guerra, literatura de género, estudios de frontera, literatura comparada, estudios de traducción e interpretación) está revelando no sólo la originalidad y audacia de algunas obras sino su posible trascendencia en la literatura española y latinoamericana actual.

El elemento árabo islámico en la construcción de la identidad española se movía en el terreno de la abstracción y también era gestionado por una élite intelectual y política. Sin embargo, la narrativa sobre la guerra de África de 1859 supone el encuentro del mito de al-Andalus con un espacio geográfico donde ese mito puede manejarse, creando una situación hasta ese momento inusitada, en torno a la construcción de la identidad¹⁴¹ española y eso va a llevarnos, tal como reza el título de este estudio a una “España transfigurada en el Magreb.”

¹⁴¹ O identidades, ya que no solamente estamos hablando de la española. El nacionalismo andaluz también aparece vinculado al mito de al-Andalus, aunque no lo hayamos tratado en este estudio.

La dinámica interna que se da en el africanismo debe ser abordada desde diferentes disciplinas ya que los cronistas de la Guerra de África van a verse envueltos en la vorágine de la modernidad, a la vez que en la vorágine de la contienda: el *tempo* de la producción periodística se impone sobre la ponderación y la organización estilística de la novela, los avances tecnológicos del telégrafo y el daguerrotipo influyen en el discurso por primera vez en la historia de la literatura y el público deja de ser pasivo para ser agencial. El verbo se carga de emocionalidad, de contradicciones, de una palpitante sincronía. La amenaza real de la muerte en estos autores-soldados provoca que cada crónica sea una suerte de pantocrátor narrativo que debe empezar y comenzar en sí mismo y que debe luchar por su supervivencia entre la superabundancia de otros testimonios que narran la misma realidad, tanto españoles como extranjeros, tanto literarios como visuales. La crónica se subjetiviza pero la necesidad de ser testigo de primera línea de los hechos impone a la vez un realismo distorsionado.¹⁴²

En ese sentido hemos apuntado en este estudio el sentido de performatividad de la guerra de África, el exhibicionismo y el manierismo que son consecuencia de una atención internacional en el papel que ocuparía España en el nuevo orden colonialista europeo frente a África, ya perdidas –o a punto de perderse– lo que fueran las colonias hispanoamericanas. Se va a trabajar la identidad española en el teatro de la guerra de África teniendo como público a los lectores internacionales que cada quince días juzgarán según sus crónicas africanistas el prestigio nacional y el lugar que España ocuparía en el nuevo orden mundial.

¹⁴² Todavía nos queda abierto un estudio riguroso sobre la posible influencia de los cronistas de la guerra de África en la literatura de segunda mitad del XIX y de principios del XX. Nos negamos a creer que la literatura africanista que alcanzó tal nivel de popularidad y en la que participaron los autores más renombrados de la época no dejó ninguna repercusión más allá de la literatura pacifista del Protectorado marroquí.

Es la primera vez además (y no sabemos si se ha repetido o se repetirá) en que las masas populares (no ya los intelectuales o la clase política) a través de la prensa y del contacto directo con los autores a través de sus cartas van a inferir directamente no sólo en el tono de las crónicas, sino incluso en el ritmo de la guerra. Hay un masivo interés y un profundo compromiso político de todas las clases sociales, involucrándose profundamente con el devenir de este conflicto y a la hora de construir una nueva narrativa para el país. Hemos apuntado la increíble cantidad de cartas recibidas en el frente (las cincuenta mil cartas a Alarcón, por ejemplo), las tertulias donde se discutía y se leían en la calle no sólo los partes de guerra, sino las diferentes obras de los cronistas. Es tal el poder de esta voz que los cronistas son los que van a decidir cuándo la guerra llega a su fin. Recordemos que Alarcón va a ser llamado al final de la guerra “el apóstol de la paz” al hacer campaña activa entre los otros cronistas que cubrían el evento de que debía de ponerse fin a la contienda, consciente de su capacidad de incidencia en el desarrollo y las decisiones de la política nacional. Los cronistas no son los testigos de la guerra, sino los gestores de una narrativa nacional en construcción. Así, en este espacio de performatividad que establece la guerra de África se van a dar discursos transversales en el tiempo y en el espacio en una negociación de fronteras en una confusión entre al-Andalus y Marruecos y una construcción de identidades líquidas con la figura del enemigo donde la imagen va a ayudar a crear y a redefinir al otro.

La imagen, ya sea la fotografía o el grabado, se convierte en un depredador natural del texto, no en su compañero, y la sensación de competitividad constante frente a otros autores va a acrecentar la singularidad de cada autor. La presencia constante de pintores y fotógrafos internacionales que trabajan y viven en el frente con los cronistas soldados (el ejemplo más claro

en el que nos hemos detenido es el de Alarcón e Yriarte) va a crear una narrativa sinestésica y una necesidad de ser leído “siendo visto” dentro del propio texto.

Por otra parte, aunque ninguno de los cronistas que hemos incluido en este estudio eran arabistas de carrera, sí que tenemos que señalar cómo van a estar influidos tanto por el ambiente intelectual de la época donde el arabismo juega una parte importante, como con el contacto con la lengua árabe en Marruecos desde la figura del traductor o intérprete. Este personaje no sólo va a convertirse en un elemento simbólico de negociación de la otredad dentro de sus obras, sino que incluso tendrá una intervención decisiva en la escritura de *Aita Tettauen* de Galdós.

El interés por el elemento árabe islámico en la identidad española comienza ¹⁴³con el estudio de la lengua y en la recopilación de documentos que Carlos III, el monarca ilustrado, convierte en una empresa oficial. La Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis llega a tener más de 1800 manuscritos desde 1763 a 1791 que van a unirse a la cantidad de textos hebreos que ya recopiló Arias Montano con Felipe II y que vuelve a ratificar la idea de la unidad de lo árabe y lo hebreo. Señala Bernabé que el maronita Casiri no sería el único ni el primer encargado, aunque sí el más importante, de los encargados de recopilación de textos, traducción e interpretación de estos textos. Antes vendrían Ferhat, Hodair y Scidiaie, y ya existió el proyecto de abrir una cátedra de árabe en la Universidad de Alcalá. Señala Bernabé que incluso el conde de Campomanes había colaborado con Miguel Casiri. Lo que sí va a hacer de Casiri esencial es no sólo su trabajo

¹⁴³ Véase López García, Bernabé “Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España” *Orientalismo, exotismo y traducción* / coord. por Manuel C. Ferial García, Gonzalo Fernández Parrilla, 2000, pgs. 153-172

archivístico, sino su relación con Conde. Conde es un liberal afrancesado profesor de hebreo y griego en la Universidad de Alcalá de Henares con una clara tendencia a favor del elemento árabe. ¹⁴⁴ Será su obra principal *Historia de la dominación de los árabes en España*, basada en varios manuscritos y memorias arábicas, editada en 1820-21. ¹⁴⁵ y será muy importante para articular la voz de los vencidos al margen de su rigurosidad histórica, que ya Dozy se encargó de poner en cuestión.

La guerra de África, además va a dar una importancia de nuevo a la traducción simultánea, a través de los intérpretes de la guerra como Rinaldi, (a quién se la adjudica la primera traducción al español directa del Corán, desgraciadamente perdida) quienes serán unos elementos esenciales en la victoria y en las condiciones de capitulación del ejército marroquí y aparecen retratados en las crónicas profusamente. Recuperamos de nuevo el momento en el que Alarcón recoge que Rinaldi, que venía herido de la batalla, se niega a ir al hospital para poder ayudar en la negociación de la paz. La importancia de los traductores no sólo es simbólica, hemos tenido ocasión de ver el papel del arabista Ricardo Orsatti y su importancia en el casi desconocido (y ciertamente todavía no explorado con rigurosidad por la crítica), africanismo de Benito Pérez Galdós y vinculación con Marruecos.

¹⁴⁴ En 1799 publica la traducción de un libro de al-Idrissi. En su prólogo dirá Conde que casi todas las naciones eran bárbaras, mientras que los árabes eran doctos, y los de España, doctísimos.

¹⁴⁵ Esta deconstrucción de la historia nacional desde el punto de vista árabe basada en manuscritos de la época será un método de narración usado por Galdós en *Aita Tettauen* con lo que podemos apreciar cómo el trabajo de Galdós no es anecdótico en su producción.

Esta inclusión de la traducción y la interpretación de textos árabes a la hora de crear una narrativa identitaria no cesa durante todo el siglo XX. Emilio García Gómez y su traducción de *El libro de las banderas de los campeones*, texto andalusí que encuentra en Egipto, y su relación personal con el nacionalismo andaluz y los poetas de la Generación del 27 abre una nueva etapa en el que el mito de al-Andalus tendrá una nueva retórica. Ese puente entre traducción, identidad, huella semítica y literatura será cruzado muchas veces durante el siglo XX.

La literatura africanista y su peculiar reconstrucción de la figura del árabe nos lleva a otras retóricas identitarias española que se desarrollan durante el siglo XX y que no hemos considerado incluir en este estudio. Ahí merecería una especial atención la figura de Blas Infante, padre del nacionalismo andaluz y Gil Benumeja, que propone una ampliación del hecho cultural andalusí para crear un nuevo diálogo con las naciones hispanoamericanas, que albergaban todavía una natural reticencia al imaginario español imperial y castellanista. Blas Infante a principios del siglo XX defiende la singularidad cultural de Andalucía que se basa en su elemento hispanoárabe ¹⁴⁶ El sur de España ha cargado siempre con el estigma de región impura, debido a la fuerte carga semítica de su pasado, y desde el nacionalismo español y los nacionalismos periféricos del norte (sobre todo los vascos y los catalanes) se ha considerado a Andalucía como la causa del atraso de España. Blas Infante reivindica la mezcla de razas y el elemento hispanoárabe no solo como la excelencia andaluza, sino como la aportación de Andalucía a España y a Europa. El nacionalismo de Infante es en todo momento inclusivo. En el mismo himno andaluz que él escribe se lee “Sea por Andalucía libre, España y la Humanidad.”

¹⁴⁶ Véanse los numerosos y acertados trabajos de Enrique Iniesta sobre lo árabe islámico en la formación del nacionalismo andaluz de Blas Infante.

En su discurso aparece también el rechazo a Europa y su acercamiento a Oriente. Aunque existe un enorme corpus de estudios críticos sobre la figura y el legado de Infante, su trabajo no ha sido tratado con objetividad dado su carácter altamente político. Sin ir más lejos, su reivindicación del morisco ya aparece en la literatura filomorisca del XVI y la dignificación del elemento peyorativo con el que una comunidad se identifica o asocia (en este caso el elemento islámico) en una actitud típicamente defensiva, está presente en autores fuertemente españolistas de la generación del 98. Infante proclama en muchas ocasiones que su pensamiento ha sido forjado en ese debate y su admiración por Galdós, Unamuno o Ganivet son notorias (de hecho, su principal obra *Ideal andaluz* es un homenaje al *Idearium español* de Ganivet cuando él mismo aseguró muchas veces). La crítica infantiana le desliga del debate identitario español de sus coetáneos y precedentes y defiende su vinculación con otros pensadores cuyo tinte ideológico era abiertamente opuesto, como el de los regionalistas que reivindicaban una defensa del costumbrismo y del folklore andaluz sin consecuencias políticas como José María Izquierdo, Guichot y Cortínez Murube, posición que nos parece incorrecta. Andalucía aparece en la obra de Infante como una nación mediadora entre Oriente y Occidente. A pesar de sus afinidades personales hacia el Islam, nunca propuso una restauración del sistema político árabo islámico en la península, ya que consideraba a Andalucía como una identidad cultural esencialmente diferente del norte de África, y una aportación española al Islam africanizado. La africanización de Andalucía se ve como una barbarización. No existe por tanto en Infante una proyección de al-Andalus en Marruecos, tal como ocurre con muchas obras sobre la guerra de África de 1859 ya que no existe la necesidad de buscar una excusa para la conquista del Magreb. Salvo la fructífera relación personal que mantuvo con los intelectuales y líderes marroquíes, el andalucismo de Infante está exento del discurso africanista.

Blas Infante se hace eco de las corrientes del arabismo de la época y de la intensa labor de traducción, interpretación e incorporación de textos árabes en el bagaje cultural español, sobre todo en torno al trabajo del arabista Emilio García Gómez que tanto influyó con su traducción de los poemas arábigo andaluces y con su identificación de al-Andalus con España. Este compromiso con las libertades que propone Infante y la singularidad áraboislámica del pueblo andaluz como motivo de orgullo y no de vergüenza, es la base del nacionalismo andaluz como imaginario social y como propuesta política en la España democrática desde el fin de la dictadura en 1975 hasta la actualidad.

El *alandalusismo* de Infante nos llevaría al *panalandalusismo* del arabista Rodolfo Gil “Benumeya” quien hace transferencia de al-Andalus como singularidad peninsular hacia la América hispana. Es un *alandalusismo* expansionista. Durante la dictadura será un franquista convencido que abandona su discurso nacionalista andaluz para inclinarse hacia un *ganivetismo* estético e ideológicamente inofensivo. Benumeya es un autor muy poco estudiado (al margen de estudios puntuales de los arabistas Dolores López Enamorado, su hijo Rafael Gil Grimau como recopilador y el antropólogo J.A. Alcántud varias veces citado en este estudio)¹⁴⁷. La causa de este olvido funciona a tres niveles: como nacionalista andaluz Benumeya queda eclipsado por la imponente figura de Infante, como escritor africanista no pasa a la posteridad, ya que, aunque escribe *Cartilla de un español en Marruecos* (1925) se aleja pronto de este tipo de literatura, y además, su vinculación al régimen franquista le vuelven una figura cuestionable durante la democracia. Su apoyo a la

¹⁴⁷ He tenido ocasión de discutir con el profesor Eric Calderwood, —autor del imprescindible trabajo sobre el africanismo español *Colonial al-Andalus*—la relevancia de la obra de Benumeya. Nos alegra saber que está preparando un estudio sobre este autor, trabajo que esperamos con impaciencia.

