

**La narrativa española
sobre Marruecos
– discursos literarios de
otredad**

LA NARRATIVA ESPAÑOLA SOBRE MARRUECOS
– discursos literarios de otredad

Edição e coordenação: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto
Organização: Yasmina Romero Morales e Francisco Topa

Autores: Mohamed Abrighach, Rocío Velasco de Castro, Bouselham Elouarrad, Ana Rueda, Adolfo Campoy-Cubillo, Hassan Amrani Meizi

Revisão gráfica: Henriqueta Antunes

Foto da capa: Torre de la gran mezquita de Marruecos-Picturesque views in Spain and Morocco...
Tomo II-1838-David Roberts. Imagem disponível em: <http://www.odisea2008.com/2014/04/vistas-pintorescas-de-espana-y-marruecos.html>

Impressão: Uniarte Gráfica, SA – Rua Pinheiro de Campanhã, 342 – 4300-414 Porto
1.ª Edição: maio de 2023
Depósito legal: 513892/23
ISBN: 978-989-8156-33-4
DOI: <https://doi.org/10.21747/978989815634/narr>

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto UIDB/00495/2020

Yasmina Romero Morales e Francisco Topa
(Organização)

**La narrativa española
sobre Marruecos
– discursos literarios de
otredad**

La importancia de la narrativa española sobre Marruecos

El tema de la otredad no podría estar más al día, en este momento en que *The Empires write Back* y en que las fronteras, si por un lado se vuelven más cerradas y sólidas, por otro toman formas cada vez más líquidas y diversas, obligando a que nos enfrentemos al otro, a la otra, y nos veamos en el espejo, como individuos, pero también como naciones con un pasado. La literatura, que cruza el camino de la representación y de la ficción, de la historia y de la filosofía, es una de las formas privilegiadas de pensar sobre el tema.

Como todos sabemos, España llegó temprano a África, pero su literatura se dio cuenta tarde de esto, si bien, incluso así, podemos encontrar un amplio caudal de obras que toman África como escenario de sus tramas. Unas veces sirviendo como medio para propagar el proyecto colonial del país y, otras veces, como una forma de contestación o deconstrucción. Marruecos es uno de los espacios de esa África tan diversa que, a pesar de su proximidad geográfica, siguen siendo desconocidos para la mayoría de la población ibérica, objeto de prejuicios y de miedo. Por lo tanto, se justifica que esté en el centro de este volumen, que reúne algunos de los trabajos presentados en un congreso internacional celebrado en la Universidad de Oporto en enero de 2020.

Sus autores vienen de distintas procedencias: tres son marroquíes que trabajan en universidades locales y tres son españoles de diversos lugares (una enseña e investiga en España y dos en universidades de Estados Unidos). También son varios los temas, como el análisis de Adolfo Campoy-Cubillo,

sobre cómo una reciente serie de televisión mira los espacios marroquíes y a sus habitantes, perpetuando viejos estereotipos y cediendo a tipificadas idealizaciones orientalistas. Hay un estudio, de Mohamed Abrighach, sobre una novela centrada en Ifni y la guerra hispano-marroquí del 59, y otro más, de Rocío Velasco de Castro, sobre la vasta obra colonial de Eduardo Maldonado Vázquez. Completan el volumen otros dos textos que se centran en la otredad judía, uno de Ana Rueda, basado en las crónicas de la Guerra de África de 1859-1860; el otro de Hassan Amrani Meizi, sobre una novela de Esther Bendahan Cohen. También hay un artículo de Bousseham Elouarrad, sobre Las configuraciones metafóricas del Tánger internacional en Niebla en Tánger (2017) de Cristina López Barrio

Como seguramente comprobará el público lector, todas estas narrativas que sirven de fuentes primarias para los excelentes artículos aquí aunados, son unas fuentes muy desiguales en cuanto a tema, punto de vista o calidad, pero, también, resultan fundamentales para comprender la dinámica colonial y la forma en que se ha construido la otredad.

Este volumen constituye el primero de una serie de estudios comparados sobre las literaturas ibéricas y las distintas regiones de África.

Yasmína Romero Morales e Francisco Topa

Reconstrucción histórica, deconstrucción colonial y orientalización de lo marroquí en una novela de Ifni. *El imperio de arena* de Jesús Torbado

MOHAMED ABRIGHACH*

Introducción

La presencia política y colonial de España tanto en Ifni como en el Sáhara duró poco tiempo, poco más de medio siglo y por eso tuvo escaso, cuando no inexistente, reflejo en la ficción narrativa contemporánea. Escasez que encuentra su razón, a buen seguro, en el hecho de que la entonces llamada África Española Occidental no tuvo apenas civiles, “*eran, en todo caso, o bien militares, o bien científicos*” (Dalmases, 2014: 21).

A excepción de obras muy limitadas que se escribieron con anterioridad (Guzmán, 1953; Fariñas, 1957; Vázquez Figueroa, 1961; Mercedes Ortoll, 1963; Roger, 1964; Segado del Olmo, 1973, etc.), las que aparecieron después de 1969 y 1975, fechas del abandono español de Ifni y del Sahara respectivamente, fueron autoría bien de militares vinculados directamente con ambas zonas, bien de algunos civiles, escritores algunas veces, periodistas las demás, que tuvieron en ellas alguna que otra experiencia vital.

En ambos casos, eran muy determinantes los imperativos acuciantes de la memoria tanto personal como histórica y la denuncia ideológica del arquetípico ideal del imperio, amén del apoyo político a la causa independentista saharauí y la fuerte empatía con el universo del desierto y la correspondiente idiosincrasia de los saharauis. Estamos ante un imaginario novelesco

* Universidad Ibn Zohr (Marruecos).

de variada calidad artística en que se difuminan sutilmente las fronteras existentes entre realidad y ficción, biografía y memoria personal, costumbrismo etnográfico y documentalismo realista, estética e ideología.

Esta ficción que nos ocupa es un poco singular en el paisaje literario peninsular. Fabular sobre espacios inmensos como el desierto saharauí, con sus arenas y secarrales, representando el *modus vivendi* de la autoctonía y su peculiar forma de ser, es algo poco usual en la literatura española. Sigue siendo, por ello, poco conocido por el lector común y relegado a papel secundario por la crítica y con eco escaso en la investigación literaria. La excepción la hacen tres de los estudios más importantes realizados por Dalmases en los últimos años (2014, 2018, 2019), sin olvidar la famosa *Historia de la novela colonial hispanoafriicana* (2009) de Carrasco González, que dedicó el último capítulo para ofrecer una visión sutil, aunque panorámica, de la narrativa a la que hacemos referencia.

La narrativa sobre Ifni es todavía más escasa con un auge inesperado en las últimas décadas. La ficcionalización que se ha hecho del territorio en su época colonial y poscolonial adoptó dos vertientes. La primera aborda Ifni y su entorno de modo tangencial (Romeo, 2001; González Martínez y García Jiménez, 2003; Reverte, 2005; Reyes Mateo, 2009; Martín-Mora Haba, 2014, etc.), mientras que en la segunda se convierte en protagonista de la ficción y en tema central del relato como es el caso de la primera novela sobre Ifni, *El imperio de arena* (1999) de Jesús Torbado, y siguiendo su estela, otras posteriores de igual temática, pero con diferentes registros y planteamientos (Romero, 2003; Amo, 2001; Luis Moraga, 2011; Huertas, 2013; Torres, 2014; Omar Viera, 2015; Saénz Sagaseta de Ilúrdoz, 2017; Alonso Fernández-Aceytuno, 2019, etc.).

Esta comunicación focaliza la atención sobre *El imperio de arena* por ser la novela de Ifni por antonomasia y la mejor de cuantas se escribieron sobre el tema. Lo es, entre otros aspectos, primero, por la reconstrucción histórico-narrativa que se hace de la situación sociopolítica de Ifni en la época colonial y poscolonial así como de la guerra del 58 y de sus consecuencias, y, segundo, por la representación del sistema colonial implantado en la colonia y la visión estereotípica de lo marroquí.

Ifni entre el aislamiento geográfico-social, la arcadia militar colonial y la degradación poscolonial

Por cierto, *El imperio de arena* (1999) no hace una mimesis de la realidad y no cabe esperar de ella una reproducción documental de la misma con detalle y fidelidad sociológica. Si por riesgo pudiésemos hablar de reflejo mimético, éste sería sin duda, selectivo, con especial focalización en tres aspectos de diferente orden que consideramos muy determinantes en la novela: el aislamiento geográfico-social de Ifni, su conversión en finca privada, léase, arcadia, por los militares, y su degradación poscolonial después de su retrocesión. Los tres convergen en clave narrativa para poner en tela de juicio, por un lado, el mismo sistema colonial implantado en Ifni y su razón de ser, y por otro, la marginación poscolonial de la ciudad por parte el régimen de Hassan II y el consecuente abandono de España de su patrimonio material e inmaterial en la zona.

La ubicación de Ifni en África en un pequeño enclave de poca importancia estratégica, a miles de millas de la Península y de Canarias se considera como un índice real de lejanía física de la zona y de su poca atracción o interés. Un aislamiento que se agudiza, como se señala no pocas veces en *El imperio de arena* cuando empeoran las condiciones de comunicación con la metrópoli, bien a causa del viento y la situación agitada del mar que originaba la suspensión de los vuelos de la compañía Iberia hacia Canarias, las correspondencias y el abastecimiento en alimentos y mercancías, bien por la niebla que hace sus veces incluso con más eficacia e impacto.

Una situación como esta era tan común y diaria que se convertía en una “*rutinaria adversidad*” ante la cual lo único que se debería hacer era “*esperar sin impaciencia ni protesta*” (1999: 41). Por esta razón, la ciudad adquiere cierto aire de transitoriedad convirtiéndose en mero pasaje efímero de idas y venidas, partidas y retornos, sin intención de arraigo en perspectiva sedentaria, pero en busca de éxitos en los negocios y en la vida profesional, por parte tanto de militares como de civiles.

A imagen y semejanza de casi todo el Protectorado, Ifni fue, además, sinónimo de arcadia, especie de paraíso usado por la casta militar para la auto-

promoción profesional y social, beneficiando de privilegios que no existían en la misma Península. Los antiguos residentes en el Marruecos colonial, así como la propia historiografía recalcan este tópico. La historiadora Rosa de Madariaga ha vuelto en uno de sus últimos artículos a insistir sobre el particular afirmando que el Protectorado español en Marruecos fue para los militares y autoridades locales un “lucrativo negocio” que se articulaba sobre la “compra de voluntades”, el tráfico de armas, la malversación de fondos y desfalcos (2018: 590-619). *El imperio de arena* recoge con verosimilitud esta realidad imbricando, como es costumbre en Torbado, a la vez memoria histórica y ensayo documental con la invención imaginaria.

Con espíritu crítico, propio de un verdadero militar africanista, el amigo de los coroneles, Benz y Capaz, piensa que Franco “*sólo quería a África para correr a caballo y para que le cosieran estrellas en la gorra de plato*” (103). Otro tanto afirmaba su sobrina, la pro-franquista Elisa Cifuentes. Después de haber confesado desde la atalaya de presente postcolonial que el pasado en Ifni fue “*época de tiempos felices para todos*” (54), matiza a renglón seguido, que era en particular mejor en concepto de beneficios y privilegios para los militares. Éstos convirtieron a la capital de Ait Baamran en “*un cuartel gigantesco*” y su poder llegaba incluso a los recintos extraurbanos dado que “*todo lo que había extramuros era también suyo: esposas, hijos, tiendas, coches, sacerdotes, escuelas...*” (107). Fue tan así que cualquiera que no tenía vinculación directa con ellos “*quedaba forzosamente fuera del círculo*” y de la “*gran familia*” (107).

La situación que estamos describiendo se mantenía hasta en épocas de escasez y de poca bonanza económica. Después de la guerra del 58 ya reducida la presencia colonial en la zona al mismo casco urbano, los militares seguían cobrando sin haberlos merecido sus sueldos, pero triplicados y disfrutando de los privilegios materiales que deparaba el puerto franco del muelle de Ifni.

El antiguo militar africanista, Mario Briones, probablemente perteneciente a esa otra casta de los africanistas enamorados de África, poco colonialista y más comprensivo de los autóctonos, es más crítico con respecto a esta situación privilegiada de la que gozaban los militares y en virtud de la

precariedad laboral y social de la que él sufre todavía. Afirma que Ifni se consideró tan sólo, aparte de ser lugar para reclutar a cambio de una *muna* modestísima, como “*campo de entrenamiento o de ocio para los militares de la Península que querían cobrar doble sueldo... o como medallón de orgullo durante la República*” (242). Argumenta, con igual tono, que la guerra del 58 no fue una gesta heroica a favor del engrandecimiento de la nación, conforme a lo que se pregonaba oficialmente, sino “*el punto de partida de una carrera frenética hacia el despilfarro, la megalomanía, la rapiña, la ociosidad y la corrupción. Pero todo por la patria, naturalmente*” (246). Lo que, según su opinión, tenía gravedad “*desde el punto de vista nacional y político*”, no era “*la paga doble o triple y la cantidad de infelices reclutas que les mandaban por oleadas – y que padecerían un auténtico infierno en aquel paraíso –*”, sino “*el gasto público enorme que supuso mantener aquella hermosa bagatela llena de flores, de sol y alegría*” (252).

La perspectiva irónico-crítica con que cuenta Briones la situación de paraíso en que se encontraban los militares en la época colonial se mantiene también con igual fuerza por parte de Elisa Cifuentes, respecto a la tan clara que considerable degradación que la ciudad sufre después de su retrocesión a Marruecos en 1969. Degradación que se señala con designios llenos de nostalgia, propia de una protagonista como la misma Elisa que participó en la fundación de la ciudad en los años treinta y vivió en todos sus avatares el consecuente y floreciente desarrollo que conoció Ifni en su época dorada, su *belle époque*. Por consecuencia, la anterior apreciación poscolonial de la ciudad se efectúa en contraste con el glorioso pasado colonial, en virtud de los recuerdos que le atenazan a ella y tiene de la misma guardados en su memoria. Glorificación a fin de cuentas colonialista y apologética del sistema colonial en general, pese a reticencias anti-militares señaladas anteriormente por ella.

Los únicos elementos que inspiran en Ifni, ya marroquí, confianza, paz y tranquilidad los engloba Elisa Cifuentes en tres situaciones que menciona no sin constancia. La primera tiene que ver con la relación amistosa e íntima, aunque de superioridad, que entabla con sus criadas, además de Fadel y el barbero. La segunda estriba en el sentimiento de seguridad que inspira

Ifni, justificada por la ausencia total de robos y ladrones: *“Aquí nadie te entra en casa a robar. En esto sí que estamos bien”* (48). Eso último lo atribuye al clima benigno de la brisa del mar y a las claras estrellas de los cielos despejados que siempre iba a contemplar, ya desde la Barandilla, ya desde su propia casa que quedaba muy cerca en el antiguo barrio español.

El resto de su visión de Ifni después del abandono es en general negativo, fruto, por una parte, de la incertidumbre ontológica que caracteriza su temperamento y de los problemas de herencia con las nuevas autoridades y, por otra, de su vinculación colonialista y sentimiento de superioridad paternalista con respecto a los marroquíes. Según ella, el centro urbano de la ciudad, lo mejor de la arquitectura colonial que se hizo apenas había llegado ella desde la Península, es contemplado con lamentación porque desde que se fueron los españoles la zona en cuestión se fue ensuciando a la vez que ruralizándose.

Misma dejadez se notaba en la otra zona donde el aeródromo casi en ruinas, invadido por los animales, en el antiguo hospital, el mejor en su tiempo en toda África, transformado en un edificio fantasma, casi derruido, con paredes oscuras y ventanas arrancadas. Si bien el faro sigue funcionando todavía, las ráfagas que lanza no se escapan a este sino tétrico, porque son también melancólicas, reveladoras de modo simbólico de un presente sin futuro y de perspectivas nada halagüeñas. La desaparición de las flores de la ciudad es otro claro signo de degradación poscolonial, habida cuenta de que Ifni fue en su tiempo la Ciudad de las Flores en mayúscula casi como Sevilla o Tenerife y en la que todo el mundo vivía feliz, españoles y moros a la par.

El abandono lo siente más la problemática mujer cuando compara el presente que nada promete y el pasado glorioso de Ifni. Esta comparativa la hace con recurrencia lamentando la situación actual y añorando la época colonial, con un sentimiento de desapego y rechazo a la ciudad, esto es, no identificarse con ella visto estado activo de desmoronamiento irreversible: *“Pues yo no quiero por nada del mundo parecerme a esta ciudad, que era tan hermosa cuando la regalaron y ahora se desmorona sin remedio”* (260).

Es de resaltar que la nostalgia con que Elisa Cifuentes habla del Ifni colonial es la misma que se percibe de modo mayoritario en los españoles que vivieron una parte o toda su vida en el protectorado en general y, en el Tán-ger internacional, en particular. El discurso de Elisa es muy parecido al de Juanita en *La vida perra de Juanita Narboni* (1976) de Ángel Vázquez, y podría hacerse extensivo a muchas de las narraciones, ficticias o no, escritas por españoles o no también sobre la ciudad del Estrecho o el mismo Marruecos español. Una ambivalencia irreversible, la nostalgia de su época internacional, su época dorada y paradisíaca en todos los sentidos y la contemplación de su degradación, léase orientalización, poscolonial después de 1956, fecha de su incorporación al nuevo Marruecos independiente. Más aún, se sigue notando hasta el día de hoy en la mismísima literatura marroquí, como es el caso de no pocas obras de los escritores del norte del país que escriben en español.

Reconstrucción histórica y deconstrucción ideológica de la presencia española en Ifni

La originalidad de *El imperio de arena* (1999) es haber recogido por primera vez en las letras españolas el escenario bélico de una guerra olvidada y poco conocida en España: la Guerra de Ifni del 58. Desentona por eso de la tradicional y poco conocida narrativa anti-bélica ambientada en el norte de Marruecos y centrada sobre el Desastre de Annual, aunque comparte por paradoja con ella y en cierta medida, con todo el ciclo narrativo sobre la Guerra Civil, el problema de la memoria histórica y la necesidad de una nueva lectura del pasado, capaz de poner en evidencia la amnesia oficial, por un lado, y de cuestionar el discurso colonial que el africanismo militar y franquista sostuvo a la sazón sobre la presencia de España en lares africanos, por otro.

En este sentido, *El imperio de arena* se caracteriza esencialmente por encerrar en sus entrañas una doble perspectiva. Al mismo tiempo que hace la reconstrucción histórica de lo ocurrido en Ifni antes y durante la guerra con el Ejército de Liberación marroquí, emprende la deconstrucción ideológica

del colonialismo español que esgrimía a la sazón con retórica rimbombante y contradictoria la hispanidad de la provincia española número 51 de la llamada África Occidental Española.

El personaje Lalo se erige en paradigma del discurso histórico e ideológico al que nos referimos. El primer viaje que hizo para hacer un informe sobre la única española que se quedó en la capital de Ait Baamran fue el punto de partida para una labor de investigación histórico-ideológica sobre los avatares del “*fracaso de Ifni*”. La comenzó “*leyendo muchas cosas sobre aquello*” (131), esto es, “*libros y el testimonio de algunos actores y espectadores del drama*” (132), siendo llevado por una especie de “*curiosidad morbosa por lo sucedido*” (131) y actuando, por consecuencia, según confiesa a renglón seguido, “*como pesquisador del pasado, observador de tristezas ajenas, espía voluntarioso*” (132).

Las últimas palabras de la cita denotan cierta preocupación por la memoria histórica al mismo tiempo que por la suerte trágica de quienes participaron en la guerra, en particular, de los pobres militares jóvenes que venían “*directamente de su casa del pueblo, sin haber visto mundo, los arrancaban de las faldas de la mamá como a las pulgas y aquí, en los cuarteles, los zurraban de lo lindo*” (154). En un diálogo con su madre sobre esta cuestión pone énfasis al principio de los capítulos que tratan este tema de la guerrita, sobre tres aspectos, el drama que supuso para trescientos jóvenes, el despilfarro del erario y el olvido en que se quiso envolver la magnitud de la derrota porque, de saberse en su momento, podría haber tenido la dimensión del desastre de Anual.

Más tarde, pone de manifiesto la paradoja del discurso propagandístico colonial que, al tiempo que no se cansaba de defender la hispanidad de Ifni y del Sáhara, era indiferente a la suerte tanto de la población de Ifni como de los soldados que estaban asediados por parte de un enemigo que tenía todas las de ganar: espíritu guerrero, armas sofisticadas y ventajas del territorio, etc. Indiferencia, sobre todo, a la precariedad vital y logística en que se hallaban los jóvenes reclutas y a la nueva realidad que se estaba dando en la ciudad provocada por las reivindicaciones nacionalistas de Marruecos, pero también por el no poco empeño de la superioridad militar en beneficiarse al máximo de la situación de guerra en clave material.

En el capítulo duodécimo en que se describe el transcurso de los acontecimientos bélicos tanto en la misma ciudad como fuera, en los campos de batalla, se insiste sobre esta paradójica situación que se resume en la entrega de la superioridad militar a los placeres y distracción en el mismo tiempo en que los demás militares, los legionarios, luchaban para sobrevivir con una logística militar escasa y arcaica. El narrador heterodiegético describe con magistrales palabras esta situación que se denuncia con humor e indignación a la par:

El ataque del enemigo encontró a los espías con el pijama puesto; a los altos funcionarios, mirando las fotos de las beldades ifneñas [...]; al virrey, cenando caviar ruso después de un fatigoso viaje en avión desde El Aaiún; a los coroneles y comandantes, jugando el póquer con el estamento financiero local; a los capitanes y tenientes, de farra en el Casino, celebrando una despedida de soltero; a dos tercios de los soldados, con gripe asiática bajo las tiendas de campañas agujereadas y goteantes; a muchos legionarios, en los pelotones de castigo pisando barro y paja para fabricar adobes, arrestados por haber fumado demasiado Kífi o haber organizado alborotos excesivos; a los vetustos aviones, sin combustible ni munición y amarrados para evitar que los volcara el siroco; a los barcos, en otros mares; al cielo, azotado por lluvias y tapado por la niebla.

El mismo Dios de los cristianos, que ayuda a los malos cuando son más que los buenos, pareció haber estado durmiendo la siesta durante aquellas tristísimas semanas (193-194).

Una realidad que se contrasta, como se puntualiza a continuación, con la preparación de los enemigos en armas y organización militar y la correspondiente impunidad con que desarrollaban sus hostilidades con el beneplácito de las mismas autoridades en clara claudicación y traición de su misión de defender la hispanidad y la seguridad de la ciudad. De lo cual deriva el sentimiento de los españoles civiles de estar inseguros y bajo la directa intimidación de los resistentes baamranis que empezaron, de una manera inesperada y extraña según los colonos, a luchar por su libertad y hostilizar a los colonizadores.

El grado más alto de traición nacional y de irresponsabilidad política estriba en que el mismo Régimen franquista se negaba a aceptar desde Madrid

y Canarias “*de que fuera posible una invasión auténtica a la apacible colonia*” (205). En el momento en que daba asimismo por inexistente el problema o la guerra sin atisbos de reconocer su derrota al verse restringida su presencia al perímetro urbano de la ciudad de Ifni, iba encumbrando a los indefensos soldados sitiados en los frentes hablando de las heroicidades que llevaban a cabo en la batalla, todas ellas falsas, inexistentes y retóricas por supuesto, en la defensa de la patria y del honor nacional. Varios de los mensajes de contestación a las peticiones de refuerzo o ayuda desde los frentes por parte de la pobre soldadesca se contestaban tan sólo con mensajes apologéticos de sus gestas heroicas, pero la dejaban en la más absoluta indefensión enfrentándose con la muerte en soledad y aislamiento. He aquí el ejemplo de dos mensajes de contestación de los mandos, que enumeramos a modo de ilustración:

A los veintidós acorralados en el zoco de Mesti, que solicitaban ayuda para antes de la noche y que tenían casi agotada la batería de la radio: “Enterados vuestra actuación heroica os felicitamos y nos enorgullecemos como españoles de vuestras virtudes demostradas en estos momentos”.

Al teniente de Tiliuín que había anunciado “Enemigo ataca por la noche intensamente con fuego de morteros. Situación desesperada. Urge refuerzos tropa”, le contestan: “Enterado vuestro comportamiento, como infantes de Tiradores y españoles os felicito por vuestra ejemplaridad que nos sirve de aliento a todos. ¡Viva España! Vuestro coronel.” (206-207).

La indiferencia de la superioridad militar al transcurso trágico de los acontecimientos bélicos se complementa desde Madrid, léase el poder central franquista, con un premeditado proceso de desinformación que tendía a silenciar las muertes que se originaron, así como los ecos negativos que se daban de la contienda, poco ventajosos para el discurso colonial que seguía pregonando los destinos manifiestos y el porvenir imperial. Realidad ésta que se subraya con persistencia y supina claridad en el texto narrativo expresando la labor censuradora de los mandos militares y cómo los medios de comunicación, periódicos y televisiones, no se hacían eco del conflicto, como si Sidi Ifni no existiese de verdad, amén del desconcierto y falta de seguridad que tal silencio/silenciamiento provocaba en la población civil.

La existencia del periodista falangista en el campo de batalla o en la ciudad asediada es el paradigma de esta censura y de la filtración política que se hacía de la información. No se enteraba de ninguna noticia y tampoco se la transmitían, aunque era ideológicamente afecto al régimen por ser de ideología falange. Aparte de vagabundear por la ciudad sin otro propósito que buscar alguna que otra anécdota a contar a sus lectores de Madrid, acababa emborrachándose y tomando en plan broma su pesquisa periodística. Según comenta a Facundo, no le censuraban tan solo “*los versos reiterativos de Por el camino verde*” (216) que él canturreaba en su deambular nocturno por conocer *in situ* la realidad del asedio y de los somatenes que los civiles habían impuesto para defensa propia, pero sí, por ejemplo, como indica a continuación, el nerviosismo del mando, las sospechas permanentes de invasión, la ayuda generosa de los franceses, la infiltración del comunismo soviético e internacional, el espíritu de sacrificio y victoria entre los soldados a pesar de su penosa situación. Es por eso que se siente convertirse en un mero “*cronista de heroicidades*” (218) que se conformaba a su pesar con “*rellenar con literatura heroica y extravíos anecdóticos el vacío de las noticias*” (215).

Desinformación e indiferencia mantuvieron en el olvido y el anonimato todo cuanto ocurrió allí en nombre de destinos manifiestos y el porvenir colonial que existía en las mentes imperiales de los militares africanistas y del Régimen franquista. Lalo lo expone explícitamente denunciando de modo contestatario esta situación de amnesia histórica con respecto a los acontecimientos de Ifni que compara a los de Anual, Santiago de Cuba y de Baler, tres de los graves desastres que incidieron profunda y gravemente en la historia nacional.

Este planteamiento de Lalo resume mejor la finalidad apuntalada por Jesús Torbado en la novela, la de rescatar del olvido, no sin poner de manifiesto la paradójica hipocresía del sistema colonial, la tragedia que supuso la guerra del 58 y, en particular, el anonimato de los muertos que dieron su vida por un trozo de tierra inútil y los sufrimientos vividos por la población en el asedio de la ciudad durante la anterior contienda que se comparó con “*el cerco de Zamora, el asedio a Granada, la toma de Jerusalén, la caída de Cons-*

tantinopla” (211). La reconstrucción histórica del pasado español en Ifni es para el protagonista una especie necesidad vital que le permite recuperar la memoria anónima, poner de manifiesto la intrahistoria trágica vivida tanto por los soldados como por la población, y cuestionar, a la postre, al mismo discurso colonial.

La deconstrucción del discurso colonial no tiene cariz anticolonial, como lo fue en su momento *Imán* (1930) y *El blocao* (1928) de Sender y Díaz Fernández respetivamente. La distancia en el tiempo y la no vivencia *in situ* de la guerra por parte de Jesús Torbado orientan el planteamiento hacia una percepción de naturaleza humana de denuncia de la absurdidad de la presencia colonial en un espacio inhóspito como el arenal del Sáhara, escaso en riquezas naturales, ineficaz en clave estratégica y costoso en mantener materialmente. Absurdidad agudizada por la perseverante retórica oficial por defender el mentado discurso imperial a bombo y platillos en nombre de supuestos destinos manifiestos tan virtuales como irreales. El título de la novela *El imperio de arena* es de por sí muy significativo: la incoherencia de asociar el imperio, sinónimo de grandeza con la arena, la aridez, la soledad, la ingravidez y el calor interminable. Un gran imperio “*como el que se había perdido en América*” pero construido sobre “*tierras miserables, sobre un vacío lleno de calor y sobre rebaños de camellos altísimos y de chivas escuálidas que comían aceitunas verdes y cagaban luego los huesos, los cuales iban recogiendo detrás los pastores para cascarlos, exprimir las semillas y sacar aceite de ellas...*” (27). Elisa Cifuentes lo afirma de otro modo en una de sus cartas, “*un imperio de arena y de matorrales inútiles, que sirven tan sólo para albergar a los enemigos*” (116).

Nada más llegar Lalo a Mirleft en su primer viaje en los ochenta, y viendo lo inhóspito que era el panorama que tenía delante, lo imponente que era la presencia del mar y de sus irregulares acantilados ampliada con extensiones infinitas, despobladas y áridas, se vio obligado a plantearse con tanta extrañeza, sorpresa y aturdimiento la pregunta siguiente: “*qué habían venido a hacer aquí los españoles hace más de medio siglo. Por qué habían venido, por qué se habían quedado*” (93). Esta inutilidad surrealista de la colonia la reitera en otro contexto el portugués Tiago Mendes. En su travesía del atlántico

rumbo a Canarias y Ifni en los años treinta, pronuncia un discurso sobre el pragmatismo colonial portugués y la inepticia española: indica cuán eran torpes los españoles al colonizar Ifni pensando construir su ansiada y atávica Santa Cruz de Mar Pequeña en una zona pobre en todo: naturaleza, cultura y hombres, mientras que los portugueses, los suyos, en siglos pasados se desentendieron precavidamente de semejantes tierras africanas yendo a otras más lejanas como Angola, China o Ceilán, porque en ellas había riquezas diversas, negocio seguro y rentabilidad garantizada.

Otro tanto plantea Facundo Cifuentes, un exmilitar africanista convencido, aunque desengañado de los militares y de su labor siniestra en el Sahara. En su opinión, el interés de España, heredado del espíritu reconquistador de los Reyes Católicos, por tener una torre en Santa Cruz de Mar Pequeña, era en aquel entonces útil “*ya que venían los caballeros de Canarias a hacer sus cabalgadas y correrías contra esta gente “errante y feroz” [...] y se defendían los barcos españoles que pasaban*” (158-159). No obstante, mantener la misma filosofía en época actual y en plena guerra contra los autóctonos es ir en contra del sentido común y de la propia historia: “*Pero ya ahora... Piedras y chumberas, burros y niebla, ofensas y sinsabores, ultrajes y escupitajos: ésa es toda la riqueza que podemos recoger de aquí...*” (159).

Lalo conocido por su interés en llevar a cabo sus “*apasionantes excavaciones históricas*” (180) consagra el espíritu crítico resaltando, por un lado, la acertada estrategia política de Francia en Marruecos que supo recluir la presencia española en Ifni, y por otro, su pragmatismo colonialista al colonizar las zonas más fértiles como Agadir y algunas desembocaduras de los ríos. El protagonista reconoce la superioridad paternalista con que España enfocaba los asuntos africanos y el error cometido en reivindicar la españolidad de la colonia al amparo de reivindicaciones históricas propias de “*esas furias colonialistas e imperialistas*” (202) como matizaría Charo en plena guerra con Marruecos. Discurso anticolonialista que defiende Elisa Cifuentes, pese a ser la más colonialista de los personajes de *El imperio de arena*. En un momento de inédita sabiduría llega a demostrar su desacuerdo con la situación colonial considerando como absurdo la presencia española en un imperio

de arena como era Ifni, y la correspondiente necesidad de encarrilar la labor civilizadora y colonizadora a la propia Península que era falta de ella, eco más que evidente del discurso regeneracionista del siglo XIX de más escuelas y dispensa que colonias: “*La verdad no sé por qué se vino aquí a colonizar, tan lejos; en Las Hurdes eran más pobres, al ladito de Salamanca, y nadie quiso ir a civilizarlos, a ponerles escuelas, panaderías, franciscanos y hospitales*” (158). Idea que es correlato del desengaño que ella vivió de cerca.

El imperio de desierto que ella imaginaba en sus ensoñaciones y la razón de su arribada a África fue tan sólo un espejismo imaginario porque lo que encontró en Ifni fue un preámbulo hacia el infierno, esto es, la guerra, la violencia, la muerte, la soledad, la incertidumbre y la desazón. El imperio en que ella vive no es como el de América que le describían las monjas, lleno de oro, indios paganos y capitanes valerosos (26) y tampoco el imaginado de niña lleno de dunas indomables, de hombres azules reposando en jaimas a espaldas de luz amarilla, de granos de arena finísima y de caravanas de camellos muy altos y enormes, sino “*un paisaje de montañas rojas y pedregosos uadis, alfombrado de matojos mezquinos bajo los que se ocultaban millares de enemigos, tapias de barro manchadas de sangre en los valles, el ulular nocturno de las arpias baamaranis ocultas en las laderas del Bulaalán, que resultaba más amenazador incluso que el zumbido de las granadas de mortero*” (211).

Hacia una estereotipación de Marruecos y de lo marroquí

Si bien nos parece original y profundo el planteamiento narrativo que realiza Jesús Torbado de la guerra y la presencia colonial española en Ifni, la percepción que nos ofrece, sin embargo, de la alteridad marroquí carece de empatía y es bastante superficial. Es decir, anda por caminos trillados porque reproduce lugares comunes que, desde muchísimo tiempo, ha venido vehiculando la tradición imagológica peninsular sobre el Norte de África. Aparte de ser, por lo general, negativa con tintes a veces peyorativos, cae en la estereotipia y la generalización al asociar con cierto automatismo lo marroquí con una cáfila de comportamientos nada agradables y de escaso valor añadido humano: la trapacería y la mentira, la traición y la hipocresía, la pi-

caresca y el engaño timador, el atraso, el primitivismo y la desorganización, la abulia y la ociosidad, la suciedad, la droga y su tráfico, la superstición, la violencia y la insensibilidad al dolor ajeno, la poligamia, el machismo, la apostasía y la infidelidad y un largo etcétera. Es decir, casi todo el conjunto de calificativos entre denigrantes y peyorativos que analizó con tino y maestría Martín Corrales en su famoso libro ya canónico: *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX* (2002). Si recojo con detalle y en serie estos rasgos de índole cultural o moral no lo hago por mera citación sino porque existen en la ficción y se pueden ilustrar *ad infinitum* y fácilmente con fragmentos de la novela. En cualquier caso, es notablemente visible la ausencia de un planteamiento intercultural de la alteridad y apología cero de la diversidad y de la memoria común hispano-marroquí. Un discurso, en definitiva, diametralmente opuesto al ofrecido casi un siglo antes por Benito Pérez Galdós en *Aita Tettauén* (1905) (Abrighach, 2015: 122-133) y también por la narrativa de Melilla en la actualidad hablando de la hispanidad magrebí y de la conflación trasmediterránea entre las dos orillas del *Mare Nostrum* (Abrighach, 2017: 175-211).

Esa misma hermandad pregonada por el régimen de Franco y recogida alguna que otra vez en *El imperio de arena* es objeto de sorna, ironía y deconstrucción política. En opinión del narrador, tal ideario no cuajaba contemplando el temperamento guerrero, belicista y expansionista que demostraban los marroquíes de Ait Baamran en su lucha, primero, antiespañola en Sidi Ifni y en contra del independentismo del Polisario en el Sáhara, después. El marroquí que era en muchas de las narraciones del protectorado, así como en el discurso oficial sinónimo de “moro amigo” o “hermano” se sustituye, en la narrativa escrita sobre el Sáhara y Ifni después de la Marcha Verde de 1975, en “moro malo” y en el enemigo, en definitiva. El nuevo bueno y amigo de España recae desde entonces en la figura del saharauí, que ostenta la categoría de ser el “bueno” o el “otro hermano” que lucha por su independencia, a favor de la libertad y en contra del opresor marroquí y expansionista (Martín Corrales, 2002: 203-226). Esta idea fue creada y promocionada en su momento por los militares que sintieron, entre otros como

vergonzosa, frustrada y frustrante la descolonización del Sahara. Si bien sigue siendo una característica de gran parte de la literatura española actual sobre el Sáhara, hubo casos de autores que fueron escépticos con la causa independentista pro-Polisario con un planteamiento neutro, y a veces crítico.

Los pocos valores positivos como la limpieza, la cortesía galante respecto a la mujer se arrojan en muy contadas veces a los marroquíes y recaen particularmente, casi en exclusiva, en los dos únicos amigos de Elisa Cifuentes, así como en los colaboradores o amigos políticos de España en la época colonial y poscolonial tales, por citar algunos nombres, Sidi Embarek y Ahmed ben Salma. Incluso en este caso, sirven como metonimia para referirse por oposición a la totalidad de los marroquíes que siguen encerrados en la negatividad: la suciedad en higiene o porte y el primitivismo en la conducta.

Otra impronta imagológica estriba en situar a los marroquíes fuera del discurrir histórico. Les quita protagonismo y se adscriben a la subalternidad. Muchos de ellos, casi la mayoría, no son sujetos sino objetos de la historia, se someten al anonimato y no detentan poder ni poseen suficiente y eficiente capacidad para incidir en el transcurso de la acción, estando siempre dependientes de los españoles. Es la situación de las numerosas *fátimas* que atendían continuamente a Elisa Cifuentes y por extensión a la población civil o militar, de los simples vendedores ambulantes de huevos, alheña y demás baratijas, de los vendedores anónimos de los zocos intramuros o extramuros, de los guardas o conserjes y porteadores de pasajeros que trasladaban los viajeros de la mar a la costa a nado o a lomo de burros, etc.

Esta percepción ahistórica justifica un hecho que fue descrito y analizado tanto por la historiografía española sobre Ifni como por los testigos de los acontecimientos bélicos del 58. Tiene que ver con la incapacidad de los españoles a entender por qué los autóctonos se rebelaron de improviso y con las armas en la mano contra España mientras que vivían bajo su poder muy contentos y bien. No es una supuesta muestra de ingenuidad, sino un índice profundo del atavismo español que vincula *ad etenum* los marroquíes con la abulia, o sea, a estar fuera del devenir ideológico y como si la ocupación colonial fuese un hecho consumado con que habría que condescender

resignadamente y no fruto de una experiencia histórica injusta que debería tener reparación en nombre de la libertad y del derecho a la independencia. Por eso, la guerra del 58 les parecía a los españoles como una guerra repentina extraña (213), y que la resistencia nacionalista dependiente del Ejército de Liberación marroquí no era más que un contingente de meras bandas descontroladas de terroristas, conspiradores contra la autoridad y simples títeres de los americanos y los franceses y, de modo oficioso, del sultán de Marruecos.

El colmo es la invención fantasmática pero muy constante de que los baamranis no eran marroquíes porque, por un lado, eran como saharauis en el sentido independentista y a lo Polisario, y por otro, unos irredentos históricos luchando siempre contra el poder del Sultán y de Marruecos. Otra estereotipación de índole esta vez ideológica, política, acaso étnica, que desconoce la vocación africana de Marruecos y las arraigadas vinculaciones de parentesco étnico, social antropológico y lingüístico entre las actuales tribus de Ait Baamran y Sus en general con el Sahara y su configuración tribal.

Conclusión

El imperio de arena tiene el mérito de ser la primera y mejor novela que abre el tema de Ifni y lo hace con acierto en varios aspectos. En primer lugar, recoge los acontecimientos de una guerra olvidada y en su momento silenciada, la guerra del 58, que enfrentó España con el Ejército de Liberación marroquí. En segundo lugar, la dura crítica de la actuación del sistema franquista y la descripción del calvario sufrido por los militares la vinculan, por un lado, con el actual y polémico tema de la memoria histórica, y la emparentan, por otro, con el ciclo bélico de Anual. En ambos casos, se resalta con aires anti-colonialistas la absurdidad de la presencia española en la zona que solo benefició a la superioridad militar que convirtió Ifni en una verdadera arcadia para su promoción social y profesional, pero a costa del dolor de los pobres soldados que lucharon en el campo de batalla sin medios y abandonados. A ello se añade cierto verismo documental que, aparte de resumir la evolución de la presencia española en Ifni, describe con detalle el modo

de vida y el ambiente que se vivió en la ciudad tanto en tiempos de paz como de guerra. No obstante, *El imperio de arena* encierra cierta nostalgia ideológica de la época colonial y la visión que se da de Marruecos y de los marroquíes es superficial por no desmarcarse de los arraigados estereotipos negativos que vehicula el imaginario español sobre lo moro y la morería, y por desconocer la realidad étnica y cultural de Ait Baamran y su histórica relación con el trasfondo saharauí del país. Verdadera novela de Ifni, *El imperio de arena* de Jesús Torbado oscila, en definitiva, entre reconstrucción histórica, deconstrucción colonial y orientalización de lo marroquí.

Bibliografía

- ABRIGHACH, Mohamed (2017), *Entre el Rif y Melilla. Nuevos espacios fronterizos en la obra magrebí de Antonio Abad*, Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla.
- (2015), *Marruecos/España en la narrativa española contemporánea*, *Boletín Hispánico Helvético*, 26, pp. 121-151.
- ALONSO FERNANDEZ-ACEYTUNO, Ana María (2019), *Todo quedará en la sombra*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- AMO, Benjamín Fernández (2001), *Humo y estrellas. Ifni, la guerra ignorada*, Autoedición.
- CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio (2009), *Historia de la novela colonial hispanoafriicana*, Madrid: Sial.
- DALMASES, Pablo-Ignacio (2019), *Viajes a Ifni. Tras las huellas de Santa Cruz de Mar pequeña*, Madrid: Sial.
- (2018), *Viajeros por el Sahara español. Antología de relatos viajeros*, Madrid: Sial.
- (2014), *El desierto imaginado. África Occidental Española en la literatura*, Barcelona: Carena.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, José (1928), *El blocao. Novela de la guerra marroquí*, Madrid: Historia Nueva.
- FARIÑAS, Enrique M. (1957), *Naufragios en la luna de miel*, Barcelona: Editorial Toray.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Juana María y García Jiménez, Rafael (2003), *Una tumba sobre Ifni*, Zaragoza: Editorial Combra.
- GRAMAJE, Vicente (2012), *Cuando leas esta carta*, Barcelona: Destino.
- GUZMÁN, Rafael de (1953), *Horas en el Sahara. Narraciones*, Madrid: Instituto Editorial Reus.
- HUERTAS, Rosa (2013), *Los héroes son mentira*, Zaragoza: Edelvives.

- LUIS MORAGA, Ángel (2011), *La mirada del chacal*, Barcelona: Círculo Rojo.
- MADARIAGA, Rosa de (2018), *El lucrativo 'negocio' del protectorado español*, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 16, pp. 590-619.
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2002), *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*, Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍN-MORA HABA, Juan (2014), *Ahora no puede ser, que todo fue nada*, Madrid: Éride Ediciones.
- MAYRATA, Ramón (1992), *El imperio desierto*, Madrid: Mondadori.
- MERCEDES ORTOLL, María (1963), *Cartas desde el Sahara*, Barcelona: Editorial Juventud.
- OMAR VIERA, Jorge (2015), *Las constelaciones indiferentes*, Madrid: Funambulista.
- PÉREZ GALDÓS, Benito (1905), *Aita Tettauen*, Madrid: Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello.
- REVERTE, Javier (2005), *El médico de Ifni*, Barcelona: Mondadori.
- REYES MATEO, Antonio (2009), *El viento y la arena*, Madrid: Editorial Paréntesis.
- ROGER, Pedro (1964), *Hondo ruge el fuego*, Madrid: Editorial Cid.
- ROMEO, Felix (2001), *Discotheque*, Barcelona: Anagrama.
- ROMERO, Eladi (2003), *Cacao p'al moro*, Barcelona: Laertes.
- SÁENZ SAGASETA DE ILÚRDOZ, Miguel (2017), *Territorio*, Madrid: Funambulista.
- SEGADO DEL OLMO, Antonio (1973), *Trópico de ausencia*, Madrid: Editora Nacional.
- SENDER, Ramón J. (1930), *Imán*, Madrid: Cenit.
- TORBADO, Jesús (1999), *El imperio de arena*, Barcelona: Plaza y Janés.
- TORRES, David (2014), *Todos los buenos soldados*, Barcelona: Planeta.
- VÁZQUEZ FIGUEROA, Alberto (1961), *Arena y viento*, Barcelona: Plaza y Janés.
- VÁZQUEZ, Ángel (1976), *La vida perra de juanita Narboni*, Barcelona: Planeta.

Eduardo Maldonado Vázquez y su contribución a la narrativa colonial Española sobre Marruecos

ROCÍO VELASCO DE CASTRO*

Introducción

Pese a los más de cuarenta y tres trabajos publicados y al valor incuestionable de muchos de ellos que han abarcado disciplinas tan diversas como la historia, la literatura oral, la antropología, la arqueología, la religión islámica o la arquitectura, Eduardo Maldonado Vázquez (1902-1968) continúa siendo bastante desconocido ya que, hasta el momento, no contaba con un trabajo dedicado a su contribución a la narrativa colonial sobre Marruecos. Esta última producción, que conforma un vasto corpus, es entendida en estas páginas en su más amplio sentido y no únicamente en su vertiente artístico-literaria¹.

Militar de Artillería, Maldonado participó en las campañas de Marruecos y desempeñó numerosas labores como interventor, puntal de la política colonial, hasta su retiro. Se trata, por tanto, de una visión fruto de su experiencia personal en el terreno y de su conocimiento de la historia de Marruecos, disciplina esta última en la que destacó especialmente, al igual que por su manejo del árabe marroquí. Su enfoque y legado cobran aún

* Universidad de Extremadura.

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto EtniXX: “Discursos y representaciones de la etnicidad: política, identidad y conflicto en el s. XX” (PID2019-105741GB-I00) dirigido por Carolina García Sanz y María Sierra Alonso, y financiado por el MCIN / AEI / 10.13039 / 501100011033. Agradezco la colaboración de Antonio M.^a Carrasco González, experto conocedor de la narrativa colonial hispano-africana, cuyo fondo bibliográfico sobre Maldonado ha resultado fundamental para la realización de este artículo.

mayor relevancia si se tiene en cuenta que formó parte del cuerpo de profesores-conferenciantes de la Academia de Interventores.

El conocido africanista Rodolfo Gil Grimau fue uno de los pocos en subrayar la prolijidad y variedad de su producción: “*Eduardo Maldonado Vázquez, enormemente prolífico, tratando de todo; antropología, arqueología, agricultura, historia del Rif, las guerras hispano-marroquíes, historia de Marruecos, la amenaza comunista, la guerra del FLN, la acción del cuerpo de intervenciones en el Protectorado, la literatura oral...*” (Gil Grimau, 1999: 347).

Las siguientes líneas pretenden ofrecer una panorámica de la vasta producción de Maldonado, reivindicar su importancia en los estudios coloniales sobre Marruecos, y analizar su visión del país magrebí en época colonial a través de una de sus obras más representativas: *Miscelánea marroquí* (1953). Con el objetivo de contextualizar su producción en el marco de la literatura colonial y señalar sus especificidades respecto a otros trabajos y autores, se trazará una semblanza bio-bibliográfica para, a continuación, analizar la obra mencionada. Se trata, por tanto, de una primera aproximación que espera alcanzar continuidad en futuros trabajos en los que su amplia producción se aborde con mayor exhaustividad.

Semblanza bio-bibliográfica

Según la información que aparece en la Hoja de Servicios del Archivo Militar de Segovia (Albert Salueña, s.f.), Eduardo Maldonado Vázquez (11 de junio de 1902 – 23 de febrero de 1968) ingresó en la Academia de Artillería en septiembre de 1918. Fue promovido a teniente en enero de 1923 y destinado al Regimiento Mixto de Artillería de Melilla, en el que permaneció hasta mayo de 1926, momento en el que las negociaciones de paz con Abdelkrim habían fracasado y se iniciaba la última campaña que acabaría con la oposición del líder rifeño (Paniagua López, 2018: 63-81). En julio de ese mismo año fue destinado a las intervenciones militares de Melilla, hasta que en enero de 1929 pasó a las intervenciones militares del Rif. Para entonces, los interventores se habían convertido en la piedra angular de la gestión colonial (Villanova Vallero, 2006).

Entre julio de 1930 y junio de 1934 prestó servicio en la Inspección de Intervenciones y Fuerzas Jalifianas Tetuán, la capital del protectorado español. En abril de 1931 se produjeron una serie de tumultos urbanos generados con motivo de la proclamación de la Segunda República, en el transcurso de los cuales el por entonces capitán de Artillería perdió la visión de un ojo², circunstancia que no le impidió continuar al frente de su cometido y ascender a interventor regional de segunda en julio de 1934³. Años después, el 18 de julio de 1936, Maldonado se sumó al golpe de estado militar y contribuyó desde el Servicio de Intervenciones al reclutamiento de marroquíes para las unidades de Regulares y Mehalas. Una labor en la que los notables rurales marroquíes y los interventores españoles resultaron decisivos como reflejan algunos testimonios (Benjelloun, 2003: 42-57; Ibn Azzuz Hakim, 1997: 69-191; Mateo Dieste, 2003: 162-167).

En marzo de 1938 fue propuesto, junto a otros capitanes de Artillería, para causar baja en el Ejército “por encontrarse prestando servicio en terreno fáccioso”⁴. Entretanto, durante octubre de 1937 y abril de 1940 estuvo destinado en la Delegación Gubernativa de Ifni en situación de “al Servicio de otros Ministerios”, lo que implicaba su cese oficial al servicio del Protectorado⁵. Su labor consistió en promover el reclutamiento de marroquíes, en este caso provenientes tanto de la zona francesa como de la meridional española, y su incorporación al Grupo de Tiradores de Ifni.

El triunfo del golpe militar en abril de 1939 y el posterior estallido de la Segunda Guerra Mundial, en septiembre del mismo año, dibujaron un nuevo panorama en el escenario africano. Fruto del mismo, en mayo de 1940 Maldonado regresaba a la capital del protectorado español para incorporarse a la “Comisión de Estadística” del Alto Estado Mayor de Tetuán, un eufemismo habitualmente empleado en la documentación de la época para

² El incidente fue recogido por la prensa. Véase como ejemplo “Agresión a las Fuerzas Indígenas”, *El Imparcial*, 6 de mayo de 1931, p. 4 y “Graves sucesos en Tetuán: muertos y heridos”, *La Vanguardia*, 6 mayo 1931, p. 22.

³ *Boletín Oficial de la Zona de Protectorado Español en Marruecos (BOZPEM)*, n.º 20, 20 de julio de 1934, p. 513.

⁴ Circular 4.030 de 2 de marzo, en *Diario Oficial del Ministerio de Defensa Nacional*, n.º 64, 16 de marzo de 1938, pp. 771-772.

⁵ *Boletín Oficial del Estado* (en adelante, BOE), n.º 371, 26 de octubre de 1937, pp. 4.039-4.040.

referirse a los Servicios de Información que dependían de la Tercera Sección del Alto Estado Mayor.

Un año más tarde, en 1941, fue destinado al Regimiento de Artillería n.º 50 y en marzo de 1942 al n.º 33, ambos en la zona oriental del protectorado. Casi una década se mantuvo en este último regimiento como teniente coronel de Artillería hasta que, en marzo de 1952, cesó para incorporarse al Servicio de Intervenciones del Protectorado⁶. En abril de 1956 fue designado por el Ministerio de Exteriores uno de los miembros integrantes de la sección de Defensa, Seguridad y Orden Público de la Comisión interministerial encargada de las negociaciones con los representantes del gobierno marroquí para el cumplimiento de los acuerdos establecidos tras la independencia del país magrebí⁷. Su último destino fue la 1.ª Región Militar, plaza de Madrid, en la que el 11 de junio de 1966 cumplió la edad reglamentaria y pasó a la situación de retiro⁸.

Como puede desprenderse de este breve recorrido, la trayectoria profesional de Eduardo Maldonado se encuentra indisolublemente ligada al Cuerpo de Artilleros y al Servicio de Intervenciones. Fue como parte integrante de este último, durante el desempeño de las numerosas labores que implicaba actuar como agente intermediario entre los responsables coloniales y la población marroquí, cuando su conocimiento de Marruecos pudo consolidarse, enriquecerse y posteriormente difundirse a través de charlas como profesor-conferenciante de la Academia de Interventores y de una serie de publicaciones, todas ellas estrechamente vinculadas al desarrollo experimentado por la acción cultural española dentro y fuera de su protectorado marroquí.

⁶ BOE, n.º 86, 26 de marzo de 1952, p. 1.364.

⁷ "Para las próximas negociaciones con Marruecos", *La Vanguardia*, 26 de abril de 1956, p. 4.

⁸ *Diario Oficial del Ministerio del Ejército*, n.º 139, 21 de junio de 1966, pp. 1.189-1.190.

Eduardo Maldonado Vázquez, un autor prolífico

La base de datos de la Biblioteca Nacional de España (BNE) recoge en su página web 18 obras firmadas por Maldonado⁹ y 25 entradas referidas a trabajos rubricados con el pseudónimo “Et-tabyi”, que en árabe significa “el artillero”¹⁰. Sin embargo, este registro resulta incompleto al limitarse a monografías o capítulos de libro, y podría dar lugar a equívoco. Así, por ejemplo, algunos de los títulos se encuentran repetidos, ya sea por tratarse de una reedición o por haberse publicado en diferentes editoriales, y no se incluyen los artículos publicados en revistas o en prensa, si bien es cierto que muchos de ellos (junto con algún otro texto inédito) fueron reunidos en antologías, como sucede con *Miscelánea marroquí* y *Retazos de historia marroquí*. En cualquier caso, el número de textos superaría los 43 registros de la BNE.

Entre los trabajos más conocidos que siguen siendo citados en estudios académicos se encuentran: *Cofradías religiosas en Marruecos* (1932), concebido como curso de perfeccionamiento para los oficiales del Servicio de Intervención de 51 páginas que décadas más tarde fue revisado, resumido en 20 páginas y publicado como conferencia bajo el título “Cofradías Religiosas musulmanas en Marruecos” (1950); *Algo sobre Abarran* (1949), un texto de 17 páginas crítico con la intervención española que fue revisado y publicado en 1955 con idéntico título; *El Rogui* (1949), una voluminosa publicación de 505 páginas dedicada a Bu Hmara, reeditada en 1955 y considerada obra de referencia, entre otros, por David Montgomery Hart (Hart, 2014: 123); *Miscelánea marroquí* (1953) sobre la que volveremos más adelante, y *Retazos de historia marroquí* (1955), un texto de 491 páginas en los que recoge 104 textos casi todos ya publicados en revistas y en prensa, la mayoría procedentes de *Diario de África*, y en mucha menor medida de *Revista de Tropas Coloniales*, *El Telegrama del Rif*, *Ejército* y *Reconquista*.

El Rogui, *Miscelánea* y *Retazos* fueron publicadas por el Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, una de las instituciones cultu-

⁹ Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE). Base de datos de autores. Información disponible en: <http://datos.bne.es/persona/XX1318185.html>.

¹⁰ BNE. Base de datos de autores. Información disponible en: <http://datos.bne.es/find?s=Et-tabyi&type=>.

rales creadas para promocionar los estudios dedicados a la “hermandad” hispano-árabe, con especial atención a la civilización andalusí y a Marruecos. Para ello contaron con imprentas como Imperio de Ceuta o Editora Marroquí de Tetuán, que también formaron parte de esta política de atracción encauzada a través de la diplomacia cultural (Gracia Mechbal, 2015: 75-8; Velasco de Castro, 2019).

Por lo que respecta a los artículos de revistas, Maldonado participó, entre otras, en *Reconquista y Correspondencia Diplomática*, pero sus contribuciones más numerosas se publicaron en la conocida África. Revista de Tropas Coloniales, una publicación africanista de carácter misceláneo nacida para defender la actuación de España (Velasco de Castro, 2015: 225-246). Entre los artículos que no fueron recogidos en antologías, destacan los de carácter histórico: “Algo sobre el Uarga” (1932); “Marruecos romano” (1947); “Un dato para la historia del Rif” (1950); “Nuevos datos sobre “Melilla” (1964); “Añoranza morisca” (1965); o “Melilla y Sidi Uariach” (1968). También contamos con algún texto suyo como “Gomara en la guerra del 60” (1955) en *Ejército. Revista ilustrada de las armas y servicios*, editada por el Ministerio del Ejército. Y en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, revista dependiente del Instituto de Estudios Africanos, creado en Madrid en 1945, en la que ofrecía reflexiones en clave política con un trasfondo histórico notable, con “Constantes norteafricanas” (1962) como uno de sus máximos exponentes.

Asimismo, colaboró estrechamente con dos de los medios de prensa africanista más comprometidos con la defensa de la acción colonial: *Diario de África*, periódico con sede en Tetuán considerado el órgano de expresión oficialista de la Alta Comisaría de España en Marruecos, y *El Telegrama del Rif. Diario independiente y defensor de los intereses de España en Marruecos*, con sede en Melilla.

El reconocimiento a esta labor se concretó en la concesión de los premios “África” de periodismo en diferentes ediciones: tercer premio al alimón con Juan Onieva en 1949; segundo premio en 1950; cuarto premio en 1952; tercero en 1955; segundo en 1965; cuarto en 1965; y tercero en 1967. A modo de ejemplo, en la edición de 1965 fue premiado por una serie de artí-

culos sobre plazas de soberanía y otros sobre la acción de España en África, publicados en *Correspondencia Diplomática y África*. Es decir, que no necesariamente debían haberse publicado en medios de prensa aunque el galardón se concediera en el apartado periodístico.

¿Cuál es el marco en el que se desarrolla esta producción? En términos generales, la reformulación ideológica en torno al “moro” a la que contribuyeron desde los años veinte del pasado siglo quienes llegarían a convertirse en destacadas figuras del primer franquismo, partía de los presupuestos del orientalismo decimonónicos, que a su vez bebían del arabismo y su creciente interés por lo marroquí (Velasco de Castro, 2014: 205-236). La percepción de la realidad marroquí desde la óptica orientalista se hizo patente en la producción literaria, también en la representación pictórica y artística en general (Martín Corrales, 2000), y en menor medida en los textos de carácter histórico y antropológico, especialmente los que vieron la luz en época colonial.

En esta visión de lo marroquí y del marroquí, confluyeron nociones propias del orientalismo con algunos estereotipos de época medieval surgidos durante la expulsión de los moriscos y la desaparición de al-Andalus. De forma que junto a descripciones de una estética y costumbres lejanas más propias de *Las Mil y Una Noches* que de la idiosincrasia marroquí, también se recuperaron tópicos que idealizaban la civilización andalusí y reivindicaban el legado compartido entre la orilla norte y la sur del Mediterráneo.

El pragmatismo que caracterizó a los militares sublevados desde los inicios del golpe de estado impulsó la articulación de un relato oficial que por un lado justificase la presencia española en el continente africano, y por otro convirtiera al régimen colonial en una colaboración fraternal entre hermanos. Una atenta lectura de *Revista de Tropas Coloniales* revela la alternancia a conveniencia del enfoque del discurso oficial y las diversas tendencias que, dentro del africanismo franquista, coexistieron en aquellos años. Algunas de ellas se han mantenido hasta nuestros días, pues como refleja Yasmina Romero en su trabajo sobre imaginarios de género y alteridad en la narrativa española femenina del siglo XX (Romero Moralez, 2019: 30-88), el interés, la fascinación, el temor y la identidad de ese “otro” articulado en un contexto

colonial en torno al “moro” han logrado pervivir en el terreno literario y constituirse como elementos consustanciales del orientalismo español del pasado siglo.

No obstante, la producción de Maldonado no es literaria, sino fundamentalmente histórica, con importante presencia de estudios de carácter social y antropológico, siguiendo así la estela de otros interventores militares españoles. Como hombre de su época, las publicaciones de Maldonado se inscriben, con alguna que otra singularidad, en el contexto político y cultural del momento y con ello en el desarrollo de la acción cultural del primer franquismo. Esta última adoptó unas particularidades en lo concerniente al protectorado marroquí, convertido desde los años cuarenta en la cara más amable del franquismo en sus relaciones con el mundo árabe (Algora Weber, 1995).

Y si bien es cierto que en algunos aspectos su producción reproduce el ideario político y propagandístico del primer franquismo, en otros se aleja de visiones estereotipadas forjadas sobre Marruecos y los marroquíes y aporta una opinión crítica de la gestión española en el territorio. La confluencia de ambas vertientes en su producción es una de las características más reseñables junto a la formación, en algunos casos incluso erudición, que muestra en la exposición y análisis de determinados temas.

Una de las características de la maquinaria propagandística del régimen para justificar la actuación colonial en Marruecos fue la selección de aquellas hipótesis que mejor encajaban con los intereses políticos, entre ellas, el uso de argumentos raciales. Como señala Josep Lluís Mateo Dieste en su estudio sobre la ideología colonial en el protectorado español, en España no existía una fuerte tradición en el ámbito de la antropología física, y los autores reprodujeron las tesis que procedían de Francia, como las de Paul Topinard, o de Italia, especialmente las de Giuseppe Sergi (Mateo Dieste, 2012: 82). Este último defendía la tesis de que la raza mediterránea se habría originado a partir de un tronco ancestral común que se desarrolló en el Sáhara y que más tarde se extendió desde el norte de África a toda la región mediterránea (Sergi, 1901). Dicho concepto aparece reflejado en el pensamiento de Maldonado.

Así, en su texto “Roma y los bereberes de Marruecos” (1952), el entonces capitán interventor llega a afirmar que los *imazighen*¹¹ descienden de los romanos y, por lo tanto, tienen una vinculación genética con los pueblos (blancos) del sur de Europa que los diferenciaría de la población (negra) de origen africano (Maldonado Vázquez, 1952: 29). Esta distinción racial sustentaría las prácticas francesas de establecer una división entre la población árabe y la *amazigh* y también el hecho diferencial de las comunidades sefardíes y andalusíes descendientes de españoles frente al resto de la población marroquí, pero también cuestionaría la tesis de superioridad racial de los europeos.

No obstante, en parte del corpus colonial el concepto de tutela y de hermandad respecto a un eterno menor de edad, como era considerado el pueblo marroquí, no se explica en función de la superioridad racial europea, sino del mayor desarrollo y progreso alcanzado por los españoles. También se llega a plantear en términos de resurgimiento de la civilización andalusí, entendida en términos geográficos y genealógicos como nexo entre ambos pueblos. Este africanismo de la época compartía algunos presupuestos con el andalucismo liderado por Blas Infante. Entre ellos, la concepción de Andalucía como puente entre Europa y África (Gil Benumeja, 1942; Calderwood, 2019).

Un segundo ejemplo que justificaría la inclusión de Maldonado junto a autores como Tomás García Figueras o Rafael Roda Jiménez como exponentes de la perspectiva africanista del islam marroquí, además de especialista en trabajos sociológicos, es su estudio *Cofradías religiosas en Marruecos* (1932). Como señala Said Elghazi El Imlahi en su tesis doctoral, pese a lo meritorio y didáctico de su exposición y análisis, el autor, no siendo el único en hacerlo, incurre en algún error importante, como confundir el wahabismo con el salafismo reformista marroquí (Elghazi El Imlahi, 2020: 274). Sin embargo, en otros muchos temas incluidos en *Miscelánea* y en *Retazos*, sus conocimientos son realmente destacables y su enfoque se encontraría alejado

¹¹ Siguiendo la nomenclatura de los estudios descoloniales (que no decoloniales, un anglicismo que debiera evitarse), empleamos el término *imazighen* (plural de *amazigh*) como sustitutivo de bereberes, cuyas connotaciones pueden resultar peyorativas para el colectivo al que se alude.

del paternalismo inherente a otros autores en el que subyace el concepto de superioridad antes mencionado.

Por otra parte, encontramos alguna que otra muestra de que, dentro de su labor interventora, no se limitó al estricto cumplimiento de su deber. Al menos es lo que se desprende de la anécdota recogida por Josep Lluís Mateo Dieste según la cual Maldonado se interesó más allá de los formalismos y protocolos burocráticos y logró que al propietario de un terreno en el que se había instalado una torre de electricidad sin su consentimiento no solo no se le impusiera una multa por haberla destruido, sino que además la empresa en cuestión le indemnizase (Mateo Dieste, 2012: 84-85). Esta actuación contribuyó, como señala el investigador, a alimentar la propaganda española en torno a la “hermandad” y al supuesto “protectorado fraternal” ejercido en el territorio. Dicha instrumentalización no debería suponer óbice alguno para distinguir su actitud y relación con los marroquíes respecto a la protagonizada por otros militares africanistas destinados en el país magrebí.

Maldonado también fue crítico con la actuación española, especialmente al analizar numerosos errores cometidos en las campañas que desembocaron en el Desastre de Annual de julio de 1921. En *Algo sobre Abarran* (1949), el autor expone con gran precisión los errores estratégicos, operativos y sobre todo, los concernientes a unos servicios de información ineficientes y a una fallida política de atracción de las elites rurales. El autor sigue la doctrina expuesta por el que fuera Alto Comisario con Primo de Rivera, Francisco Gómez Jordana, defensor de los interventores civiles: el interventor debe usar medios pacíficos y combinarlos con presión militar, por ese orden (Gómez-Jordana, 1976: 64). En consecuencia, critica a Silvestre y a los interventores que no mostraron previsión, buena aptitud informativa y capacidad de organización.