Falange fue explícito en su libro *Marruecos andaluz* de 1942 y fue codirector de las revistas *África* y *La raza*, que compartió con el dictador Francisco Franco. Además de esto, su visión precursora y aún no bien entendida de la transnacionalidad andalucista (“la patria geopsíquica” tal como él denominaba a su andalucismo árabe) le han vuelto una figura compleja e imposible de encuadrar para la crítica.

Por obvias necesidades políticas, Infante centra en el terreno geográfico andaluz su discurso nacionalista, haciendo una apropiación del territorio simbólico de al-Andalus con idea de dignificar Andalucía. Benumeya, por el contrario, propone un proyecto ideológico de ampliación de las fronteras físicas de la nación andaluza hacia el Mediterráneo y las Américas hispanas y de redefinición de la identidad española a través del *panandalusismo*, basándose en el pensamiento de Infante que antepone la patria cultural a la nación, y la nación al Estado. Benumeya, argumentando que la familia de su madre descendía de los Omeyas cambiará su segundo apellido al de Benumeya, (como el líder de la rebelión de las Alpujarras, el morisco Fernando del Valor y Córdoba, que también cambió su nombre al de Aben Humeya) y por tanto equiparándose con él, aunque nuestro Benumeya no comparte su espíritu de rebelión. Ese cambio de nombre y la construcción de genealogías inventadas está relacionado con el travestismo identitario que hemos analizado en estas páginas y responde a la necesidad de legitimizar su voz y su acercamiento al elemento semítico dándole autenticidad a su discurso. Curiosamente el hecho de crear genealogías imaginarias también será utilizado por Cansinos Assens con el judaísmo. Tanto Benumeya como Cansinos son dos renegados que se acercan al Islam y al judaísmo, como un posicionamiento identitario. No es casual que Benumeya escribiera una reseña en la *Revista de estudios africanos* alabando la traducción al español del *al-Qu´ran* de Cansinos,

tema que sería muy interesante explorar en estudios futuros: cómo las vanguardias españolas se alimentan de un orientalismo hispano y académico alejado del exotismo arabesco del resto de Europa.

Benumeya estará muy vinculado con el africanismo proárabe y acuñará el término “Mediodía” no sólo como un paisaje físico del sur, sino como un lugar emocional y cultural donde se cruzan el espacio y el tiempo, esencial para recomponer la historia europea. Esto lo defiende en una serie de artículos bajo el epígrafe de “Mediodía. Introducción al estudio de la España árabe actual” que escribe entre el 1927 y 1929 y que serán el precedente de su obra cumbre *Ni Oriente ni Occidente. El universo visto desde el Albaicín. Ni Oriente ni Occidente* donde se establecen debates sobre los conceptos de civilización y cultura desde el esencialismo de Ganivet, del que todos los andalucistas se sienten deudores y donde se comienza a desarrollar este concepto de Mediodía y de latinidad en torno al que gira toda su obra. Su intención es resituar la política en torno al ámbito mediterráneo. Se sitúa a España en el centro de este nuevo espacio panarabista y panamericano, abogando por un andalucismo expansivo: “el hecho andaluz” no es un espacio de nostalgia crepuscular nazarí al uso de las quincallas orientalistas, sino una verdadera patria donde las fronteras de la geografía emocional se reestructuran¹⁴⁸. Las ideas de mediterraneidad ya estaban presentes en el XIX entre federalistas y regionalistas europeos, -sobre todo franceses- como Gromier y en las revistas *Revue du Monde Latin*, pero esta latinidad no es sino un rechazo a

¹⁴⁸ Esta idea de España como eje entre el mundo hispanoamericano y el mundo árabe a través del mito de al-Andalus está teniendo una resonancia tanto política como cultural en un diálogo de Sur a Sur y en el concepto de orientalismo horizontal defendido por Alberto Ruy, sobre todo entre México y Marruecos.

todo lo norte-europeo, en especial lo inglés y alemán. Otros alabarán esta posición, como Ortega Pichardo e Ignacio Bauer y Landauer.

Para este autor el elemento magrebí es imprescindible en la nueva relación entre los países sudamericanos y España. La “hispanidad invasora” según Benumeya acontece de igual manera en la América del siglo XVI y en Marruecos del XIX, haciendo un esfuerzo por poner en diálogo el discurso africanista neoimperialista con el andalucismo, del que siempre se declaró seguidor. América para Benumeya es la *musta'riba* (o tierras neoárabes llamadas también “la nueva Al-Andalus”) y España el intermediario lógico entre el ultramar y occidente. El concepto de raza y casticismo es redefinido por Benumeya en el debate entre casticismo y modernización que propone Unamuno. El casticismo español para Benumeya es mediterráneo y va desde Persia¹⁴⁹ e incluye a América, “ese extremo occidente.”

Estos discursos *panandalusistas* van a tener repercusión en autores sudamericanos contemporáneos herederos del *Mahyar* y de ese grupo literario llamado “nueva al-Andalus” esta visión está teniendo una influencia cada vez más fuerte en Hispanoamérica, sobre todo en una nueva corriente de intelectuales y de escritores que trabajan la identidad desde el

¹⁴⁹ Persia como la última frontera de al-Andalus es un tema tratado también por Cansinos Assens que va a traducir a poetas persas entroncando con una corriente que arranca desde la Ilustración con la traducción de las *Omníadas* por el conde de Noroña. La traducción directa de Cansinos Assens de las gaceles del místico Hafiz (Mohammed Schemsu-d-Din) se publica en 1955 y está incluida en un proyecto más ambicioso *Antología de poetas persas* todavía inédito.

neorientalismo que abogan por un “orientalismo horizontal” –tal como es definido por el escritor mexicano Alberto Ruy— que supera la visión postcolonialista de la identidad para construir una relación nueva con otras comunidades, más allá de su carácter de excolonia. Más allá de la legitimidad histórica, y en muchos casos jugando con los límites entre el exotismo, el mito, la lingüística o la etnología, y desde la libertad de discurso que da la literatura, autores como el citado Alberto Ruy con su *Quinteto de Mogador*, o el poeta o el arabista chileno Sergio Macías Brevis, residente en España y que abren un interesantísimo campo de exploración futura en torno a lo que se ha venido a llamar poesía neoárabe sudamericana y el mito de al-Andalus como exilio interior. Santiago Macías, catalogado por la prestigiosa arabista María J. Rubiera como “el poeta andino de al-Andalus” Sergio Macías es autor e investigador con libros como *Influencia árabe en las letras hispanoamericanas* (2009) *Tetuán, sueños de un andino* (1989) o *El manuscrito de los sueños*, (2008) – publicado en Chile, España y Casablanca en árabe y español—¹⁵⁰Su universo literario recoge las ensoñaciones poéticas del *mahyar* y de Benumeya: al-Andalus no cayó en 1492, sino que fue llevada a las Américas para proseguir en ultramar negociando y definiendo la hispanidad.

En ese sentido de transferencia también encontramos espacios ocupados por el mito de al-Andalus en Hispanoamérica y que han sido de interés tanto de académicos españoles como Hispanoamericanos. Hace poco se editó por MUTIS, en su labor de fomento de las relaciones culturales de Sur a Sur, un trabajo sobre la arquitectura neoarabe en

¹⁵⁰ La obra de Macías es ya un objeto de estudio y debate dentro del arabismo español actual. Ha sido incluido en la tesis doctoral de Sandra Rojo *Lo andalusí* (2016).

Latinoamérica, titulado *Alhambras*¹⁵¹ cuya promoción vino acompañado por una exposición paralela en los consulados de México en España. Este estudio defiende que más allá de construcciones orientalistas al estilo de la arquitectura de la Exposición Universal de París, la arquitectura neoárabe en Hispanoamérica supone una forma de negociar desde un espacio ajeno a los símbolos colonialistas la presencia de España en las nuevas retórica de las naciones hispanoamericanas, desde una nueva retórica identitaria y nacional¹⁵² que va a afianzando cada vez con más fuerza sus relaciones entre estos países y el Magreb a través de la España andalusí.

Hemos querido extendernos en estos nuevos horizontes para dejar patente al-Andalus en su paso de la realidad histórica al mito escapa a los estudios tradicionales y también a nuestras expectativas de negociar sus propios márgenes de acción. El mito del al-Andalus se vuelve imposible de prever y entra en todos los discursos de la sociedad española y también hispanoamericana. Ninguna disciplina tradicional puede definirlo y abarcarlo en su totalidad y en sí mismo su estudio requiere un cruce de disciplinas y una transversalidad que supera los límites del postcolonialismo. Obviamente, no podemos negar hasta qué punto el mito de al-Andalus está politizado, además de estar sujeto a un arduo debate en el mundo occidental que necesita tratar la amenaza terrorista o la inmigración

¹⁵¹ López Guzmán, Rafael, Gutiérrez Viñuales, R. (eds) *Alhambras, arquitectura Neoárabe en Latinoamérica*, Editorial Almed, Granada, 2016

¹⁵² Afortunadamente estos no son meras suposiciones y existe un empeño activo de instituciones y de ciertos ámbitos académicos por consolidar estos nuevos lazos e identidades más allá del postcolonialismo y del nacionalismo excluyente. Prueba de ello es el congreso internacional que convocó la Universidad de Granada en el año 2017 en el proyecto MUTIS “De Sur a Sur, intercambios artísticos y relaciones culturales”

magrebí con una perentoria urgencia, y que busca en el pasado respuestas rápidas a los retos sociales que se le presentan. El neorientalismo propone una visión de la otredad islámica desde la identidad española que no excluye el pasado imperialista y colonialista, explora la redefinición de las fronteras hacia América y el Mediterráneo, la contradicción con la modernidad y con Europa, la apropiación simbólica del territorio magrebí, la hispanidad a través de la arabidad, el exotismo estético y modernista y lo semítico como un sincretismo cultural entre lo áraboislámico y lo hebreo que como tristemente podemos observar en los ámbitos políticos (y también académicos) tienen a un enfrentamiento tan enconado como antinatural.

Estas interpretaciones del mito de al-Andalus en torno a la identidad española, en un intento honesto de responder a unas exigencias sociopolíticas determinadas, dan lugar a discursos más o menos coherentes. La fuerza evocadora del mito de al-Andalus es fecunda y habrá de actuar todavía bajo diferentes retóricas políticas y literarias. La lógica del desencuentro entre España y al-Andalus en el plano historiográfico se resuelve con una lógica del encuentro en el plano del mito. Terminemos como empezamos, con las palabras de expresidente español José María Aznar cuando dijo que al-Andalus es el enemigo de España desde el siglo VIII. Ciertamente es el enemigo íntimo que nos define, mito imprescindible que articula nuestra identidad.

MATERIAL ANEXO

(1) Poema a Chorby

Me preguntas quién soy ¡oh mahometano!
y tú me cuentas que heredero
eres de aquellos moros que en el suelo hispano
alzaron a su dios y a sus mujeres
de la Alhambra el alcázar sobrehumano.
Me preguntas quién soy y en tanto lloras,
diciéndote extranjero y peregrino
en esta casa, do naciste y moras,
y me anuncias que al cielo granadino
volverán otra vez las lunas moras.
Yo no sé lo que soy ¡oh mahometano!
Yo vi la luz donde morir tú quieres,
yo soñé con tu raza en suelo hispano
y hoy que piso a mi vez suelo africano,
pienso que soy... el mismo que tú eres!
Extranjero en el África tú lloras,
yo he llorado en España peregrino,

y hoy huésped de la casa donde moras,
pienso mirar el cielo granadino
esmaltado otra vez de lunas moras.

Tetuán 1860

Alarcón, *Poesías serias y humorísticas*, Tipografía de Gregorio Estrada, Madrid, 1870, pg.152

(2) Noticia en *El Eco de Tetuán*

«Se acaba de descubrir en el barrio judío a una mujer que ha encontrado el medio de blanquear las camisas; cuando la ropa ha llegado, gracias a un procedimiento tan sencillo como ingenioso, a un estado de blancura satisfactorio, por medio de un instrumento de hierro sometido durante algún tiempo a la acción del fuego, llega a dar a la tela una tersura y brillantez extraordinarias. Completaremos nuestra noticia diciendo que dicha mujer no exige más que una retribución muy módica, pues se contenta con un real por cada camisa.»

“Sección Variedades” *El Eco de Tetuán* 1860

(3) Semblante sobre Alarcón de Emilia Pardo Bazán

“entre una y otra pintura de campamento, entre escaramuzas y acciones, degüellos y cargas de caballería, va surgiendo del *Diario* de Alarcón un sentimiento especial, que forma parte ya de nuestra tradición psíquica: *la simpatía hacia el moro*. Hay enemigos odiados y enemigos

combatidos sin odio: nosotros combatimos al francés aborreciéndole, pero al marroquí diríase que por el contrario le consagramos una especie de ternura fraternal. La costa de África la *sentimos* como prolongación de nuestra tierra natal, la Península Ibérica: esto no lo escribo en son de chanza, lo digo en serio: afinidades de alma, recreos de imaginación, misteriosos lazos, étnicos probablemente, nos atraen hacia “el infiel” con atractivo que la guerra no puede suprimir: atractivo doble para Alarcón, que era en su físico, en su carácter, en su genialidad, “mucho más semítico que jafético. (...) Lo que inspiró La Alpujarras (y lo digo en son de elogio muy explícito) fu lo mismo que dictara las mejores páginas del Diario de un testigo: la secreta simpatía de Alarcón por la raza mora. Hay en todo escritor alguna preferencia histórica, cuyo origen no siempre se explica, y que influye de un modo decisivo en él. Todos preferimos a una raza y quizá repugnamos las restantes. Alarcón era, como hemos dicho y como le llamaban sus amigos de la juventud, un moro: la poesía meridional tuvo en él su mejor intérprete” Pardo Bazán, E., *Nuevo Teatro Crítico* pg. 31-32

(4) Yriarte sobre Alarcón y su encuentro con la mujer nubia en casa de Erzani

“Alarcón pretendía que en aquel palacio, enervado por aquellos olores que se mezclaban con los de los naranjos al dulce ruido del agua que caía de los surtidores, nadie podía desear otra cosa más que sentarse sobre un tapiz, a la sombra del pórtico, y guardar eterno silencio, lo que no le impidió, habiendo oído voces detrás de él, de violar la consigna y abusar de la confianza del esclavo que nos hacía visitar la casa, penetrando en el gineceo de donde partía una voz de mujer. El poeta había soñado una hurí de ojos rasgados, labios de carmín, de piel blanca y mate, tendida con languidez sobre uno de esos divanes de Fez; y su indiscreción fue castigada, pues se halló

con una esclava negra como la noche, arrodillada sobre el suelo, meciendo un niño de Hersini, de pocos meses, que probablemente no quiso que le estorbase en su huida. Por lo demás, la etíope no se incomodó; mostró por su parte una curiosidad tan grande como la de mi amigo.” (*Bajo la tienda* 163)

(5) Transcripción del artículo de Alarcón sobre Muley al-´Abbas, publicado en *El Museo Universal*, año 1860, págs. 85 y 86) (6)

Nuestro amigo el señor Alarcón, bien conocido de los lectores del MUSEO UNIVERSAL, nos ha remitido la siguiente carta y el anterior retrato, que le agradecemos cordialmente.