También cuestiona la pretendida anarquía rifeña, que fue explotada por buena parte de la narrativa colonial para justificar la intervención en el territorio (bled majzén – bled siba). Maldonado niega la anarquía con la que tradicionalmente se había caracterizado a la sociedad rifeña e incide en sus singularidades, pero también su encaje en lo que hoy denominaríamos un modelo de gobierno descentralizado. De su lectura se colige un profundo

conocimiento del sistema tribal rifeño y de las deficiencias existentes en la actuación de los responsables coloniales, tanto en el ámbito político como en el militar. De hecho, investigadores especializados en historia militar subrayan la importancia de Maldonado para el estudio de las campañas militares en Marruecos llegando a comparar sus textos con los de Emilio Blanco Izaga sobre el Rif (Albert Salueña, s.f.).

Desde el punto de vista del colonizador, más allá de *Abarran* y *Annual*, incluso de las carencias del propio Ejército y de los errores cometidos por los mandos (ya fuera por acción u omisión), las reflexiones de Maldonado adquieren una dimensión global al incidir en la necesidad de formar a la tropa y a los futuros interventores en la idiosincrasia del territorio marroquí y de sus pobladores. Además de la lengua, la historia, la sociología y la religión islámica habrían de ser los ejes sobre los que se vertebrara la interacción con los marroquíes, ya que sólo desde la puesta en práctica de dichos conocimientos sería posible ejercer una interacción respetuosa a la par que fructífera y con ello acometer una gestión colonial adecuada y beneficiosa para los dos pueblos. Esta última, si bien ha de entenderse en el contexto de la época, es decir, en el marco de la “hermandad” hispano-marroquí impulsada por el franquismo, no se concibe como pura retórica. Maldonado insiste y es recurrente en denunciar las carencias y en proponer mejoras concretas en el sistema de formación y gestión del protectorado marroquí.

Miscelánea marroquí (1953)

La obra vio la luz tres años antes de la independencia y lo hacía bajo el pseudónimo con el que había firmado la mayoría de sus trabajos, “Et-tabyi” en un más que evidente reconocimiento a su estrecha vinculación emocional con el cuerpo de Artilleros. El momento fue muy acertado. 1953 fue un año crucial para el devenir del protectorado hispano-francés en Marruecos en el que, de nuevo, la maquinaria propagandística del franquismo promovió el hecho diferencial español, basado en su confraternidad con los marroquíes, frente a los abusos cometidos en la zona francesa tras reprimir duramente al nacionalismo y destronar al Sultán por su apoyo al movimiento.

Así, tras la breve etapa de cooperación establecida entre los generales Varela y Juin, las relaciones con las autoridades coloniales francesas se habían enturbiado en 1951 con la llegada de Rafael García Valiño a la Alta Comisaría. El auge del nacionalismo en ambas zonas y sus crecientes apoyos internacionales había llevado a un enfrentamiento cada día más enconado entre el Sultán y la Residencia General de Rabat que acabó desembocando en la destitución de Muhammad V, en agosto de 1953. Una medida que contravenía lo estipulado en el tratado franco-marroquí de Fez de 1912 por el que se establecía el régimen de protección y que además había sido realizada sin consultar ni tan si quiera informar a los responsables coloniales españoles (Ibn Azzuz Hakim, 1990: 121-236; Ybarra Enríquez de la Orden, 1998: 101-174).

En este convulso momento, el Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe decidió publicar bajo el acertado título de *Miscelánea marroquí* una serie de textos representativos de la variada producción de Maldonado. Dividida en tres bloques temáticos: Historia (pp. 93-220), Folklore (pp. 221-366) y Biografías (pp. 367-442), la obra cuenta con un extenso y atípico prefacio (pp. 5-92) y un índice onomástico (pp. 443-484).

Lo primero que llama la atención de la publicación es que los bloques temáticos no se corresponden exactamente con los contenidos de los textos incluidos en cada sección. Así lo reconoce el propio autor en una nota preliminar en la que, bajo el epígrafe “Advertencia”, define el volumen como “*un revoltijo de cortos artículos en los que se trata de las cosas más dispares.*” (Maldonado Vasquez, 1953: 3). Asimismo, comenta con humor que, carente de dotes de escritor, espera que sea “*algo útil para aquellos que quieran iniciarse en la afición marroquí, secta que crece por días...*” (Maldonado Vasquez, 1953: 3). Y aclara que no tiene una finalidad academicista, sino divulgativa, reivindicando la autoridad que le confiere su dilatada experiencia en el país magrebí: “*... el autor no ha pretendido otra cosa que no aburrirse cuando en los ratos de ocio, obra de los años, pasaron por él las visiones mágicas de este Marruecos dulce y amargo, bello y horrendo, amable y cruel, que de todo tiene para quien lo haya vivido intensamente. Treinta años de estancia...*” (Maldonado Vasquez, 1953: 3-4).

La segunda característica a destacar es que el prefacio está compuesto por 5 artículos en los que se abordan aspectos históricos que abarcan desde épo-

ca medieval hasta 1921. Actúan, por lo tanto, como introducción al resto de contenidos y en ellos ya se vislumbra el protagonismo que va a tener la región oriental de la zona norte del protectorado español en el conjunto de la obra: “Algunas noticias sobre el Rif de la Edad Media” (1948, pp. 5-25); “El Rif en la Guerra del 60” (1948, pp. 26-38); “Datos para la Historia de Marruecos” (1949, pp. 39-54); “Antes de la Campaña de 1909” (1952, pp. 55-67); y “Algo sobre Abarran” (1955, pp. 68-92). Como cabe colegir, todos ellos se centran en la historia de la región rifeña, lo cual denota la necesidad de conocer la idiosincrasia del territorio que tanta resistencia había mostrado ante la ocupación española y sobre el que nada o casi nada se sabía en los primeros años de implantación del protectorado.

Todos los artículos habían sido publicados con anterioridad, los cuatro primeros en la revista *Ejército* y el último constituye una revisión del estudio de 1932 dedicado al desastre de Annual sobre el que ya se han destacado los aspectos más interesantes. En cuanto al texto de 1949, “Datos para la Historia de Marruecos”, supone una importante contribución por dos motivos: ofrece la traducción de manuscritos árabes y con ello el punto de vista argelino y marroquí, y pide públicamente que algún organismo oficial asuma la labor de compilación, conservación y traducción de manuscritos y textos árabes sobre la historia de Marruecos en general y del Rif en particular.

Un tercer rasgo que conviene mencionar del volumen es que presenta una distribución desigual, siendo los textos más numerosos los recogidos en el apartado de folklore (41), seguidos de los trabajos históricos (36) y de las biografías (22). Un total de 104 estudios si contamos los 5 del prefacio. Al tratarse de artículos de prensa, presentan una extensión similar: entre 3 y 4 páginas, aunque en algún caso excepcional se llega a las 5, y abarcan temáticas muy variadas desde diferentes enfoques: antropología social y cultural, sociología e historia social, literatura oral y estudios misceláneos. El estilo es ágil y divulgativo a pesar de mencionar a una buena pléyade de africanistas franceses, teólogos italianos, historiadores españoles, antropólogos y a compañeros interventores, como Blanco Izaga.

De los 36 estudios que engloban la sección histórica, 31 de ellos fueron publicados en *Diario de África* entre 1949 (19 títulos), 1950 (1 solo texto) y

1951 (12 artículos). De los 3 sobre los que no se indica la procedencia y están sin datar, dos de ellos son resúmenes de monografías y el tercero, “Los de Bocoia”, es un estudio inédito. Y los 4 restantes se publicaron en la revista *Ejército*. No están dispuestos por fecha de publicación, y tampoco se observa una pauta específica en su distribución, salvo la procedencia, ya que los cuatro primeros fueron extraídos de *Ejército*: “El signo de Tanit” (1951, pp. 95-97); “Desahogo Aurífero” (sin datar, pp. 98-101); “Las Dos Russadir” (1951, pp. 102-105); y “Tertuliano” (1951, pp. 106-108).

Completan la relación una serie de textos (véase el anexo) en los que de nuevo el medio rifeño es el que mayor presencia adquiere. También se observa la continuidad temática con dos de sus monografías, la dedicada al Rogui Bu Hmara y a la campaña de Abarran, cuya revisión formaba parte del prefacio. En este caso, se trata de un resumen en el que se exponen muy sucintamente un estado de la cuestión y un análisis de los errores cometidos por sus máximos responsables. Y de nuevo encontramos una nota de humor así como expresiones coloquiales. A la hora de describir las dificultades que a lo largo de la historia había presentado la posición para quien quisiera dominarla, el autor sentencia: “*Abarran, para el invasor, es de un gafe subido*” (Maldonado Vasquez, 1953: 208). Respecto a la campaña en sí, quizá lo más destacable sea la imprudencia con la que define la actuación del comandante Villar, fruto en gran medida de su desconocimiento del medio y de la población.

De hecho, en el texto que abre la sección, “El signo de Tanit”, el estudio sobre los tatuajes rifeños sirve al autor para reivindicar la figura del francés Jean Herber, autor de una docena de estudios sobre tatuajes marroquíes y *harqūs* (pintura no permanente de cara y manos con motivos tradicionales). Al tratar de dilucidar las razones de su rigor y su contribución científica al objeto de estudio, el español lo tiene claro: “*paciencia y auténtico contacto con los indígenas*” (Maldonado Vasquez, 1953: 97), justo lo que le faltó, según su reflexión, a Villar en Abarran. Por otra parte, y como suele ser habitual en muchos de sus escritos, Maldonado emplea imágenes y metáforas en ocasiones sorprendentes por su originalidad o por su plasticidad: “*El tatuaje es como el matasellos de un mensaje racial*” (Maldonado Vasquez, 1953: 95).

También reviste interés el artículo “Una familia tetuaní”, ya que se trata de la familia del propio autor. Maldonado parte de la premisa del origen morisco de su apellido, relata sus pesquisas y la inestimable ayuda en el proceso de búsqueda y análisis de documentación de un viejo conocido: el tetuaní Abderrahim Yebbur, intérprete e investigador que ocupó diversos cargos en la administración colonial española. De esta forma, recoge datos de fuentes árabes y hebreas facilitadas y traducidas por Yebbur (Maldonado Vasquez, 1953: 182-183) para concluir que su premisa inicial era cierta.

Aunque se trate de un testimonio personal, desde el punto de vista político presenta una conveniente alineación con el relato oficial de la maquinaria propagandística franquista, ya que establece el nexo de unión entre españoles y marroquíes en el pasado compartido, en al-Andalus y en las comunidades de judíos y musulmanes de las que descienden. Asimismo, la amistad entre Maldonado y Yebbur y la trayectoria de este último en la administración colonial española sustentaría el consabido mantra de la fraternidad entre dos pueblos con un pasado y un presente en común. Finalmente, también daría muestras del relativo éxito de la política de atracción de la elite marroquí y de su connivencia con la gestión española hasta el punto de formar parte de ella mediante su incorporación a las instituciones coloniales.

La segunda sección está dedicada al folklore y la integran 42 textos, todos ellos procedentes de *Diario de África*, 23 de ellos publicados en 1949, 8 en 1950, 10 en 1951 y 1 en 1952. La extensión que presentan es la misma que la ya comentada en el bloque anterior, tampoco están ordenados cronológicamente y se aprecia una variedad temática considerable en la que, de nuevo, las particularidades del folklore rifeño y su reflejo en la vida cotidiana vuelven a cobrar un especial protagonismo. En la relación que se expone a continuación pueden observarse algunos textos que, o bien continúan los contenidos tratados en escritos anteriores (véanse como ejemplo Bu Thior o los Aisauas) o abordan la misma temática desde enfoques complementarios, como sucede con el papel de la mujer o con los artículos dedicados a explicar muchas de las tradiciones que conforman el acervo popular marroquí en general y rifeño en particular:

Entre ellos, destacan por la erudición de la que hace gala “Rakkas de antaño” (1949, pp. 264-266), en el que muestra un merecido reconocimiento al destacado arabista, espía y explorador Joaquín Gatell y al afamado pintor Mariano Bertuchi; “Algo sobre los “Lefs” (1949, pp. 274-276), en el que subraya la contribución del conocido orientalista francés Robert Montagne; “Carnavales marroquíes” (1949, pp. 286-288), en el que derriba muchos de los estereotipos forjados en torno a las costumbres y festividades magrebíes; “Noche veintisiete de Ramadán” (1949, pp. 289-291), en la que da a conocer el significado de la *Leylat al-qader* (la noche del Destino) y su importancia para el musulmán; “Gog y Magog” (1949, pp. 302-304), en el que rinde homenaje al gran maestro de los arabistas españoles, Emilio García Gómez; y “Los Filistin” (1952, pp. 339-342), en el que parte de los trabajos de etnografía realizados por otro conocido interventor español, Valentín Beneitez Cantero.

De este conjunto de textos podrían destacarse varios aspectos. El primero, el humor como constante en muchas de sus reflexiones. Así, en el texto en el que explica la figura de Aicha Kandicha, termina su relato anhelando el encuentro con esta mujer mitológica en los siguientes términos: “*La lástima es que uno sea viejo... Bien valía la pena acudir a la cita a riesgo de atrapar un buen reuma*” (Maldonado Vasquez, 1953: 307).

En segundo término, y teniendo en cuenta que se dirige a un lector español en su mayoría poco o nada versado en las costumbres marroquíes, abundan las comparaciones con aquellas costumbres y tradiciones españolas que el lector conoce como medio para introducirle en una realidad muy diferente, como son las festividades y costumbres populares marroquíes. En este sentido, se aleja del exotismo orientalista más tradicional y de los estereotipos presentes en otros africanistas. Tampoco encontramos juicios de valor en los que pueda atisbarse una concepción de otredad en términos peyorativos o desde una visión de manifiesta superioridad.

Respecto a la situación de la mujer, el mayor grado de emancipación del que gozaban en su opinión las pertenecientes al colectivo *amazigh* resulta pertinente por la vigencia que entraña la temática (Maldonado Vasquez,

1953: 354), al igual que su posición respecto al uso del velo: “*el velo en realidad no es un criterio de pura fe musulmana, aunque aquí, en Marruecos, sea muy difícil su desaparición*” (Maldonado Vasquez, 1953: 355). Asimismo, participa de la retórica de la época al atribuir a la mujer española los cambios introducidos en la indumentaria femenina, pero también afirma en un párrafo posterior que el modelo egipcio, a través de sus películas y de su influencia cultural en el Magreb, ha resultado determinante en el proceso.

Por otra parte, si revisamos los textos recogidos en las secciones de Historia y Folklore y las cotejamos con el siguiente mapa, puede observarse que la producción de Maldonado abarca todas las regiones de la zona norte del protectorado español, otra característica de su producción fruto de su experiencia personal en el terreno y de sus treinta años de servicio en el territorio marroquí.

Anexo 1



Fuente: Carlos Antón en www.guerradelrif.es.

En cuanto a la tercera sección, titulada Biografías, está compuesta por 22 textos, todos ellos publicados en *Diario de África*. Así, se recogen 13 artículos escritos en 1949, 5 en 1950, 3 en 1951 y solo 1 de ellos (“El explorador Lorenzana”) aparece sin datar. La extensión y distribución siguen la dinámica de los anteriores bloques, es decir, entre 3 y 4 páginas con algunas excepciones, y no están dispuestos en orden cronológico.

Como puede colegirse del anexo en el que se incluye el listado completo de textos que conforman este último bloque, no todos son de carácter biográfico. Así, en “Cuadernos de caligrafía” (1950, pp. 387-390) recensiona un método de caligrafía de Antonio G. Jaén. En “De los Tekna” (1950, pp. 394-396), parte de dos obras de Vicent Monteil dedicadas a Ifni y a Tetuán para aportar su propia visión y cuestionar algunos de los argumentos y datos históricos aportados por el francés. Y en “Una traducción” (1951, pp. 407-409), comenta la próxima aparición de un diccionario de *tachelhit*. Otros artículos abordan temas muy variados, desde la instalación de “Teléfonos automáticos en Tetuán” (1949, pp. 430-432), pasando por la posición española en el escenario internacional en “La marejada atlántica” (1949, pp. 433-435) y “Sobre el A.O.E.” (1949, pp. 436-438), sin olvidar conmemoraciones como el “Quince aniversario de Ifni” (1949, pp. 439-441).

Respecto a los textos biográficos, en los que sobresalen los interventores, el primer elemento que conviene resaltar es que buena parte de los textos no conforman unas semblanzas biográficas al uso. En algunos casos, como en el de Capaz, Sendra, Eberhardt o Fernández de Castro, se trata sobre todo de una reivindicación del personaje y de su contribución al conocimiento de Marruecos. En otros, como en “De los de Tekna”, se trata de reseñas de trabajos dedicados a Marruecos en los que Maldonado introduce al autor, analiza los contenidos de la obra y aporta sus comentarios al respecto. Uno de los pocos ejemplos de biografía tradicional es la que traza en “Un explorador africano” (1949, pp. 397-399), en el que introduce la figura de Alberto Suárez de Lorenzana, al que también dedica su siguiente texto, “El explorador Lorenzana” (pp. 400-403).

Y completando la tipología estarían los textos en los que a raíz de una noticia reciente o de la conmemoración de un hecho destacado, se exponen una serie de reflexiones sobre lo acontecido. En este último grupo se englobaría “Franco en Ifni” con la que se inicia la sección. Es, sin duda, uno de los textos más comprometidos con la labor de España en Marruecos y, muy especialmente, con la gestión del régimen franquista del territorio colonial. Así, en el siguiente fragmento encontramos reproducidos los tópicos presentes en toda la bibliografía colonial de la época: “*El territorio de Ifni, exigio mordisco rojo-gualda en el mapa de la costa africana del Atlántico, ve coronado un encadenamiento de adelantos con la presencia del Jefe del Estado. Verdadero remate de una labor exquisita en realidades y desvelos cariñosos [...] Recogerá el caudillo en su visión curiosa lo que Ifni debe a su Gobierno, cuando le expliquen que en la fecha del Alzamiento estaba casi todo por hacer...*” (Maldonado Vasquez, 1953: 369).

Y lo mismo cabe decir del texto dedicado al África Occidental Española (AOE), una concepción tan artificial como fallida vigente entre 1946 y 1958 (Carrasco González, 2016: 279-302) que, sin embargo se presenta y define como “Zona feliz” a imitar por otros países: “*La labor de enseñanza y de divulgación puede servir de modelo a muchas naciones protectoras o mandatarias...*” (Maldonado Vasquez, 1953: 436).

No obstante, en tras esta pátina de propaganda oficialista, muchas otras afirmaciones sobre la actuación española se muestran acordes con actuales investigaciones. Así, por ejemplo, cuando incide en el papel desempeñado por el teniente Gilberto Sendra y Zenda y afirma que El “*Cuerpo de Sanidad Militar en África fue un alto exponente de la labor de España en África*” (Maldonado Vasquez, 1953: 383). En su estudio sobre la labor de los médicos militares en el protectorado, Francisco Javier Martínez Antonio refleja su importancia (Martínez Antonio, 2012: 203-242).

De nuevo encontramos los toques de humor en “Folleto digestivo”, alusión a la publicación de la conferencia “La alimentación en Marruecos” del por entonces comandante de Caballería, el también interventor Valentín Beneitez Cantero al que ya había mencionado en el bloque anterior. Beneitez,

de formación autodidacta como Maldonado, también formó parte en 1956 de la sección de Defensa, Seguridad y Orden Público de la Comisión interministerial encargada de las negociaciones con los representantes del gobierno marroquí y es otro autor poco conocido pese al interés que revisten muchos de sus trabajos.

No resulta casual que eligiera Ifni para cerrar la sección y con ello la publicación, ni que el coronel Fernando Capaz, elevado a la categoría de héroe, sea uno de los nombres más citados en todo el volumen. Sin embargo, trata de ofrecer una panorámica más humana, tanto de Capaz como del territorio. Al primero se refiere en los siguientes términos: “*Muchos observadores solamente de la parte externa, creían ver en él únicamente al soldado audaz y corajudo, dotado de una intuición maravillosa para la guerra irregular, pero no se paraban a profundizar en el complemento de un trabajo paciente y ordenado de la cuestión administrativa y burocrática necesaria en una oficina de Intervención*” (Maldonado Vasquez, 1953: 377). Y añade: “*No era cómodo ni mucho menos estar a sus órdenes*” (Maldonado Vasquez, 1953: 377).

En cuanto a Ifni, se expresa en términos ajenos al triunfalismo del relato oficial. Podría pensarse que el hecho de ocuparse bajo el gobierno republicano de Azaña explicaría que un afecto al golpe de estado militar como fue Maldonado, habría condicionado su opinión. No obstante, se abstiene de lanzar cualquier crítica que no haya sido recogida en la *Historia* del padre Castellanos (Maldonado Vasquez, 1953: 440), y aporta dos informaciones importantes que cuestionarían la versión más sobredimensionada de la “conquista” de Capaz: el hecho de que muchos de los integrantes de las tribus de la zona habían sido “moros pensionados” de los españoles, y la presencia francesa en el territorio, lo que implicaba un control de las tribus aledañas al enclave, que es definido como exiguo y desértico (Maldonado Vasquez, 1953: 439-440).

Como no podía ser de otro modo, Maldonado culmina el texto, y con ello el volumen, centrándose en una anécdota con la que evidencia su voluntad de mantenerse al margen de la disputa política entre españoles y franceses por la soberanía del territorio. Con ello muestra su intención de

apostar por el humor para desdramatizar y aportar un punto de vista más humano y cercano al lector: “Alguien dijo: «Ustedes no tienen derecho sino a lo que dice el tratado. Un establecimiento de pesca». Gazapo, rápidamente contestó: «No es ése el espíritu que encierran las palabras del tratado. Si fuera como usted pretende, hubiera tenido que decir de peces chicos, porque, si pescamos una ballena se sale del territorio». La carcajada fue general y de tal dialéctica que el asunto pasó y pudo seguir la discusión que aún queda pendiente.” (Maldonado Vasquez, 1953: 441). Como puede colegirse, la historia ofrece una lectura crítica de la situación y pone de manifiesto lo que realmente representaba Ifni en la geopolítica del momento.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha realizado un primer acercamiento a la producción del capitán de Artillería Eduardo Maldonado Vázquez, un autor poco conocido pese a su relevancia en el conjunto de la narrativa colonial española. La lectura y análisis de los 104 textos que integran su *Miscelánea marroquí* (1953) resultan lo suficientemente significativas como para poder establecer algunas reflexiones finales a falta de continuar con el vaciado, lectura y cotejo del resto de su producción.

Maldonado se inserta en la corriente de interventores africanistas que aunaban su experiencia profesional en el territorio marroquí con una formación autodidacta, fruto de su interés y curiosidad por la idiosincrasia del país. Tiene un estilo muy personal, caracterizado por la amenidad y el carácter divulgativo de sus escritos, en los que despliega un incombustible sentido del humor y una serie de reflexiones, muchas de las cuales, además de pertinentes, podrían trasladarse a la actualidad marroquí. Todo ello, unido al uso de fuentes primarias para algunos de sus trabajos ha contribuido sin duda a que continúe siendo un referente en época contemporánea.

Dentro de la ideología colonial de la época, no muestra una visión tan abiertamente paternalista como encontramos en otros autores coetáneos. En línea con Emilio Blanco Izaga y Valentín Beneitez Cantero, en Maldonado

confluyen muchos de los presupuestos ideológicos del momento junto a una serie de argumentos con los que trata de evitar caer en maniqueísmos. Su producción, y con ella el amplio corpus que compone la narrativa colonial española, tiende a ser denostada porque suele contemplarse desde una óptica generalista y superficial que se queda en el hecho de haber sido redactada por el colonizador.

Sin embargo, como testimonio de quienes relatan su experiencia de 30 años en territorio marroquí, encierra una lectura más profunda y pausada en la que pueden vislumbrarse, a veces con gran claridad, las sombras, los sinsabores y las críticas a los errores y limitaciones de la actuación española en Marruecos. Por ello merecería, junto a otros escritores africanistas que componen este corpus colonial, una mayor atención.

Anexo 2

Textos que componen *Miscelánea marroquí* (1953)

FUENTE	FECHA	TITULO	PÁGINAS	SECCIÓN
Revista Ejército	1948, Diciembre	Algunas noticias sobre el Rif en la Edad Media	pp. 5-25	Introducción
Revista Ejército	1948	El Rif en la guerra del 60	pp. 26-38	Introducción
Revista Ejército, n.º 113	1949, Junio	Datos para la Historia de Marruecos	pp. 39-54	Introducción
Revista Ejército	1952	Antes de la Campaña de 1909	pp. 55-67	Introducción
		Algo sobre Abarran	pp. 68-92	Introducción
Diario de África	1951, Agosto, 14	El Signo de Tanit	pp. 95-97	Historia
Diario de África		Desahogo Aurífero	pp. 98-101	Historia
Diario de África	1951	Las Dos Russadir	pp. 102-105	Historia
Diario de África	1951, Agosto, 11	Tertuliano	pp. 106-108	Historia
Diario de África	1949, Febrero, 22	A propósito de Lixus	pp. 109-111	Historia
Diario de África	1951, Mayo, 1	Mithra y los Aisauis	pp. 112-115	Historia
		Los de Bocoia	pp. 116-119	Historia
Diario de África	1949, Febrero, 22	Los Bereguata	pp. 120-122	Historia
Diario de África	1949, Agosto, 5	Yakuch, Dios Bereber	pp. 123-125	Historia
Diario de África	1949, Julio, 27	Hamin el Gomari	pp. 126-128	Historia
Diario de África	1949, Agosto, 16	Sobre la fundación de Fez	pp. 129-132	Historia
Diario de África	1949, Octubre, 4	Del Fez antiguo	pp. 133-135	Historia
Diario de África	1949, Junio, 28	Abu Obaid Abdalah el Bekri	pp. 136-139	Historia
Diario de África	1949	Los Gomasas en el Bekri	pp. 140-142	Historia
Diario de África	1949, Noviembre, 17	Uno de piratas	pp. 143-146	Historia
Diario de África	1949, Mayo, 26	El primer sufi rifeño	pp. 147-151	Historia
Diario de África	1950	Palomas mensajeras	pp. 152-154	Historia
Diario de África	1949, Julio, 31	Cazaza	pp. 155-157	Historia
Diario de África	1951, Agosto, 2	Sidi Uariach	pp. 158-163	Historia
Diario de África	1949, Septiembre, 5	San Miguel de Saka	pp. 164-166	Historia
Diario de África	1949, Julio	San tadeo de Canarias	pp. 167-173	Historia
Diario de África	1949, Mayo, 7	Un español en el Sebú	pp. 174-176	Historia
Diario de África	1951, Febrero, 25	La cadena de Oro	pp. 177-179	Historia
Diario de África	1951, Abril, 25	Una familia tetuaní	pp. 180-183	Historia
Diario de África	1949, Agosto, 17	Burocracia en los Peñones	pp. 184-187	Historia

LA NARRATIVA ESPAÑOLA SOBRE MARRUECOS - DISCURSOS LITERARIOS DE OTREDAD

Diario de África	1949, Agosto, 5	Cañones marroquíes	pp. 188-190	Historia
Diario de África	1951, Agosto, 18	Acuse de recibo	pp. 191-194	Historia
Diario de África	1951, Agosto, 30	El Rogui al natural	pp. 195-197	Historia
Diario de África	1951	De principios de Siglo	pp. 198-200	Historia
Diario de África	1951, Octubre, 31	Agentes Secretos	pp. 201-203	Historia
Diario de África	1949, Noviembre, 9	Sumisiones de antaño	pp. 204-206	Historia
Diario de África	1949, Agosto, 18	Abarrán	pp. 207-209	Historia
Diario de África	1949, Enero, 14	El Arbolito	pp. 210-212	Historia
Diario de África	1949, Octubre, 13	Aguas termales	pp. 213-215	Historia
Diario de África	1951	Una novela texto	pp. 216-220	Historia
Diario de África	1951, Julio, 29	La leche	pp. 223-225	Folklore
Diario de África	1951	El Smat	pp. 226-228	Folklore
Diario de África	1949, Julio, 8	Tauima	pp. 229-231	Folklore
Diario de África	1949, Julio, 14	El Bordoqués	pp. 232-234	Folklore
Diario de África	1949, Mayo, 26	El Sultán de los Tolba	pp. 235-237	Folklore
Diario de África	1949, Mayo, 4	Cantos bereberes	pp. 238-241	Folklore
Diario de África	1949, Junio, 14	El Bereber	pp. 242-245	Folklore
Diario de África	1949	Los Monos del Tifiluast	pp. 246-249	Folklore
Diario de África	1949, Septiembre, 16	Poetas Susis	pp. 250-252	Folklore
Diario de África	1949, Noviembre, 3	El Aasel	pp. 253-256	Folklore
Diario de África	1949, Octubre, 16	Caminos Marroquíes	pp. 257-260	Folklore
Diario de África	1949, Septiembre, 30	Cigüeñas marroquíes	pp. 261-263	Folklore
Diario de África	1949, Noviembre, 3	Rakkas de antaño	pp. 264-266	Folklore
Diario de África	1951, Julio, 12	Bu Thior	pp. 267-270	Folklore
Diario de África	1951	Algo más de Bu Thior	pp. 271-273	Folklore
Diario de África	1949, Junio, 1	Algo sobre los "Leś"	pp. 274-276	Folklore
Diario de África	1951, Julio, 2	La Tinubga	pp. 277-279	Folklore
Diario de África	1949, Mayo, 18	Ben Tato el de Iyarmauas	pp. 280-282	Folklore
Diario de África	1950, Junio, 20	Ramadán	pp. 283-285	Folklore
Diario de África	1949, Marzo, 5	Carnavales marroquíes	pp. 286-288	Folklore
Diario de África	1949, Julio, 23	Noche veintisiete de Ramadán	pp. 289-291	Folklore
Diario de África	1949, Julio, 24	La Noche de San Juan marroquí	pp. 292-294	Folklore
Diario de África	1951	El Agadir	pp. 295-298	Folklore
Diario de África	1949, Noviembre, 20	Inteligencia bereber	pp. 299-301	Folklore

Diario de África	1949, Julio, 4	Gog y Magog	pp. 302-304	Folklore
Diario de África	1949, Mayo, 12	Aixa Kandicha	pp. 305-307	Folklore
Diario de África	1949	El Harqus	pp. 308-311	Folklore
Diario de África	1950, Julio, 10	El Agraio	pp. 312-315	Folklore
Diario de África	1950, Julio, 15	Los Aisauas	pp. 316-319	Folklore
Diario de África	1951, Enero, 9	Aisauas en Beni Chicar	pp. 320-323	Folklore
Diario de África	1949, Noviembre, 24	Uno de Yenun	pp. 324-327	Folklore
Diario de África	1950, Mayo, 30	Otro de Yenun	pp. 328-331	Folklore
Diario de África	1950, Enero, 1	El Pan nuestro	pp. 332-334	Folklore
Diario de África	1950	De Renegados	pp. 335-338	Folklore
Diario de África	1952, Febrero, 19	Los Filistin	pp. 339-342	Folklore
Diario de África	1950	Digresiones sobre los Zocos	pp. 343-346	Folklore
Diario de África	1949, 25 de Agosto	La Vivienda en Ifni	pp. 347-349	Folklore
Diario de África	1951	Emigraciones	pp. 350-352	Folklore
Diario de África	1951, Mayo, 29	La Evolución Femenina	pp. 353-356	Folklore
Diario de África	1951, Mayo, 31	Bostezo económico	pp. 357-359	Folklore
Diario de África	1950, Junio, 28	El trabajo de la mujer	pp. 360-363	Folklore
Diario de África	1949, Septiembre, 24	Agricultura marroquí	pp. 364-366	Folklore
Diario de África	1950, Octubre, 22	Franco en Ifni	pp. 369-371	Biografías
Diario de África	1949	Emilio Blanco Izaga	pp. 372-375	Biografías
Diario de África	1949, Junio, 25	Capaz	pp. 376-379	Biografías
Diario de África	1949, Abril, 6	Carlos de la Gándara	pp. 380-382	Biografías
Diario de África	1949, Junio, 19	El Médico Sendra	pp. 383-386	Biografías
Diario de África	1950, Julio, 2	Cuadernos de caligrafía	pp. 387-390	Biografías
Diario de África	1950, Mayo, 5	Fernández de Castro, inter-ventor	pp. 391-393	Biografías
Diario de África	1950, Noviembre, 25	De los Tekna	pp. 394-396	Biografías
Diario de África	1949, Enero, 25	Un explorador africano	pp. 397-399	Biografías
Diario de África		El explorador Lorenzana	pp. 400-403	Biografías
Diario de África	1950, Diciembre, 29	Nueva Geografía	pp. 404-406	Biografías
Diario de África	1951, Octubre, 2	Una Traducción	pp. 407-409	Biografías
Diario de África	1951, Octubre, 10	Folleto digestivo	pp. 410-413	Biografías
Diario de África	1951, Julio, 19	Exposición Monclús	pp. 414-416	Biografías
Diario de África	1949, Noviembre, 12	El cabo Soto	pp. 417-420	Biografías
Diario de África	1949, Abril, 27	Regiones malditas	pp. 421-423	Biografías
Diario de África	1949, Abril, 16	Isabel Eberhardt, la esclava	pp. 424-426	Biografías

Diario de África	1949, Marzo, 31	Al lento paso de los dromedarios	pp. 427-429	Biografías
Diario de África	1949, Marzo, 17	Teléfonos automáticos en Tetuán	pp. 430-432	Biografías
Diario de África	1949, Marzo, 13	La marejada atlántica	pp. 433-435	Biografías
Diario de África	1949, Marzo, 10	Sobre el A.O.E.	pp. 436-438	Biografías
Diario de África	1949, Abril	Quince aniversario de Ifni	pp. 439-441	Biografías

Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

- ALBERT SALUEÑA, Jesús (s.f.): “Eduardo Maldonado Vázquez”, *Diccionario biográfico español de la Real Academia Española de la Historia*. [En línea]. Disponible em: <http://dbe.rah.es/biografias/83365/eduardo-maldonado-vazquez> (2012), “Recursos documentales para el estudio de las campañas militares en Marruecos”, en Mora Villarejo, Luisa (ed.), *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado: fondos documentales en la Biblioteca Islámica Félix M.ª Pareja*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), pp. 15-18.
- ALGORA WEBER, M.ª Dolores (1995), *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco: la ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- BENJELLOUN, Abdelmajid (2003), “Las causas de la participación de marroquíes en la guerra civil española (1936-1939)”, en González Alcantud, José Antonio (ed.), *Marroquíes en la guerra civil española: campos equívocos*, Barcelona: Anthropos – Granada: Diputación Provincial, pp. 42-57.
- CALDERWOOD, Eric (2019), *Al Ándalus en Marruecos: el verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*, Córdoba: Almuzara.
- CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio M.ª (2016), “La invención de un territorio colonial: el África Occidental Española”, en Rocío Velasco de Castro, Manuela Rodríguez Fernández y Leandro Martínez Peñas (coords.), *Religión, derecho y sociedad en línea organización del estado*, Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, pp. 279-302.
- ELGHAZI EL IMLAHI, Said (2020), *La política religiosa del protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*, Tesis Doctoral, Granada: Repositorio de la Universidad de Granada. [En línea]. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/60257/63606.pdf?sequence=4&isAllowed=y>.
- GIL BENUMEYA, Rodolfo (1942), *Marruecos andaluz*, Madrid: Vicesecretaría de Educación Popular.