Sr. director del Museo Universal mi muy querido amigo: acabo de pasar media hora contemplando a mi sabor a Muley-Abbas, mientras que mi amigo, el célebre dibujante francés Mr. Iriarte, copiaba la magnífica figura del vencido príncipe. Como una prueba de cariño a mis antiguos lectores, los suscriptores del MUSEO, les mando esa curiosa imagen, la más fiel y verdadera de cuantas se le inventen al desgraciado Emir. Ahora, por si la pluma puede añadir algún colorido a la obra del lápiz, he aquí la impresión que me ha causado Muley-Abbas.

Figuraos un hombre alto, fuerte y recio, pero no grueso; de noble apostura, de distinguido porte y de graciosos modales. Viste el traje talar de su país: un ropaje amarillo debajo de todo; luego, una especie de túnica azul, pero de ese azul muy claro que llaman los franceses azul de agua: después le cubre de pies a cabeza, un ondulante y magnífico jaique blanco de delicado merino, cuyos dóciles pliegues delinean la forma del turbante, rodean su cabeza y su cuello

completamente, marcan las principales líneas de su cuerpo y flotan al fin casi rozando con la tierra, pero dejando ver unas botas de rico tafilete amarillo, bordadas de seda, sin suela ni tacón, muy arrugadas o rizadas, y reducidas a la forma de la pierna. Un ancho festón de seda azul sujeta la capucha del jaique sobre su cabeza, pasando una línea que á lo lejos parece una corona triunfal o sagrada, como las que usaban los druidas. Todo este traje luce por su riqueza y por su sencillez; ni un bordado, ni un adorno, ni un hilo de oro, nada interrumpe la severidad de aquella elegante y artística figura que parece tallado en mármol griego. Solo lleva, como recuerdo, distintivo de raza o signo de autoridad, un rosario de ámbar negro liado a la muñeca derecha, un diminuto arete de oro en una oreja y un anillo (6) Con relación a este texto, hay que hacer notar que incluido en la narración «Diario de un testigo de la Guerra de África», de sus Obras Completas (página 1054) realiza una breve descripción del príncipe árabe Muley-el-Abbas, protagonista de la carta que aquí presentamos. No se puede afirmar que los dos textos sean el mismo, ya que P. A. de Alarcón escribió esta carta, según él dice, como una prueba de cariño a los suscriptores del Museo Universal. En ella se esfuerza en mostrar al personaje con una gran minuciosidad y belleza descriptiva. Por todo contrario, la presencia de este príncipe en Obras Completas no es más que un pequeño apunte dentro de un contexto mucho más amplio, quedando así desdibujada y recortada su figura. 144 Eulalia Hernández, Elisa Ramón y M." Isabel López blanco egipcio en el dedo meñique de la mano izquierda. El rosario se lo saca frecuentemente del brazo, como una dama se quita una pulsera, y aspira con placer el aroma que despide. Vamos ahora á su cabeza. El rostro del Emir tiene todos los caracteres de la verdadera belleza meridional: recuerda al Eliezer de nuestros pintores valencianos. Es muy moreno, y lo parece más por estar su semblante rodeado, como el de las monjas, por una toca de deslumbradora blancura. Su barba negra, larga y sedosa, ondula a merced del aire, y en ella blanquea alguna que otra cana. Sin embargo, el

príncipe no pasará de los treinta y cinco años. Su perfil llama la atención por la limpieza y majestad de la línea: la nariz es bien proporcionada; la frente noble; la boca un tanto africana; pero rasgada con energía y dejando ver una dentadura tan blanca y tan brillante que parece de transparente nácar. Sus ojos, negros y tristes, miran con calma y lentitud. Adivinase todo el fuego que puede llegar á animarlos, al ver la rigidez que los mantiene abiertos ó la pesantez con que se cierran; pero mientras yo lo estuve mirando, aquellos ojos parecían apagados, como si todo el calor y la vida del Emir hubiesen refluído a su corazón. Finalmente, Muley Abbas estaba abatido, pero circunspecto: triste, pero digno y respetable: vencido, pero no domados; humillado, pero sin haber perdido el aprecio de sí propio. Conocíase que se hallaba satisfecho de su conducta, si bien disgustado de la de los demás y sobre todo de su suerte. Su humildad era resignación: su mansedumbre, patriotismo. El vencido general inspiraba, pues, una compasión y un respeto que no deben confundirse con la piedad ni con la lástima: yo, a lo menos, al verle acariciarse la barba con aquella mano desnuda, fina y correctamente delineada; al ver sus ojos parados y como fijos en remotos horizontes; al oír su palabra viva, ligera, breve, sonora, como un eco metálico; al contemplar en fin, su grandiosa figura, tan llena de majestad y de pesadumbre, experimenté una viva simpatía hacia aquel enemigo de mi Dios y de mi patria... Y fue acaso que lo vi con ojos de artista, y que personifiquen en él al desgraciado y valeroso Muza, a quien aman todavía en Granada los vigésimos nietos de los conquistadores de la Alhambra.

P. A. ALARCON

(6) Transcripción de la carta de Alarcón en boca de Muley-I-Abbas, dirigida a Chorby sobre el baile de disfraces de los duques de Medinaceli. Publicada en el periódico *La Época*, 1861.

BAILE DE TRAJES

En el palacio de los duques de Medinaceli

Artículo de traje, o sea, carta de Muley-Abbas al poeta Chorby en Tetuán

Alá sea bendito, lo primero de todo, y bendito también Mahoma, su profeta y mi progenitor, y asimismo sean benditas las obras más acabadas del universo mundo, que son las señoras (como se dice en Madrid) entre las cuales yo bendigo muy particularmente a la favorita del sol y emperadora de los mares, cuyo maravilloso alcázar vengo de visitar en sueños. Yo ten envío, mi mejor amigo y fiel servidor, la paz que a mí me hace tanta falta, deseando que estés bueno y que tu casa se halle tranquila y paso a referirte las cosas extraordinarias que acabo de admirar en esta calumniada tierra, a donde Mahoma no se ha desdeñado de trasladar por una noche su paraíso, poblado de élite de sus huríes, y presidido por aquella gran sultana de que hablan muchos libros santos, que se aparecerá una vez a lo menos en la plenitud de su gloria al más justo o al más desventurado de los musulmanes (que en esto andan desacordes los autores).

Yo la he visto, y viéndola, he temido cegar. Es ésa de las nuestras, pero muy superior a cuantas han imaginado los derviches después de los largos ayunos del Ramadán, y digo que de las nuestras porque sangre africana circula bajo su piel tersa y suave, y reina un verano eterno en sus negros y valientes ojos. Su boca es la gruta fresca que sueña el abrasado caminante en las soledades de desierto, y en esa gruta se crían perlas y corales, pero de tan subido precio, que ni aun antes de la dichosa indemnización, hubiera podido mi señor y hermano pagar una semejanza de la menor de las tales perlas (y guarda que todas son muy menudas) ni contar para nada con aquellos provocativos corales. Sus pies acreditan la sustancia inmortal de tan perfecta hermosura, pues sin auxilio divino no pudiera descansar su cuerpo sobre tan poca cosa, ni ellos por su pulidez, parecen hechos para deslizarse por la tierra. De la arquitectura de su talle, y música de

su andar y movimientos, y donaire de su sonrisa, ya gracia de su palabra, nada pudiera decirte sin ofender a Dios cuyos designios no comprendo al dejarnos solos en la tierra enfrente de semejantes tentaciones, pero bin es cierto que a la larga todas estas maravillas no hacen más que glorificarle a Él, que tan fácilmente crea de la nada estos singulares portentos coo los convierte en polvo de los campos.

Hablemos ahora de su traje, que no es tampoco para contado, por lo suntuoso y bello, pero del que puedo decir, sin miedo de ser contradicho, que no aumentó en nada las perfecciones de la diosa, sino que sirvió para demostrar cuán superior era ella a todos los tesoros de la creación. Vestía de Sirena, y era su vestido, como si dijéramos, (bien que nosotros no decimos estas cosas, de que solo entienden los cristianos) un museo de historia natural del ramo marítimo, pero coordinado con tal arte y gusto, que lo mismo podía ser obra de un sabio que de un hada. Cuanto el océano produce y guarda en su misterioso seno hallábase allí representado en graciosas alegorías, sobre un fondo verde mar levemente plateado, que recordaba la transparencia del agua y la nitidez de la espuma. Árboles enteros de corales, bancos de perlas, muy más voluminosas por muchas veces que aquellas que entrevimos en su boca pero no más blancas ciertamente, primerísimas conchas, plantas submarinas, tornasolados pececillos, doradas escamas, cuantos atributos, en fin, pudieran bordar el mandato de Antitriete o de las tres hijas de Aquello, las cueles según tú me has dicho, entendieron mucho en estas cosas, esmaltaban el cuerpo y falda de aquel vestido, que merece y necesita un comentario más largo que todos los que se han escrito acerca del Korán. A vuelta de estos emblemáticos adornos, ostentaba la duquesa de Medinaceli (¡ya se me fue su nombre!) más y mejores esmeraldas, brillantes y otras piedras preciosas, que mi difunto abuelo llevaba en el turbante cuando iba los viernes a la mezquita mayor de Mequinez, y como el vestido era más corto por delante que por detrás, en donde formaba una

ligera cola, que tampoco llegaba al suelo, se veían aquellos pies susodichos, calzados tan mona y ricamente, que comprendí por la vez primera cierto saludo español que consiste en decir: Señora, me echo por tierra a los pies de V. Llevaba también la gran sultana (esto en la mano) una muy bonita concha, que encerraba un precioso espejo, al cual nunca se miraba, sin duda porque todos los que la veían le decían con suspiros y requiebros mucho más que pudiera decirle un frío cristal, pero en cambio procuraba que las más bellas se viesan en él, a fin de que no protestaran contra el imperio que ella ejercía en la fiesta, como cuando se recuerda un artículo del reglamento para aquietar a los diputados en los países donde los gobiernos se dan la pena de entenderse con las Cortes.

La opulenta cabellera de la beldad hubiera bastado por sí sola para envolverla y vestirla en tiempos más mitológicos que los actuales: pero no pudiendo ser ahora así, y a fin que no ocultase las maravillas de su rica vestimenta, recogióse en apretadas espirales su abundantísimo pelo, que mezclado con algas del mar muy bien fingidas, daba un realce extraordinario a tan magnífica figura. En resumen, de todo lo manifestado, aparece que la duquesa, como aquí la llaman, después de haber eclipsado todas las cosas de la tierra, se propuso anoche y lo consiguió, eclipsar todas las del mar, teniendo yo por seguro que si subiera a las estrellas haría otro tanto con las más acreditadas, sin exceptuar a la que preside mi destino.

Conocida la reina del sarao, voy a darte una idea de este y del espléndido recinto en que se verificó, y luego, cuando haya apartado algo mi imaginación del recuerdo de aquella encantadora, te diré lo posible acerca de la numerosa y brillante pléyade de hermosuras que resplandecía en sus salones, empleando para ello el estilo acostumbrado de los periódicos, a cuya lectura me he entregado en cuerpo y alma, y por los cuales sé ya muchas cosas que ignoraba cuando abandoné esa dichosa tierra.

Es, pues, el caso que desde hace dos meses no se hablaba en Madrid de otra cosa, entre las gentes que se matan divirtiéndose para que los artistas y artesanos coman, y bailan insomnes para que los que se creen menos felices que ellos duerman bien abrigados, no se hablaba, digo, sino del baile de trajes que debía darse en casa de los duques de Medinaceli, que es, como quien dice, uen una de las casas más antiguas, ilustres y poderosas de la cristiandad.

Tiempo hacía que estos grandes gobernaban y no reinaban, lo cual es siempre mejor misto que un reino sin gobierno, de modo que cuando se supo que tan insignes y juiciosas señores pensaban arrancarse una cana, como aquí se dice, todo el mundo comprendió que en un solo día sacarían a la buena sociedad de tan largo retrainimiento y harían una que fuese sonada, y que dejará memoria por los siglos de los siglos. Apréstose, pues todo para la gran solemnidad. El palacio, recién restaurado y amueblado, iba a abrirse por primera vez, la duquesa, modelo de amabilidad propiamente española, de elevado carácter y de inimitable gracia andaluza, y el duque, cumplido caballero tan cortés como bondadoso, harían los honores de su casa a todas las eminencias de Madrid... Todos comprendieron que era menester esforzarse algo más que de costumbre...

Francia, Alemania, Italia, la misma Rusia, fueron puestas a contribución para trajes o figurines. Las modistas y sastres de Madrid dejaron de confeccionar ropas de este siglo y se dedicaron al estudio grave de la historia o de los cuadros del real Museo. Las armas antiguas volvieron a relucir. La obra prima recorrió sus mejores tiempos, las telas olvidadas tornaron a aparecer, la Cuaresmo se convirtió en días de ensayo de una ópera, la política respiró durante una tregua providencial el Sr. Ríos Rosas, orador muy temido, oriundo de nuestro país, dejó el hablar para después del acontecimiento que absorbía la atención de todos los espíritus, los fotógrafos se desesperaban, pues ya nadie se dignaba a retratarse con traje de nuestros días, esperando a metamorfosearse para renovar sus tarjetas, el pueblo ocioso, en fin, que ve siempre con

indiferencia o con huraño disgusto estas solemnidades de que no se cree partícipe, siéndolo como el que más, interesóse también en la cuestión y así fue que el 1 de abril, día prefijado para el baile, a las nueve de la noche, veíase inundada la plaza de las Cortes por un numeroso gentío que acudía allí llevado por la irresistible atracción de todos los grandes sucesos.