- GIL GRIMAU, Rodolfo (1999), “Análisis del *Diario de África*, de Tetuán (órgano de expresión de la presencia intervencionista española durante más de veinte años”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 17, pp. 337-348.
- GÓMEZ-JORDANA SOUZA, Francisco (1976), *La tramoya de nuestra actuación en Marruecos*, Madrid: Editora Nacional.
- GRACIA MECHBAL, Mariam (2015), “Las instituciones científicas durante el Protectorado: La Escuela de Estudios Árabes”, en Enrique Bengochea Tirado, Elena Monzón Pertejo y David G. Pérez Sarmiento (coords.), *Relaciones en conflicto. Nuevas perspectivas sobre las relaciones internacionales desde la Historia*, Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, pp. 76-81.
- HART, David M. (2014 reimpr.), *Tribe and Society in Rural Morocco*, Londres: Routledge.
- IBN AZZUZ HAKIM, Mohammad (1997), *La actitud de los moros ante el alzamiento. Marruecos 1936*, Málaga: Algazara.
- (1990), *Mohammad V frente al Protectorado*, Rabat: Imprenta Litoral.
- MALDONADO VAZQUEZ, Eduardo (pseudónimo Et-tabyi) (1955), *Retazos de historia marroquí*, Tetuán: Instituto General Franco, Editora Marroquí.
- (pseudónimo Et-tabyi) (1953), *Miscelánea marroquí*, Tetuán: Instituto General Franco, Imprenta Imperio.
- (1952), “Roma y los bereberes de Marruecos”, en *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1950-51*, Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos, pp. 29-80.
- (1950), “Cofradías Religiosas musulmanas en Marruecos”, en *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, pp. 23-43.
- (1950), *El Rogui*, Tetuán: Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe.
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2000), *La imagen del magrebi en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*, Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco Javier (2012), “Entre la diplomacia médica y la política sanitaria: médicos militares en el Protectorado español en Marruecos (1906-1927)”, *Revista de historia militar*, n.º extra 2, pp. 203-242.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2012), “Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado”, *Awraq*, n.º 5-6, pp. 79-96.
- (2003), *La “hermandad” hispano-marroquí: políticas y religión bajo el protectorado español en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.
- PANIAGUA LÓPEZ, Julián (2018), “La última batalla de la Guerra del Rif”, *Guerra Colonial. Revista Digital*, n.º 3, pp. 63-81.

- ROMERO MORALES, Yasmína (2019), *Moras. Imaginaros de género y alteridad en la narrativa española femenina del siglo XX*, Madrid: Plaza y Valdés.
- SERGI, Giussepe (1901), *The Mediterranean Race: A Study of the Origin of European People*, London: Walter Scott.
- VELASCO DE CASTRO, Rocío (2019), “Las instituciones culturales del protectorado marroquí durante el franquismo: instrumentalización e internacionalización en torno a Al-Andalus (1939-1956)”, ponencia en el Congreso internacional *Franquismo y Literaturas: ortodoxias y heterodoxias*, Alcalá de Henares, 20-22 de noviembre de 2019. En prensa.
- (2015), “La prensa militar africanista: *El Telegrama del Rif* y la *Revista de Tropas Coloniales*”, en Ángel Viñas y Fernando Puell (eds.), *La Historia Militar hoy: investigaciones y tendencias*, Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 225-246.
- (2014), “La imagen del «moro» en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista”, *Hispania*, vol. LXXIV, n.º 246, pp. 205-236, doi: 10.3989/hispania.2014.008.
- VILLANOVA VALERO, José Luis (2006), *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.
- YBARRA ENRÍQUEZ DE LA ORDEN, M.ª Concepción (1998), *España y la descolonización del Magreb. Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1961)*, Madrid: UNED.

Las configuraciones metafóricas del Tánger internacional en *Niebla en Tánger* (2017) de Cristina López Barrio

BOUSSELHAM ELOUARRAD*

Introducción

La pronunciada representación de las ciudades marroquíes en la literatura española goza de una larga tradición. Y es que, por haber sido colonia española, algunas de las ciudades marroquíes se han convertido hoy en día en un recurrente tema literario que llama bastante la atención y que experimentó un exponencial auge durante el siglo pasado. Este reciente despertar está activando una reconstrucción histórica de los enclaves coloniales del norte de África y su interés no está encauzado hacia la ficcionalización de los mismos, sino que, como ya lo había señalado Bernabé López García (1999), este interés también ha vivificado el estudio sobre las relaciones hispano-marroquíes en distintos ámbitos, así como los posibles significados de la época colonial. Así, de entre las ciudades marroquíes que han inspirado algunas exitosas obras españolas, sobresale la majestuosa ciudad de Tánger que, gracias a su internacionalización, se había impregnado de una esencia a la vez mediterránea y atlántica, africana y europea, marroquí y extranjera. Son archiconocidos algunas obras clásicas como *Reivindicación del conde Don Julián* (1970), de Juan Goytisolo o *La vida perra de Juanita Narboni* (1976), de Ángel Vázquez.

* Universidad Mohamed V-Rabat.

Cabe reseñar, asimismo, que ya en estas dos primeras décadas del siglo XXI han ido apareciendo publicadas diversas obras que han retomado la ciudad de Tánger como telón de fondo para sus relatos. Parece indudablemente que la vigencia del mito tangerino posee aún una fuerza tan singular que parece no agotarse nunca. Temas típicamente tangerinos como la libertad, la memoria, la constante búsqueda identitaria, la soledad, la felicidad o la melancolía, son los que con mayor amplitud se desarrollan en estas obras.

El presente trabajo tiene como propósito detenerse en las peculiaridades metafóricas del Tánger internacional, ver cómo se presentan, se configuran y se ficcionalizan, a partir de un estudio consistente del espacio narrativo que nos brinda *Niebla en Tánger* (2017) de Cristina López Barrio. Una novela en la que la ciudad de Tánger cobra un particular protagonismo dejando entrever su poder seductor. Nuestro trabajo está vertebrado por dos ejes medulares. En el primero emprenderemos un conciso recorrido por la presencia de la ciudad de Tánger en la literatura española, mientras que en el segundo haremos hincapié en la configuración metafórica de los escenarios tangerinos más emblemáticos que sobresalen en *Niebla en Tánger*.

1. Tánger en la literatura española

De entrada, conviene resaltar que abarcar la literatura española consagrada a la ciudad de Tánger resulta una tarea ardua y compleja debido principalmente al abundante número de publicaciones con la ciudad de Tánger como escenario ficcional. A este respecto, González Hidalgo asevera que:

No es fácil reunir este material. Muchas son obras de primera y única edición, muy reducida. He peregrinado por Ceuta, Melilla, Tánger, la Biblioteca Nacional, librerías de anticuarios, etc. Y muchas veces sin resultado. Algunas son obras raras, otras muy conocidas y por esa misma razón tienen derecho a figurar aquí (González Hidalgo, 1993: 5).

Generalmente, esta narrativa ha sido calificada de anacrónica, a saber: la representación de unos mundos posibles sobre un tiempo histórico real, pero sobre un espacio hoy en día inexistente (Goñi Pérez, 2009b: 41). De

ahí que su fundamental labor consista en la reconstrucción histórica de territorios coloniales, pero no con:

La visión paradisiaca de un territorio distanciado y ajeno a ideologías absolutas, sino que la obra literaria está marcada por la reflexión histórica sobre el norte de Marruecos, de los marroquíes y de los españoles y de los apátridas y sobre la meditación y definición del tornadizo concepto del Otro (Goñi Pérez, 2009a: 179-180).

En términos históricos, el arco temporal que va desde el siglo XVI hasta mediados del XIX, y en base al minucioso y detallista trabajo de José Luis González Hidalgo titulado *La historia de la novela colonial hispanoafriicana* (1993), las primeras apariciones de la literatura sobre Tánger coincidieron con lo que en Europa se conocía como Orientalismo, pero en el caso español reviste unas especiales peculiaridades. Entonces, ¿qué son estas especificidades?

Sin lugar a dudas, España se asoma al siglo XIX muy distinta de cómo se encontraba siete décadas atrás, aunque no ha logrado en ese tiempo acortar las notables distancias que le separaban de sus vecinos más prósperos, en particular de Inglaterra y Francia que se embarcaron en una audaz y avasalladora carrera expansionista para adjudicarse los países africanos y asiáticos como colonias. A este respecto, el historiador español Víctor Morales Lezcano reconoce expresamente en su libro *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX* (1988) que, cuando las potencias imperialistas como Francia e Inglaterra consiguieron desarrollar y promover un saber intelectual, una literatura, un arte y una filosofía centrados en el tema de Oriente, España y Portugal no pudieron generar un saber de tal amplitud y dimensión como lo fue el orientalismo franco-inglés (Morales Lezcano, 1988: 12). Esto se explica en parte por la manifiesta debilidad del poderío militar y económico de los países ibéricos.

La calamitosa pérdida de las últimas colonias de Ultramar y posteriormente de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, a finales de siglo XIX, desembocaron en una búsqueda ansiosa y una reorientación seria de los fundamentales

intereses y ambiciones coloniales españoles hacia África. Por consecuencia, Marruecos fue un lugar preeminente hacia los que las élites financieras, comerciales y políticas de España dirigieron sus miradas. Según el propio Víctor Morales Lezcano, el africanismo español fue la variante hispánica del orientalismo europeo, llegando a centrarse primordialmente en Marruecos por la imposibilidad de extender su campo de estudio y extensión a otras regiones (Morales Lezcano, 1988: 22-23). Para este último, ese movimiento partió del legado andalusí que existía en España, ya que los novelistas y pintores se encontraron con un “Oriente” en la propia Península y no tuvieron que viajar a lejanas tierras para descubrirlo, como hicieron los viajeros, pintores, filólogos, arqueólogos, geógrafos y antropólogos de otros países europeos (Morales Lezcano, 1988: 14).

Es oportuno recordar que este creciente interés diplomático, literario y artístico por Marruecos y lo marroquí lo avivó espectacularmente la Guerra de África (1859-1860), lo que engendró en los españoles un interés sin precedentes por este país tan próximo y al mismo tiempo tan lejano. Es más, Marruecos era a la sazón un territorio en gran parte inexplorado por los geógrafos y viajeros-aventureros europeos: lo poco que se sabía de este país era escaso y en ocasiones se limitaba a mitos y estereotipos. No obstante, durante los últimos decenios del siglo XIX y con la voluntad declarada de intervención y la colonización de Marruecos, varios políticos, militares e intelectuales españoles llegaron a calificar al marroquí como “*ruin, mezquino, sucio, bárbaro, salvaje, cruel, despótico*” (Carrasco González, 2000: 22). En este mismo orden de ideas, Eloy Martín Corrales asegura en su libro *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, que, durante esta época, la imagen que presentaba el orientalismo español era la de los marroquíes como “*un pueblo inferior, sumido en la arbitrariedad y el salvajismo, en contraste con la que ofrecían los españoles de sí mismos, presentándose como un pueblo civilizado y culto*” (Martín Corrales, 2002: 55).

En cambio, y bien entrado el siglo XX, la imagen de Marruecos en el imaginario español empezó a oscilar entre dos visiones o perspectivas. La

primera parte de una recreación idealizada, filtrada a través de lecturas y representaciones artísticas que relacionaban Marruecos con una suerte de un mítico Oriente (Amelina Correa, 2007: 39), marcada sin duda por la “*inspiración endógena y andalusí, que recoge la visión de la imaginería hispana sobre Marruecos*” (Espinosa-Ramírez, 2013: 4); la segunda desarrolla una mordaz crítica, condicionada sin duda por la conflictiva relación que España mantuvo durante esas décadas con el país norteafricano (Amelina Correa, 2007: 39).

También es digno de ser destacado que, a principios del siglo XX y en paralelo a la Guerra de Marruecos, muchos escritores se han visto en algún momento bajo el influjo tangerino que, inspirados por su aureola mitológica, han convertido la ciudad de Tánger en objetivo exótico sobre el que escribir. A este respecto, es preciso remitirnos a Benito Pérez Galdós con *Aita Tettauen* (1904) y *Carlos VI, en la Rápita* (1905), Pío Baroja con *Paradox Rey* (1906), Rafael López Rienda con *Tánger, pequeño Montecarlo* (1924) y *Los misterios de Tánger* (1926) y Francisco Triviño Valdivia con *Los del tercio de Tánger* (1926). Ahora bien, la cabal asimilación del proceso de la ficcionalización de la ciudad de Tánger en la literatura española contemporánea pasa, según Antonio Carrasco, por el conocimiento de la mitificación del Tánger de Paul Bowles, de Jane Bowles, de Tennessee Williams, entre otros:

[...] aparecerán novelas donde Tánger cobrará la imagen de ciudad mítica y misteriosa, mezcla de religiones y de razas, de dineros fáciles y negocios sucios, de vida alegre y despreocupada [...] que adornará las descripciones habituales que se hacen de la ciudad [...] novelas donde la guerra no es más que un recuerdo, a lo sumo. En las que los militares no serán protagonistas, ni la acción girará en torno a administradores protectores. Sino una ambientación de ciudad rica, de aventureros de toda estirpe y fortuna, de ciudad de frontera donde el origen no es tan importante y es más fácil la conquista de la riqueza (Carrasco González, 2000: 178-9).

Es igualmente importante tener presente que dentro de un grupo que podemos calificar como de novelas militares, encontramos numerosas publicaciones que todas van en la misma línea de reivindicación española de

Tánger como alegato testimonial a favor de los militares españoles. Destacan, entre otros, Tomás Borrás con *La pared de la tela de araña* (1963), José Díaz Fernández con *El Blocao que vio la luz en 1928* (1976) y Arturo Barea con su trilogía *La forja de un rebelde* (1977). Del mismo modo, no se puede pasar por alto a otro grupo de novelas de carácter elogioso en las que se ensalzan y se encomian las virtudes de la ciudad y en las que toman cada vez más importancia temas como el espionaje, el misterio o la seducción. A este respecto, subrayamos *La alegría de andar* (1943) de César González Ruano, *Hotel Tánger* (1968) de Tomás Salvador y *Ceño y sonrisa de Tánger* (1949) de Fernando Sebastián de Erice.

Las publicaciones que van desde mediados del siglo XX hasta nuestros días se pueden dividir *grosso modo* en dos grupos: aquellas que abordan la buena vida en la ciudad y el lamento ante su pérdida, y las de espionaje y misterio. Al primer grupo pertenecen magistrales novelas sobre Tánger como *Elagarre, el tangerino* (1988) de Guillermo Manuel Fernández Júlbez, *La vida perra de Juanita Narboni* (1976) de Ángel Vázquez, *La Reivindicación del Conde don Julián* (1970) de Juan Goytisolo y *Tánger* (1997) de Juan Madrid.

A lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI, el número de publicaciones en esta línea es llamativo hasta tal punto que desde el año 2000 podemos destacar casi un libro por año. En este sentido, resulta imprescindible poner de realce que, en muchos casos, novelistas que ya han conocido la ciudad tardíamente y que solo saben de la realidad internacional a partir de libros de historia, de novelas anteriores, o de recuerdos que han oído contar, reconstruyen lo más fielmente que pueden la narrativa tangerina a partir de esa información adquirida. Así lo constata Goñi Pérez, cuando afirma que, a principio del nuevo milenio, de manera predominantemente inconsciente:

La representación de la búsqueda sublime de lo exótico, lo orientalista, o el redescubrimiento de unas vidas colonizadas que resulta arduo y hasta embarazoso. Ya que la visión novelística actual ahonda más en el distanciamiento político y utópico de la zona internacional y colonial, y da más importancia a la reflexión del Yo y del no-Yo, como referencia de los sentimientos vitales (Goñi Pérez, 2009a: 183).

Esta literatura contemporánea tangerina se va a caracterizar por un interés demostrado en no distorsionar la realidad, sino recrearla, modelarla y repensarla (Goñi Pérez, 2009b: 41). Se juega con el mito y la leyenda de la ciudad, pero cargada de una nueva interpretación de ese *otro*. Ya no será un otro monolítico y avasallador, sino dispar y variado presentándose como una otredad muy distinta de la expresada en la literatura decimonónica (Goñi Pérez, 2009a: 187).

Por último, para completar este panorama, se debería considerar el hecho de que, a medio camino entre el grupo de escritores anteriores y esta nueva generación de autores, encontramos a Juan Vega Montoya que, con su novela *El último verano en Tánger* (2000), inaugura el siglo y se inserta en esa literatura nostálgica. En esta misma dirección van *El Honor del Guerrero* (2005) de Adolfo Hernández Lafuente y *La emperatriz de Tánger* (2015) de Sergio Barce, *La clave de Sol* (2012) de Javier Roca, *Tangerina* (2015) y *Limones negros* (2017) de Javier Valenzuela, *Eva* (2017) de Arturo Pérez-Reverte, *Un largo sueño en Tánger* (2015) de Antonio Lozano y *Tánger entonces* (2017) de Antonio Pau.

2. Contextualización de *Niebla en Tánger*

Niebla en Tánger, finalista del premio Planeta 2017, plantea la intrépida búsqueda de la propia identidad por la ciudad “más literaria del mundo”, según su propia autora (Solano, 2018). Una ciudad legendaria, cosmopolita y mágica que la autora despliega ante nuestros ojos con todo lujo de detalles, haciéndonos pasear por el Tánger tanto de la primera mitad del siglo pasado como de la actualidad, “*un Camelot que ya no se volverá a repetir*”¹ (221). En rigor, el uso de metáforas para describir y evocar ciudades, ha existido probablemente desde los orígenes de la propia literatura: *Roma* era descrita metafóricamente como ‘la ciudad de las siete colinas’, ‘la gran manzana’, metáfora de Nueva York, París es la ‘capital de la modernidad’ y Buenos Aires ‘el París de América del Sur’.

¹ Todas las citas pertenecientes a *Niebla en Tánger* corresponden a Cristina López Barrio, 2017, por lo que, de aquí en adelante, sólo se anota el número de página.

Estructuralmente, la novela intercala dos historias: la de Flora Gascón y la de Marina Ivannova. La primera está narrada por una voz omnisciente y la segunda por el narrador-protagonista. Además, las dos narraciones se presentan con diferentes tipografías a lo largo de los cinco capítulos que dan forma a la novela, y sirven para ir tejiendo un mapa que finalmente nos conduce a la identificación del misterioso Paul Dingle, único eslabón común entre los dos relatos. La narración se abre con una simple historia de amor, pero luego se llega a la meta-novela, al encuentro del libro que lee la protagonista y que se titula *Niebla en Tánger*, y es aquí justamente donde reaparece el Tánger desaparecido. La autora ha logrado combinar dos estilos diferenciados, algo de humor e imaginación para combinar dos ficciones superpuestas; una apoya a la otra en un ingenioso juego meta-literario que ya había utilizado Julio Cortázar en su conocido cuento «*Continuidad en los parques*» (1964); la protagonista se embarcará en una aventura para encontrar una ciudad mágica sin saber que, por el camino, se descubrirá, también, a sí misma.

3. Las configuraciones metafóricas del Tánger colonial en *Niebla en Tánger* (2017)

Después de ofrecer una panorámica acerca de la presencia de la ciudad de Tánger en la literatura española, nos dedicaremos al análisis del proceso metafórico que sigue el espacio urbano en el que se desarrolla *Niebla en Tánger*. Ahora, nos ocupamos de definir los rasgos metafóricos de la ciudad de Tánger e identificar sus presentaciones más originales y enriquecedoras. Para ello hay que señalar, antes que nada, que cualquier ciudad se configura como un fenómeno muy complejo y constituido por numerosos espacios de funciones concretas que reflejan y responden a las necesidades de las personas que los frecuentan, usan o habitan (Haffaf, 2014: 53).

Cabe reconocer que la ciudad de Tánger ocupa un sitio muy peculiar en *Niebla en Tánger*, ya que da cuenta de la riqueza del discurso sociológico,

ideológico y pasional empleado por Cristina López Barrio. Además, la mayoría de las imágenes poéticas de Tánger que aparecen en la novela cobran vida y se cristalizan en los personajes, transformándose al mismo tiempo que los individuos y dejan su huella en cada uno de ellos.

De hecho, cuando se hace mención a las metáforas, la referencia al mundo literario y al lenguaje poético resulta ineludible. Desde su aparición en la Antigüedad clásica hasta principios del siglo XX, el concepto de la metáfora experimentó una vertiginosa evolución, desde su comprensión en el campo de la retórica como recurso estilístico hasta su interpretación como característica esencial del lenguaje humano. Así y todo, conviene apuntar que no pretendemos entrar en amplias disquisiciones teóricas o llevar a cabo un inventario exhaustivo y meticuloso de todo lo que se ha dicho sobre la metáfora. Por eso, nos vamos a limitar a exponer algunas ideas presentadas por la tradición retórica, pero sólo en la medida en que tales ideas resulten pertinentes e idóneas para nuestro trabajo.

Desde la tradición grecolatina – Aristóteles, Cicerón, Quintiliano –, se ha concebido a la metáfora como el recurso retórico por antonomasia, como un tropo que opera con relaciones de semejanzas, como una “*figura mediante la cual un signo es sustituido por otro que comparte con el primero, al menos un rasgo semántico común*” (Cardona, 1991: 182). En esta misma línea, Calsamiglia Blancafort y Tusón Valls en *Las cosas del decir* (1999) subrayan que:

La metáfora consiste en ‘transferir a un objeto el nombre que es propio de otro’; también se encuentra en Aristóteles la afirmación del carácter cognoscitivo de la metáfora ‘que nos instruye y que nos hace conocer’ y el reconocimiento de que la construcción de metáforas se debe al talento natural de las personas para ‘saber apreciar las semejanzas’ (Calsamiglia Blancafort y Tusón Valls, 1999: 346).

El término aparece en el clásico *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Corominas con la siguiente definición: “*Metáfora 2.º cuarto del siglo XV. lat. metaphōra. tom. del gr. metaphorá id. propiamente ‘traslado, transporte’,*

der. de metaphérō ‘yo transporto, empleo figuradamente (de phérō ‘yo llevo)’” (Corrominas, 1976: 394) Corripio aporta un detalle más acerca de la procedencia helénica del término, subrayando que metáfora es una derivación originaria del griego compuesta por los étimos “metá: más allá”, y “phérein: llevar” (Corripio, 1973: 301). La versión electrónica del *Diccionario de la Lengua Española* (2015) de la Real Academia Española nos brinda dos definiciones, a saber: la que ofrece desde el ámbito retórico como “*tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita*”; y, la segunda, como “*aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión*”. Por su parte, María Moliner la define como tropo consistente en “*usar las palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste una relación descubierta por la imaginación; como ‘perlas de rocío’, ‘primavera de la vida’*” (Moliner, 1980: 402).

Pero vista desde otro prisma, la presencia, en el interior del discurso literario, de la imagen metafórica no es única y exclusivamente una construcción meramente ornamental de la *elocutio*. En consecuencia, se da pie a una nueva situación pragmático-cognitiva que obliga a los usuarios del lenguaje a adoptar una determinada actitud enunciativa, una actitud que, incluso, va bastante más allá de los mecanismos mentales de la analogía o de la comparación (Corral, 2002: 7).

En rigor, desde la primera mitad del siglo XX surgieron dos tradiciones en la interpretación de la metáfora: la tradición formalista y la pragmático-cognitiva. En el tiempo en el que la tradición formalista se centraba en las cuestiones textuales de la metáfora, en los trabajos occidentales se priorizaron los problemas que remitían a la esfera de la pragmática: las dificultades en la comprensión e interpretación de la metáfora en un determinado contexto y condiciones comunicativas, la tradición occidental, encabezada por los estudios de Jakobson (2003) y Lakoff y Johnson (1995), reclamaba el papel de la metáfora como una de las cadenas básicas del pensamiento

humano. Sin embargo, la hipotética combinación de la visión formalista con la pragmático-cognitiva pudiera complementar y enriquecer el análisis de la metáfora abarcando el estudio de los aspectos formales y el contexto, y estrenar un nuevo enfoque en la interpretación de dicha figura (Mukhortikova, 2018: 141)

Llegados a este punto, tenemos que mencionar que Tánger en *Niebla en Tánger* desempeña la función de mito y metáfora a un mismo tiempo. Uno de los motivos por los que se crea esta imagen viene derivado del lugar que la ciudad ha ocupado en el imaginario tanto individual como colectivo. Tánger ha sido una ciudad árabe para muchos viajeros clásicos. Una ciudad internacional y cosmopolita por su historia contemporánea. Una ciudad española en sus costumbres. Una ciudad de exilio para europeos y americanos. Una ciudad orientalista para otros. Por lo tanto, para facilitar nuestra tarea de presentar la variada configuración metafórica de Tánger en *Niebla en Tánger*, poder disertar acerca de orientalista o tradicional que resulta la visión de Cristina López Barrio, seguimos con la ciudad dividida en los siguientes segmentos: la Medina, los zocos, el *hammam* y los cafés.

3.1. La medina

En *Niebla en Tánger*, la medina de Tánger sigue en su propio tiempo-espacio a pesar de que ya a partir de finales del siglo XIX las ciudades marroquíes empiezan a notar cambios significativos por la influencia occidental. Así, desde el punto de vista urbanístico, la medina en *Niebla en Tánger* se divide primordialmente en dos zonas bien distintas: la zona pública y la privada. La novela ha reflejado visiblemente esta diferencia fundamental, ya que cada una de estas zonas confiere al narrador la posibilidad de desempeñar un amplio abanico de roles y posibilidades.

En la zona pública se encuentran las calles comerciales, los mercados, los baños públicos y las mezquitas. Aquí reina el caos, el ruido, los colores y los olores; los cuentistas, los mendigos, los aventureros no dejan de desfilarse:

“El olor de las especias se mezclaba con el de los perfumes, el hedor de los mendigos, de los encantamientos que se hacían en la plaza, y supe que allí se recogía el olor del mundo, toda su belleza, toda su fealdad, toda la fantasía necesaria para soportarlo” (31); *“Las lágrimas se agolpan en sus ojos. Flora acierta a ver su sombra adentrarse más en la caracola de la Medina. Una calleja tras otra. A lo lejos le parece oír la llamada del muecín”* (161).

En las zonas residenciales o privadas, el escenario cambia. Allí, las calles fueron concebidas para pasarse y no para demorarse en ellas y su diseño responde a varias funciones que en su conjunto fomentan el pronunciado carácter laberíntico de la medina. Las calles estrechas e irregulares de la medina, con rincones y ángulos inesperados, y formadas por casas de aspecto homogéneo crean la sensación en el transeúnte de haber penetrado en un dédalo.

En la literatura sobre Tánger, esta parte de la medina se presenta como un espacio poco penetrado y misterioso. Además, la laberíntica medina de Tánger se muestra como una estructura que proporciona sobre todo el placer del enigma y del extravío, más que el placer de la salida o elucidación (Vásquez Rocca, 2010: 4):

“Sin él, Ankara no encontraba el camino entre las calles laberínticas de la Medina, donde en la parte más pobre vivía su familia” (25); *“Y aun así, las indicaciones no le sirven de nada a Flora, que con su maleta de ruedas se hunde en el laberinto de callejuelas blancas. El olor a sal le encrespa el cabello, que toma vida propia y se expande como una aureola de fuego”* (40).

Por lo demás, la medina es concebida como un espacio asociado a diferentes momentos de la vida de los personajes o de un colectivo. Pero independientemente de los valores que al final se le adjuntan, la medina está teñida de un aire onírico o cuelga en un tiempo pasado. *“Anochece en la Medina. La luz del crepúsculo se filtra por la vidriera e inunda de colores mi vida por un instante. Escucho al muecín con su canto sagrado. Despierta mi memoria”* (145).

De este modo, el narrador nos deleita con escenas de calle llenas de momentos casuales y espontáneos, en las que se evoca la verdadera esencia de la ciudad: *“Serpentea por el placer de serpentear, de sentirse libre entre los vericuetos de la Medina”* (33).

La descripción metafórica de la medina y la de su ambiente preindustrial obedece a ciertos códigos estéticos. Los artesanos están siempre presentes, siguiendo con su labor milenaria, con sus talleres humildes abiertos al mundo. Por lo tanto, Flora Gascón se deja llevar felizmente por este mundo autóctono: “*se pierde de nuevo en las calles de la Medina. Busca un sitio donde almorzar. Tánger es una caracola que se cieme sobre sí misma*” (42). Pero, lejos de ser un proceso estático, la asociación de ciertas imágenes con la ciudad de Tánger constituye un fenómeno dinámico. Más aún, la medina, envuelta en sus propios valores y en su tejido social tradicional, remite obligatoriamente al mundo ensoñado, adormido y oriental. Su laberinto se encuentra rodeado de la nueva ciudad que crece a su alrededor, de la nueva manera de pensar, influida por y diseñada ya con nuevos códigos estéticos y funcionales:

– Nunca me gustó – responde –, ni de niño. Esta plaza, antaño, era el Zoco Grande.

¿Dónde están los encantadores de serpientes, el bullicio de perfumes y especias?, se pregunta Flora mordiendo el dulce. Marina y Samir perseguidos por el mendigo terrible. Los camellos que llevaban las mercancías, los vendedores de todo lo que se podía vender, los huevos de astrogodón, que se empollan y conceden deseos.

Ahora es una plaza amplia, con abundante tráfico. Hay un pequeño parque circular donde la gente se sienta en los bancos. Armand le muestra a Flora el edificio de la filmoteca de Tánger, que antes era el cine Rif, y el palacio del Mendub (62-63).

Flora activa la ubicación que grabó en su teléfono y emprenden el camino. La ciudad late en su último sueño cuando la dejan atrás y se adentran en la cinta de ceniza que corre pareja al mar (183).

El espacio físico de la medina de Tánger, descrito con bastante profusión de detalles, nos ha acercado a un espacio marcadamente orientalista que combina exotismo oriental y moderna frivolidad y donde tienen cabida sueños y leyendas, donde se engastan la memoria personal y la memoria colectiva, coexiste el carácter híbrido y el cosmopolita. “*Dentro de poco, cuando esté en el supermercado perseguida por ejércitos de embarazadas, Tánger le parecerá una historia que imaginó, un sueño que recuerda al despertar. O no*” (214).

3.2. Los zocos

Los zocos en *Niebla en Tánger* son el principal espacio público donde transcurre la mayoría de las actividades comerciales y artesanales, pero también sociales y culturales. Como señala López García, “*el Zoco Grande y el Zoco Chico son los lugares escogidos por los escritores para la contemplación del color local*” (López García, 1994: 86).

Habitualmente, se trata de varios zocos especializados en diferentes productos que demuestran una clara organización en su posición con respecto a la mezquita. Los comercios más cercanos a ella son las librerías, siguen las perfumerías, el mercado de tejidos, de cerámica y de comestibles y más alejados del centro y en los barrios más pobres y marginados se situaban tiendas o talleres ruidosos o malolientes, como las tenerías y carnicerías. El continuo acontecer, el continuo vaivén de los indígenas, la arquitectura peculiar islámica y la vida regida por leyes tan diferentes a las que está acostumbrado, hacen del narrador un observador que se deja llevar por las incesantes escenas del zoco:

Puestos de verduras y frutas en pequeños carros, en cartones sobre el suelo donde está escrito el precio de la mercancía. Turistas. Gatos. Tiendas de especias, de cazuelas de barro, junto a restaurantes y cafés con aire bohemio. Un olor a basura, a excremento, a jazmín, a la brisa que llega a bocanadas del puerto (160).