A las diez y media empezaron a llegar los invitados. Por la puerta de la calle se desbordaba el océano de mágica luz que alumbraba todo el palacio, como si un poderoso genio hubiese hecho la noche día, y desde la puerta también principié a ver en fila centenares de señorones, que no eran sino criados, pero a los que yo tomé al principio por otra cosa. Nada te diré de la escalera, de rico mármol y alfombrada por añadidura: ni menos pudiera hablarte detalladamente de más de cuarenta habitaciones que recorrí, de las que cada una estaba alhajada de un modo diferente y con un lujo de que nosotros no tenemos idea. Por todas partes la cubría el oro, el alabastro y el terciopelo, los muebles más (ilegible), techos de singular hermosura, retratos de familia en que se veían muchos personajes ilustres que figuran en nuestra historia por haber guerreado con nuestros padres... ¡todo... lo vi!... Y vi también el lecho de la celestial odalisca, y su perfumado baño, lo cual me causó vértigos, como puedes imaginarte, no pudiendo darme razón de cómo los cristianos no se matan a millares por quedarse en tan deliciosos recintos una vez que les es permitido poner en ellos la osada planta.

Los duques recibían en el salón más próximo a la escalera. El amo de la casa vestía como un antepasado suyo, famoso general en los reinados de Felipe III y Felipe IV, duque de Feria como él, que peleó en Flandes e Italia, y murió de pena por haber tenido que retirarse en una ocasión. A media noche una multitud de damas y caballeros inundaba ya aquellos salones. Yo creo que pasaban de mil personas que allí había. Los trajes no podían ser más variados. Habíalos de todos los países, de todos los tiempos, de todas las clases de la sociedad. El conjunto era maravilloso.

Parecía aquello algo semejante a lo que sería en el día del juicio el valle de Josaphat, (que creen los cristianos) si todas las generaciones que han existido resucitaran vestidas en vez de resucitar desnudas, que será lo más probable. Por lo demás yo me encontré allí mucha gente conocida y bastantes parientes míos por consanguinidad.

Me encontré por ejemplo, a aquel poeta árabe que cantó el heroísmo de Aben-Humeya. Halláse ya muy entrado en años, y a juzgar por su manera de vestir, ha renegado de la ley de Mahoma. También hablé con un pariente del rey Chico, eu es hoy Jatib de la reina de España y que en sus ratos ocio quisiera ser útil al fomento del país. Vi a algunos de los generales y jefes que me vencieron el invierno pasado, y a muchos descendientes de todos los que han tedio que ver con nosotros en la guerra de los ocho siglos. Y ya iba poniéndome de mal talante con estos desagradables encuentros, cuando cata aquí que de pronto vino a alegrar mis ideas una parición que me dejó suspenso y maravillado. De un elegante trineo, escoltado por patinadores, saltó al suelo una deidad, que luego supe era hermana de la reina del sarao y que formaba con ella el contaste más peregrino. Figúrate toda la arrogancia y energía de la una convertidas en suavidad y delicadeza. El fuego trocado en nieve, el verano en invierno, figúrate una vaporosa figura, graciosa e impalpable, como una nube, fina y penetrante como el viento del norte, ligera y sonriente como la aurora boreal.

Representaba el invierno efectivamente, y su traje se veía adornado con tanto prior coo sabiduría por todo lo que pudiera traer a la memoria la estación del frío. Pájaros helados orlaban su vestido, pero pájaros de carne y pluma que causaban verdaderamente lástima. Las inmarcesibles hojas de la encina, del roble, del pino y de los demás árboles que triunfan del crudo invierno, veíanse allí cubiertas de escarcha, al lado de copos de nieve, en que, a guisa de carámbanos, relucía algo como diamantes, era, en fin un traje tan fantástico como bello, pero que nos é cómo

se atrevió a llevarlo la linda marquesa de Villaseca, pues lo más presumible era que las nevadas ropas se hubiesen derretido al contacto de su cuerpo, y esto la hubiera colocado en un verdadero compromiso.

En tanto que yo hacía semejante consideración, bailábase donosamente en varios sitios de la casa al son de regaladas músicas y chispeaba el amor y la alegría en mil y mil conversaciones y se oían suspiros capaces de quebrantar las peñas, y se veían claras, talles y tocados de mujeres que hubieran hecho enloquecer al mismo hijo de Abdalach. Unas por su hermosura natural, otras por su elegancia, aquellas por el lujo de sus trajes y tesoros que los adornaban estas por la propiedad artística con que iban vestidas, quienes por la verdad histórica cuáles por su ingenio y travesura, todas tenían cuho que admirar, todas contribuían al esplendor de la fiesta y todas están todas de trovadores enamorados, en cuyo número algo contándome como el que más.

De buena gana te nombrara y describiera ahora, aunque no fuese más que a veinte de las que me agradaron. En primera línea, pero dime, amigo mío, ¿de cuál hablo? O por mejor decir, ¿de cuál no hablo? ¿cómo citarlas a todas? ¿qué cuenta darían de mí las omitidas si llegaran a conocer esta carta? Demasiado lo que sé yo cuales fueron esas veinte, y ya se lo diré a ellas particularmente al oído... pero ¿qué significaría hacer en público odiosas comparaciones, excepciones gratuitas, distinciones improcedentes? Significaría mi ruina cierta, y yo no tengo hasta ese punto el valor de mis convicciones.

Y sin embargo, ¡qué bella, qué irresistible, qué encantadora, que monísima estaba la duquesa de Ferna... ¿pero qué voy a decir? Esto no es lo prometido. Afortunadamente no he acabado de pronunciar el nombre, y había en el baile dos duquesas cuyos títulos principian con esas mismas sílabas. Yo dejaré, pues, a todo el mundo con la ignorancia de cuál era la que yo quería citar y no digo más aunque me emplumes.

¡Y eso que me quedé prendado de una poética niña, rubia como el oro, blanca como la leche, con ojos de cielo y sonrisa de serafín... delicada, vaporosa, ideal como un ángel de Murillo!... Pero no la nombraré, y así podrán confundirla con otra de las mismas señas que no vive muy lejos de la susodicha. Pero seamos graves, como conviene a un kalifa, y hablemos del más solemne acontecimiento del sarao. Sabrás, pues, amigo Chorby, que hay en España hace 300 años y según se dice no piensa morir nunca, un tal Miguel de Cervantes, a quien tuvieron prisionero nuestros hermanos los moros de Argel, e inutilizaron un brazo nuestros hermanos los moros de Constantinopla, hombre muy travieso según mis cálculos, en atención a que los españoles le guardan metido en una jaula de hierro o la puerta del mismo palacio de Medinaceli, temerosos sin duda de que vuelva a las andadas, y eso, que por mal de sus pecados, Aló lo ha convertido en bronce, y el desgraciado manco se halla más verde y ruinoso que el alfanje del Profeta. Puse este Cervantes hubo de robar a un escritor de nuestro país, llamado Cide Hamete Benegelí, cierto precioso libro, que trata de las aventuras de un tal Don Quijote, y habiéndole dado por suyo, los españoles le saben todos de memoria y tienen en singular estima a tal punto que en el baile que te voy describiendo, se presentó una lucida comparsa de damas y caballeros, representando a los personajes que se mueven y hablan dentro de aquella obra. Desde mucho antes que esta comparsa se presentara, había cesado el baile y la música, y todos los concurrentes se hallaban alienados en las galerías por donde había de pasar, y ciertamente, la cosa merecía todo este interés y expectativa, no tan solo por lo que había de solemne, tierno y respetuoso en aquel homenaje que se tributaba a un difunto ingenio (más o menos plagiaro) en medio de las locas alegría de una fiesta, cuanto por la rara propiedad y especialísimo estudio con que iban vestidos todos los actores del inmortal poema.

Yo, que he leído el Quijote en el texto árabe de Benangeli, puedo asegurarte que aquello era una resurrección, digo mal, una encarnación palpitante y viva de lo imaginado por nuestro poeta, y que el alma creía asistir al mundo de los sueños y dejaba de discernir entre lo ideal y lo real, entre la verdad y la ficción entre lo positivo y lo fantástico. Esta magnífica procesión recorrió muchas veces todos los salones entre los entusiastas placeres de la concurrencia y yo, luego que la vi a mi sabor, me encaminé a otras habitaciones donde había preparados todos los encantos del paladar y consuelos del estómago, gratos refrescos, ricos vinos, succulentos platos, exquisitos dulces, tabaco de variadas clases, café y otras muchas cosas como en convite real de nación de primer orden. Yo, como verdadero creyente, no toqué jamón ni probé vino, contentándome con lo demás que era bastante.

Después de esto, llevóme mi buena fortuna a un invernadero que se alzaba en el jardín, en donde a la sazón se había empezado a bailar. ¡Qué fresco y perfumado ambiente se respiraba allí!

Figúrate una alta bóveda de ramaje y flores, que casi ocultan el cristal, que sirve de techo, una cascada que murmura en fuentes sucesivas, luces de colores entre las verdes hojas, música suave que parece brotar de oscuros bosques, y en lo más animado de ladanza imagínate una vivísima luz que baja de lo alto, produciendo una claridad deslumbradora, que tan pronto es dorada como roja, como azul, como blanca y que hace cambiar a cada momento el tono de aquel milagroso en que se agitan todos los pueblos y todas las generaciones, retratos antiguos que ha saltado de sus marcos para ponerse a bailar, muertos resucitados, supervivientes, historias palpitanes, héroes, reinas, navegantes, intores, poetas, emperadores, doncellas que figuran en romances, conspiradores, aquí la efigie ambulante de Quevedo, allá la de Velázquez, más allá Cristóbal Colón, Felipe II en otro lado, en una parte el hijo del desierto, en otra Pedro el Grande, ¡hasta nuestro amigo el Chably, con su manto de escarlata...y esto te lo dice todo!

¡Inolvidable momento! Aquello era soñar y estar despierto a un tiempo mismo, encontrarse en este mundo y en el otro. El corazón tenía sus goces y la imaginación los suyos. La belleza natural, y la artística, y la poética, se completaban por primera vez a mis ojos...

Las horas pasaban sin sentir. La Sirena había triunfado y todos se sentían atraídos a su misterioso reino y recaídos allí por su influjo sobrenatural... Licosia, Ligea y Partenope podían estar celosas... ¡Desventurados de nosotros que no habíamos tomado las precauciones de Ulises! ¿Qué porvenir nos espera después de haber arribado en aquella Siracusa?

¡Yo sé de muchos que no volverán a disfrutar en toda su vida de un solo instante de sosiego! Así llegó el día. Yo me acerqué a un balcón que miraba al Oriente a fin de hacer mis preces de la mañana. La aurora sonreía a lo lejos y la luna aun campeaba en el cenit... En esto vi a mi lado a la inmortal sirena quien extendiendo su mano hacia la cuna del sol, dijo melancólicamente:

-Pasó la noche... todo pasa...

Y como obedeciendo a un conjuro, la luna perdió su brillo, la aurora enrojeció de celos y el sol apareció en el horizonte.

Eran las siete de la mañana cuando yo abandonaba aquella mansión de delicias. El último acorde de la música expiraba en aquel momento. Los duques de Medinacelo se dirigían a su oratorio a oír misa como buenos cristianos y yo, como buen musulmán pedí perdón a Alá y a su profeta antes de hacer mis abluciones, por haber encontrado tan agradable y placentera la compañía de los infieles.

Adiós, amigo Chorby. Él te conserve y a los tuyos.

Y la paz

Muley el Abbas

(7) Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós (1901-1910)

1

Tánger, 4 junio de 1901.

Señor Don Benito Pérez Galdós.

Madrid.

Muy respetable señor mío:

Hace ya tiempo tuve el honor de enviar a V. la traducción de un capítulo de la Historia de Marruecos del Xej Ahmed El Nasiry Seloui referente a la Guerra de Tetuán del año 1859, por si pudiera servir a V. de alguna utilidad, y como no he tenido la satisfacción de que me acusara el recibo del mismo, en la duda de si lo habrá V. o no recibido, aunque iba en paquete certificado, me permito molestarle suplicando a V. tenga a bien decírmelo, para en caso necesario hacer la reclamación a correos.

Aprovecho esta ocasión que me proporciona el honor de repetirme a V. muy atto. y devoto admirador y s. s.

Ricardo Ruiz

3

Tánger, 7 de Julio de 1901.

Señor Don B. Pérez Galdós.

Santander.

Muy respetable Señor y distinguido amigo: Acabo de ser favorecido con su muy atenta del 3 y me apresuro a contestar a V., porque, debiendo salir mañana para San Petersburgo llamado por el Gobierno Imperial, no quiero dejar de escribir a V., aunque sea a vuela pluma, para tener la satisfacción de dar a V. los detalles que se sirve V. pedirme.

En unos apuntes de una Escursión a Tetuán que publiqué en dos números de «Alrededor del Mundo», cuyos ejemplares tengo el honor de incluir, hallará V., si se toma la molestia de repasarlos, algunos apellidos de los principales moros oriundos de España y otros detalles referentes a los mismos. A esos apellidos se pueden agregar los de El Jetib, El Lebbady, El Delleso, El Zorby, El Ghalmia, también de distinguidas familias tetuanés, granadinas de abolengo.

De varios modos dicen los moros Guerra de Tetuán. Aita Tettauen es el más y mejor usado; dicen también Harb Tettauen, y también con frecuencia: «Aita maa el sbaniul»: guerra con el español.

A la guerra contra los infieles o sea la guerra santa llaman los árabes Yahad y a los guerreros que toman parte en ella Muyahidin (pronúnciase la Y en ambas palabras como la j francesa o catalana; la h se aspira suavemente, como en la palabra inglesa home [home]). A mi vuelta de Rusia tendré el gusto de escribir a V. más detenidamente sobre la pronunciación figurada de las palabras árabes de uso frecuente en español, que transcriben en España tanto en libros como en periódicos y documentos oficiales con la ortografía francesa o inglesa, diciendo, por ejemplo, Hadge (peregrino a la Meca) cuando debería escribirse, por ser más aproximado a la verdadera, Hach; o Anghera, en vez de escribir Anyera; Ouad o Wad, por Uad (río), etc. Me permito enviarle a V. un ejemplar de una obrita de mi hermano Reginaldo por si en ella puede V. encontrar algo

que pueda serle útil para su trabajo. Rogando a V. me mande siempre y como guste me repito de
V. muy atto. s. s. y devoto admirador q. l. b. l. m.