El zoco grande además sirve como punto de encuentro social y cultural, donde se podía escuchar a los narradores y artistas tradicionales retratados con tanta frecuencia en la literatura sobre el mundo oriental. En su representación metafórica, Cristina López Barrio se apoya en la enumeración y gracias a la exageración, la ironía, el lenguaje metafórico se rompe con las expectativas del lector haciendo mover la imagen en una dirección inesperada:

La primera vez que me llevó al Zoco Grande, un domingo de mercado después de mi regreso, me enamoré de la ciudad de nuevo. [...] El olor de las especias se mezclaba con el de los perfumes, el hedor de los mendigos,

de los encantamientos que se hacían en la plaza, y supe que allí se recogía el olor del mundo, toda su belleza, toda su fealdad, toda la fantasía necesaria para soportarlo (31).

Sin lugar a equívocos, cada autor aporta sus observaciones e impresiones personales, pero en su totalidad, el retrato del Zoco Grande tangerino no difiere de las descripciones del cualquier otro mercado o bazar oriental marcado por la atemporalidad. Los protagonistas son siempre los mismos: caos, ruido, gentío y mercancía de todo tipo: “[...] *me llevaba al Zoco Grande los días de mercado, en su cabeza el sombrero de paja y borlas de colores, para oler y degustar el Tánger que me hacía soñar*” (47).

En cambio, el Zoco Chico, es algo diferente. En sus descripciones se tiende a destacar la otra cara de Tánger, la cosmopolita. Allí se encuentran los cafés frecuentados por la comunidad extranjera para disfrutar del ambiente exótico a su alrededor y discutir sobre la cultura, política o cualquier otro asunto de interés. Por lo demás, el Zoco Chico es parte del itinerario diario de la protagonista que lo cruza o se acerca a él varias veces a lo largo de la novela.

Tanto el Zoco grande como el Zoco chico, reactivan la sensación oriental en el ambiente tangerino alternado por la fuerte presencia extranjera y despiertan una sensación de “*embrujo, de misterio, de cuento de Las mil y una noches*” (González Hidalgo, 1993: 84). Generalmente, el Zoco se presenta como un espacio que continuamente ataca los tres sentidos adormidos del visitante: la vista, el oído y el olfato.

3.3. El hammam

El *hammam* o baño público – citado 18 veces – aparece en numerosos momentos de la novela. Este establecimiento cumplía las siguientes funciones en orden de importancia: en primer lugar, la religiosa, en segundo y vinculada a la anterior, la higiénica, después vendría la social. Primero está mencionado en la novela en función de metáfora, refiriéndose el narrador a él como “*una niebla fina de vapor*” (54). Y además de su función religiosa, el *hammam* desempeñaba un rol social muy importante. Al no existir otro tipo

de espacio público de ocio para las mujeres, fue éste el sitio informal para sus interminables discusiones.

La visita de la protagonista al *hammam* cobra especial importancia, ya que se trata de un ritual corporal y espiritual indispensable para que la protagonista purifique su cuerpo y su alma. Ha sido una escena con imágenes que evocan los conceptos tradicionalmente asociados con el ambiente oriental como espacio atemporal y de ensueño:

Flora se desnuda y se envuelve el cuerpo en una toalla. Hay un mueble con una taquilla de madera, antigua, desvencijada, donde guarda sus ropas, el bolso. Se quita el colgante de Paul y lo mete en uno de los compartimentos, junto a la foto de su abuela. Abre una puerta y se adentra en la bruma. Parece una prolongación de la que asola la ciudad. Del día con sabor a mar que se extiende desde el puerto por las calles de la Medina. Hay varias mujeres sentadas en unos bancos de piedra. Miran su pelo, un sol de rayos rojos, y le sonríen. Ella se sienta a cierta distancia. Hay un grifo de agua fría con un cubo para que se lave, después otro con agua caliente. Flora se sumerge en el arrullo del chorro, en la calidez del ambiente. Deja pasar el tiempo mientras se echa agua por los brazos, por las piernas. Hace calor. Unos braseros donde se quema algo parecido a carbón caldean el lugar. Allí permanece, durante más de una hora. Acunada por los murmullos de las mujeres, del agua, por el silencio de siglos que se esconde tras ellos (92).

Según la tradición literaria, el *hammam* es un espacio hecho de palabra, un espacio por excelencia de conversaciones y conspiraciones. Amén de ser el lugar más apetecible para los encuentros femeninos, es un sitio ideal para intercambiar las confidencias, establecer las amistades y desarrollar la mentalidad femenina colectiva. En su atmósfera condensada por el humo, en la que el mundo físico pierde su referente, la palabra se revela como la única realidad netamente definida (Haffaf, 2014: 110).

3.4. Los cafés

En *Niebla en Tánger*, el espacio más descrito aparte de la medina y los zocos son los pintorescos cafés. Introducidos en las ciudades marroquíes en el siglo XIX para satisfacer los hábitos del extranjero, se convierten en po-

pulares puntos de encuentros sociales también para la población autóctona. La novela refleja esta nueva realidad y distingue entre los cafés europeos o puntos de observación de la vida en la calle y los cafés árabes con té a la menta, espacios encerrados y de ensueño, puramente masculinos, con asiduos fumadores y jugadores de domino envueltos en denso y misterioso humo y monótonas melodías tradicionales:

“Ascienden en silencio por la calle Libertad y al doblar una esquina hacia el bulevar Pasteur aparece el Gran Café de París. Se sientan a tomar un té a la menta. Es un mundo masculino: una serpiente de mesas pobladas por hombres, sin más mujeres que las turistas, las occidentales” (63).

La presencia de la coprotagonista Ivannova en el café tangerino posee una doble función: por un lado, representa una aproximación hacia la identidad y cultura árabe y, por el otro, facilita su sumersión en la realidad textual. Además, estos cafés suelen caracterizarse por descripciones breves y se mencionan con frecuencia los del Zoco Chico que gozan de gran fama por su ambiente cosmopolita. Así pues, sobresalen el café Fuentes, el gran café Central y el café Hafa que, por su ambiente exótico, crean el misterio de lo oriental. Eran espacios públicos para la contemplación de vidas y alegrías, de la ciudad feliz y de la ciudad gruñona: *“Se ha propuesto recorrer los lugares que aparecen en Niebla en Tánger. Ha empezado por el café Fuentes, en el Zoco Chico. Se ha sentado a una mesa de la terraza, etérea, viendo pasar a los tangerinos y a los turistas”* (90).

Evidentemente, en los primeros años del siglo XX, el Zoco Chico era el centro vital de Tánger. Dos cafés situados allí, el Café Fuentes y el Café Central, frente a frente, de clientela variada, vieron en esos años sus días de gloria. En ellos se concentraban los españoles de los importantes bandos políticos: los republicanos en el Café Fuentes y los nacionales en el Café Central:

Me dirigía al café Fuentes. Matías Sotelo también vivía allí, como buen republicano que era. Enfrente del Fuentes se hallaba el café Central, adonde solían acudir los nacionales y los fascistas italianos durante la guerra. Una

vez la tripulación de un barco con bandera italiana se equivocó de café y se armó una buena pelea. En Tánger todos tenían cabida, pero cada uno en su lugar (133).

Conclusión

En el presente trabajo nos hemos propuesto determinar las configuraciones metafóricas de la fascinante Tánger internacional en *Niebla en Tánger*. Y como si de un protagonista más se tratase, la ciudad de Tánger acapara la atención. Una ciudad mágica que la autora despliega ante nuestros ojos con una mezcla de exotismo y orientalismo. Por lo tanto, el espacio físico de la ciudad ha sido descrito con una minuciosa profusión de detalles tremendamente sugeridos, hasta tal punto que la experiencia de la protagonista en relación con esta ciudad marca un después en su vida llegando a moldear de alguna forma sus pensamientos.

Más aún, a lo largo de la novela, Cristina López Barrio, con precisión y con un estilo altamente poético, enlaza metáforas para llevarnos de viaje hacia un espacio exterior, a Tánger, pero también hacia otro interior, al corazón del personaje. Todo ello con miras a despejar esta niebla cernida sobre Tánger como metáfora del misterio. La medina de Tánger, con su laberinto, es también una metáfora del momento que vive el personaje. Y por su condición de frontera, que esté entre dos mares, Tánger se convierte en una ciudad mestiza, en una busca permanente de su propia identidad, como la propia Flora Gascón.

Asimismo, hemos llegado a deducir que la imagen metafórica más destacada de Tánger en *Niebla en Tánger* es la del Tánger cosmopolita, Tánger alegre y vicioso a la vez, el Tánger de los mil mundos y el mundo entero; los elementos tradicionales de la medina como los zocos, los cafés o las calles, mantienen relativamente sus rasgos más pronunciados, perfilándose como espacios oníricos o atrapados en el tiempo.

Conviene recordar, por último, que desde finales del siglo XIX y hasta nuestros días, la seducción que la ciudad de Tánger ejerció en numerosos escritores, no ha bajado en intensidad, sino, bien al contrario, casi cada año aparecen varias obras dedicadas a esta irreplicable urbe. Con temas caracte-

rísticos y tópicos como el espionaje, las mafias o el contrabando, la ciudad de Tánger sigue proyectando su magnetismo en todos aquellos que algún día la visitaron.

Bibliografía

- AMELINA CORREA, Ramón (2007), *Entre oasis y desierto, Realidad y recreación de Marruecos en la literatura española finisecular (siglos XIX-XX)*, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 37-41, pp. 39-56.
- CALSAMIGLIA BLANCAFORT, Helena; TUSÓN VALLS, Amparo (1999), *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Barcelona: Ariel.
- CARDONA, G. (1991), *Diccionario de lingüística*, Barcelona: Ariel.
- CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio M. (2000), *La novela colonial hispano-africana: las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*, Madrid: Casa de África.
- COROMINAS, Joan (1976), *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid: Editorial Gredos.
- CORRAL, Luis Sánchez (2002), *Metáfora, cognición y competencia literaria*, *Publicaciones*, vol. 32, pp. 33-54.
- CORRIPIO, Fernando (1973), *Diccionario Etimológico General de la Lengua Castellana*, Barcelona: Editorial Bruguera.
- ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2014), *Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española* [En línea]. [Consultar. 15 feb. 2020]. Disponible en: <http://www.rae.es>.
- ESPINOSA RAMÍREZ, Antonio Bernardo (2013), *Los judíos marroquíes vistos a través del periódico africanista*, *La Estrella de Occidente, Sección Hebreo*, vol. 62, pp. 11-39.
- GOÑI PÉREZ, J. M. (2009a), *Narrativa anacrónica: para una lectura postcolonial*, in Goñi Pérez y B. Tharaud (eds.), *Tangier at the crossroads*, vol. 2, Tánger: Altopress, pp. 179-191.
- (2009b), *Los mundos imaginarios postcoloniales, Aljamía*, n.º 20, pp. 41-49.
- GONZÁLEZ HIDALGO, José Luis (1993), *Tánger en la literatura española*, 1.ª Ed., Tánger: Tingitania.
- HAFFAF, Renata (2014), *Marruecos en la prosa española: Tánger y Marrakech en las novelas de Juan Goytisolo* Reivindicación del conde Julián y Makbara, Tesis Doctoral, Masarykova Univerzita, Školitel: doc. PhDr. Eva Lukavská, CSc.
- LÓPEZ BARRIO, Cristina (2017), *Niebla en Tánger*, Grupo Planeta.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1999), *Prólogo*, en Nogué, Joan y Villanova, José Luis (Eds.), *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*, prólogo de Bernabé López García, Lleida: Editorial Milenio.

- LÓPEZ GARCÍA, David (1994), *El Blocao y el Oriente. Una introducción al estudio de la narrativa del siglo XX de tema marroquí*, Murcia: Universidad de Murcia.
- MOLINER, M. (1980), *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos.
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2002), *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica (Siglos XVI-XX)*, Barcelona: Bellaterra.
- MORALES LEZCANO, Víctor (1988), *Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid: UNED.
- MUKHORTIKOVA, Tatiana (2018), *La metáfora en el siglo XX: dos maneras de interpretar el concepto, Lingüística y literatura*, Universidad de Valencia, n.º 74, 2018, pp. 130-43.
- SOLANO, Victoria C. (2018), *Cristina López Barrio, escritora: "El 'Planeta' me ha creado una presión y responsabilidad"*. [En línea]. [Consultar. 11 ene. 2020]. Disponible en: <https://elfarodeceuta.es/cristina-lopez-barrio-escritora-fipremio-planeta-presion/>.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2010), *William Burroughs; Metáfora Viral, compulsión y Literatura conspirativa, Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 26, pp. 251-265.

La Otredad judía a raíz de las crónicas de la Guerra de África, 1859-1860

ANA RUEDA*

El interés creciente en los asuntos de las comunidades minoritarias, la importancia de las guerras hispano-marroquíes en la historia de España y la resonancia del conflicto árabe-israelí en distintas partes del mundo actual, son algunas de las coordenadas que propulsan a estudiar la representación del judío como elemento étnico que vive aparte del islam pero bajo dominio marroquí en el contexto de la Guerra de África (1859-1860).¹ Este análisis parte de un momento clave, el 4 de febrero de 1860, en que el ejército español penetra en la amurallada Tetuán, abandonada por sus defensores marroquíes, y queda fascinado al escuchar en boca de los judíos un idioma muy similar al que se hablaba en Castilla siglos atrás. Así, 1860 es una fecha clave, porque además de la toma de la ciudad, objetivo militar de la campaña, supone un importante reencuentro mutuo desde la expulsión de los judíos de España en 1492 y de Portugal cuatro años después. A su vez, en 1860 se institucionaliza en Francia el sionismo en la Alianza Israelita Universal, con una Escuela Israelita en Tetuán, para conservar la cultura del disperso pueblo judío y asentar la futura nación hebrea, dado el rechazo de muchos países a la asimilación de las comunidades judías (cf. Fernández, 2001: 302). El filosefardismo, movimiento de signo liberal, surge a raíz de la *Historia de*

* University of Kentucky.

¹ Existen destacados estudios históricos sobre los judíos en territorio islámico: de los Ríos (1848), Caro Baroja (1961), Hirschberg (1974), Stillman (1979), Lewis (1984), López-Vela (2004), Benbassa (2005), para obtener un contexto más amplio sobre la diáspora. Sobre los judíos en Marruecos, Bensabat (1952) y Garzón (2005).

los judíos de España (1847) de Adolfo de Castro, para reivindicar la herencia judía de España reintegrándola en la cultura española con carta de ciudadanía. A partir de la Revolución de 1868 la cuestión judía se debate en España a nivel político e intelectual y se irán tomando distintas posiciones sobre el papel de los judíos en la historia de España y su reintegración. No obstante, el filosefardismo se enfrenta a tendencias antisemitas, como la *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1877) de Amador de los Ríos, mientras que el gobierno español hará poco por reivindicar la herencia judía. Puja con fuerza el africanismo español, con ambiciones comerciales, económicas y militares en Marruecos, que se fragua en el último tercio del siglo XIX con la creación de la Sociedad Española para la Exploración de África en 1877; el Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil en 1883 que dio lugar a la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas en 1884; y otras agrupaciones similares (cf. Espinosa-Ramírez, 2013: s.p.).

La Guerra de África es el escenario que nos permite examinar cómo los choques de las culturas implicadas dan forma a las crónicas militares – textos de corresponsales de guerra o de militares, escritos durante o después de la campaña. Este ensayo se enfoca en cómo estas crónicas representan al judío y, en particular, a la mujer judía, con el objeto de ahondar en la enemistad secular que ha marcado la tríada de las relaciones entre el judío y el árabe, el español y el judío, y el español y el árabe. Aunque la guerra no sea causante de dicha enemistad, sino más bien al contrario, no se puede soslayar su impacto en la comunidad sefardí de Tetuán, ya que “*la guerra no es nunca un acto aislado*” (Clausewitz, 2005: 21). ¿Se presenta la posibilidad de paz o amor con seres de una etnia históricamente despreciada en el contexto de una guerra colonial y teñida por una mirada antisemita? Al enfoque histórico, se aportan contribuciones del pensamiento poscolonial a través de conceptos clave como la alteridad (Emmanuel Levinas, Michel de Certeau y Ryszard Kapuściński), la hospitalidad y la enemistad (Jacques Derrida) para construir un argumento: el fracaso ético por parte de los españoles en la Guerra de África, a pesar de su triunfo militar².

² Tanto Lévinas como Derrida son filósofos franceses de origen judío; el primero nacido en Rusia y el segundo en Algeria, factores relevantes a este estudio. De Certeau es un Jesuita francés que combina la filosofía con la historia, el psicoanálisis y las ciencias sociales. Kapuściński, periodista y literato polaco, fue corresponsal en África durante la descolonización. Todas las traducciones de estos y otros textos son mías.

El judío y el árabe comparten conexiones latentes en su relación con España. Ambos fueron expulsados de la Península Ibérica, aunque sus identidades políticas no se produjeron de manera independiente. Por su parte, España se autodefine mediante la expulsión para formar una identidad expurgada del “enemigo” que albergaba en su interior. A pesar de la construcción paralela sobre los musulmanes y los judíos como enemigos acérrimos, y sus diferencias, para el español tanto el judío como el árabe es el Otro que Uno lleva dentro, aunque no reconozca tal concordia entre parientes históricos³. Esta fisura del yo o división interna del cristiano (español) que se niega a reconocer su doble alteridad está en la raíz de los discursos de las crónicas sobre el árabe y judío, y se manifiesta en el desprecio a ambas etnias políticas – si bien en estas crónicas la abyección ante el Otro se ensaña sobre la población judía, dimensión que interesa explorar de forma paralela al conflicto hispano-marroquí.

Según Fernández, la imagen del judío es “*fiel a una tipología literaria inmutable encadenada a su pasado hispano y a la huella ancestral del Edicto de Expulsión de 1492*” (2001: 301). En el imaginario colectivo del siglo XIX se dan cita el majestuoso judío bíblico recuperado por la novela histórica y romántica, el usurero medieval como deformidad moral transmitida por la literatura occidental, y el judío como ente intelectual e histórico necesitado de vindicación y de derechos políticos facilitado por la Ilustración. Además de la *corriente africanista* mencionada, la representación del pueblo judío está sujeta a las dos corrientes que señala Álvarez Barrientos: “*la corriente hebraísta que se interesa por el conocimiento de su historia y cultura, y ve en la asimilación del pueblo judío una acción ventajosa*” y “*la corriente judía, en sentido despectivo, siempre negativa, ideologizada desde un punto de vista conservador útil para los reaccionarios*” que acabará consolidando el tópico judeo-masónico-liberal (2001: 295). En las crónicas escritas al fragor de la Guerra de África de 1859-1860, la *corriente*

³Sin embargo, el cronista Población y Fernández observa: “*No dejó de llamarme la atención que muchas mujeres vistiesen casi como nuestras andaluzas, que calzasen á la europea y que cubriesen sus hombros y cabeza con una mantillita parecida á la de nuestras salamanquinas*” (63). La analogía de la vestimenta es un conocimiento implícito de los puntos de unión de dos pueblos separados desde la expulsión de 1492. Ambos factores delatan las tensiones con el Otro, en particular el concepto del Otro dentro de Uno.

judía es la que domina. La figura de la judía, sin embargo, no es la mera contrapartida femenina de la imagen tipificada del judío, ni siquiera en obras escritas más adelante. Hay notables diferencias de género que merecen atención y que se explorarán al hilo de los estudios poscoloniales mencionados.

De los muchos cronistas de la Guerra de África⁴, nos detenemos en dos grupos: **(1)** las crónicas escritas al fragor de la Guerra de África, entre las que destacan el *Diario de un testigo de la Guerra de África* del corresponsal de guerra y soldado voluntario Pedro Antonio de Alarcón⁵, junto con las crónicas de Ros de Olano, Núñez de Arce, Monedero, Gutiérrez Maturana, González Ruesgas, Población y Fernández, y Landa; y **(2)** las crónicas escritas a cierta distancia cronológica con respecto a las crónicas de la campaña militar, encabezadas por las del médico militar Felipe Ovílo Canales, quien dedica una obra a *La mujer marroquí* (1886) en plena Restauración, cuando el africanismo se había institucionalizado, y que se cotejan con las crónicas de Navarrete. La selección de las obras funciona como pararrayos de dos tendencias sobre el tema judío dentro de esta modalidad literaria, escritas durante o después de la campaña. El objetivo de incluir obras “satélite” en cada grupo es el de trazar puntos de unión o desunión con otros cronistas para tener un contexto más amplio, sin perder de vista la condición militar que los une. El primer grupo se arracima en torno al discurso del odio y de la abyección ante el hebreo, y a la representación de las hebreas, aportando algunas matizaciones sobre la hospitalidad, la amistad y la enemistad. El segundo grupo supone una discontinuidad valorativa y rectificadora sobre judíos y judías, si bien el marco del africanismo español aún consigna a la población judía con carga negativa.

El primer apartado que sigue provee un marco histórico sobre el contexto bélico y planteamientos teóricos clave sobre la hospitalidad, la enemistad y la Otredad, adaptados al contexto de la Guerra de África. El segundo apartado analiza las crónicas de los autores arriba señalados, elaborando puntos teóricos pertinentes. Siguen unas conclusiones.

⁴Véase Macías (2000) y Correa Ramón (2004) para más información sobre los cronistas de esta guerra.

⁵La editorial Gaspar y Roig recoge las crónicas de la Guerra de África que escribió como corresponsal y soldado, y las publica bajo ese título en 1859-1860. Utilizo la edición conmemorativa de 2009 que la reproduce.

Anfitriones, enemigos y Otros en la Guerra de África

La comunidad judía de Marruecos, de antiguas raíces, se revitalizó con la llegada de judíos de España y Portugal (Lewis, 1984: 148) a raíz de su expulsión de la Península Ibérica a finales del siglo XV. Una desventaja que los judíos de Marruecos sufrieron, según Lewis, es la de ser la única minoría religiosa en un país enteramente musulmán, a diferencia de Egipto, Siria, Iraq, Turquía e Irán, donde coexistían otras comunidades no musulmanas (148). Los judíos de Marruecos empezaron a restaurar su vida religiosa y comunal, creciendo demográficamente y en importancia hasta convertirse en una de las comunidades judías más grandes en el mundo islámico (Lewis, 1984: 148-149)⁶. A pesar de disfrutar de ventajas tales como la autonomía administrativa, judicial, religiosa y cultural, como grupo marginal fue objeto de hostilidades por parte de la población musulmana. La población judía se recluía en los *mellah*, diseñados según el modelo de las juderías en España, supuestamente para su protección, pero que aseguraban su aislamiento y discriminación. Como los europeos que visitan Marruecos en el siglo XIX, los españoles que acuden a luchar en la Guerra de África deploran casi sin excepción la degradación de los judíos.

La Guerra de África, en la que las tropas españolas conquistaron temporalmente Tetuán, escenificó el reencuentro de los españoles con los hispanojudíos expulsados de la Península Ibérica, llamados *meqorashim*⁷ y que desarrollaron en Marruecos una cultura propia a partir de su herencia: la

⁶ Ovilo Canales aporta la cifra de 300 000 hebreos en todo el imperio de Marruecos, indicando la población hebrea más alta en las ciudades de Fez, Mequinez, Mogador, Tánger y Tetuán, con 6 000 habitantes en esta última (Martínez Antonio, 2009: 297-298). La población de la judería tetuaní, que en 1859 era de 12 700 individuos, en el mes de febrero de 1860 no llega a la mitad (Población y Fernández, 1860: 55), ya que con la guerra muchos se refugiaron en Gibraltar, Algeciras y otros puertos españoles (Macías Kapón, 2000: 46).

⁷ No se incluyen aquí a los judíos autóctonos de Marruecos, conocidos como *toshabim*, que habitaban entre los bereberes (las tribus Amacirgas). Estos judíos, descendientes de las colonias emigradas de Palestina, son de procedencia más antigua y llevaban implantados en el país siglos antes de la llegada de los árabes y de que los judíos salieron de España, Portugal y Navarra entre 1492 y 1498. Los sefarditas llegados de la Península se referían a los judíos nativos de Marruecos como *forasteros* o Berberiscos (Lewis, 1984: 150).

*haquetía*⁸; el folklore; y las costumbres de los judíos de la España medieval. Así, la población judía marroquí estuvo bajo control español en dos momentos históricos: el primero, entre 1860 y 1862, los 27 meses que duró la ocupación española en la Guerra de África; y el segundo, el período del Protectorado, con capital en Tetuán, desde 1912 hasta la independencia de Marruecos en 1956. Además del período de la guerra, interesa aquí el primer momento, en que los españoles pretenden “rehispanizar” la comunidad judía de Tetuán con su lengua y sus costumbres. Lamentablemente, con la Guerra de África la riqueza de la cultura judía de Marruecos, acrecentada por el aporte hispanoportugués, bereber y árabe, se enfrenta, más allá de la segregación marroquí, al rechazo del cristiano español. No será hasta el triunfo de la Gloriosa en 1868 y la promulgación de la Constitución de 1869, que España establecerá la plena libertad de cultos. Así todo, la repatriación de los judíos sefardíes a la Península Ibérica se produce tenuemente, entre brotes antisemitas y prejuicios seculares, de modo que solo se aboga su regreso con vigor a partir del impulso del Centro Nacional de Inmigración Israelita, fundado por el periodista republicano Isidoro López Lapuya en 1886 en pro de la tolerancia y la convivencia pacífica. Según Fernández, el gobierno español “*rentabiliza su humanitaria actitud por el eco internacional alcanzando por su oferta de asilo: así se refuerza la imagen liberal de la monarquía católica española y la del artículo 11 de la Constitución, que legitima la libertad religiosa*” (2001: 323). Sin embargo, el judío continúa enfrentándose a otros tipos de estigmatismo en la Península por parte de los integristas católicos, los carlistas y otros grupos conservadores que lo ven como practicante de una secta secreta que amenaza al Cristianismo.

La campaña militar española tenía como meta la toma de Tetuán. La población árabe-marroquí⁹, al ver que no podía defender su Ciudad Santa,

⁸ La *haquitía* (*haquetía* o *haketía*) es una variedad del judeo-español o ladino occidental que hablaban los sefardíes del norte de Marruecos y que comprende elementos del castellano antiguo, del árabe y del hebreo. Utilizaban esta lengua esencialmente oral para comunicarse con sus familiares, amigos y vecinos, así como en sus relaciones comerciales con otros judíos. No obstante, manejaban varios idiomas a la perfección. A partir de 1860 se re-hispaniza la *haquitía* y se pierde el sentido de hablar en un idioma diferente (Esefarad, 2013).

⁹ Producto del cruzamiento de la raza árabe con las que poblaban el África septentrional y España durante su dominación.

la abandona, dejando tras sí a la población de la judería, algunos esclavos negros y personas no aptas para desplazarse. Las crónicas de la guerra y los recuentos históricos describen las tropas españolas como fuerzas liberadoras de la opresión “mora” (según la terminología de la época) y los terrores sufridos antes de la entrada de las huestes del ejército de Isabel II.¹⁰ Cuando el ejército español “descubre” los judíos en Tetuán, no solo los ve a través del legado cultural de la expulsión, sino también a través del trato que estos reciben en Marruecos. El contrato social de la *dhimma* aseguraba a los judíos protección, libertad de culto y autonomía judicial, pero se acompañaba de un desprecio social que les privaba de derechos como ciudadanos. Su derecho a residencia en un país islámico conllevaba altos impuestos y restricciones¹¹. Los cronistas españoles estigmatizan la judería tetuaní, sin recapacitar que fue un país católico el que extirpó de su seno a quienes no fueran correligionarios suyos y que el país de acogida – Marruecos – había mostrado tolerancia religiosa hacia esta comunidad. Deploran el ostracismo social que sufrían los judíos por su condición de *dhimmi*, gentes no musulmanas sometidas a impuesto, en una edad histórica en la que las naciones se conforman como estados. Por tanto, el judío es el objeto de una mirada enturbiada por el trato de los “moros” que los españoles juzgan humillante y que, a su vez, acarrea antiguos prejuicios españoles.

En la España del siglo XIX, por ser parte de la Europa cristiana, el judío y el árabe son figuras diferenciadas pero indisociables, pues comparten una historia común de siglos con la Península Ibérica. En la Guerra de África el “moro” es el *enemigo* ancestral contra quien el español anticipa una posibilidad de guerra permanente, según el explícito dictamen testamentario de la

¹⁰ Este reencuentro aún tiene resonancia en novelas contemporáneas, como la triada de Isaac Benarroch Pinto *El indiano, el cadí y la luna* (1951), donde se revive esta guerra desde la perspectiva judía en el encuentro de los oficiales españoles con una familia judía. Véase Amrani Meizi (2018).

¹¹ Las seis reglas cuya violación comportaba pena de muerte y apropiación de bienes eran: **1.** Burlarse del Corán o falsificarlo; **2.** Hablar con desprecio o insultar a Mahoma o el Islam; **3.** Tener relaciones sexuales con una musulmana; **4.** Intentar desviar a un musulmán de su fe; **5.** Ayudar a los infieles en la guerra contra los musulmanes; **6.** Llevar armas. Las seis reglas que comportaban obligaciones y prohibiciones, se penaban con castigos corporales y pecuniarios en caso de infringirlas: **1.** Pagar el impuesto de sumisión; **2.** Llevar una vestimenta distintiva; **3.** Construir viviendas y lugares de culto de menor altura que los de los musulmanes; **4.** No practicar sus ritos ni consumir alcohol públicamente; **5.** No enterrar a sus muertos con lamentaciones u oraciones en voz alta; **6.** No poseer o montar animales nobles como el caballo (Esefarad, 2011).

Reina Católica Isabel I. El judío, por el contrario, es el anfitrión, colaborador e intérprete de los combatientes españoles y hacia quien, sin embargo, también se despliega un fuerte resentimiento histórico y una profunda enemistad que se remonta a los tiempos bíblicos. Militarmente, España ocupaba territorio marroquí, con presencia en Ceuta, Melilla y demás presidios en la costa, y edificó un cuerpo de guardia en terreno que no era suyo y en contra de lo tratado con Marruecos, que fue el detonante de la guerra. Por esto, los marroquíes tenían una razón para enemistarse con los españoles en un grado de beligerancia superior a cualquier conflicto que tuvieran con los judíos.

Estas coordenadas han de tenerse en cuenta para desmadejar los recelos de las tropas españolas ante la *hospitalidad* judía. Me atengo al concepto de *hospitalidad* en sentido derridiano (2000), como instrumento para repensar situaciones políticas y éticas en ese contacto de sorpresa inicial con Otro, un extraño o un extranjero (*étranger*). El concepto derridiano de la hospitalidad implica el concepto del “otro” o del “extraño” porque la hospitalidad requiere *a priori* el concepto de un “huésped” o alguien de fuera.¹² Derrida distingue dos tipos de hospitalidad: una condicional, basada en la ley y el derecho, como el deber de ofrecer asilo; y una incondicional que significa un abrirse radicalmente a un Otro absoluto e indistinguible. Desde esta segunda perspectiva, el invitado es visto como un libertador que le trae al anfitrión las llaves de la prisión de la nación o de la familia mientras el anfitrión se ve a sí mismo como un ser deficiente, un parásito. Como afirma Anidjar en su estudio sobre la historia del enemigo, siguiendo a Levinas, “*En la guerra, no hay otros, solo enemigos*” (Anidjar, 2003: 4). Como veremos, ver al judío/a la judía en términos de alteridad es explicable, ya que el judío se mueve en un espacio ajeno al bélico. El cronista español es hospedado por familias judías durante la ocupación de Tetuán. Los españoles recelan de su

¹² El interés de Derrida en la hospitalidad deriva de que la palabra latina *hostis* (“extranjero”) evolucionó para significar “enemigo”, mientras que *hospes* (conectada en su origen lingüístico a *hostis*) significaba tanto “anfitrión” como “invitado” (e.d., extranjero, no conocido). Así, la hospitalidad preserva para Derrida una distancia entre lo propio y lo extraño o cierta hostilidad en el acto de agasajar y ser agasajado. Debo las aclaraciones etimológicas y la fuente de Lewis & Short, *A Latin Dictionary*, a mi colega el latinista Terence Tunberg de la Universidad de Kentucky.

efusiva acogida. Vitorear a las tropas españolas y a Isabel II no es ciertamente un deber hacia los ocupantes y menos el insistir en que se alojen en sus casas. ¿Pudo acaso ser un despliegue de pura *hospitalidad* sin otras expectativas en tan inesperado reencuentro? ¿O era el acercamiento a la potencia colonial de España una alternativa preferible a seguir sufriendo impuestos abusivos, saqueos de la judería y contemplar tener que transterrarse de nuevo? Esta segunda alternativa parece más probable, dado que los judíos están a merced de un ejército invasor. Tanto si se trataba de una *hospitalidad condicional* como *incondicional*, lo cierto es que los cronistas sospechan de la honestidad de las intenciones de sus anfitriones, que consignan como lisonja o zalamería interesada, con lo que se asegura cierta *hostilidad* en el acto de agasajar y ser agasajado. ¿Es acaso el cronista español impermeable a la enemistad ancestral que se remonta a la expulsión de “moros” y judíos de la Península? ¿Es capaz de conjugar la hospitalidad judía con la *enemistad* necesaria para llevar a cabo la guerra declarada al “moro” en esta coyuntura histórica? Estas preguntas se dirigen a resolver si las representaciones de la figura del judío, y de la judía en particular, son *hospitalarias* al Otro o si los cronistas españoles insisten en una representación *hostil* hacia sus anfitriones – y por qué.

Para ello debemos considerar si el *enemigo* está necesariamente adjudicado a la esfera de la guerra, e.d., al enemigo militar (*hostis*), sin tener en cuenta al judío como enemigo ancestral. ¿No sería acaso el judío lo que Derrida llama “*El amigo fantasmal que regresa*” (2005: 75-111), e.d., un enemigo contra el que los españoles no tienen inmunidad, de modo que no sería ni amigo ni enemigo? No está claro si se aflojan las barreras de la hostilidad cuando nos desplazamos del contexto bélico del enemigo “moro” a áreas discursivas en línea con la etnografía judeo-marroquí, tal como exhiben las crónicas de guerra. ¿Hasta qué punto la colaboración de los judíos con las tropas españolas y la *hospitalidad* de sus familias en el contexto de la guerra está marcada por el contexto político de *enemistad*? ¿Se redactan las representaciones de las judías bajo la misma saña destructiva que la de los judíos y los “moros”? El “moro” es de importancia crítica en esta argumentación porque el español no le debe consideración alguna en calidad de *enemigo* fuera de lo que marca

el reglamento militar. El *enemigo* no tiene nombres propios, es una turba “invisible” (cf. Rueda, 2006) que está detrás del Otro (el judío), al que los españoles deben confrontar cara a cara en términos distintos a los del campo de batalla. Mientras que el “moro” es el adversario militar al que hay que neutralizar dejándole indefenso en el acto bélico (Clausewitz, 2005: 19), el judío requiere un planteamiento diferente como Otro. A esto hay que sumar que el judío se convierte en un *enemigo* (de Dios), a diferencia del *enemigo* militar que es el “moro”.

Para solucionar este nudo conceptual en torno a la enemistad y la hospitalidad, considero que la cuestión se beneficiaría de estudios clave de la Otredad: *Heterologies: Discourse on the Other* (1986) de Michel de Certeau; *Totality and Infinity* (1969) y *Time and the Other* (1987) de Emmanuel Lévinas; y *The Other* (2008) de Ryszard Kapuściński. En general, las teorías postcoloniales de la Otredad se centran en cómo la proyección del Otro sobre el no europeo ha servido como pilar para establecer el sujeto europeo racional de la Ilustración, que categoriza como inferiores a los que no se identifican con los suyos para así poder perpetuarse a sí mismo. Estas proyecciones del sujeto pretenden sujetar al Otro a criterios propios, categorizándolo, reduciéndolo a una persona disminuida, traicionando su alteridad para ejercer control sobre él. Sin embargo, alcanzar un entendimiento del Otro se revela ilusorio y es visto, de hecho, como un acto de subyugación por parte del sujeto. Lévinas ya adelantaba en *Totality and Infinity* que “captar” al Otro “no es tanto una relación con el otro como tal, sino una reducción del otro a lo que es igual a uno” (Lévinas, 1969: 46). El Otro es, por tanto, irrepresentable dentro de un marco ontológico que neutraliza la Otredad; no obstante, en su diferencia con respecto al sujeto, cobra validez y afirma su existencia en el mundo. Con ello, Lévinas refuta de manera sucinta, pero absolutamente radical, la subyugación o violencia que el sujeto imponía al Otro según la filosofía occidental clásica. Es una crítica poderosa a la soberanía del sujeto tradicional. Dejando la política y la historia aparte, pues estas son, a la postre, narrativas que el sujeto construye, el encuentro con el Otro exige para Lévinas una reorientación ética: un posicionamiento que acepta la responsabilidad hacia

esa persona de hacerle justicia y no permitir su sufrimiento. Como veremos, los cronistas españoles, lejos de luchar por la liberación del judío, se ceban en descripciones que simplifican y trivializan su imagen. El afán antropológico de las crónicas militares aspira a dar a entender a un público lector a seres incomprensibles – los judíos – desde un posicionamiento europeo occidental. En el proceso, los poderes soberanos de cognición europea convierten al Otro en algo inteligible desde la luz de la razón, porque el cronista ha formado una barricada a su alrededor de modo que el Otro no tambalee las estructuras culturales propias.

Siguiendo a Kapuściński, nacionalidad, raza y religión se entretajan para formar el cañamazo de “mi Otro” (aquel a quien debo confrontar cara a cara, a diferencia de “el Otro” en abstracto), y que es aplicable al judío sefardí. En primer lugar, el concepto de nacionalismo de los cronistas españoles excluye a los judíos. Para Kapuściński, el nacionalismo es una herramienta “cruda” y “primitiva” utilizada para identificar y clasificar al Otro, ya que “mi Otro” solo tiene una característica: la filiación nacional (2008: 55). El judío es en los ojos de los cronistas españoles un pueblo sin nación, de ahí que *“la característica peligrosa del nacionalismo es que una parte inseparable de él es el odio a Otro”* (56). En segundo lugar, en estos cronistas, el enemigo militar, mediatizado en parte a través del moro noble del romancero –, está siempre por encima de la raza semita. Esta doble lente deformadora parece suscitar en los cronistas una actitud humanitaria y protectora de la comunidad hebrea de Tetuán, discriminada por la sociedad musulmana y ahora abandonada a merced del enemigo español. Sin embargo, lo que las crónicas presentan como caridad cristiana delata una explícita abyección hacia la raza semita por haberse sometido al yugo musulmán y por dar ahora la bienvenida al yugo español. En tercer lugar, comentamos la religión – no como fe personal en la existencia de un ser supremo sino como institución y como fuerza política y social. El judío y el árabe no solo se configuran como enemigos entre sí (Anidjar, 2003: xxv); ambos surgen como enemigos del Cristianismo y de Europa. La dimensión religiosa del Judaísmo y el Islam se invoca a menudo para conformar un discurso teológico-político despectivo de la

Otredad, sin reconocer los puntos monoteístas que el Cristianismo comparte con las religiones llamadas abrahámicas. Las crónicas españolas retratan a judíos y musulmanes como *enemigos de Dios*, tanto por odiar a Dios como por ser objeto de su ira, lo cual sitúa a judíos y musulmanes bajo una sujeción de índole teológica¹³. El “moro” como *enemigo teológico* hace que Dios combata, según los cronistas, del lado de los españoles para neutralizar a los hijos de Mahoma. Como *enemigo teológico*, veremos que el judío es retratado a través de pasiones pecaminosas tales como la usura o la avaricia, o a través de la lascivia, en el caso de la mujer judía. Estas hostilidades se enmarcan, pues, dentro del concepto de *enemigos de Dios* y aumentan la división política al negar la relación que une a judíos y musulmanes como *vecinos* de los cristianos, condición geográfica que les exigiría a estos, por mandamiento de Jesús, amar al prójimo, tanto al *vecino* como al *enemigo*. Pero la memoria de la expulsión no se olvida y arrastra desde siglos una enemistad que perpetúa y generaliza el pasado.

Análisis de las crónicas militares

1. Las crónicas de la campaña bélica de 1859-1860 ante el tema judío

En su *Diario*, obra pionera del reportaje bélico moderno y sin duda la más conocida de estas crónicas, Alarcón ensalza las acciones de los cristianos sobre las de los musulmanes e israelitas – “*los tres pueblos bíblicos*” (199) – y carga las tintas en su reconocimiento de la judería. Saqueados y abandonados por los musulmanes, los judíos saquean ahora las casas abandonadas por aquellos. Al verlos acarreando enseres a su recinto, Alarcón exclama: “¡Ah! ¡hipócritas israelitas! ¡Ah, fariseos! – ¿Habría sido un gran negocio para ellos la última tribulación por la que han pasado? – Yo creo que sí” (199). Otro cronista, Gutiérrez Maturana, hijo de un militar carlista y de la escritora Vicenta Maturana, y al mando de la 2.^a División del 2.^o Cuerpo del Ejército

¹³ El cronista Ovilo Canales, por ejemplo, afirma que a los judíos “*se les mira como seres repulsivos a la Divinidad*” cuando la falta de lluvia u otra calamidad cae sobre Marruecos (2009: 306).

Expedicionario en África, también tacha de hipócritas a los hebreos cuando se da orden de abrir el *mellah*:

pretendían que todo lo habían perdido, que todo se lo habían robado, reduciendo al mas rico de ellos á la mísera condición del último de los mendigos. Escandalosa mentira creida por el momento y que únicamente se dirijía á librarse de una contribución de guerra que nadie pensó imponerles, y á apagar todo género de ambición que pudiera cebarse en los cuantiosos intereses que tenían escondidos (1876: 217).

¿Podría la miseria del pueblo judío saqueado por los propios defensores de la ciudad ser una “*escandalosa mentira*”, como afirma Gutiérrez Maturana, o acaso el “*gran negocio*” que les atribuye Alarcón? Las conjeturas de falsedad atribuidas a los judíos carecen de fundamento, salvo que se asocien con los rumores dados por hecho de que los judíos habían asistido a los musulmanes en su conquista de España, traicionando así a la España visigoda (cf. Anidjar, 2003: 34) o a la aureola mítica de supuestos tesoros ocultos que los judíos expulsados habían dejado tras sí.

En el *Diario* de Alarcón, la alteridad del judío se neutraliza a través del discurso del odio y de la abyección, que con categorizaciones subjetivas le niegan existencia humana. Mientras al “moro” se le puede herir, desarmar o aniquilar como *enemigo*, al judío se le neutraliza como *otro*, lo cual significa detenerle en su desarrollo, “*interrumpiendo su continuidad*”, haciéndole desempeñar papeles en los que no se reconoce a sí mismo (Lévinas, 1969: 21). En suma, su alteridad queda sumida bajo el poder del Uno, convirtiendo al Otro en “*su tema, y luego su propiedad, su botín, su presa o su víctima*” (Lévinas, 1987: 109). Teniendo en cuenta que el judío marroquí ya se halla bajo la subyugación musulmana, su categorización en las crónicas supone una subyugación adicional desde el discurso de la alteridad. Así todo, su elusiva figura escapa la categorización.

El cuadro que la muchedumbre hebrea presentaba a la entrada del ejército español impactó fuertemente a las tropas españolas, a juzgar por sus reflexiones sobre la raza, la nación y la religión, los tres elementos clave de

la Otredad según Kapuściński recién expuestos. En contraste con los “moros” tetuaníes, que le producen respeto a Alarcón, las figuras y la actitud de los judíos le causan repulsión: “*algunas flacas y pálidas mujeres ó endeblés y afeminados mancebos, vestidos con raros trajes de vivísimos colores*” (Alarcón, 2009: 192); y “*el alarde que hacían de hablar el español nos repugnaron desde luego profundamente*” (192). Una sola comparación con un anciano moro le lleva a Alarcón a formular una diferencia abismal entre las “razas”¹⁴: “¡Cuánta dignidad en el agareno! ¡Qué miserable abyección en el israelita!” (192). El cronista liberal, poeta y dramaturgo, Núñez de Arce establece una diferenciación paralela cuando comenta el “*orgullo innato en esta raza postrada, mas no envilecida*” (2003: 237). Y añade que la desgraciada “raza” hebrea es “*tan abyecta, tan humilde, tan postrada*” como consecuencia de “*la humillación que la veja, de la maldición que la aísla, del poder que la oprime, haciéndola falsa, baja, desconfiada, recelosa, interesada, mentirosa y afeminada*” (221-222). Así, las crónicas consignan al “moro” como perteneciente a una “raza” vencida tras su esplendoroso pasado, mientras que el judío pertenece a una “raza” abyecta y envilecida que lo inhabilita socialmente y lo marca como proscrito. El médico militar Población y Fernández, autor de *Historia médica de la guerra de África* (1860), se enfrenta a lo abyecto del pueblo hebreo a través de cuerpos victimizados: “*aun humeaba la sangre de los asesinatos cometidos por los marroquíes al abandonar la plaza, y se veían cadáveres destrozados de una manera cruel*” (65). Sin embargo, los cronistas no arremeten en sus textos contra el opresor sino contra el oprimido, señal clara de su falta ética hacia el Otro. Apunta Población y Fernández que los hebreos son “esclavos” de los “moros” y llevan “*la existencia moral más indigna*”, recibiendo miradas de desprecio o siendo abofeteados sin que se atrevan a resistir (53).

Aclaremos que el concepto de *lo abyecto*, tan repetido en las crónicas para referirse a la “raza” judía, se utiliza en diversos campos del posestructuralismo para designar aquello que provoca un rechazo subjetivo – horror,

¹⁴ El concepto de “raza” se utiliza en estas crónicas sin fundamento científico, significando una agrupación étnica o racial basada en características físicas o sociales que se perciben como distintivas y que jerarquiza a los grupos, favoreciendo siempre a los blancos como superiores.

repugnancia, vómito – causado por una pérdida de distinción entre el sujeto y el objeto, entre el Uno y el Otro¹⁵. Lo abyecto es, por tanto, un proceso que elimina lo que amenaza al sujeto o no se asimila a él, algo que se interpone entre el sujeto y el objeto, alterando conceptos culturales tales como la identidad. Esa repugnancia protege al sujeto con sus espasmos y vómitos (Kristeva, 1982: 2), expulsando de sí cualquier asimilación del Otro para establecerse como sujeto. Aunque no podamos detenernos en la teoría de lo abyecto, conviene dejar constancia de que refuerza las teorías de la Otredad en tanto que ayuda a entender la repulsión visceral que los cronistas despliegan ante los hebreos marroquíes.

En cuanto a la nación, Rafael del Castillo, fervoroso simpatizante del general O'Donnell, elabora que “*la moral [del pueblo judío] ha degenerado extraordinariamente*”, debido a “*lo rebajados que se ven por los moros y la pérdida casi completa de su nacionalidad*” como pueblo errante (1859: 323). Alarcón remacha con dureza: “*Pueblo que no es pueblo; raza parásita; grey desheredada y maldita, cambia de patria y de señor a cada momento, y ninguno es sin embargo su señor, ninguna su patria*” (194). Con la caracterización de la raza judía como parásita, Alarcón sugiere que el judío constituye un cuerpo extraño, extranjero, que vive dentro del cuerpo político de Marruecos, lo cual sirve para desnaturalizarlo¹⁶.

Por último, la religión. El médico militar Población y Fernández, uno de los casi cien médicos militares movilizados durante la contienda de la Guerra de África que participó en esta campaña, se encargaba no solo de la labor sanitaria del ejército (cólera, disentería, heridas de guerra), sino de la población civil tetuaní y de los aduares cercanos, a la que estos facultativos asistían cuando los llamaban. El cronista se compadece de esta “*pobre y miserable raza*” y atribuye su degradación a no haber abrazado “*el Nuevo*

¹⁵ En el ámbito de la teoría literaria, Kristeva (1982) desarrolla la idea de *lo abyecto* como aquello que se sitúa aparte de uno y que altera, a través de elementos tabúes, el consenso comunal sobre el que se basa el orden social del sujeto. El judío, como ser extraño y a la vez familiar para el español, crearía según esta teoría una disonancia de valores, ideas y creencias que debe extirparse para reafirmar al sujeto.

¹⁶ Véase Derrida sobre la figura de la desnaturalización: “*un mal, una enfermedad, un parásito o un injerto – un cuerpo ajeno, en suma, dentro del propio cuerpo político, dentro de su propio cuerpo*” (2005: 114).

Testamento y las verdades que encierra la religión de Jesucristo” (54). Este convencimiento de poseer la verdad es común entre los cronistas, sin percatarse de las hostilidades que dicho pensamiento engendra con respecto al Otro. En ocasiones, esta actitud genera una frontera equívoca entre *amigos* y *enemigos*. Así, cuando el facultativo Landa¹⁷ trata a un enfermo de la Judería llamado David-Ben-Minaya, atacado de cólera, recoge el suceso en sus memorias como la parábola del Samaritano, seguido de lágrimas de gratitud de la familia hebrea debidas a la bondad de los cristianos. Landa les advierte “*que en ello no vieran más que el cumplimiento de un deber de nuestra religión, que nos manda hacer bien á amigos y enemigos*” (1860: 172) – términos que, según mi análisis, podrían referirse a los hebreos de manera intercambiable. De cualquier modo, el juramento hipocrático del médico se reviste de un deber religioso que remite a la caridad cristiana y a la superioridad de la religión del cronista, que colocan al Otro en un estado de inferioridad.

La condición de los judíos como desheredados le sirve a Alarcón no solo para justificar el colonialismo español sino para proclamar las excelencias y el glorioso destino de su propia religión. Con la entrada de las fuerzas españolas en Tetuán, los judíos demandan protección contra los musulmanes, que Alarcón aprovecha para injuriarles por haber dado muerte a Jesús: “*haciendo valer interesada y torpemente el lazo de consanguinidad que une á los apóstoles con los deicidas*” (Alarcón, 2009: 200). Frente a su acción interesada, Alarcón destaca la caridad cristiana de los soldados españoles, que comparten el rancho de sus morrales con los hambrientos judíos, mientras los musulmanes los tratan con inhumana fiereza (195). La estampa de los harapientos y angustiados hebreos que dan la bienvenida al ejército español construye así un modelo de caridad cristiana por el que los soldados se privan de sus primeras necesidades para favorecer al prójimo. No obstante, su benignidad no es completamente altruista, puesto que, según Alarcón, los soldados cobran estas mercedes “*con alguna mirada codiciosa dirigida á la desnudez de las doncellas*”

¹⁷ Sobre Landa, véase Rueda (2006). Tanto la obra de Población y Fernández como la de Landa tienen ediciones modernas en Mairena de Aljarafé: Extramuros, en 2008 y 2007, respectivamente. Las citas utilizadas remiten a las ediciones de 1860 disponibles en play.google.com/books.

(195). Monedero Ordóñez, condecorado en la campaña por sus servicios como voluntario y autor de varios libros de tema patriótico, comenta en sus *Episodios militares* que “*las judías llevan [...] los pechos á la vista de todo el mundo*” y cuánto le repugna ver que sus “*padres, hermanos ó maridos miran indiferentes y hasta con la sonrisa en los labios el que algunos atrevidos compatriotas nuestros profanen con sus manos esa parte tan noble del cuerpo de la mujer*” (1893: 103). La impudicia que las crónicas atribuyen a las judías se sugiere como una proyección del ejército ocupante, cuyos soldados profanan a las judías con miradas y manos lascivas.

Dadas estas proyecciones sobre el Otro, no sorprende que el rol de los judíos como anfitriones y guías del ejército español en el reconocimiento de los barrios de la ciudad recién ocupada sea visto con desconfianza. Los judíos colaboran, situación facilitada por su lengua común, pero no ocurre acercamiento alguno al Otro¹⁸. El General Antonio Ros de Olano observa: “*Al principio de la campaña, [...] alquilé judíos, pero tales gentes mienten lo que reciben de una boca á otra por el placer de falsificarlo todo: los conocí bien pronto y quise no ver á estos desdichados para horrarme la mortificación de la lástima que me causan*” (1884: 134), por lo que contrata de intérprete a Hamet-Ben-Kadar, moro mogataz¹⁹. El judío Jacob le sirve a Alarcón como cicerone en el paraje de la ciudad donde viven los tetuaníes más acomodados y donde aún no ha llegado el saqueo de los judíos. Pasado el miedo que le ha pegado “*este infame judío*” (202) según reconocen el silencioso, pero todavía habitado barrio moro, Alarcón se vuelve a la judería donde se aloja en casa de un tal Abraham. Como huésped de anfitriones a quienes detesta, Alarcón no pierde oportunidad para calificar su modo de vida en términos despectivos. La judería tiene casas amuebladas a la española, con algunos toques del mundo árabe, y algunos muebles cómodos traídos de Gibraltar, eclecticismo contra el que Alarcón arremete por ser “*propio de su vil cosmopolitismo y de la nulidad*

¹⁸ Véase Ojeda Mata (2008) sobre el papel de los sefarditas como mediadores, entre los europeos y norteamericanos cristianos y la sociedad musulmana, de finales del XIX a comienzos del XX, como una posición ideológica y políticamente construida por los propios colonizadores.

¹⁹ Sobre la evolución histórica de los *mogataces* o *almogataces* como cuerpo militar a lo largo de cinco siglos, y su lealtad como guías militares, véase Maillo Salgado (1992).

histórica y social que [los judíos] representan en todas partes” (203). Exceptuando casas como la de Abraham, la judería es “*tan pobre, tan súa y de tan repugnante aspecto como el resto de la población*” (203). No obstante, Alarcón penetra en sus casas, arrastrado por las mujeres, ancianos y niños que le exhortan a ser su huésped y ver los estragos de los *morios*, como los judíos llaman a los “*moros*” (203).

Alarcón confiesa que tiene motivos ulteriores para entrar en las casas de sus anfitriones judíos: “*observar la raza y la familia israelitas; [...] estudiar sus costumbres, y acaso también por ver gentiles talles y lánguidos ojos negros*” (203). La crónica va a llevarse a cabo según el método científico – “observar” y “estudiar” – a la vez que el cronista anhela ser seducido por las judías, lo cual mina su cometido. En la casa de un tal Moisés, describe así a su esposa de unos treinta y ocho años:

habría sido bella; pero hallábase ya marchita, al modo de las flores que crecen en parajes húmedos. Quiero decir que parecía estar cocida. Sus ojos mustios y sus carnes deslavazadas revelaban una vida pasada á la sombra, en un aire mal sano, en aquel hondo patio, mojado continuamente. [...] Vestía una saya morada muy angosta, y un corpiño encarnado que dejaba descubiertos sus brazos, sus hombros y su seno. Estaba descalza de pié y pierna, como sus cuatro hijas, y hallábase sentada en medio de ellas sobre una vieja alfombra que habría sido de gran precio (204).

Las cuatro hijas le sirven a Alarcón para “*fijar de una vez para siempre la importante cuestión de si las judías son ó dejan de ser tan hermosas como decía la fama antes de que las vieses nuestros soldados*” (202). Mientras que los varones ostentan en su fisonomía “*la degradación de sus almas*” (203), las hembras no. Alarcón destaca los atractivos físicos de las judías, con algún toque de morbidez romántica, ante los que se parapeta artísticamente para no ser seducido:

Imagínate unas caras pálidas, ó mas bien descoloridas, levemente morenas, de ovalado y suave contorno, de admirable nariz, – noble y pura como la de los modelos griegos, – de negros ó azules ojos, – negros mas comúnmente, – anegados de no sé que tristeza apasionada, rodeados de aquellos círculos de color de lila, vulgo ojeras, que tanto amaba lord Byron, y que yo amo

también, pecador de mí; ojos voluptuosos, llenos de promesas ó de recuerdos de placer, coronados de pobladas cejas, adornados de largas y sedosas pestañas que dan sombra á unas mejillas altas y suaves, en donde, por la misericordia de Dios, aparece el rubor hermoso siempre que el honor lo exige; imagínate, digo, estas caras de pequeña boca cuajada, por decirlo así, de menudos y blancos dientes; estas caras, más perfectas que lindas, más artísticas que seductoras, más bellas que sorprendentes, y tendrás una idea de la mayor parte de las jóvenes hebreas (206).

Alarcón, siempre atento a las representaciones artísticas que le brinda el Norte de África, destaca en las judías el “*encanto histórico, pictórico por decir mejor, que añade á estas fisonomías el tocado monumental que las adorna*” y que compara con las estampas bíblicas de libros alemanes (206). Alaba sus “*trajes estrechos, adheridos al desnudo, sóbrios de paños, coloreados de una manera que Ticiano encontraría irreprochable*”, sus “*menudos pies, blancos y descalzos como los de las estátuas*” y sus “*talles flexibles, modelados graciosamente*” que, apenas velados por una muselina, lucen descubiertos (206). Mas fuera de estas representaciones histórico-artísticas, Alarcón no ve atracción en las hebreas: “*descalzas, desceñidas, despeinadas, pálidas, ojerosas, pobremente vestidas por lo regular, sentadas en el suelo y con un aire de mansedumbre completamente desprovisto de coquetería, no pueden agradar sino al escultor, al erudito, al ídólatra de la belleza convencional*” (206).

El perfil de las hebreas de Marruecos halaga al talante artístico de Alarcón, pero frena el deseo amoroso. El poeta-soldado da rienda suelta a su acalorada imaginación, filtrada por estereotipos seculares y por deseos personales que empañan su objetividad. De hecho, confiesa que la turbación que experimenta ante la realidad se debe al acto de “*trasladar á la región de los hechos lo que antes era patrimonio de la fantasía*” (190). Así, utiliza “*los ojos de la imaginación*” (190) para describir a dos hebreas: Tamo y Lía. En las tertulias en que el corresponsal francés Charles Iriarte le acompaña, Alarcón conoce a la majestuosa Tamo, casada y con tres hijos. Como modelo bíblico, Tamo le parece “*una mujer admirable, bellísima, encantadora*” (236). Sin embargo, su “*apariencia engañadora, como la de su hermosura, nada encerraba que fuese hijo del sentimiento*”, con lo que la hechicera hebrea acaba por disgustarle y hacerle

suspirar por “*mis vírgenes cristianas, que como no esperan ser madres del Mesías, hacen de la pureza la aureola de su juventud y el alma de sus encantos*” (237). De nuevo, la atribución de falsedad y desconfianza al judío – y de lascivia a la judía – se inmiscuyen en la descripción de Tamo minando su atractivo, para favorecer un amor cristiano como el de la Virgen María. En otra visita, la hija menor de Moisés, Lía, de once años, provoca en Alarcón una fuerte impresión. El cronista se detiene con delectación sensual en los encantos físicos de la muchacha: “*el esquisito pliegue de su boca, que parecía un clavel entreabierto*”, “*sus negros y adormecidos ojos*”, “*su largo cuello adelantado con cierta osadía sobre los hombros*”, “*su menuda oreja, semejante á una hoja de rosa medio plegada*”, etc. (207). Su angosta, corta, rasgada y desgastada *chilava* de algodón de color rosa, presenta en Lía “*un perfil tan puro y tan casto en su misma desnudez, que halagaba mas al alma que á los sentidos*” (206). La excitación de los sentidos se repliega súbitamente porque el cronista declara que necesita emociones tranquilas que le recuerden al hogar (207). La sensualidad de la muchacha se rebaja y se supedita al deseo de Alarcón de un amor doméstico. Recordemos que Alarcón escribe su crónica hospedado en la casa de Abraham, una de las mejores de la judería, sobre una cama “*estrictamente hebrea*” y “*a la luz de una vela morisca*” echando de menos “*mi dulce sociedad cristiana*” (207).

En ambos casos, Eros solo despunta para recibir acto seguido un golpe que lo desarticula. El cronista erige a estas hebreas en figuras hiperbólicas – “*ídolos que no corresponden á nuestro culto*” (206) – por lo que procede a destruirlas con hostilidad, neutralizando una Otredad que no encarna valores compatibles con los suyos (honor, hogar, pureza, cristianismo). En el proceso, aunque Alarcón no pueda aprehender estas figuras más allá de su plasticidad pictórica y estatuaria, los retratos de las judías quedan ahí como vestigios de unas vidas que tienen validez en sí y que, siguiendo a Lévinas, se afirman en su elusiva diferencia.

Por último, recordemos que la memoria de la expulsión de los ascendientes de estos judíos está muy presente en los cronistas. Ese pasado fantasmal aflora en descripciones de los judíos que los convierten en cadáveres vivientes del pasado propio. El reencuentro con este Otro que fue parte de

Uno provoca distintas reacciones, que afloran con claridad a través de la lengua compartida y des-sincronizada²⁰. Como afirma Nietzsche, “*cuando nos transformamos radicalmente, nuestros amigos, los que no se han transformado, se convierten en los fantasmas de nuestro propio pasado; su voz resuena en nuestros oídos como si viniera de la región de las sombras, como si nos oyésemos a nosotros mismos, más jóvenes, pero más duros y menos maduros*” (*Human All Too Human*, II, §242, Cit. en Derrida, 2005: 75). Halagada su vanidad de vencedores con las palabras castellanas de *¡Bien venidos! ¡Viva la reina de España! ¡Vivan los señores!* (Alarcón, 2009: 192), los cronistas españoles se ven confrontados con una población que para ellos está muerta (cf. Bengio, 1996: 75-90). Así, Rafael del Castillo comenta en su crónica que “[p]arecían cadáveres ambulantes” (1859: 261). De las judías dice Alarcón que son “*una beldad muerta; monumentos animados; cuadros vivos [...] Visiones de otro mundo; momias de otros siglos*” (206).

Las judías de inasible belleza, inaceptablemente impúdicas y de descoloridos rostros, se convierten en estas crónicas en fantasmas – espectros horribles – del pasado de los españoles. De ahí la vehemencia con que Alarcón y otros cronistas fulminan el atractivo de ciertas imágenes femeninas, supeditando los efectos de la seducción a otros deseos tales como el añorado hogar de la madre y la esposa, la querida religión del soldado y la pureza a la Virgen María. Sublimaciones purificadoras que Alarcón se autoimpone, pues sabemos por su camarada Iriarte que ambos sucumbían a los encantos femeninos cuando no se trataba de hebreas, como cuando Alarcón “*devoraba con los ojos*” a una tal Pepita, hija de un renegado español y una andaluza que se instalan en Tetuán tras la ocupación (Iriarte, s.a.: 178).

Población y Fernández, quien dedica cuatro capítulos al tema judío, aporta una nota singular sobre el pueblo hebreo en términos del cruce entre “raza” y género. El judío tiene caracteres que lo acercan a la superioridad del

²⁰ Alarcón observa que la población hebrea hablaba un castellano reconocible, si bien “*con un acento particular, enteramente distinto del de todas nuestras provincias*” (2009: 192). Para Landa, la continuidad del idioma prevalece: “*á pesar del transcurso de los siglos y la distancia, habían conservado piadosamente ese idioma de una en otra generación, vivo recuerdo de su antigua patria*” (1860: 153). Núñez de Arce añade a las diferencias temporales un dislate espacial: “*hablan en castellano con una corrección anticuada, pero con un dejo zalamero y meloso como el de los negros en Cuba*” (2003: 217).

blanco occidental denunciada por las teorías de la Otredad: “*son [los judíos] de fisonomía más blanca, más inteligente ó más astuta: en alguno, es fisonomía verdaderamente hermosa; ojos rasgados, con negras pestañas y tendidas cejas, finos lábios y despejada frente*” (61). En las hebreas, sin embargo, la tez blanquecina disgusta al cronista, como ocurre con Alarcón:

son sumamente hermosas: tienen una tez finísima, pero de un color blanco mate que no satisface; los ojos participan de este mismo color, que es muy pronunciado en la esclerótica; son de estatura regular, bellas formas y muy cariñosas. Sin embargo, participan del defecto capital de su raza, que es la avaricia, y tienen poco pudor, puesto que marchan en piernas por las calles, con los pechos descubiertos (62).

El Capitán Félix González Ruesgas comparte en su *Diario de la Guerra de África* (1860) las opiniones comunes de los habitantes del *mellah* de Tetuán como seres envilecidos y supeditados al yugo extranjero. Pero llega a afirmar, sin base alguna, que a las judías les está prohibido saber leer y escribir (128). Quizá sea el cronista que construye la figura más tétrica de la mujer judía. Las hebreas – “*desnudas, escuálidas y con sus numerosos hijos*” (87) – “*escitaban compasión*” (88) por su aspecto demacrado y su supuesta violación a manos de los “*moros*” la víspera de la entrada del ejército español en Tetuán. Implorando misericordia a las tropas,

[a]quellas judías tan hermosas se hacían mas interesantes con sus plegarias, aquellos ojos levíticos pero ardientes, que coronados de una aureola oscura, efecto del insomnio, cuyas miradas tristes y sombrías iban envueltas con el recuerdo de su amarga posición, de sus bienes perdidos, de su completa mendicidad y acaso muchas de su deshonra. ¡Espectáculo imponente! (88).

El rostro de la judía, sombrío e insomne, y cuyos ojos se coronan de una “*aureola oscura*”, le da un aspecto sublime y fantasmagórico que refuerza su conexión con un pueblo considerado “*muerto*” por los españoles. La conjetura de González Ruesgas de la mujer judía violada por los “*moros*”, pero genuinamente cariñosa con los españoles (“*Son cariñosas y se duelen del prójimo*”, 129), añade a su representación como botín de guerra del bando español

desde la perspectiva de la Otredad. La judía es subsumida y convertida en preciado botín y en despojo de guerra. Su diferencia de género la reduce aún más en su representación como mujer violada por el *enemigo*. El control del sujeto hablante en esta representación de la judía es, por tanto, una relación de dominio, de doble violencia. El cronista cree salir triunfante explicando el misterio de su diferencia dentro de su experiencia o su sentido de compasión. Pero como figura de la Otredad, la hebrea reta su comprensión y afirma una existencia propia, irreducible, “*independiente de mi iniciativa y mi poder*” (Levinas, 1969: 51).