5

Tánger (Marruecos), 1 de julio de 1902.

Señor don Benito Pérez Galdós.

Madrid.

Muy respetable señor mío y de mi consideración más distinguida: En la cubierta de «Las Tormentas del 48», primer tomo de la cuarta serie de sus monumentales Episodios Nacionales, he visto anunciado «Aita Tettauen». Otra vez en ésta de vuelta de mi viaje a Rusia, me apresuro a ofrecerme a V. para todo aquello que V. me crea útil, estando incondicionalmente a su disposición, para suministrarle todos los detalles que V. crea necesarios para la preparación de la historia de la guerra de Tetuán desde el punto de vista marroquí.

Con tal motivo le reitera a V. su admiración su más atento servidor y amigo que le besa la mano,

Ricardo Ruiz

7

Tánger, 29 Septiembre de 1904.

Señor Don Benito Pérez Galdós.

Madrid.

Mi muy respetable amigo: Con el mayor gusto me apresuro a contestar a su muy atenta del 25. ¿No me he de acordar de V., si soy uno de sus más convencidos admiradores?

En Tánger podrá V. permanecer todo el tiempo que a V. convenga. La tranquilidad aquí es completa. La paz (de los espíritus) no es turbada más que por unos cuantos cultivadores de «fantasías moriscas», que de vez en cuando alarman a la opinión por medio de la prensa, para justificar de alguna manera su fama de intrepidez temeraria, o para fines menos inocentes. Ya tendrá V. ocasión de conocer algunos tipos de esta especie, pues la especie abunda en ejemplares por aquí.

En todas las demás poblaciones del Imperio la tranquilidad es, como en Tánger, completa. En los caminos, es decir, en el campo, relativa. Así es que para ir a Tetuán no sería prudente hacer el viaje por la vía terrestre, como en otros tiempos menos inquietos. Hay que ir por mar, y seguramente en los días que V. permanezca aquí no faltará ocasión de realizar el viaje en alguno de los vapores que con frecuencia hacen esa escala. En último caso y si, lo que no es probable, no hubiera en todo ese tiempo vapor directo, entonces habría que hacer el viaje a Ceuta desde aquí, para tomar en aquella plaza una barca, que en algunas horas (4 o 5) lo llevaría a Río Martín. De allí a Tetuán, 10 kilómetros que se recorren a caballo y en toda seguridad.

En cuanto a alojamiento, yo tendré un verdadero placer en que V. tenga a bien aceptar en mi casa un modesto cuarto, y un plato, también modesto, pero limpio, en mi mesa. Y esto tan sin cumplidos y a la pata la llana, que si a V. no conviniera, con idéntica llaneza me lo había de manifestar, para que juntos buscáramos mejor acomodo. A su criado no faltará donde alojarlo cerca de casa y en buenas condiciones. Para evitar molestias en esta Aduana al pasar el equipaje y otros inconvenientes, además del gusto que yo tengo en ir a esperar a V., le ruego me avise con anticipación el día fijo de su llegada a ésta. El vapor «Piélagos» llega a ésta los lunes, miércoles y

viernes de Cádiz, al mediodía, y los martes, jueves y sábados de Algeciras, a las 10, saliendo de ambos puertos para éste a las 7 de la mañana. Para que V. me conozca enseguida iré yo en el bote de la Sanidad.

Mande siempre con toda franqueza a su más atento amigo y admirador q. l. b. l. m.

(8) Editorial sobre la batalla de Tetuán

4 de febrero 1901

EFÉMERIDES MILITARES

La batalla de Tetuán

Instantánea

Celebremos los triunfos literarios de España, que continúe el entusiasmo conmoviendo los espíritus, ya que no fueron conmovidos en los recientes y grandes desastres nacionales, cántense himnos al talento, apláudase todo lo que proclame la necesidad de poner un dique a la “ola negra” de la reacción que amenaza ahogar la libertad, pero no olvidemos por ello los laureles recogidos por la patria, las obras del esfuerzo colectivo, el heroísmo de nuestro ejército y las glorias de nuestras banderas.

Estos y sólo éstos son los verdaderos resortes que mueven a los pueblos, que los impulsan y los *electrizan* hacia las grandes empresas en que toma parte el honor, haciéndolos dignos de sus tradiciones y de su historia.

Ayer hizo cuarenta y un años que el valor de nuestros soldados venció a la morisma en los llanos de Tetuán, el 41 aniversario de aquella memorable batalla que en el hermoso valle del río Marín coronó la obra encomendada al patriotismo nacional en el Norte de África.

Los insignes caudillos de nuestras tropas O'Donell y Prim, no dieron al frente de sus batallones al asaltar las trincheras enemigos otros gritos que el de ¡viva España!

La libertad y la reacción combatieron entonces juntas; toda España depuso sus antagonismos políticos, y dimos en Europa alto e inolvidable ejemplo, que no debe borrarse de la memoria de los buenos españoles

Este saliente hecho de nuestra historia contemporánea debe impulsarnos a considerar que las naciones no se regeneran por histéricos entusiasmos del momento, ni por los tornadizos arranques de las masas, a veces inconscientes, en pos de obras de un gran talento individual.

Se regeneran, progresan, son respetados con el esfuerzo de todos, con el trabajo, con la unión y sobre todo, con el patriotismo.

Abd-Al-láh

Referencias bibliográficas

Abenia Taure, Ignacio. *Memorias sobre el Riff, su conquista y colonización*. Zaragoza: Imprenta de Antonio Gallifa, 1859.

Acosta Sánchez, José. *Historia y cultura del pueblo andaluz*. Anagrama, 1979.

—*Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo*. Barcelona: Anagrama, 1978.

Aguirre Prado, L. “Galdós y la Guerra Romántic.” *África*, 341. Madrid: 1970:10-13

Augé, Marc. *Les sens des autres. Actualité de l’anthropologie*. París: Fayard, 1994.

Akasoy, Anna. “Convivencia and Its Discontents: Interfaith Life in al-Andalus.” *International Journal of Middle East Studies* 42, 2010.

Alarcón, P.A. de, “Crítica a Fanny”, *Juicios literarios y artísticos* 1883 pg.87-95

—*De Madrid a Nápoles*, Imprenta y Librería de Gaspar, Editores Madrid, 1878

—*Diario de un testigo de la guerra de África*, Imprenta librería de Gaspar y Roig, Editores, Madrid, 1859

— “Discurso admisión Real Academia de la Lengua” 1877

— “Discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua” 1873

— “España y los franceses” *Nuevos textos de Alarcón El Museo Universal*, año 1859, pgs. 82-84

— “Historia de mis libros” *La Ilustración Española y Americana* 1884

—*Obras completas*. Madrid: Luis Martínez Kleiser, 1978.

—*Poesías serias y humorísticas*, Tipografía de Gregorio Estrada, Madrid, 1870

Alonso, Cecilio. *Literatura y poder*. Madrid: Alberto Corazón, 1971.

Álvarez Junco, José. “De la leyenda negra a la leyenda romántica.” *La sombra de la leyenda negra*. (Villaverde Rico y Castilla Urbano, eds.). Madrid: Tecnos, 2016:192-213.

—*Mater dolorosa, La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 2013.

Alvárez de Sotomayor, J.M. *Obra completa, Poesía y teatro*. Granada:Cuevas de Almazora, 1973.

Amador de los Ríos, J., Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España, Madrid: Imp. de M. Díaz y Comp^a, 1848.

— (1862) «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas» *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 2008.

Anderson, Benedict. *Imagining Communities. The origin and spread of Nationalism*. London: Editorial Verso, 1983.

Anónimo, “La Guerra de África de 1859 -1860, según un marroquí de la época.” *Al- Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. Traducción de Reginaldo Ruiz Orsatti, vol. II, fasc. 1, 1934:57-86.

Arias Inglés, Enrique, *La visión de Marruecos a través de la pintura orientalista española* p. 13-37 <https://mcv.revues.org/2821?lang=es>

Arnaud , M.H.(seudónimo de Juan Bautista López y Meléndez) *Aventuras de un renegado español. Relación verdadera, dictada por él mismo*. Paris: Librería de Rosa,1836.

Arroyo Almaraz, Antonio. “Benito Pérez Galdós y Narcís Oller: Formulación y percepción narrativas de la ciudad.” *Rev. de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, vol. 6, UNED: Madrid, 1998:17-28.

—y Ribera Llopis, J. M. “La relación norte-sur como eje estructurador de la poética urbana en la narrativa del siglo XIX: *Fortunata y Jacinta* y *La febre d’or*” *Estudios de Literatura Comparada*. Actas del XIII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, León, Universidad de León, León: 2002,123-131.

—*Poética de lo urbano en la novela: dos calas en la narrativa del ochocientos, B. P. Galdós y N. Oller*. Madrid, edt. Complutense, Madrid: 2003.

—Edición crítica de *Misericordia* de Benito Pérez Galdós. Madrid:Colección Clásicos Laberinto, 2003.

—y Ribera Llopis, J. M. “Perfiles quijotescos en la novela castellana y catalana de finales del ochocientos: Benito Pérez Galdós y Narcís Oller”. *La Literatura en la Literatura*, Actas del XIV Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada.Centro de Estudios Cervantinos, Madrid: 2004:139-146.

—“Orientalismo-occidentalismo: visión comparativa de la Guerra de África de 1859/1860 a partir de los relatos de En-Nasiri, Anónimo, Alarcón y Galdós”, Comunicación en el XVI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, Lucena-Córdoba, 2006.

—“Contextos narrativos del Episodio Nacional *Aita Tettauen*.” *Isidora*, Revista de estudios galdosianos, n.º 6. Madrid: 2007:119-135.

Asensio, J.L “En el Barranco del Lobo (Las guerras de África en la literatura española).” *Ni Hablar*. 9, Madrid:1995: 9-13.

Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco ,1931.

— “Introducción.” *Disertaciones y Opúsculos* del Profesor Ribera, I: xv-cxvi. Madrid:1928.

Augé, Marc. *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris: Fayard, 1994.

Ayo, Álvaro A. “The War Within: National and Imperial Identities in Pérez Galdós's *Aita Tettauen*.” *Hispanic Research Journal*. 2005:223-236.

Azaña, Manuel. “El idearium de Ganivet” Antología. Ensayos. Vol. 1. Madrid, Alianza, 1982.

Bachoud, Andrée. *Los españoles ante las campañas de Marruecos*. Madrid:Espasa Calpe, 1998.

— “Isaac Muñoz, orientalista y africanista”. *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*. Anejo al Vol. XI (1990). Madrid: Instituto de Cooperación con el mundo árabe y UNED, 1990.

Badía, Domingo. *Viajes de Ali Bey por África y Asia*. Edición de Roger Mimó. Granada: Editorial Almed, 2012.

Balfour, Sebastian. *Deadly Embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*. Oxford: Oxford UP, 2002.

Barrios Aguilera, Manuel. *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: EUG, 2011.

Barthes, Roland. *Mythologies*. Hill and Wang, 1972.

Basallo, Francisco. *Memorias del cautiverio (julio 1921 a enero1923)*, Madrid.

Bataille, Georges, *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia:Pre-textos, 1993.

Baudrillard, Jean y Marc Guillaume. *Figures de l'alterité*. París, Descartes & Cie,1994.

Baulo Domenech, J. “Tres testigos de la guerra de África. Alarcón, Ros de Olano y Núñez de Arce”, *Compás de Letras*, 7, Madrid: UCM, 1995:163-179.

Becker, Jerónimo, *Historia de Marruecos. Apuntes para la historia de la penetración europea, y principalmente de la española, en el Norte de Africa*, Madrid, 1915.

Benavides, A. “España árabe: El palacio de Azahara” *Semanario Pintoresco español*. Enero 1839.

Berque, Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, París: Seuil, 1923.

Blasco Ibáñez, Vicente, *Oriente*, Valencia Sempere y Compañía, 1910.

Blayney. *Relation d'un voyage forcé en Espagne et en France dans les années 1810 a 1814*.

Bleda, J. (1618). *Corónica de los moros de España*. Valencia, F. Mey (edición facsímil y estudio preliminar de B. Vincent, R. Benítez Sánchez-Blanco. València: Biblioteca Valenciana-Adjuntament de València Universitat de València, 2001.

Bourdieu, Pierre, *Contre-feux 2*, París, Raison d'Agir, 2001.

Borrás, Ricardo, *La pared de tela de araña*, Taurus, 1920.

Braudel, Fernand et alii. *El Mediterráneo*. Madrid. Austral, 1987.

Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”

Burgos, Carmen de, *Al balcón*, Valencia, Sempere 1913.

Burguete, Ricardo, *¡La Guerra! Cuba: Diario de un testigo*, Barcelona, Casa Editorial Maucci, 1902

— *¡La Guerra! Filipinas: Memoria de un herido del ejército español* 1902 Barcelona, Casa Editorial Maucci, 1902

Caballero, Fernán, “Deudas pagadas” *Obras de Fernán Caballero*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1863.

Cabrera Latorre, Ángel. *Magreb-el-aksa, Recuerdo de cuatro viajes por Yebala y por el Rif*. Madrid: Ibersaf, 1924.

Calatrava, Juan. “Un retrato de Granada a principios del siglo XIX: los Nuevos Paseos de Simón de Argote”. *Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, 35, 2000: 95-110.

Calderwood, Eric, *Colonial al-Andalus, Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Harvard Press, 2018

— “In Andalucía, there are no foreigners: andalucismo from transperipheral critique to colonial apology”. *Journal of Spanish Cultural Studies*. Routledge, 2014.

— “The invention of al-Andalus: discovering the past and creating the present in Granada’s Islamic tourism sites” *The Journal of North African Studies*, 2014 Vol. 19, No. 1, 27–55

Cánovas del Castillo, Antonio.(1852). *Apuntes para la historia de Marruecos*. Málaga:Algazara,1991.

Cansinos Assens, Rafael. *La Nueva Literatura*.Madrid:Calleja, 1916.

— (1933). *La copla andaluza*. Granada: Biblioteca de Cultura Adnaluz, 1985.

—Los judíos en la literatura española, Editorial Columna: Buenos Aires, 1937.

— “Los orientalismos en nuestra literatura”, *Los temas literarios y su interpretación*, Arca Ediciones, 2011.

Cañes, F.Diccionario español-latino-arábigo. Madrid:Imprenta de D. Antonio Sancha, 1787.

Carbonell N. y Vega, M.J. *La Literatura Comparada: principios y métodos*, Madrid:Gredos, 1998.

Caro Baroja, Julio. *Razas, pueblos y linaje*. Madrid:Revista de Occidente, s.d.

— “El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo”. Madrid:Seminarios y Ediciones, 1970.

Carrasco, A.M., *El reino olvidado. Cinco siglos de presencia española en África*, Madrid: Editorial La Esfera de los Libros, 2012.

—*Historia de la novela colonial hispanoafriicana*. Madrid :Editorial Sial, 2009.

Carrasco González, Antonio. *Historia de la novela colonial hispanoafriicana*. Madrid: Sial/Casa de África, 2009.

Carrasco Urgoiti, M.S. *El moro de Granada en la literatura*.Granada: Bellaterra, 1989.

Castilla Urbano, Francisco, Villaverde Rico, María J. *La sombra de la leyenda negra*. Madrid: Tecnos, Biblioteca de Historia y pensamiento político, 2016.

Castillo, Rafael del. *El honor de España. Episodios de la guerra de Marruecos*. Madrid: Imprenta de don Antonio Gracia y Organ,1859.

Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México:Editorial Porrúa, S.A., 1982.
—*Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid:Sarpe, 1985.

Cervantes Saavedra, Miguel de, “Historia del cautivo” *Don Quijote*, I. Barcelona: Aguilar: 476-477.

Cid, Leocadio, “Paseos” (Juan Velázquez de Echeverría) y «Nuevos paseos por Granada» (Simón de Argote): Haz y envés de un libro guía”, en José Carlos de Torres y Cecilia García Antón (eds.), *Estudios de literatura española de los siglos XIX y XX. Homenaje a Juan María Díez Taboada*, Madrid:CSIC, 1998: 174-179.

Clavería, Carlos, García López, Jorge, Pedro Antonio de Alarcón, *Obras Literarias*,

Clemente y Rubio, Simón de Rojas. *Viaje a Andalucía. Historia natural del reino de Granada (1804-1809)*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2002.

Codera Zaidín, Francisco.*Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Tip. De Comas Hermanos, 1899, Barcelona.

Conde, José Antonio.*Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, Madrid, María y Cía, 1874.

Condomines, Georges. *Lo exótico es cotidiano*. Gijón, Júcar, 1991.

Contreras, Jesús, *Valera su perfil ignorado y algunas características inéditas* 2005

Correa, Ramón, Amelia. “Los otros cronistas de la Guerra de África”, *Pedro Antonio de Alarcón y la conquista de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Granada: Colección Viento Plural, Anthropos 2004: 85-101.

— “Isaac Muñoz, rareza y exotismo”. *Libro de Agar la Moabita*.Biblioteca virtual de Andalucía, Junta de Andalucía, 2010.

Costa, Joaquín. “Discurso S.E.A.C.” 1884, “*Tres visiones sobre Marruecos-España*, *Fundación Tres Culturas del Mediterraneo*.Sevilla, 2003.

Costa, Joaquín, et al. *Intereses de España en Marruecos*. Madrid: Fortanet, 1884.
—*Reconstitución y europeización de España: Programa para un partido nacional*, Madrid, San Francisco de Sales, 1990.

—“Los intereses de España en Marruecos” (1884). *Africa a través del pensamiento español (De Isabel la Católica a Franco)*. Ed. Angel Flores Morales. Madrid: CSIC/Instituto de Estudios Africanos, 1949. 141-84.

- Coon Carleton, S. *Adaptaciones raciales*. Barcelona: Labor, 1984.
- Cubero Fierro, Antonio: *La cruz y la media luna o La guerra de Marruecos*. Madrid: Imprenta de M. Minuesa 1867.
- Cruz Artacho, Salvador, Valencia Sáiz, Ángel (edts.) *Identidad política y cultural en el siglo XXI. Nuevos discursos para Andalucía*, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Sevilla, 2014.
- De Alarcón, P.A., “Una conversación en la Alhambra” “Moros y cristianos”, “Los ojos negros”, “Narraciones inverosímiles”, “Una conversación en la Alhambra”, *Obras completas*, Ed. Luis Martínez Kleiser, Madrid: Ed. Fax, 1968.
- De las Cagigas, Isidoro. “Andaluces en África”. Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba, N. 25, Córdoba, 1929.
- “Apuntaciones para un estudio del regionalismo andaluz.” *Ensayistas del Mediodía*. Ed. Manuel Ruiz Lagos. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- *El mirar de la maja. Elogio del Albayzín*. Universidad de Granada, 2009.
- *Los mozárabes*, CSIC, Madrid, 1947.
- *Los mudéjares*, CSIC, Madrid, 1948.
- Delgado Gallego, José María “Maurofilia y maurofobia, ¿dos caras de la misma moneda?”, *Narraciones moriscas*, Editoras andaluzas unidas, 1986.
- Delgado Pérez y Roldán, Fátima, *La fascinación de al-Andalus, Homenaje a Soledad Carrasco Irgoiti*, Cajasol Fundación, Sevilla, 2008.
- De Reparaz G., *Borbones de España, historia patológica de una monarquía degenerada*, 1931.
- *Páginas turbias de la historia de España que ahora se ponen en claro*, Madrid, Aguilar, 1926.
- *Política de España en África*, Madrid, Calpe, 1924.
- Diana, Manuel Juan, *Un prisionero en el Riff. Memorias del ayudante Alvarez*, (1814-1881).
- Díaz de Alda (ed.) *Ángel Ganivet, en su centro, Rilce*, Universidad de Navarra, 1997.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, London, Chatto & Windus, 1913.
- Djait, Hichem. *Europa y el Islam*. Madrid, Libertarias, 1990.

Djbilou, Abdellah, *Diwán modernista. Una visión de Oriente*, Taurus, Madrid, 1986.

Driss Essounani, *De Madrid a Tetuán: una tendencia narrativa antibélica sobre Marruecos (1905-1980)*, Dirección General de Promoción Cultural Comunidad de Madrid. Madrid Publicaciones Oficiales, 2000.

Enrique, Antonio, “Radiografía de un sentimiento” *Pedro Antonio de Alarcón y la conquista de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Colección Viento Plural, Anthropos, Granada 2004:101-121.

El Edghiri, Younes, *Las representaciones del moro en Aita Tettauen de Benito Pérez Galdós*, Tesis doctoral, Universidad de Estocolmo, Magisteruppsats i spanska vid Institutionen för spanska, portugisiska och latinamerikastudier, 2008:V08.

En-Nasiri Es Selauí, *Versión árabe de la Guerra de África (años 1859-1860)*, Edición y traducción de Clemente Cerdeira, Madrid, 1917 Esquerra Nonell, Josep, “Almanzor: drama histórico de Blas Infante” *Revista de Literatura*, 2014, enero-junio, vol. LXXVI, n. 151.

Epps, Brad. “Between Europe and Africa: Modernity, Race, and Nationality in the Correspondence of Miguel de Unamuno and Joan Maragall.” *Anales de la literatura española contemporánea* 30 (2005): 97–132. JSTOR. 17 May 2014.

Estébanez Calderón, Serafín, *Manual del oficial en Marruecos*, Madrid, I.Boix, 1844
—*Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel Imperio*, Madrid, Imprenta de D. Ignacio Boix, 1844.

—*Cristianos y moriscos*. Madrid: Imprenta María Bourdio, 1838.

Fabián, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York, Colombia, 1983.

Fanjul, Serafín, *Al-Andalus contra España: la forja del mito*. Madrid, 2000.

Fernández Díaz, José, *El blocao, novela de la guerra marroquí*, Madrid, Viamonte, 1998.

Fernández González, Manuel, *Los Monfies de las Alpujarras*, 1859.

Fernández-Montesinos, Alberto Egea. *García Lorca, Blas Infante y Antonio Gala: Un nacionalismo alternativo en la literatura andaluza*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 2001.

Fernández Montesinos, José F, *Pedro Antonio de Alarcón*, Madrid, Castalia, 1917.

Ferrán Archilés, «Piel moruna, piel imperial. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En línea], 42-2 | 2012, Publicado el 15 noviembre 2014. URL : <http://mcv.revues.org/4530>

Févre, Lucien. “Civilisations. Évolution d’un mot et d’un groupe d’idées”. Mauss, M. et alii. *Civilisation: le mot et l’idée*. Paris, La Renaissance, 1930.

Fierro, Maribel, “Al-Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe”, en M. Marín (ed.) *Al-Ándalus / España*.

Figueras, Tomás García, *Recuerdos centenarios de una guerra romántica La guerra de nuestros abuelos (1859-60)* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961
Gil Grimau, Rodolfo, “Los renegados desde el punto de vista moderno y literario”, Asociación Tetuán Asmir

Ganivet, Ángel, *Granada la bella*, Granada, El defensor de Granada, 1904.

— (1896) *Idearium español y El porvenir de España*, Colección Austral, 1962.

Gans, C., *The Limits of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

García Figueras, Tomás. *Recuerdos centenarios de una guerra romántica . La Guerra de África de nuestros abuelos , 1859-1860*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1961.

—*África en la acción española*. 2nd ed. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1949.

García, Miguel Ángel. *Melancolía vertebrada*. Barcelona, Antropos, 2012.

García-Arenal, Mercedes y M. A. de Bunes. *Los españoles y el norte de Africa. Siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992.

—«Les conversions d’Europeens a l’islam dans l’histoire: esquisse generale», *Social Compass*. 46, 1999 :273-281.

Gallego Burín, “Las carretas pasan...”, *Bética*, 1916.

Galmés de Fuentes, A. *Islam y la cristiandad en la España del Cid*.

Ganivet, Ángel, *Granada la bella*, Granada, El defensor de Granada, 1904.

— *Idearium español y El porvenir de España*, Colección Austral, Madrid, 1962.

—*La conquista de Maya por Pío Cid*, 1897.

García Bolta, María Isabel, “El africanismo de Galdós en Aita Tettauen”, *Actas del V Congreso Galdosiano*, Universidad de Las palmas de Gran Canaria, 2005.

García Figueras, T. *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La guerra de África de nuestros abuelos (1859-1860)*. Madrid:CSIC, 1961:89-98.

García Gómez, Emilio. *Poemas arábigo-andaluces*. Madrid:Editorial Plutarco, 1930.

— *Silla del moro y nuevas escenas andaluzas*. Madrid:Revista de Occidente, 1948.

García López, Bernabé, “El arabismo español de finales de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista”. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Garmendia, Ignacio F., “El sueño de al-Andalus” *La fascinación de al-Andalus, Homenaje a Soledad Carrasco Urgoiti*, Obra Social El Monte, Sevilla 2008

Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.

Gil Benumeya, Rodolfo. *Andalucismo africano*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, CSIC, 1953

— *Claroscuro andaluz*. Madrid: Editora Nacional,1996.

— *España dentro de lo árabe*. Madrid:Ed. Nacional,1964.

— *España y el mundo árabe*. Madrid: Ed. del Movimiento, 1955.

— “Estampa de García Lorca”. Granada: *La Gaceta Literaria*, 193

- “Hacia una España mayor. Otra vez el andalucismo”. *África*. 52, 1929
- *Hispanidad y arabidad*, Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1952.
- *Historia de la política árabe*. 1951.
- *Marruecos andaluz*. S.I. Madrid, 1942.
- *Ni Oriente ni occidente. El universo visto desde el Albaicín*. Granada : Archivum, 1996.
- Gil Grimau, Rodolfo, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1982.
- Giménez-Serrano, José. *Manual del artista y del viajero en Granada*. Granada: Editor J.A. Lincres, 1846.
- Gold, H. *De Cide Hamete Benengeli a Sidi Mohammed el Nasiry: Lecciones cervantinas de Aita Tettauen*. 8.º Congreso Internacional Galdosiano. Las Palmas de Gran Canaria: Casa Museo Pérez Galdós, 2005.
- González Alcantud, J.A. “Andalucía: españolidad, regionalismo e identidad urabana”. Granada: *Anthropologica*, XVII, 1996.
- *El orientalismo visto desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *El rapto del arte. Antropología cultural del desdeseo estético*. Universidad de Granada, 2002.
- *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*, Granada, Universidad, 1993.
- *La fábrica de los estereotipos, Francia, nosotros y la europeidad*, Abadía Editores, 2006.
- “La fábrica francesa del estilo *hispano-mauresque* en la galería mediterránea de los espejos deformantes”, *La invención del estilo hispano-magrebí. Presente y futuros del pasado*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- «La maurophobie dans les cercles intellectuels andalous aux XIXe et XXe siècles », J.A. González Alcantud y François Zabbal (eds.), *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, París : Institut du Monde Arabe et L'Archange Minotaure, 2003.
- *Lo moro, Lás lógicas de la derrota y la formación del esterotipo islámico*. Barcelona: Anthropos, 2002.

—”Poética de la conquista en la obra orientalista de Pedro Antonio de Alarcón”, *Pedro Antonio de Alarcón y la conquista de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Granada: Colección Viento Plural, Anthropos, 2004.

—*Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona. Bellaterra, 2011.

— “El fantasma cultural del Islam norteafricano desde España (1860-2007)” . *Una visión del Islam en África y desde Canarias, Cuadernos de Estudios Canario-Africanos, Vol.2*. 2007.

—*El mito de al-Andalus, Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara, 2014.

—*La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*. Granada: Universidad, 1993.

González Ferrín, E. (ed.) *Al-Andalus: paradigma y continuidad*. Sevilla: Fundación de las Tres Culturas, 2011.

Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente. Córdoba: Almuzara, 2006.