Los cronistas erigen, posiblemente sin ser conscientes de ello, una construcción simbólica del pueblo judío como un obstáculo para la colonización española de Marruecos. Mientras la batalla que se libra contra el enemigo presenta una correlación de fuerzas mutuas – un ejército contra otro –, la “batalla” por reducir al Otro se reviste de una intención de hostilidad más brutal, fundada en el odio. La Otredad de la judía, en particular, apunta al fracaso ético de la campaña de 1859-1860 en África, mellando así el envanecido triunfo militar y político.

2. Las crónicas de la Restauración de tema judío

Felipe Ovilo Canales (1850-1909), médico militar de la Legación de España y médico del Consejo Sanitario de Marruecos, vivió en Tánger desde mayo de 1877 hasta noviembre de 1878, asistiendo a los militares, al personal diplomático, a la colonia española y a la población local. En 1886 regresa a Marruecos para hacerse cargo de la creación y dirección de la Escuela de Medicina y el Dispensario de Tánger, donde permaneció durante diez años coordinando numerosas actividades relacionadas con su labor médico-sanitaria. Martínez Antonio lo destaca como el facultativo más importante dentro de los debates africanistas de la Restauración (2009: 21). Estuvo implicado en la Sociedad Geográfica de Madrid (1876) y la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas (1884) (Martínez Antonio, 2009: 14)²¹. A través

²¹ Las referencias a la obra de Ovilo Canales corresponden a la edición de Martínez Antonio (2009), que recoge sus obras y las de otros médicos españoles en Marruecos a finales del siglo XIX.

de sus relaciones políticas y diplomáticas, adquirió valiosos conocimientos de Marruecos que consignó en crónicas de actualidad.²² De interés particular son *La mujer marroquí* (1886), donde dedica un extenso apartado a las hebreas, y *Estudios sociales y políticos sobre Marruecos* (1881), centrado en las “razas” del país. Sobre los hebreos, Ovilo Canales insiste en “*el desprecio y el desdén con que son tratados por los moros*”, retratándolos como “*víctimas de los desmanes de los mahometanos*” (294). Describe los *mellahs*, que se distinguen por su suciedad, aglomeración de habitantes y focos de podredumbre (299), en sintonía con las descripciones de los cronistas de guerra²³. Recala también en sus ceremonias de culto externo y su religión, que considera distantes de la religión revelada a Moisés y las máximas del Antiguo Testamento, lo cual explica la estafa y la usura como permisibles (303). No obstante, el médico admira las asociaciones judías para el socorro de los necesitados y su sistema de enseñanza (305). Su actitud ante la mujer judía refleja cierta rectificación de la cultura hebrea con respecto a las crónicas examinadas. Sin embargo, en el africanismo español el acercamiento al judío-marroquí responde a intereses económicos y comerciales que se distancian de la *corriente hebraista* antes mencionada y que no cuestionan el sostenimiento de España como poder colonial legítimo.

Ovilo Canales afirma que *La mujer marroquí* puede ser la primera obra que se ocupe exclusivamente de este tema (217). El facultativo recoge datos de viajeros y escritores que han visitado el imperio marroquí y que “*hacen calurosos elogios de la hermosura de las judías mogrebina y lanzan ligeras e imprevistas censuras sobre su moralidad. Ambas cosas [...] son igualmente exageradas*” (271). Aunque admite que la judía marroquí “*tiene rasgos muy notables de belleza*”, “[l]os trabajos incesantes [...], los partos prematuros y la lactancia destruyen pronto su belleza, que pierde brillo antes de que cumplan treinta años” (271). Añade que, como el visitante extranjero no ve otras mujeres que las judías

²² *Estado actual de Marruecos* (1888), *España en noroeste de África* (1892), *Intimidades de Marruecos* (1894).

²³ La mayoría remite a las pocas condiciones higiénicas que ofrece Tetuán: la inmundicia acumulada en las calles, los mataderos en el centro de la población como focos de putrefacción, y las casas del *mellah*, lóbregas, húmedas y cerradas al exterior.

y encuentra cariñosa acogida en sus casas, las judías inspiran simpatías y les hacen parecer más hermosas de lo que son en realidad (271-272). Esta amabilidad suya ha dado lugar a que hayan sido tildadas de “ligeras”, pero Ovílo Canales defiende la moralidad de las hebreas, “*a quienes he observado en calidad de facultativo en el interior del hogar cumpliendo con sus deberes y sacrificándose por su marido y por sus hijos*”; y los viajeros que censuran la liviandad de las hebreas marroquíes “*hablan de memoria*” (272).

Todavía el médico militar atribuye a las judías marroquíes un defecto, que es su afición a recargarse de alhajas, y menciona el opulento traje berberisco como ejemplo, describiéndolo con sumo detalle. De las joyas afirma que sobresalen más por la riqueza que por el gusto: “*mucho oro, muchas piedras, pero todo amazacotado y sin arte*” (274). Además de su forma de vida, el maquillaje que usan – “*el cohól, los blancos de perfumería y el carmín*” (274) – destruyen la frescura de su piel. Los “*blancos de perfumería*” o almizcles²⁴ es un dato interesante porque ayuda a explicar la abyección de los cronistas españoles a la tez blanquecina de las hebreas. El rechazo moral les impide sucumbir a la atracción odorífica del almizcle, como pudo ser el caso de Alarcón, o les lleva a subrayar sus efectos de avejentar la piel, como hace Ovílo Canales. A su vez, los blancos de almizcle momifican a las hebreas, dándoles un cariz fantasmal que difumina su existencia real. Aunque el médico militar destaca la laboriosidad de la hebrea, su instinto para los negocios, su afabilidad y franqueza, y denuncie los escritos europeos que atacan su virtud, todavía coloca a la mujer española por encima de la hebrea, supeditando la Otredad de esta a su escala: “[l]a mujer, elevada por el cristianismo a la misma altura que el hombre, continúa aún entre esas gentes esclava, o poco menos, de los que tienen en sus manos el poder y la fuerza” (275), ya que “[e]l respeto y la consideración que se tiene de las mujeres es el barómetro más infalible de la cultura de los pueblos” (275).

Ovílo Canales se suma a la conmiseración del desgraciado pueblo hebreo “*sin patria, errante, sin un pedazo de tierra que le pertenezca, marcado con indeleble estigma*” que “*busca un refugio en Marruecos y aún allí le persigue impla-*

²⁴ Base de fórmulas cosméticas que contienen la esencia que el ciervo almizclero utiliza para atraer a la hembra, o compuestos a base de plantas que emulan al almizcle animal. Véase Anna Gaspar (2018).

cable su destino” (305), siendo objeto de vejaciones por parte de los “moros” y de leyes tributarias. Pero denuncia también la actitud de los españoles que rebaja a los hebreos, enarbolando razonamientos de la economía política y de la ciencia social. Siendo estos judíos de procedencia española, “*no debemos desdeñar nada que pueda aumentar nuestra influencia en el Mogreb*”, afirma Ovilo Canales (310). Claramente, los intereses económicos y políticos como potencia colonial en Marruecos merman la responsabilidad ética hacia el Otro, tal como Lévinas y otras teorías poscoloniales la entienden.

Por último, de la misma generación que Alarcón es José Navarrete, comandante de artillería, literato y periodista de inspiración krausista y espiritista²⁵. Estaba en correspondencia con el exmilitar e intrépido viajero vasco José María Murga (El Moro Vizcaíno), autor de *Recuerdos marroquíes*²⁶. Sintonizado con él en aspectos relativos a los judíos, Navarrete señala en su crónica *Desde Wad-Ras a Sevilla* (1880) la necesidad de “*otorgar carta de naturaleza en España a cuantos judíos lo solicitaran al amparo de la libertad religiosa, obligándoles sólo á vestir el traje europeo y á establecerse esparcidos*” por las capitales y pueblos importantes de Andalucía (1880: 146). Añade que “*si en alguien disculpo yo el pecado de ser usurero, es en el judío. Pues qué, los que viven sin patria, sin lazos sociales, menospreciados de las gentes; los que nada valen como pueblo, ¿qué remedio tienen sino hacerse paso como personas, con [...] el oro?*” (147). Navarrete se lamenta de la ingratitud de los españoles para con los judíos, a quienes “*tantos beneficios debemos*” en el ámbito del comercio y en el intelectual (148-149). Su animadversión hacia el catolicismo defensor de la unidad de culto católico en España, que aflora en sus obras espiritistas, es consecuente con su afán redentorista de la cultura hebrea – “*aquellos judíos que brillaron en los siglos de oro de nuestra cultura árábica*” (149) –, a los que reivindica por haberse destacado en diversas ramas del conocimiento.

²⁵ Escribe crónicas de caza *En los montes de la Mancha: Monterías en Ciudad Real* (1864); la comedia *La cesta de la plaza* (1875); *Las llaves del Estrecho: Estudio sobre la Reconquista de Gibraltar* (1882); recuerdos de Vizcaya y Cádiz Norte y Sur (1882); la novela *María de los Ángeles* (1883); *La señora de Rodríguez*; una impugnación de la fiesta nacional *Toros, bonetes y cañas*, c1886; *Niza y Rota* (1889); más algunas obras sobre el espiritismo de fin de siglo: “*La fe del siglo XIX*” y *Concepto de lo infinito* (1870).

²⁶ Murga y su proyecto colonialista en Marruecos utilizando a los renegados (Rueda [2018/2019]) tiene un paralelismo con el plan de Navarrete con los hebreos.

No obstante, la abyección material de los judíos marroquíes ligada al rebajamiento de su carácter y a las demostraciones de servilismo se repetirán hasta entrado ya el siglo XX, por ejemplo en el estudio de Aubín, *Marruecos en nuestros días* (1908), en unas fechas en que la Alianza Israelita se dedicaba “á la ‘conversión’ del judaísmo marroquí” (274), propagando entre los judíos de Marruecos la cultura europea. Todavía faltaba mucho para vislumbrar un cuadro verdaderamente reivindicativo de la cultura hebrea en Marruecos.

Conclusiones

A través de estas crónicas españolas de la Guerra de África (1859-1860) asistimos a una transformación: el mundo de la diáspora sefardí en Marruecos pasa de ser un mundo perdido para la España peninsular a uno que quiere ser “recobrado”, pero en cuyo proceso perviven fuertes elementos de rechazo/abyección. El judío se enmarca en una Otredad que, siguiendo a Kapuściński, incluye la raza (una etnia errante), la nación (un pueblo sin patria) y la religión (una comunidad por cristianizar), demarcadores a los que se suman los retratos degradados de la mujer judía como hermosa pero indeseable moralmente. Las judías proyectan una sexualidad descrita en términos grotescos ya que, si bien excita los sentidos, apunta a un rebajamiento de su carácter que las convierte en impúdicas o ligeras. Su hermosura, cuando no es evanescente, dejándolas ajadas a una edad temprana, es estatuaría y, en vez de excitar sensibilidad, más bien produce escalofríos. Cuando se individualizan, sus retratos son más humanos que cuando se las describe en conjunto como miembros de un mismo pueblo, pero cualquier atisbo de seducción se arrincona inmediatamente para dar paso a la figura judía como miembro de un grupo indiferenciado y demonizado mediante seculares conceptualizaciones hostiles y despreciativas del judío, llevadas a la pluma en crónicas escritas desde la perspectiva de enemistad propia del conflicto militar.

Si el concepto de las nacionalidades les hace a los cronistas rechazar al pueblo judío en conjunto por haberse dejado someter al yugo musulmán al carecer de patria, la judía estaría doblemente subyugada, por su “raza” y

por su género. La judía, inserta en la estructura político-social despreciada, sufre en su condición de mujer la mirada codiciosa del cronista que, a su vez, delimita su Otredad a través de mecanismos de abyección. La cuestión de la religión mantiene a las judías por debajo del respeto que los cronistas conceden a las cristianas. Estas coordenadas desembocan en el triple drama que vive la mujer judía en Marruecos en esa época: encadenada a un pueblo sometido a las vejaciones de los marroquíes, explotada por los suyos con partos prematuros y trabajos excesivos, y despreciada por los españoles por su supuesta ligereza moral.

La memoria de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica en los cronistas españoles invoca al pueblo hebreo como “muerto”. Aquí surge una diferencia de género notable. Los estereotipos del judío como ente avaricioso, siniestro e hipócrita, así como los de la judía como ser atractivo y cariñoso, pero de rostro mortecino, permean las crónicas de guerra. El cutis blanco del judío despierta identificaciones por parte de los españoles con su propia “raza” (“mi Otro”), pero el de la judía provoca un sentido de abyección que es cadavérico y repulsivo: *blanquecino, mate, descolorido o cocido*, debido a los cosméticos (almizcle) y a las múltiples labores que llevan a cabo en sus casas poco aireadas. Las hebreas son el rostro cuya presencia no puede contenerse dentro de la realidad de la experiencia del sujeto hablante. El rostro blanquecino de la judía – fantasma por excelencia del pasado de un pueblo “muerto” para los españoles – rehúye la subyugación.

Históricamente, España ganó la guerra contra el sultanato de Marruecos en 1860, pero desaprovechó la posibilidad de llegar a un acuerdo con el judío, quien no era su enemigo bélico sino “mi Otro”. En suma, no había motivo político para ensañarse con él. La Otredad del judío está ahí para recordarles a los españoles que, si bien consiguen un triunfo militar con la ocupación de Tetuán derrotando al enemigo militar, fallan éticamente al no cumplir el deber ético de trazar puentes de entendimiento con el judío. A la postre, la construcción simbólica de judíos y judías en estas representaciones apunta a un serio obstáculo para la colonización española de Marruecos. Según nos alejamos de las fechas de la contienda bélica, se rectifican algunas

valoraciones negativas de la cultura judeo-marroquí por parte de los cronistas españoles, como la infundada ligereza sexual de las judías y la defensa de la libertad de culto. No obstante, el africanismo español que desembocará en el Protectorado impide ver a los judeo-marroquíes como seres con derechos propios de un estado moderno.

Como colofón, 1860 se nos presenta como un año decisivo para entender la arrogancia española hacia otras culturas y religiones en un contexto beligerante de por sí. Es también un momento histórico privilegiado por el reencuentro con un Otro olvidado que invita a que nos preguntemos sobre nuestro tiempo: los bandos políticos, las barricadas subjetivas y las fronteras nacionalistas que erigimos en un mundo que quiere llamarse global, pero que en gran medida continúa siendo indiferente, si no hostil e ignorante con respecto al Otro.

Bibliografía

- ALARCÓN, Pedro Antonio de (2009), *Diario de un testigo de la guerra de África*. Alarcón Caballero, José Antonio (Ed.), Ciudad Autónoma de Ceuta: Consejería de Educación, Cultura y Mujer.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín (2001), Los judíos y su cultura en la producción literaria española del siglo XVIII: La construcción del tópico ‘judeo-masón-liberal’ durante la Ilustración y el Romanticismo, en Hassán Iacob M. e Izquierdo Benito, Ricardo (Coords.) *Judíos en la literatura española*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 267-300. [En línea]. [Consult. 15 mar. 2020]. Disponible en: play.google.com/books.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*, Vol. 3, Madrid: Imprenta de D. M. Díaz.
- AMRANI MEIZI, Hassan (2018), Letras en lengua española de autores de origen judío-marroquí, en Amrani Maizi, Hassan (Coord.), *Lecturas de la literatura marroquí en lengua española*, Agadir: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Ibn Zohr, pp. 85-96.
- ANIDJAR, Gil (2003), *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Stanford: Stanford University Press.
- ANNA GASPAS (2018), “El almizcle o musk, ¿qué es y para qué sirve?”, *La Central del Perfume*, 5 marzo 2018. [En línea]. [Consult. 8 jun. 2020]. Disponible en: <https://www.lacentraldelperfume.com/blog/el-almizcle-que-es-y-para-que-sirve/>.

- AUBÍN, Eugenio (1908), Los judíos marroquíes, en *Marruecos en nuestros días. Descripción histórico-pintoresca de instituciones religiosas, políticas y sociales de lugares costumbres etc, etc*, Barcelona: Montaner y Simón, pp. 267-284.
- BENBASSA, Esther y RODRIGUE, Aron (2005), *Die Geschichte der sephardischen Juden*, Bohum: Dr. Dieter Winfler.
- BENGIO, Abraham (1996), Pavana para una comunidad judía difunta, en Israel Garzón, Jacobo (Ed.), (2003), *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*, Madrid: Comunidad Judía de Madrid, pp. 75-90.
- BENSABAT, Salomón J. (1952), Los judíos en Marruecos, en Israel Garzón, Jacobo (Ed.), (2003), *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*, Madrid: Comunidad Judía de Madrid, pp. 17-32.
- CARO BAROJA, Julio (1961), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid: Arión.
- CASTILLO, Rafael del (1859), *Historia de la Guerra de África. Escrita desde el campamento*, Cádiz: Imprenta de la Revista Médica.
- CERTEAU, Michel de (1986), *Heterologies: Discourse on the Other* (Ed.), Wlad Godzich. Trans., Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CLAUSEWITZ, Carl von (2005), *De la guerra*. Prólogo Gabriel Cardona. Trad. Carlos Forte. Madrid: La Esfera de los Libros.
- CORREA RAMÓN, Amelina (2004), Los otros cronistas de la Guerra de África, en González Alcantud et al. (Eds.), *Pedro Antonio de Alarcón y la Guerra de África: Del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Barcelona: Anthropos, pp. 85-100.
- DERRIDA, Jacques (2005), *The Politics of Friendship*, trans. George Collins, London; New York: Verso.
- (2000), *Of Hospitality – Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Stanford: Stanford University Press.
- ESEFARAD (2013), “Haquitía, el dialecto judeoespañol del Norte de África” (11 marzo, 2013), *Noticias del Mundo Sefardí*: eSefarad.com. [En línea]. [Consult. 13 mayo 2020]. Disponible en: <https://esefarad.com/?p=40440>.
- (2011), “Exposición *Los hispanojudíos de Marruecos*”, Museu d’Història del Jueus, Girona, Julio 15, 2011. [En línea]. [Consult. 4 mayo 2020]. Disponible en: <https://esefarad.com>.
- ESPINOSA RAMÍREZ, Antonio B. (2013), *Los judíos marroquíes vistos a través del periódico africanista La Estrella de Occidente*, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH), Norteamérica, vol. 62. [En línea]. [Consult. 25 feb. 2020]. Disponible en: <https://meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/198/295>.
- FERNÁNDEZ, Pura (2001), La literatura del siglo XIX y los orígenes del contubernio judeo-masónico-comunista, en Hassán, Iacob M. e Izquierdo Benito, Ricardo (Coords.) *Judíos en la literatura española*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 301-351. [En línea]. [Consult. consultado 15 mar. 2020]. Disponible en: play.google.com/books.
- GARZÓN, Jacobo Israel (2005), *Los judíos de Tetuán*, Madrid: Hebraica Ediciones.

- GONZÁLEZ RUESGAS, Félix (1860), *Diario de la Guerra de África*, Madrid: Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma.
- GUTIÉRREZ MATORANA, José (1876), *Bajo la tienda, 1859 y 1860. Impresiones del momento, apuntes para el diario de operaciones de la 2.ª división del 2.º cuerpo del ejército de África*, Valladolid: Gaviria y Zapatero.
- HIRSCHBERG, H.Z. [Haim Zeev] (1974-1981), *A History of the Jews in North Africa*, 2 vols., Leiden: Brill.
- IRIARTE, Carlos (s.a.), *Recuerdos de la Guerra de África. Bajo la tienda*, M.C.C. traductor, Barcelona: B. Castellá.
- KAPUŚCIŃSKI, Ryszard (2008), *The Other*, Introduction by Neal Ascherson, London/New York: Verso.
- KRISTEVA, Julia (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Transl. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.
- LANDA, Nicasio (1860), *La campaña de Marruecos: Memorias de un médico militar*, Madrid: Imprenta de Manuel Alvarez. [En línea]. [Consult. 30 mar. 2020]. Disponible en: play.google.com/books.
- LÉVINAS, Emmanuel (1987), *Time and the Other*, Trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (1969), *Totality and Infinity*, Transl. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- LEWIS, Bernard (1984), *The Jews of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LEWIS, Charlton T. y SHORT, Charles (2020), *A Latin Dictionary*. Perseus Digital Library. [En línea]. [Consult. 17 mayo 2020]. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>.
- LÓPEZ-VELA, Roberto (2004), *La plebe y los judíos: La construcción de un mito histórico en la España del siglo XIX, Sefarad*, vol. 64-71, pp. 95-140.
- MACIÀ, Federico y ESPINA, Pedro (1860), *La judía en el campamento ó Glorias en África, Drama en tres actos, original y en verso*, Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, Hathi Trust Digital Library. [En línea]. [Consult. 5 mayo 2020]. Disponible en: <https://www.hathitrust.org/>.
- MACÍAS KAPÓN, Uriel (2000), Los cronistas de la Guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes, en U. Macías Kapón, Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (Eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (1992), The Almotagaces: A Historical Perspective, en Meyuhas Ginio, Alisa (Ed.), *Jews, Christians, and Muslims in the Mediterranean World After 1492*, New York: Routledge.
- MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco J. (2009), *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XX*, Madrid: Miraguano.

- MONEDERO ORDÓÑEZ, Dionisio (1893), *Episodios militares del Ejército de África*, 2.^a ed. Prólogo de Angel Stor, Burgos: Centro Católico. [En línea]. [Consult. 5 mayo 2020]. Disponible en: bibliotecadigital.aecid.es.
- NAVARRETE, José (1880), *Desde Was-Ras á Sevilla: Acuarelas de la Campaña de África*, Madrid: Víctor Saiz.
- NÚÑEZ DE ARCE, Gaspar (2003), *Crónicas periodísticas. Guerra de África (1859-1860)*, (Ed.) Fernández Jiménez, Maria Antonia, Madrid: Biblioteca Nueva.
- OJEDA MATA, Maite (2008), ¿Intermediarios ‘naturales’? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el Mediterráneo musulmán: El caso de Marruecos, en Martínez Nauri, Mónica y Rodríguez Blanco, Eugenia (Eds.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, Donostia, España: Ankulegui, pp. 187-205.
- OVILO CANALES, Felipe (2009), Estudios sociales y políticos sobre Marruecos; La mujer marroquí, en Martínez Antonio, Francisco J. *Intimididades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XX*, Madrid: Miraguano, pp. 279-328 y 217-276.
- POBLACIÓN Y FERNÁNDEZ, Antonio (1860), *Historia médica de la guerra de África*, Madrid: Imprenta de D. Manuel Álvarez. [En línea]. [Consult. 1 abr. 2020]. Disponible en: play.google.com/books.
- RÍOS, Amador de los (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*. Vol. 3. Madrid: Imprenta de D. M. Díaz, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [En línea]. [Consult. 3 mar., 2020. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/>].
- ROMERO MORALES, Yasmina (2014), “Prensa y literatura en la Guerra de África (1859-1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia”, *Historia Contemporánea*, Núm. 49, pp. 619-644.
- ROS DE OLANO, Antonio (1884), *Episodios militares*, Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- RUEDA, Ana (2018/2019). La figura del renegado en la literatura del siglo XIX, El Moro Vizcaíno y su memoria viajera, *Espacios. Revista de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, Núm. 1/2, pp. 75-95.
- (2006), El enemigo ‘invisible’ de la Guerra de África (1859-1860) y el proyecto histórico del nacionalismo español: Del Castillo, Alarcón y Landa, *The Colorado Review of Hispanic Studies*, vol. 4, pp. 489-502.
- STILLMAN, Norman A. (1979), *Jews of Arab Lands: A History and Source Book*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- STILLMAN, Yedida Kalfon (2003), *Arab Dress: A Short History. From the Dawn of Islam to Modern Times*. 2nd ed., Norman A. Stillman (Ed.), Leiden; Boston: Brill.

Staging the surveillance state in *El príncipe*

ADOLFO CAMPOY-CUBILLO*

The Spanish television channel Telecinco, a member of the international media conglomerate Mediaset, launched the series *El Príncipe* in February of 2014. The series was broadcast for two seasons ending in 2016. The show tells the story of agent Morey, a member of the Centro Superior de Información de Defensa (CESID), the Spanish intelligence agency. Morey travels to the Principe Alfonso neighborhood in Ceuta, a Spanish city bordering with northern Morocco, where he is tasked with infiltrating a police station that is suspected of collaborating with a jihadist organization. While in Ceuta, Morey will eventually find an ally in Fran Peyón, a corrupt detective, and fall in love with Fatima Ben Barek, the sister of Faruq (a local drug dealer).

The series premiered to considerable success with a screen share of 21,9 % for its first episode reaching more than 33 % of screen share by the time it broadcast its last episode. *El Príncipe* was also critically acclaimed receiving the best series award of the Premios Onda, best drama in the Festival de Series de Madrid Imagen, and Premio de la Crítica in the FesTVal de Vitoria. The premiere was attended by Paolo Vasile, managing director of Telecinco, who told the journalists attending the event that *El Príncipe* “[e]s la serie que Telecinco necesita para que el público vuelva a confiar en ella en

* Oakland University.

ficción” (Fernández, 2015: np). The event was presented as a radical change in Telecinco’s corporate strategy that aimed to position the company as a leader in the production of serials that, like all other television submarkets, had become increasingly competitive since private television stations entered the Spanish market in 1990. Telecinco committed to multi-platform marketing campaigns and to securing a fixed time slot to be able to grow a fan base for the series.

The success of this series was significant in contributing to consolidate the entrance of the Spanish content producers in the international market. The increasing technical sophistication of the Spanish productions and the growing demand for contents compounded by the arrival of new platforms like Netflix and Prime favored a two-way global cultural flow in which the Spanish market would no longer just be an importer, but also an exporter of media content. The year before *El Príncipe* premiered, Antena 3 had had great success with the serial adaptation of Maria Dueñas’ novel *El tiempo entre costuras*, a romance/historical novel set in the Protectorate of Morocco during the 1930s and 40s.

The importance of the serial content industry in Spain had been growing for a while by the time Vasile appeared at the premiere of *El Príncipe*. Script writers like Aitor Gabilondo consider the 2007 series *Desaparecida* as the point of departure of the technological development of the Spanish television series industry. The producers of *Desaparecida*, Teresa Fernández-Valdés and Ramón Campos, understood that increasing the production value was the key to developing a product that could compete in the international markets. Television critic Conchi Cascajosa explains that, after the economic crisis of the end of the 2000s led to a severe reduction in advertising budgets across the board, the Spanish entertainment industry could only survive by competing in the international market (Llorente, 2020: n.p.).

The old formula of studio family sit-coms that had worked well in the nineties had increasingly lost its appeal to the Spanish audience and would not have afforded the Spanish entertainment industry any chance to compete abroad. The days when a series like *Farmacia de Guardia* (1991-1995)

could capture over 40% of the screen share for five consecutive years and close with a fifty minute episode with 62.8 screen share were gone. The American sitcom formula had helped establish private television stations like Antena Tres and Telecinco, but as the market expanded with new transnational corporations like Netflix, the narrative formulas began to change. The transition out of the studio sit-com formula, however, was not without problems. Series like *Vientos de agua* (2006), a complex chronicle of the experiences of Asturian immigrants in Argentina, or *Cazadores de hombres* (2008), an action thriller imitating series like the American series *24*, that presented more sophisticated scripts and production left audiences indifferent despite receiving critical acclaim. In the case of *Vientos de agua*, critics like Sergi Pamiés, Pablo Sirvén, and Javier Pérez Albeniz argued that audiences were not ready for high quality series after years of rudimentary entertainment. Similarly, *Cazadores de hombres* could not compete with the shows scheduled during its weekly time slot, but the decision of Antena 3 to broadcast the entire season of the show indicated the dire need for the Spanish entertainment industry to open new markets.

My somewhat lengthy chronicle of the internationalization of the Spanish television industry aims to highlight the fact that the development of any series in the current global market is always under pressure to adjust to national and international demands. My reading of *El Príncipe* does not seek to prioritize one set of demands over the other. Rather than aligning myself with what Held and McGrew coined as the “globalist” and the “skeptical” camps referring to those that considered that cultural expression was becoming part of one global unified discourse versus those that believe that national discourses were still countering the globalist drive, I believe that both discourses coexist and are mediated by each other. If there is anything remarkable and regrettable about *El Príncipe*, it is precisely the ability of its producers to adapt the highly idiosyncratic Spanish maurophobia and maurophilia to narrative formulas that are palatable to an international audience.

Balancing production value, affordability, and narratives that can be accessible to an international audience has continued to be the core challenge

for Spanish producers. A challenge that several entertainment companies have increasingly been able to meet. The year before *El Príncipe* premiered, Antena Tres had great success with the television adaptation of the already successful novel by Maria Dueñas *El tiempo entre costuras*, a romance set in colonial Morocco. The series was shot on location in Spain, Morocco, and Portugal to provide rich and realistic settings for the story. The producers also took great care in the costume design to obtain the glamorous effect that audiences expect from a period piece. Boomerang TV spent approximately half a million euros in producing each episode of the series, but the investment paid off: the series maintained an average audience share above 25 %, was picked up by Netflix for the American market and eight international television stations bought the rights to screen. In the case of *El tiempo entre costuras*, the costly production of the series aligned itself well with the glamorous aesthetics that Boomerang TV set out to create as evidenced by the fact that the production costs quickly became one of the talking points for the promotion of the series. I have discussed elsewhere how, in attempting to adjust its narrative to a global audience, Dueñas and the producers of its television adaptation attempted to normalize Spanish recent history to turn Spanish exceptionality into yet another version of European colonialism (Campoy-Cubillo, 2016). In the case of *El Príncipe*, as I will explain in the next section of this essay, what we find is a skillful use of narrative formulas borrowed from American police procedurals to channel xenophobic opinions without taking responsibility for them. If series like *El tiempo entre costuras* aimed to normalize Spanish history by adopting the conventions of international period pieces, *El Príncipe* appropriates some of the narrative techniques tried before by American police procedurals to channel Spanish idiosyncratic xenophobic discourse.

El Príncipe was already being shot when the television adaptation of *El tiempo entre costuras* premiered, but the novel had been published in 2009 (five years before the first season of the series began) and the commercial success that led to the production of the series had made Morocco an attractive setting for a new Spanish series. Aitor Gabilondo, the lead scriptwriter

of the series, admitted that although he had the manuscript ready for a while he did not decide on Morocco as the setting for the story until later (Romero, 2018: n.p.). Unlike the television adaptation of Dueñas' novel, the producers of *El Príncipe* chose not to shoot the series on location but to use virtual backlot technology to superimpose the scenes shot in Madrid onto digital backgrounds representing the neighborhood in Ceuta. Telecinco was not shy about highlighting the virtual artifice that helped them create the background images of the North African neighborhood whose secrets the series claims to unveil. In fact, Stargate Studios' collaboration with the series was one of the first things that Manuel Villanueva, General Director of Content for Mediaset, highlighted in the promotional materials leading to its premiere: "*Después de verla en series internacionales de reconocido prestigio, vemos por primera vez en Europa la pasmosa tecnología de Stargate Studios*" (Redaccion, 2013: n.p.). Artificial simulacra became thus one of the most salient characteristics of the series well before it even premiered. We could say that technology had allowed the producers of this series to conform to what Baudrillard defined as the key characteristic of postmodernism: "*the territory no longer precedes the map [...] it is the map that engenders the territory*" (166). One can certainly argue that any kind of representation of reality is always by necessity a kind of simulacra, but, as Jerry Palmer has argued, the thriller genre to which both the espionage and police procedural belong is especially concerned with whether the real is knowable. Like other espionage/police procedurals, *El Príncipe* is particularly vested in the relativization of reality and, as we shall see, of moral absolutes. Throughout its recent history, espionage fiction has gone from questioning whether a possible threat to national security can be ascertained in the case of the modernist spy novel to exploring the threat to the individual by an increasingly complex and unreliable world system in its postmodern version where absolute knowledge seems unattainable, as Jon Thompson indicates (152). As I will show in the next section of this article, postmodern espionage fiction alternates between the unknowability of reality and the invitation to consider simulacra as the most satisfying narrative.

El Príncipe promises to introduce Spanish audiences to the reality of the Ceutí neighborhood of Príncipe Alfonso often equivocating between the realism of the fiction and the fictional nature of the reality they portrayed. In the presentation of the series César Benítez and Aitor Gabilondo, the producers of the series, explained that “*La realidad es compleja, hay policías corruptos y narcotraficantes musulmanes y españoles. Esto es ficción y los personajes tienen nombres y apellidos, no hablamos de que la policía en general es corrupta o los marroquíes son narcotraficantes.*” (Cortés and Fernandez, 2014: n.p.)