— ‘La alegoría andalusí de Blas Infante’, en A. Egea Fernández-Montesinos (ed.), *La casa de Blas Infante en Coria del Río*, Sevilla: Centra, 2004.

González Jiménez, E. *Marruecos en 1930*, Toledo, 1931.

González Ruano, César. *Nuevo descubrimiento del Mediterráneo*. Madrid: A. Aguado, 1959.

González Troyano (ed.). *Andalucía: cinco miradas críticas y una divagación*. Sevilla: Fundación J.M. Lara, 2003.

— “Literatura de fronteras y frontera de la literatura” *Draco* ¾. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1991.

Goytisolo, Juan. *Crónicas Sarracinas*. Barcelona: Alfaguara Bolsillo, 1998.

— “Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós” *Crónicas Sarracinas*, Barcelona: Alfaguara, 1989.

Guichart, Pierre. *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica*. Granada: Universidad, 1996.

— *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de Al-Andalus*, Granada: El Legado Andalusí, 2002.

Gullón, *La novela como acto imaginativo*, Taurus, 1983

Habib Estefano, *Los pueblos hispano-americanos. Su presente y su porvenir*. México:Ediciones Culturales, México,1931.

Hernández, Eulalia, Ramón Elisa, y López, M.Isabel, *Nuevos textos para las obras completas de P.A. de Alarcón*

Herrero, Javier, “Ganivet, ‘precursor del 98” Carmen Díaz de Alda (ed.), *Ángel Ganivet, en su centro. Rilce*, 13-2, Pamplona: Universidad de Navarra, 1997: 99-119.

Hernández Juberías, Julia. *La península imaginaria*. Madrid: CSIC,1996.

Hertel, Patricia. *The Crescent Remembered, Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Sussex: Sussex Academy Press, 2015.

Infante, Blas. (circa 1920). *Almanzor*. Granada: Biblioteka Libertariu, 2016.

—(1935) Cartas Andalucistas de Septiembre de 1935. Fundación Blas Infante, 2003.

—(1929) Fundamentos de Andalucía. 1ª serie de Cartas Andalucistas

— (1915) Ideal andaluz. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1987.

— (1921) La dictadura pedagógica. (inédita)

— (1917) La obra de Costa. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1990.

— (1917) La sociedad de las naciones. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1991.

—(1931) La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1985.

—(1936) Manifiesto a todos los andaluces. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1987.

— (1920) Mutamid. Sevilla: Fundación Blas Infante, 2002.

Iniesta Collaut-Valera, E. “Blas Infante, historia de un andaluz”. *El siglo de Blas Infante, 1883-1981. Alegato frente a una ocultación*. Sevilla: Biblioteca de ediciones andaluzas,1981.

— *Blas Infante. Toda su verdad, 1931-1936*, Córdoba: Almuzara, 2007.

Jaldún, Ibn, *Introducción a la Historia Universal*, al-Muqaddimah, México, FCE, 1977.

Jiménez de Cisneros, Consuelo, “Marruecos y el mundo árabe en la novel realista de Benito Pérez Galdós”, *Aljamía*, n.25, 2014.

Johnson, Roberta. “Narrative in culture, 1868-1936” *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, Edited by David T. Gies. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 123-133.

Kymlicka, W. (ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Lacomba, Juan Antonio, ed. *Cuatro textos políticos andaluces (1883–1933)*. Granada: Universidad de Granada, 1979.

—*Teoría y Praxis del andalucismo*, Sevilla: Anagrama, Editorial Librería Ágora, 1988.

—*Regionalismo y autonomía en la Andalucía contemporánea (1835–1936)*. Granada: Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1988.

Lafuente Alcántara, Miguel, *El libro del viajero en Granada*, Madrid, Imprenta D. Luis García, 1849.

Lafuente Y Zamalloa, M. *Historia general de España*, Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Mellado, 1850.

Lafuente Y Zamalloa, M. “Discurso leído por el Sr. M.L.Z. al tomar posesión de la plaza de Académico de número de la Real Academia de la Historia”. Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Mellado, 1853.

Lane-Pool, Stanley, *History of Moors in Spain*, 1886.

Laudato, Ricardo, “El talento solitario de Pedro Antonio de Alarcón” (III) n.10 *Espéculo, Revista de estudios literarios Universidad Complutense de Madrid*,

Lévi-Strauss, Claude. *Raza y cultura*. Madrid, Cátedra, 1993.

Lida, Denah. “De Almudena y su lenguaje” *Nueva Revista de Filología*, XV.1961: 297-308.

Lionnet, Françoise, & Shu-mei Shih “Introduction: Thinking through the Minor, Transnationally” *Minor Transnationalism*. Eds. Françoise Lionnet and Shu-mei Shih. Durham: Duke UP, 2005.

Litvak, Lily *El ajedrez de estrellas. Crónicas de viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*, Barcelona: Laia, 1987.

—*El sendero del tigre, Exotismo en la literatura española de finales del siglo XIX, (1880-1913)*. Ediciones Taurus, 1990.

López y Espila, León, *Los cristianos de Calomarde y el renegado por fuerza*, 1835.

Llosa Sanz, Álvaro, “Los viajes y trabajos de Manuel Iradier en África: género e hibridismo textual en el relato de viajes en el siglo XIX” *Revista de Literatura*, 134, 2005:557-584

López, Ana M. “Unas notas sobre Darío y Galdós.” *Anales Galdosianos* 16

López-Baralt, L. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid, 1989.

López Barranco, Juan José, *La guerra de Marruecos en la narrativa española (1859-1927)* Tesis doctoral, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, 2003

López García, Bernabé. “Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo.” *Awraq*. Anejo Vol.XI:105-130.

— “Cartas inéditas de Francisco Codera a Pascual de Gayangos (Reivindicación de una figura del arabismo).” *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXIV, 1. 1975:29-68.

—“La correspondencia de José Moreno Nieto con Pascual de Gayangos”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*: 2007.

— “Los españoles de Tánger” *Awqra, Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, número 5-6 Nueva época, 2012, pp 1-45

—«Orígenes del arabismo español. La figura de Francisco Fernández y González y su correspondencia con Pascual de Gayangos». *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 19-20: 277-306.

—*Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada:Universidad de Granada, 2012.

—“Origen, gestión y divulgación de la Historia de los mozárabes de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista).” *Awraq*, XXII. 2001: 183-212.

López García, David. *El blocao y el oriente*, Universidad de Murcia, 1994.

López Halcón, Naomi, *La narrativa breve y la crónica de guerra (1900-1945) Estudio interdiscursivo y comparado*, Universidad de Murcia, Facultad de Letras, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 2015
Universidad de Murcia, 2015

López Rienda, Rafael, *Los misterios de Tánger*. Madrid: Taurus, 1927.

Madariaga, María Rosa de. *Marruecos: ese gran desconocido*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Mañllo Salgado, Felipe. *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid: Abada editores, 2004.

— “De la presencia española en el norte de África durante la modernidad (algunas claves para la intelección del proceso)” en Lorenzo Sanz, Eufemio, coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: 1993.

Mainer Baquer, José C., “La huella de Marruecos en las letras españolas (1893-1936)” *AAM*, 21. Madrid: 2014: 201-221.

- Manzanares, M, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid: IHAC, 1972.
- Manzano Moreno, Eduardo, “Repensar al-Andalus: presencias y ausencias tras 1300 años” *Awraq*, 3, 2011.
- Marín, Manuela, Marín, Manuela, “Amar a cristianos moras, Ecos de un tema cervantino en textos españoles sobre Marruecos (s. xix-xx)” *Bulletin hispanique* 109-1,2007.
—*Testigos coloniales: españoles en Marruecos(1860-1956)*. Barcelona:Edicions Bellaterra, 2015.
- Márquez Villanueva, F. “La Guerra de África en la visión histórica de Galdós”. *Tres visiones sobre Marruecos-España*. Cuadernos de Américo Castro. Sevilla: Fundación Tres Culturas, 2102.
- Martín Asuero, Pablo,“El encuentro de los españoles con los sefardíes de Marruecos a la luz de Pedro de Alarcón” en *El Presente, estudios sobre la cultura sefardí: la cultura judeo cristiana del norte de Marruecos*, Editores Tamar Alexander Yaakov Bentlila, Vol. 2 Diciembre 2008 Universidad Ben-Gurion del Negev pg. 67-81
- Martín Corrales, Eloy, *La imagen del magrebí en España, siglos XVI-XX*, Barcelona: Bellaterra, 2002.
- “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 67.39-51.
- Martín Gómez-Ullate García de León. *Comunidades soñadas*. México:Plaza yValdés, 2009.
- Martín-Márquez, Susan. *Disorientations Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. Yale:Yale University Press, 2008.
—“Here's Spain Looking at You: Shifting Perspectives on North African Otherness in Galdós and Fortuny”, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, Vol. 5. 2001: 7-24
- Martínez de la Rosa. *Abenmeya*. Granada:1830.
- Martínez Díaz, Gonzalo. *El condado de Castilla, la historia frente a la leyenda 711-1038*. Madrid: Editorial Marial Pons, Junta de Castilla y León, 2005.
- Martínez-Gros, Gabriel. *Identité Andalouse*. Arles: Actes Sud, 1997.
- Martínez Montavez, Pedro. *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*. Málaga: Editorial Arguval, 1992.
- Significado y símbolo de al-Andalus*. Madrid:CantArabia, 2011.
- Martínez Ruiz, José. “Ficción y realidad judeoespañola en el Aita Tettauen de Benito Pérez Galdós”, *Revista de Filología Española*, vol. LIX. 1977.

Marx, Karl. *XVIII Brumario de Luis Bonaparte*. Hamburg, 1886

—*La España revolucionaria*, Taurus, 1978

Masdeu, Juan Francisco. *Historia crítica de España y de la cultura española*. Madrid: Imprenta de D. Antonio Sancha, 1795,

Mata, Pedro. *Los moros del Rif* Madrid: Ediciones Aurora. 1856.

Mateo Dieste, Josep Lluís. *La 'hermandad' hispano-marroquí: Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912–1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

Maura Gamazo, Gabriel. *La cuestión de Marruecos desde el punto de vista español*. Madrid: Romero Impr. 1905.

Méndez Bejarano. “Discurso de los juegos florales de Sevilla de 1909”. *Ensayistas del Mediodía, Mentalidades e ideologías autóctonas andaluzas en el período de entreguerras*. Biblioteca de la cultura andaluza, Granada: 1985.

Menéndez Pidal, R. *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*. Madrid: Espasa Libros, 1956.

Menocal, María Rosa. *Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Nueva York: Bay Books, 2002.

Mesa, Roberto. *La idea colonial en España*. Valencia: Torres, 1976.

Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Molina, Luis y Montaner, Alberto. “Nota bibliográfica: El cantar de Mío Cid y su supuesta autoría árabe”, *Al-Qantara*, XXX 1, enero-junio 2010.

Morales Lezcano, Víctor. *Actas de la jornada sobre orientalismo: ayer y hoy*. Madrid: Uned, 2006.

—*Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Aula Abierta UNED. Madrid: UNED, 1988.

— “El Norte de África, estrella del Orientalismo español”, *Awraq*, anexo vol. XI, Madrid: 1990: 17-34.

— “Pedro Antonio de Alarcón en el torbellino de la guerra de África” *Pedro Antonio de Alarcón y la conquista de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Granada: Colección Viento Plural, Anthropos, 2004: 61-85

Monroe, James. T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth century to the present*. Leiden: E.J.Brill, 1970.

Montesinos, José F. *Pedro Antonio de Alarcón*. Barcelona: Biblioteca del hispanista, 1955.

Moreno, Isidoro. *La identidad cultural de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008.

Muñoz, Isaac. *La Serpiente de Egipto*. edición, introducción y notas de Amelina Correa, Granada/Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Diputación de Granada, 1999.

—*Morena y trágica*. edición y prólogo de Amelina Correa, Granada: Editorial Comares, 1999 .

—*La sombra de una infanta*. Prólogo de Luis Antonio de Villena, Zaragoza: Prames, Col. Poesía Las Tres Sorores, 2000.

Nerín, Gustau. *La guerra que vino de África*. Barcelona: Edición Crítica, 2005.

Núñez de Arce, Gaspar. *Crónica periodística de la Guerra de África (1859-1860)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

—*Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* Leiden, 1861.

—*Islamismo*. Haarlem, 1863.

—*Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leiden, 1849.

—*Recuerdos de la guerra de África*. 1860.

Olagüe, Ignacio. *La decadencia española*. Madrid: Mayfe, tomo IV, 1951

— *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Paris : Flammarion, 1962.

—*La Revolución islámica en Occidente*, Córdoba: Plurabelle, 2004.

Ortega y Gasset, José. *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*. Madrid: Alianza, 1984.

Ortiz-Armengol. *Vida de Galdós*. Barcelona: Crítica, 1996.

Oteyza, Luis de. (1922) *Abd-El-Krim y los prisioneros (una información periodística en el campo enemigo)*. Melilla: 2000.

Özkirimli, U. *Theories of Nationalism*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

Pacheco Paniagua, Juan Antonio. "El orientalismo como ingrediente del romanticismo", en J. A. Pacheco y Carmelo Vera Saura, eds., *Romanticismo europeo. Historia poetica e influencias*. Sevilla:1998.

Palma Crespo, David, *La guerra de África (1859-1860) en imágenes*, Tesis doctoral, Departamento de Historia del Arte, Arqueología y Música, Universidad de Córdoba, 2016

Palomo, M. del Mar. "Introducción" *Diario de un testigo de la guerra de África*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2006.

Palomo, M.^a Pilar. *De Episodios Contemporáneos*. Y. Arencibia et alii (ed.): Congreso Internacional Galdosiano, *Galdós y la escritura de la modernidad*, Las Palmas de Gran Canaria: Casa Museo Pérez Galdós. 2004:602-633.

Pardo Bazán, Emilia, *Nuevo teatro crítico, Año II, número 13*, enero de 1892

Parra, David, *La narrativa del africanismo franquista: génesis y prácticas socio-educativas*, Valencia: Tesis doctoral, 2012.

Pedraz Marcos, Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX*. Madrid: , Ediciones Polifemo.

Pereira, Aureliano J. "Ideología y obra en Alarcón" *Vida Nueva*, n 29. Madrid, 5 diciembre 1898.

Pérez, Joseph, *Los judíos en España*, Editorial Marcial Pons, Madrid, 2005.

Pérez Galdós, Benito (1905). *Aita Tettauén y Carlos VI en la Rápita*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

—*El caballero encantado*(1909).Madrid: Ediciones Cátedra, 1977.

—*Misericordia* (1897).Madrid:Editorial Andrés Bello, 1989.

Perez Ortiz, Eduardo. *De Annual a Monte-Arruit y diez y ocho meses de cautiverio: cronica de un testigo*. Melilla, 1923.

—*El cancionero de Abencuzmán*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre,1914.

—*Épica Andaluza Romanceada*. Madrid: Real Academia de la Historia,1915.

Pérez Romero, Emilia, "Alarcón en la obra crítica de Emilia Pardo Bazán", *La Tribuna, Cadernos de Estudos de Casa Museo Emilia Pardo Bazán* n.007, pp. 223-242

Peyron, Jean François, *Nouveau voyage en Espagne*, Londres, Chez P. Elmsly, 1782.

Posac Jimenez, María Dolores. “Tanger refugio de los liberales españoles durante los primeros años de la década absolutista (1823-1826)”, en Eduardo Ripoll Perello, ed., *Actas del congreso internacional El Estrecho de Gibraltar*. Madrid: 1988:231-241.

Prat de la Riba, Enric. *La nacionalitat catalana. Compendi de la doctrina catalanista*. Ed. Jordi Casassas. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1993.

Prestigiacomo, Carla, “*Notas marruecas de un soldado y El bloqueo*: Retórica e ideología en dos novelas de Marruecos” *Awraq*, 23. Madrid: 2001.

Provenzal, Levi. *Historia de los almohades de Al-Marrakushi*. Leiden: 1881. —

Historia de África y España, Leiden, 1848-1852.

—*Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845.

—*Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* Leiden, 1861.

—*Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*. Leiden, 1849.

—*Islamismo*. Haarlem: 1863.

Ratzel, Federico. *Las razas humanas*. Barcelona: Montaner y Simón, 1888.

Redondo, Antonio, *Rodrigo y Zelima o La toma de Tetuán*. Cádiz: La Probidad, 1862.

Resina, Joan Ramon. “The Catalan Renaixença.” *Cambridge History of Spanish Literature*. Ed. David T. Gies. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

—*Introduction*. “*Iberian Modalities: The Logic of an Intercultural Field*”, *Iberian Modalities: A Relational Approach to the Study of Culture in the Iberian Peninsula*, Ed. Joan Ramon Resina. Liverpool: Liverpool UP, 2013.

Ribera, Julián, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Academia de Córdoba: 1925.

—*Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní* (Madrid: Centro de Estudios Históricos 1914), an annotated translation of the *Kitab Qudat Qurtuba* by al-Khushani, of Afriqiya (Tunisia), who became a judge in Al Andalus under the Almoravid regime (1086–1170).

—*El cancionero de Abencuzmán* (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre 1914), a study of the *Diwan* of the poet Ibn Quzman of Córdoba (circa 1078-1160).

—*Épica Andaluza Romanceada*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1915.

—*La música de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza*, Madrid, 1922.

—*La música árabe y su influencia en la española*, Madrid, 1927.

Ricard, Robert, “Note sur la genèse de l’ «Aita Tettauen » de Galdós », *Bulletin Hispanique*, tome 37, n.4, 1935 : 473-477.

— (1968), “Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós acerca de Marruecos (1901-1910)”, en *Anales Galdosianos*, Vol. III:99-117.

— “Sur le personnage d’Almudena dans *Misericordia*, *Bulletin Hispanique*, tomo 61, n°1, 1959:12-25.

Ridao, J.M. *Contra la historia*, Barcelona:Seix Barral, 2000.

Roca, P. «Vida y escritos de D. José Antonio Conde». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, VIII, enero-junio, 1904:378-469.

Roca de Togores y Carrasco, M. [Marqués de Molins]. *Romancero de la Guerra de África*. Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1860.

Rodríguez de la Borbolla y Camoyán, José. *Elogio del mestizaje*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1999.

Rodríguez Puértolas, J. “Introducción” de *Trafalgar*, de Benito Pérez Galdós, Madrid: Cátedra, 1996:9-60.

Rogozen-Soltar, Mikaela. “Al-Andalus in Andalusia: Negotiating Moorish History and Regional Identity in Southern Spain.” *Anthropological Quarterly* 80.3, 2007:863–886.

Ruiz Albeniz, V. *¡Kelb Rumi! La novela de un español cautivo de los rifenos en 1921*, Madrid, 1922.

Ruiz Lagos, Manuel, “Motamid: del tópico a la utopía, el discurso iluminista de Blas Infante, Función didáctica de un texto dramático”, (pg. 43-62), *Espacio y tiempo*, Sevilla, 1987.

Ruiz Orsatti, Ricardo. “Aita Tettauen” *La Gaceta de África*, Tetuán, 1935, pp. 103-104.

— “La Guerra de África de 1859-1860, según un marroquí de la época”. *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, Vol. II: 57-86.

Ruiz Ramón, Francisco, “Apuntes para una dramaturgia del drama histórico español del siglo XX”, AIH, Actas IX, Centro Virtual Cervantes, 1986.

Ruiz Romero, Manuel. “Blas infante y el islam”, *Tribuna*, 29/8/2011.

Said, Edward. *Orientalismo, Presentación de Juan Goytisolo*, Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2013.

Saint-Vincent, Bory de. *Guide du Voyageur en Espagne*, Paris, Luis Janet, 1823.

Sainz Gutierrez, Sigifredo. *Con el general Navarro: en operaciones y en el cautiverio*, Madrid, 1924.

Sánchez Albornoz, Claudio. *De la Invasión islámica al Estado Continental*, Universidad de Sevilla, 1985.

—*Espanoles ante la historia*, Buenos Aires: Losada, 1969.

Santiañez, Nil “De la tropa al tropo: colonialismo, escritura de guerra y enunciación metafórica en Diario de un testigo de la Guerra de África” *Hispanic Review*, Volume 76, Number 1, Winter 2008, pp. 71-93

Schraibman, J. “Pedro Antonio de Alarcón y Galdós: Dos visiones de la guerra de África (1859-1860)”, Madrid: *La Torre I*, 1987:539-547.

Sender, Ramón, J. *Imán*. Madrid: Editorial Cenit, 1930.

Sevilla, Andrés, Diego. *África en la política española del siglo XIX*. Madrid: CSIC, 1960.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Turner, 1983.

— “La Barbarie musulímica y la Barbarie liberalesca”, *El Siglo Futuro*, 5553, 22 de agosto, 1893.

—*Leyendas históricas árabes*, Madrid, 1858.

Smith, A. D. *National Identity*, Harmondsworth: Penguin, 1991.

Smith, Paul, C. “Rodrigo Soriano and Galdos: An Uncharted Friendship.” *Spanish Language and Literature*. Paper 68, 1982.

Somoza, E. “Leyendas marroquies. La kabila de Had-El-Setub,” *La Gaceta de Yebala*. Ceuta: 11 de enero de 1924.

Sotelo Vázquez, Adolfo “De la recepción del realismo francés en las letras españolas” en *Traducción y traductores, del romanticismo al realismo* (eds. Franciso Lafarga y Pegenaute Editorial Peter Lang, Bern, 2006)

- Spencer, P. and Wollman, H. *Nationalism, A Critical Introduction*. London: Sage, 2002.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y Etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.
- Subirats, E.(ed.) *Américo Castro y la revisión de la memoria, El Islam en España*. Madrid: Ediciones Libertarias, 2003.
- Tamir, Y. *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Thiesse, Anne-Marie. *La creation des identites nationales, Europe XVIII-XIX siecle*. Lyon : Editions du Seuil, 1982.
- Torrecilla, Jesús. *El tiempo y los márgenes*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1996.
- España al revés, los mitos del pensamiento progresista(1790-1840)*. Madrid: Editorial Marcial Pons Historia, 2016.
- España exótica. La formación de la imagen española moderna*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, University of Boulder, Colorado, 2004.
- Guerras literarias del XVIII español. La modernidad como invasión*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2008.
- La actualidad de la generación del 98*. Mérida: Editora regional de Extremadura Colección 15 ensayos literarios, 2006.
- La imitación colectiva*. Madrid: Gredos, 1996.
- Torres Nebrera, T. “Aita Tettauen: Texto y contexto de un episodio nacional”, *Actas de Galdós. Centenario de Fortunata y Jacinta*, Madrid, Facultad de Ciencias de la Información, 1989: 385-407.
- Torrijos, Manuel. *El imperio de Marruecos, su historia, geografía, topografía, estadística, religion, costumbres, industria, agricultura, artes, milicia, etc*, Madrid:1859.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Crítica, 1980.
- En torno al casticismo*. Madrid: Alianza, 1986.

—*La España Moderna (Lo europeo moderno o lo africano antiguo... ¿por qué no ser africano como lo fue San Agustín?)*.

Urrutia, Jorge (editor), *Poesía española del siglo XIX*, Editorial Cátedra Letras Hispánicas, Madrid.

Valera, José *Apuntes sobre el nuevo arte de escribir novelas*, revista *España*. Madrid, Imprenta y Fundación de M. Tello, 1887.

— “De la naturaleza y carácter de la novela” 1860, *Crónica de ambos mundos*, publicación de 1860-1864.

Valera, Juan. “Sobre el concepto que hoy se forma en España,” *Revista de España*. 1868.

Valladar y Serrano, Francisco de Paula. *La invasión francesa en Granada (1810- 1812)*, (compilación de artículos publicados entre 1910-1912), Granada, Ayuntamiento, 2010.

Vera Salas, Antonio. *Porvenir de España en Marruecos (impresiones de campaña)*. Toledo: 1916.

Vergara, Jesús. *Historia de los orígenes del andalucismo*. Sevilla: Colección Andalucía Editorial Almuzara, 2014.

Viguera Molins, M.J. “al-Andalus, luces y arabismo”, *La fascinación de al-Andalus, Homenaje a Soledad Carrasco Urgoiti*, Obra Social El Monte, Sevilla 2008.

Vila San-Juan. *Lo que no tiene nombre. Crónicas de Marruecos*. Barcelona: 1921.

Villaespesa, Francisco. (1911). *El alcázar de las perlas*. Madrid: 1911.

—*AbenBenumeya* (1913). Madrid: Editorial Castillejo, 1998.

—*La venganza de Aisha*, Madrid: Imprenta Campobello, 1911.

Villaverde Rico, María José y Castilla Urbano, Francisco (eds.). *La sombra de la leyenda negra*. Biblioteca de Historia y Pensamiento político. Madrid: Tecnos, 2016.

Villar, Pierre. *Crónicas de la Guerra civil española*. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.

Viñes Millet, Cristina. “El africanismo de Pedro Antonio de Alarcón,” *Pedro Antonio de Alarcón y la conquista de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Granada: Colección Viento Plural, Anthropos, 2004: 121-155.

Yriarte, Charles, *Sous la tente, Souvernirs de Maroc*, Morizot, Librairie-Éditeur, Paris, 1863.

—*Les Tableaux de guerre*, Alphonse Lemerre, Éditeur, Paris, 1870.

—*Goya*, Paris, 1863.

Zavala, Iris, "El triunfo del canónigo: teoría y novela en la España el siglo XIX" en *El texto en la historia*, Nuestra Cultura. Madrid, 1981

Zambrano, María, *La España de Galdós*, Taurus, 1960.

Sitografía

Barrios Aliguera, Manuel y González Ferrín, Emilio, "El extremismo teológico andalusí según Ibn Hazam" Jornadas "El mito de al-Andalus" Escuela de la Alhambra, Granada, 2014:<https://www.youtube.com/watch?v=3ImBk0LoMa4>

Calderwood, Eric, "La invención de al-Andalus: los usos del pasado andalusí en la cultura mediterránea moderna", Jornadas "El mito de al-Andalus" Escuela de la Alhambra, Granada, 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=PIgJNlq6QUs>

Diadé Haidara, Ismael, "El al-Andalus mítico de la historia de Tombuctú" Jornadas "El mito de al-Andalus" Escuela de la Alhambra, Granada, 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=wJUjl-q2BPU>

Freire, Ana María, "España y la literatura de viajes en el siglo XIX" http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/25620/1/ALE_24_04.pdf

González Alcantud, J.A. "Presentación: el mito de al-Andalus" Jornadas "El mito de al-Andalus" Escuela de la Alhambra, Granada, 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=A19TNtmNBM0>

González Alcantud, J. A. "Romanticismo diletante y postromanticismos utilitarios del mito andalusí" Jornadas "El mito de al-Andalus" Escuela de la Alhambra, Granada, 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=cF2uEkG-Xf8>

Iniesta Coullant-Valera, Enrique, "Al-Andalus en Blas Infante", Webislam 10/10/2001 http://www.webislam.com/articulos/25802-alandalus_en_blas_infante.html

— “Blas Infante, un símbolo difícil”, *El País*, 12/08/1980
http://elpais.com/diario/1980/08/12/espana/334879204_850215.html

— “Alegato frente a una ocultación”
http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/44/blas_infante-5.htm

Martínez Gros, Gabriel, “El nacimiento del mito andalusí, un asunto más español de lo que parece” Jornadas “El mito de al-Andalus” Escuela de la Alhambra, Granada, 2014
<https://www.youtube.com/watch?v=wqcyTfBBDwY>

Lane-Pool, Stanley, *History of Moors in Spain*, 1886
<http://www.gutenberg.org/files/37223/37223-h/37223-h.htm>

Ridao, Jose María, “Ficción y Heterodoxias”, Jornadas “Transgresores y Heterodoxos”, Congreso Fundación Caballero Bonald, Jerez de la Frontera, 2013
<https://www.youtube.com/watch?v=bhfno3QoCNw>

Simonet, Francisco Javier, *Leyendas históricas árabes*, Madrid, 1858
<https://books.google.es/books?id=NRqmfyQd1o0C&dq=%22francisco%20javier%20simonet%22&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>

VV.AA. “Gordillo: Andalucía no es España, existía antes que el Estado español”, *Diario El Mundo*,
<http://www.elmundo.es/andalucia/2014/01/17/52d930ea268e3e935b8b4579.html>