In the words of Benítez and Gabilondo, the complex reality of the Príncipe Alfonso neighborhood is curated by their series to produce an enhanced reality (a hyperreality) that does not claim to be representative of daily life in this area of Ceuta, but invites audiences to make that connection.

Many of the inhabitants of El Príncipe, like the president of its neighborhood association Alfonso Kamal Mohamed, appreciated that the series had the potential to call attention to the decades of institutional segregation that they have endured, but often felt that the situations of violence and crime portrayed in the series did not represent their reality fairly (Oliva, 2014: n.p.). Surprisingly, the citizens of El Príncipe were not the only ones complaining about the lack of verisimilitude of the series: in an interview with the Spanish daily *El Confidencial*, a member of the Centro Nacional de Inteligencia, the Spanish intelligence agency, complained that the image of the spy agency portrayed by the series was also distorted (El Confidencial Digital, 2015: n.p.). According to this source, the luxurious offices that appear in the series as the headquarters of the CNI do not depict the much poorer conditions in which they work. The Spanish spy also indicated that some of the actions depicted in the series deviated from the standard procedures that all members of the CNI are expected to follow. The reporter indicated that the statements made by this intelligence officer were supported by over 350 members of the CNI stopping short of saying that they represented the official position of the agency. The surprising statement from the CNI, however, would not be the last event to tease the fine line between

reality and artifice in connection with this series. In 2015, Farid Mohamed al Lal, a petty criminal turned ISIS operative, was arrested in Ceuta accused of belonging to a criminal organization. During the trial, Farid Mohammed al Lal claimed that his arrest had been motivated by a dispute with Spanish actor José Coronado, one of the main characters in *El Príncipe*, who allegedly would have threatened to send him to jail. Al Lal added that Coronado had been present during his arrest and that the Spanish actress Hiba Abouk, who plays Fatima Ben Barek, the main female protagonist of the tv series, had impersonated a judicial secretary during the arrest.

The complaints of the citizens of *El Príncipe* attempt to prevent the televisive simulacra to become the most visible representation of their own reality. The tongue in cheek criticism of the series carried out by the CNI through one of its agents, on the other hand, seems to aim at incorporating the normally understated agency in the reality of the television show. The intention of the statements made to the press by the Spanish intelligence agency would not necessarily be to separate fact from fiction, but to encourage the efforts of the series to keep on striving for an accurate representation of their trade. If American security agencies like the FBI had managed to project an augmented image of themselves by actively collaborating with film and movie producers in the creation of fictive depictions of their work, the Spanish agency could only hope to do the same by inciting the Spanish entertainment industry to compete in the “accurate” fictive representation of their work, an accuracy that they hope to influence.¹ The relation between simulacra and reality works in both directions as the case of Farid Mohammed al Lal indicates. By claiming that Coronado and Abouk had played an active role in his arrest, al Lal hoped to present the accusations against him as fiction. Al Lal, who managed to walk free due to a procedural mistake on the part of the Spanish prosecution team, was hoping to present not only the arrest, but the entire counter-terrorism operation as a Spanish fantasy.

¹ For a history of the enhancement of the image of the FBI by the entertainment media see Powers (1983).

This constant effort to insert reality into fiction and to amplify the realism of our fictions is what Žižek, following Badiou, calls the passion of the Real: “*the passion of the twentieth [and twenty-first] century for penetrating the real thing (ultimately the destructive void)*” (Žižek, 2001: 12). Any effort to capture the always elusive (according to the Lacanian definition) Real is bound to end up in disappointment and trigger a renewed effort to seek the Real. In *El Príncipe*, like in any other form of fiction, it is the promise that the Real may be revealed through artifice while simultaneously reminding us of its fictive nature that lures us into the narrative. This type of psychoanalytic approach to cultural production, however, can only take us so far. It may work to provide an account of the mechanisms by which we experience a personal identification with the fictionalization of reality presented by series like *El Príncipe*, but it does little to explain why this series gained such popularity when it did.² The Real may be ultimately unknowable as Žižek repeatedly reminds us, but what I think is at play this series is a much simpler appropriation of postmodern relativism for the purpose of promoting a conservative and xenophobic discourse.

Gabilondo’s choice of narrative models for his original draft of the series is significant in discerning the type of message that *El Príncipe* is trying to convey. In an interview with the digital magazine *Espinof*, Gabilondo and Benitez commented that “*si tuviéramos que nombrar algún referente de ficción, diríamos ‘Southland’ o ‘The Shield’*” (Such, 2014: n.p.). Both series tell the stories of two fictional police departments located in Hispanic neighborhoods of Los Angeles controlled by gangs. Leading television critics like Alessandra Stanley praised both series for their “*harsh realism and moral ambiguities*” comparing them to shows like *Rescue Me* and *The Wire*, but the shows were also harshly criticized for their blatant racism. Alex Nogales, President of the Hispanic Media Coalition, complained that in *Southland* “[a]

² Žižek’s last book, *Blasphemische Gedanken – Islam und Moderne* (Blasphemous Thoughts – Islam and Modernity), his most recent attempt at addressing the issues deriving from the conflictive relation between Islam and the West is certainly a reminder of the limitations of the psychoanalytic approach. Žižek’s insistence on contrasting what he describes as a monolithic Islam against an equally monolithic enlightened West comes painfully short of a nuanced explanation of the historic realities that contextualize peaceful or violent vindications of Islamic identity.

ll of the criminals are Latino and all the cops are white” despite the fact that more than 42 % of the Los Angeles Police Department was, at that time, Latino (qtd. In Hernández, 2011: n.p.). Similarly, media critic M. Chopra-Gant explains that in *The Shield* Hispanic and African-American police officers are always subordinated to the morally ambivalent white main character indicating that “a successfully integrated multicultural society is inevitably dependent on the continuing power of the white patriarch” (Chopra-Gant, 2012: 132-133). Gabilondo’s and Benítez’s interest in both shows as they wrote the script for *El Príncipe* reveals the underlying racism of the Spanish series that advocates for a similar model of multicultural society where ethnic minorities can only coexist under the vigilance of the Spaniards. If *Southland* presented Los Angeles under siege by Hispanic criminal gangs, Gabilondo and Benítez present Ceuta as the lawless territory of a Muslim drug dealer, Farouq, and his Roma archenemy Anibal (Antonio Mora). Ethnic and religious identity are biologized in this series as exemplified by one of the characters, Hakim (Ayoub El Hilali), a Muslim Spaniard and police officer, who, despite reiterating his allegiance to the Spanish state during the series, turns out to be a jihadist double agent. Hakim may claim to be a law abiding citizen, but true to his nature, the series suggests, ends up being a terrorist. If the Muslim characters cannot be trusted, the intelligence agency for which Morey works is equally suspect. Ricardo Serra (Pau Durà), the director of the CNI in the series, turns out to also be collaborating with the jihadist Khaled. In this postmodern espionage thriller, Morey’s idealist, multiculturalist views are bound to be proven non-viable time and time again.

Gabilondo and Benítez borrowed from series like *Southland* and *The Shield* the use of the corrupt, male characters to voice and normalize questionable attitudes about race. Fran Peyón, the corrupt detective in *El Príncipe*, reminds us of the equally corrupt detective Mackey in *The Shield* in that their racism and dubious morality are ultimately redeemed by their ability to contribute to resolve the problems at hand. Fran’s corrupt nature is not presented as an obstacle for him to collaborate with Morey to fight against Khaled, the jihadist leader, just like Mackey’s penchant for bending the

rules is often acknowledged as a key ingredient in his ability to pursue the criminals who are invariably colored individuals. They are both vehicles to provide a voice to racist bias while undermining multiculturalist attitudes as ineffective in the dangerous world their series depict. Detective Fran Peyón summarizes his character appropriately in the second episode of the first season in a formula that would have delighted Žižek: “[*los polis como yo nos matamos aquí abajo para que la mierda no suba allá arriba.*” This brief description captures the function of his character perfectly. It explicitly identifies him as a morally dubious character, the one that deals with the rough realities of the North African neighborhood by any means necessary, while subliminally indicating that he is in fact the one that facilitates that the filth of racist bias come to the surface. The character of Fran, like that of Mackey, tells a tale of “*white ethnic distress often conveyed with racist, violent, and sociopathic tones*” as Shapiro has said about *The Shield* (2012: 196). The racist narrative of *El Príncipe* echoes the xenophobic discourse of the Spanish extreme right that has often attempted to imitate the slogans of American xenophobic populist conservatives. Santiago Abascal, president of Vox, a Spanish party created in 2013 as a spin-off of the Partido Popular to articulate its most radical political platform, recently proposed that a wall be built between Ceuta and Spain’s other colony in North Africa and Marruecos. Borrowing from president Trump, Abascal declared that the costs incurred in the building of this wall should be paid by the Moroccans themselves (Mayor Ortega, 2019: n/p).

Agent Morey, Fran Peyron’s counterpart, supposedly comes to *El Príncipe* to restore law and order, but, as we shall see, the order that Morey intends to restore is no other than the Orientalist xenophobic discourse channelled by Peyron. After arriving in the ferry from the peninsula to Ceuta, Morey saves Fatima’s nephew from being run over, an act that defines the character for the rest of the series. Morey will, from that moment on, become the designated character to save Fatima from her own circumstances reifying the stereotype of Muslim women in need of emancipation at the hands of Western governments, and argument that was traditionally used to justify

colonialism.³ He will protect her from her brother Farouq, from the collateral damage of Farouq's confrontations with Khaled, and from Khaled's possessive obsession with Fatima. True to the racist subplot of the series, Fátima dies in the last episode at the hands of Khaled. Her death fulfills the omen issued by detective Fran Peyron in the first episode of the first season of the series: "*En el Príncipe todo acaba en agua salada: en lágrimas o en el fondo del mar.*" If Morey's undercover mission and his relationship with Fátima represent an idealist attempt to bring a multiculturalist law and order to the ceutí neighborhood, Fátima's death signals the inviability of such a multicultural society and hence the triumph of Fran's racist attitudes. For a series that follows closely the narrative formulas from *The Shield* and *Southland* that I have described in regards to the character of detective Fran Peyron, the romantic subplot represents a significant departure. Unlike the predominantly male ethos that characterizes the American series, the originality of *El Príncipe*, according to its producers, is precisely the love story between Morey and Fátima (Such, 2014: n/p). Gabilondo and Benítez are not the first authors to understand that a love story can be a vehicle for discourses of racial superiority and to warn their audience against multi-ethnic relations. Jorge Isaac's *María* comes to mind as one of many precursors of this type of romantic narrative, but by turning the eminently masculine tone of the police procedural into a romance, *El Príncipe* does manage to deviate from the generic standard. More importantly, the success of this series in Telecinco, a tv channel with a predominantly female audience, suggests that women are not only the victims of Eurocentric racist discourses, but also active consumers of these narratives.

In choosing *Southland* and *The Shield* as their source of stylistic inspiration for *El Príncipe*, Gabilondo and Benítez reveal much about what they want the series to be: an outlet for orientalized and often racist representations of Muslims. They also reveal much about what they do not want the

³ For a detailed account of how French and Spanish colonialism used women's rights as a tool to divide and conquer the Moroccan population see Jonathan Wyrzten's *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, particularly the chapter seven "Gender and the Politics of Identity."

series to become. For a series that showcases jihadism and drug dealing by rogue Muslims, *El Príncipe* is careful not to evoke one of the most popular American series that was broadcast at that time: *Homeland*. As I will demonstrate in the last section of this article, beyond the obvious differences in plot, Gabilondo's and Benitez's approach to fictionalizing the security state reveals a surprising indifference towards the ethical implications of surveillance.

Homeland premiered in the United States in 2011 with great commercial success and critical acclaim, Fox España began broadcasting it in Spain a year later. Its main character, Carrie Matthis (Claire Danes), is a CIA agent consumed by her dedication to prevent possible terrorist attacks at the hands of jihadist leader Abu Nazir. Surveillance and data analysis replace the brutality of torture techniques that had been the signature move in *24*, the television series that preceded it. Carrie is often overwhelmed by contradictory pieces of information, a confusion that is compounded by the fact that she suffers from bipolar disorder. Her outstanding abilities as an analyst can easily be distorted when her commitment to her job as a counterterrorism agent evolves into full blast mania. The series, written by Howard Gordon, Chip Johannessen, and Alex Gansa (the same team that had produced *24*) presented an initially welcome alternative to the celebratory depiction of torture as effective counterterrorism that Jack Bauer, the protagonist of *24*, personified. The show, as media critic Patrice Petro argues, provided a representation of the “*psychic turmoil and bipolar extremes that have characterized... America's collective response to the [2001] terrorist attacks*” (qtd, in Castonguay, 2015: 140). The character of Carrie Matthis, however, is not entirely different from Mackey in *The Shield*. If anything, she is a more sophisticated take on the character of the rogue, corrupt detective as the vehicle of conscionable ideology. Her agonizing doubts about the quality of the intelligence gathered does not ultimately work to advocate for restraining the global panopticon that the surveillance state has become, but for suggesting that one can never get enough data from one's fellow citizens or foreign nationals. As James Castonguay persuasively argues, although *Homeland* suggests “*that*

US policy and actions are partly to blame for the terrorists' reprisals... it does so to reinforce the need for increased homeland security and the use of force in counterterrorism operations" (2015: 141). If *24* served as a PR campaign for George Bush's "enhanced interrogation" policies, *Homeland*, Castonguay argues, works as quality propaganda for Barack Obama's enhanced surveillance and dirty wars around the globe (2015: 141).

Agent Morey in *El Príncipe* is no stranger to surveillance techniques. From GPS trackers, to hidden microphones or long distance listening devices, hidden cameras, or cell phone cloning technology, Morey and his colleagues in the CNI showcase their surveillance expertise in almost every episode of the series. Unlike *Homeland*, however, in *El Príncipe*, the act of surveillance does not trigger any kind of ethical conflicts. The unwillingness to question the issues raised by the systematic infringement on privacy rights in the Spanish series is significant because it speaks to the ambivalent public opinion in the country about these issues.

The Spanish government was among the most ardent defenders of increasing counterterrorism security measures after the attacks of September 11, 2001. Spain had already advocated for increased counterterrorism collaboration prior to 2001 in an effort to strengthen its ability to fight against Euskadi Ta Askatasuna (ETA), the Basque nationalist terrorist organization. Among the actions taken in the aftermath of the 2001 attacks, one of the most significant was the restructuring and renaming of the Spanish Higher Defence Intelligence Center (CESID) that became the current CNI. The Spanish prime minister at the time, José María Aznar, drafted a law to enhance the surveillance abilities of the newly formed CNI. According to the draft proposal presented by Aznar, in cases of suspected terrorist activity, CNI agents would have the right to intercept communications as well as entering and searching a suspect's home without the prior permission of a judge. The lack of judicial control over the surveillance operations had been the standard *modus operandi* of the CESID as the country transitioned from the dictatorship of Francisco Franco into a Constitutional Monarchy. The revelation by the Spanish daily *El Mundo* that the CESID had been

spying on the conversations of leading Spanish politicians with Juan Carlos I, the Spanish king at the time, opened a heated debate about the legality of these operations. Aznar's proposal to enhance the surveillance abilities of the CNI was, in many ways, an attempt to preserve the unchecked powers of the old CESID taking advantage of the new public opinion climate generated by the 2001 terrorist attacks. By the time Aznar's draft proposal was approved, the law included the requirement that the CNI notified a judge to receive approval for surveillance operations within a 72 hour period. As Spanish journalist Fernando Rueda indicates, far from constraining the surveillance abilities of the CNI, the 2002 law provided them with a tool to regularize their operations while preserving the requirement of due obedience of its agents which entails the obligation to pursue actions even if they had not been authorized by a judge (2002: 14-15). Despite political consensus to regulate the activities of the CNI, disagreements in 2007 about how the director of the CNI chose to communicate the arrest of Roberto Flórez Garcia, a double agent that had been selling secrets to the Russian government, questioned once more the ability to oversee the operations of the intelligence agency.

The need to regulate the work of the Spanish intelligence agency became even more apparent after Edward Snowden revealed that European citizens had been under surveillance by the American Central Intelligence Agency (CIA). On June of 2013, Edward Snowden, who until then had been an obscure technological consultant for the American Central Intelligence Agency (CIA) and the National Security Agency (NSA), leaked to the press a series of classified documents about PRISM and XKeyscore, two mass surveillance programs that had been created as part of the increased surveillance measures that the United States adopted in the aftermath of the September 11 attacks. PRISM allowed the NSA to gather internet communications stored by internet companies like Google as authorised by section 702 of the FISA Amendments Act of 2008. XKeyscore, on the other hand, allowed the American intelligence agencies to eavesdrop on the digital communications of any individual anywhere with the help of Australia,

Canada, New Zealand, and the United Kingdom, all of them members of the Five Eyes intelligence alliance. Xkeyscore was also facilitated by a second tier of countries outside of the Five Eyes alliance including Spain. In November 2013, the director of the Spanish CNI was questioned behind closed doors by the Comisión de Secretos Oficiales (Official Secrets Committee) of the Spanish government after the media revealed this country's involvement in the surveillance program.

A year after Edward Snowden leaked information about PRISM and XKeycode to the press, the European Justice Court declared the Directive 2006/24/EC invalid prompting Spain to pass law 9/2014 that regulated the type of information that could be stored by telecommunication operators. The new legislation responded to the strong negative opinion against the CIA mass surveillance programs that prevailed throughout Europe. A 2014 Pew Research Center survey revealed general dissatisfaction with these programs with Spain among the countries at the top of the list with an 86 % disapproval rate (Pew Research Center, 2014). A majority of the population disapproved these programs in the United States, but by a smaller margin (54 % vs. 42 %). It is not surprising that Spaniards would be more opposed to a mass surveillance program that seemed to subject the rights of its citizens to the geostrategic interests of another country. This is why Gabilondo's and Benítez's decision to dismiss privacy rights as one of the conflicts around which to structure *El Príncipe* may seem initially paradoxical. Why would the producers of the series not capitalize on the political situation to make their show more relevant?

The answer to this question seems to be that in issues of privacy attitudes can change quite radically depending on how the problem is framed. Although the Spanish government protested strongly against the surveillance of its citizens and the Agencia Española de Protección de Datos (Spanish Agency for the Protection of Data) indicated that the issue should be discussed at the highest level within the European Union, when Snowden requested political asylum in Spain, the Spanish government did everything within its power to make that impossible. According to Gemma Galdon

Clavell, lecturer on security strategy at the Universidad Autónoma de Barcelona, the political debate over how to protect citizen's privacy in Spain was characterized by the apathy of parliamentarians on both sides of the aisle with the exception of the extreme left (Galdón Clavell, 2014: n.p.). Since Snowden leaked this information to the media, the European Union has worked to articulate strong supervision of data management and the Spanish government has followed suit to align itself with these regulations. In May 2016, the European Union published the General Data Protection Regulation (GDPR) which went into effect in May 2018, but there seems to be a disconnect between these legislative initiatives and general public opinion. A 2017 study revealed that Spanish citizens found it acceptable to lose privacy and be under surveillance if that entailed a benefit in security (Adams *et al.*, 2017). The results of the study contrast with the high percentage of Spaniards that expressed their dissatisfaction with the mass surveillance carried out by the CIA in the survey carried out by the Pew Research Center. There is no doubt that, in the case of this study, the breach of national sovereignty that programs like PRISM and XKeycode entailed colored the opinions expressed by the participants. Gabilondo and Benítez, to return to our discussion of *El Príncipe* seem to have read the Spanish public accurately choosing not to make privacy and the dubious ethics of the surveillance state the focal dramatic tension in the television series.

I started this essay explaining the market constraints that have prompted the Spanish entertainment industry to develop cultural products with an eye on the international market. I also wanted to show how series like *El Príncipe* manage to borrow narrative formulas and genre conventions from the global market to promote national (in this case xenophobic) narratives. Series like the one produced by Gabilondo and Benítez draw on Spanish racist discourses with an unfortunately long history: maurophobia and Orientalist maurophilia. In the case of the debate about the need to protect citizen's privacy from the surveillance state, the creation and development of *El Príncipe* is often coetaneous to the events that have triggered these discussions. It would be naive to argue that the adventures of agent Morey and

Fátima Ben Barek managed to singlehandedly tip the balance of public opinion in favor of state-run surveillance. The series should be seen as an expression of a prevalent attitude in the Spanish population as much as a very efficient way to consolidate such an attitude.

Bibliografía

- ADAMS, Andrew A., Mario Arias-Oliva, Ana María Lara Palma, and Kiyoshi Murata (2017), *Surveillance following Snowden: a major challenge in Spain*, *Journal of Information, Communication & Ethics in Society*, vol 15:3, pp. 265-282.
- BAUDRILLARD, Baudrillard (1988), *Simulacra and Simulations*. In: *Selected Writings* (Ed.), Mark Poster. Stanford: Stanford University Press, 198, pp. 166-184.
- CAMPOY-CUBILLO, Adolfo (2016), *El tiempo entre costuras: Colonial Nostalgia in the European Cultural Economy*. *Romance Notes*. 56 (2), pp. 257-268.
- CASTONGUAY, James (2015), *Fictions of Terror: Complexity, Complicity and Insecurity in 'Homeland'*. *Cinema Journal*, vol 54: 4, pp. 139-145.
- CORTÉS, H. and FERNÁNDEZ, J. (2014), "El Príncipe' retrata el barrio más conflictivo de España." *ABC*, Published 2/3/2014. [Online]. [Consult. 10 May 2020]. Available at: <https://www.abc.es/tv/series/20140202/abci-telecinco-estreno-principe-201402011944.html>.
- CHOPRA-GANT, M. (2012), You want me to lick your balls, daddy?' Masculinity, race and power in *The Shield*. In N. Ray (Ed.), *Interrogating 'The Shield'*. New York, Syracuse University Press.
- EL CONFIDENCIAL DIGITAL (2015), "Miembros del CNI critican la idílica imagen que la serie de Telecinco 'El Príncipe' ofrece sobre su trabajo". Published 19/05/15. [Online]. [Consult. 20 May 2020]. Available at: <https://www.elconfidencialdigital.com/articulo/seguridad/Miembros-CNI-critican-televisión-Príncipe/20150518201015077266.html>.
- FERNANDEZ, Juan (2015), El Príncipe', la serie que mejoró la imagen de Telecinco en ficción, *El Español*, Published 14/4/2015. [Online]. [Consult. 5 June 2020]. Available at: <https://www.lespanol.com/bluper/noticias/el-principe-la-serie-que-mejoro-la-imagen-de-telecinco-en-ficcion>.
- GALDÓN CLAVELL, Gemma (2014), Snowden en España: un debate en medio de la indiferencia política, *El Diario*, Published 8/6/2014. [Online]. [Consult. 15 Apr. 2020]. Available at: https://www.eldiario.es/turing/vigilancia_y_privacidad/Snowden-Espana-desarrolla-lentamente-indiferencia_0_268073982.html.
- HELD, D., & MCGREW, A. (2000), The great globalization debate: An introduction. In: D. Held & A. McGrew, A. (Eds.), *The global transformations reader*, pp. 1-50. Oxford, UK: Polity Press.

- HERNANDEZ, Lee (2011), Is Southland a Racist Show? *Latina.com*, Published 1/12/2011. [Online]. [Consult. 25 May 2020]. Available at: <http://www.latina.com/entertainment/tv/southland-racist-tv-show?page=6>.
- LLORENTE, Silvia (2020), Conchi Cascajosa: Las plataformas van a salir mejor paradas que la tele de pago y la generalista, *Cultur Plaza*, Published 24/05/2020. [Online]. [Consult. 10 June 2020]. Available at: <https://valenciaplaza.com/conchi-cascajosa-las-plataformas-van-a-salir-mejor-paradas-que-la-tele-de-pago-y-la-generalista>.
- MAYOR ORTEGA, Leonor (2019), “Abascal cree que Zapatero y Marruecos deberían pagar el muro de Ceuta y Melilla.” *La Vanguardia*, Published 1/4/2019. [Online]. [Consult. 18 July 2020]. Available at: <https://www.lavanguardia.com/politica/20190401/461391023738/abascal-propone-zapatero-pague-muro-cueuta-melilla.html>.
- OLIVA, J. (2014), El Príncipe decepciona en la barriada, *El faro de Ceuta*, Published 2/5/14. [Online]. [Consult. 5 May 2020]. Available at: <https://elfarodeceuta.es/el-principe-decepciona-en-la-barriada/>.
- PALMER, Jerry (1979), *Thrillers: genesis and structure of a popular genre*. New York (N.Y.): St. Martin's Press.
- PAMIES, Sergi (2006), Análisis a la parrilla: asturianos porteños, *El País*. 5/1/2006. [Online]. [Consult. 5 May 2020]. Available at: https://elpais.com/diario/2006/01/05/radiotv/1136415603_850215.html.
- PÉREZ ALBENIZ, Javier (2006), El descodificador: Vientos de agua, *El Mundo*, Published 13/1/2006. [Online]. [Consult. 6 Apr. 2020]. Available at: elmundo.es/elmundo/2006/01/13/descodificador/1137111173.html.
- PETRO, Patrice (2012), Globalization and the Humanities: Cosmopolitanism, Cities, Security, Paper presented at the Amsterdam Centre for Globalization Studies at the University of Amsterdam, 24/5/2012.
- PEW RESEARCH CENTER (2014), “Global Opposition to U.S. Surveillance and Drones, but Limited Harm to America’s Image”. Published 14/7/2014. [Online]. [Consult. 17 May 2020]. Available at: <https://www.pewresearch.org/global/2014/07/14/global-opposition-to-u-s-surveillance-and-drones-but-limited-harm-to-americas-image/>.
- POWERS, Richard Gid (1983), *G-men, Hoover's FBI in American popular culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- REDACCION - PANORAMA AUDIOVISUAL (2013), Telecinco inicia el rodaje de ‘El Príncipe’, una serie con efectos visuales únicos de la prestigiosa Stargate Studios. 9/5/2013. [Online]. [Consult. 15 May 2020]. Available at: <https://www.panoramaaudiovisual.com/2013/05/09/telecinco-inicia-el-rodaje-de-el-principe-una-serie-con-efectos-visuales-unicos-de-la-prestigiosa-stargate-studios/>.
- ROMERO, Nico (2018), Toda la verdad sobre Aitor Gabilondo, *Escribir en serie*, Published 1/3/2018. [Online]. [Consult. 5 Apr. 2020]. Available at: <http://escribirenserie.com/toda-la-verdad-aitor-gabilondo/>.

- RUEDA, Fernando (2006), *Servicios de inteligencia: ¿fuera de la ley?* Barcelona: Ediciones B.
- SUCH, Marina (2014), El carácter fronterizo de Ceuta lo impregna todo, entrevista a los creadores de 'El Príncipe,' Espinof.com. Published 1/23/2014. [Online]. [Consult. 6 Jan. 2020]. Available at: <https://www.espinof.com/telecinco/el-caracter-fronterizo-de-ceuta-lo-impregna-todo-entrevista-a-los-creadores-de-el-principe>.
- STANLEY, Alessandra (2009), From the Pampered Life to Police Work on the Mean Streets, *New York Times*, Published 4/9/2009. [Online]. [Consult. 10 May 2020]. Available at: <https://www.nytimes.com/2009/04/08/arts/television/08stan.html>.
- SHAPIRO, S. (2012), Cracking Ice: The Shield and the Middle Class Crisis of Social Reproduction. In: Ray, N., *Interrogating The Shield*, New York: Syracuse University Press.
- STEENBERG, Lindsay and Yvonne Tasker (2015), Pledge Allegiance: Gendered Surveillance, Crime Television, and Homeland, *Cinema Journal*, vol. 54, pp. 132-138.
- THOMPSON, Jon (1993), *Fiction, crime and empire: clues to modernity and postmodernism*. Urbana: University of Illinois Press.
- WYRTZEN, Jonathan (2018), *Making Morocco colonial intervention and the politics of identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001), *Welcome to the desert of the real*. New York: Wooster Press.

El tema del retorno a los lugares de la memoria en *Esther Bendahan Cohen*¹

HASSAN AMRANI MEIZI*

Introducción

La autora española de origen sefardí-tetuaní Esther Bendahan Cohen recorre en sus escritos varios caminos. Casi todos sus senderos desvelan su manera autobiográfica de escribir. Desanda el camino que emprendió de niña junto a sus padres inmigrantes de la ciudad marroquí de Tetuán, lugar donde nació y pasó su primera infancia, a la capital española donde se dedica hoy, entre cosas, al oficio de escribir. Entre los libros en que se registra el ajetreo emocional y el trájín corpóreo de Bendahan Cohen entre las dos orillas del estrecho de Gibraltar existe uno denominado *Tetuán* que es, en cierta medida, una auto-radiografía de sus propias sensaciones y emociones hacia su país de origen, Marruecos, y hacia las vivencias judías en su ciudad natal, Tetuán.

En muchos de sus tramos, *Tetuán* desvela tardíamente la manera autobiográfica empleada en la redacción de *Déjalo, ya volveremos*; novela en la cual la ida de la familia sefardí tetuaní de la protagonista de Marruecos se tornó vuelta definitiva al Sefarad Ibérico, España, de donde se marcharon los ancestros de la misma rumbo a Tetuán hace más de cinco siglos.

* Universidad Ibn Zohr.

¹ Leonardo Senkman emplea la expresión “lugar de la memoria” en su artículo “*La nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos*”. Afirma, por ejemplo, que Alicia Dujovne Ortiz se complace en trazar una cartografía de los lugares del pasado de su genealogía en su novela «*El árbol de la gitana*» (2000: 285). En el presente estudio, la expresión “lugares de la memoria” también tiene connotaciones emocionales y hasta inconscientes, de allí su relación con el tema de la identidad y de la búsqueda del origen personal y familiar.

De modo que el mismo título de este estudio me fue sugerido por palabras de la misma autora cuando afirma que su libro de memoria, *Tetuán*, “es parte de un viaje de ida y vuelta, una invitación para que cada uno tenga su propio Tetuán” (Bendahan Cohen, 2016: 30). Espero captar aquí las distintas manifestaciones y, sobre todo, las precisas significaciones de este movimiento pendular de idas y vueltas, que se registra en algunos de sus libros de temática judeo-marroquí, donde la autora recupera a través de sus viajes y los de sus amigos y familiares en el espacio y en el tiempo distintas reliquias judías sefardíes.

Cuesta separar el estudio de las idas del análisis de las vueltas ya que la marcha de Marruecos se convierte en retorno a España y viceversa. Igualmente, existen diferencias entre aquellas idas y vueltas colectivas e históricas, y las recientes e individuales consistentes en visitas puntuales en busca de lugares de la propia memoria en nuestro país. Incluso, a veces, las idas y las vueltas son emocionales y no coinciden necesariamente con el sentido del desplazamiento físico de sus protagonistas.

Vaivenes de la historia

En *Déjalo ya volveremos*, cuando muchas familias tetuaníes sefardíes empezaron a abandonar su ciudad, la protagonista “*intentaba pensar qué significaba irse*” (Bendahan Cohen, 2006: 88). Inmediatamente, siente este acto de pensar como agotador. Esta obsesión por tener que irse constituye un *leit Motiv* interesante de la literatura judío-hispánica, considerada como fiel reflejo de la misma historia de la diáspora errante hebrea (Amrani Meizi, 2010: 33)². Aunque el éxodo masivo de los judíos de la diáspora es historia, sus ecos siguen oyéndose en la literatura de muchos autores de origen judío. De modo que esta obsesión marca incluso la trayectoria emocional de los personajes de esta novela de Bendahan Cohen.

² En mi libro *Lo judío en cinco novelas argentinas*, (Amrani Meizi, 2010: 33) expongo una opinión del dramaturgo y periodista argentino Ricardo Halac según la cual la principal característica de la escritura judía es esa obsesión por partir, ya que es la marca de la historia judía. A modo de ejemplo aduzco una cita de esta obsesión de una novela del autor judeo-argentino Pedro Orgambide, cuya protagonista femenina de origen judío, Liuba, arguye lo siguiente: “*Irse, irse, irse. Mi gente siempre se está yendo.*” (Orgambide, 1984: 249).

Existen motivos que impulsan a la autora a desenterrar el recuerdo del pasado, el remoto de los más lejanos ancestros y, sobre todo, el más cercano, el de su propia familia: abuelos, padres, tíos, sobrinos, etc. La argumentación no puede ser más judía, e incluso roza una percepción sionista del asunto: asumir el mandato del no olvido de un hecho que se suma a otros más graves, cometidos contra el pueblo judío. En el capítulo titulado *La herida cercana al sol* del citado libro *Tetuán*, la autora afirma que el asesinato de su abuelo encarnaba ese dolor que assolaba a todo su pueblo. Asimismo, Bendahan asumió el mandato de no olvidar (Bendahan Cohen, 2016: 147).

La referencia al tema de holocausto judío o la *Shoa*, término usado por la autora, adquiere una presencia sugestiva en el citado capítulo. Muchos escritores judíos, incluyendo a los que escriben en español, entre los que se encuentran muchos hispanoamericanos, se convirtieron en voceros de posturas distintas acerca del holocausto judío. Algunos valoraron el hecho desde una perspectiva sartreana considerándolo como drama humano, en cambio, otros, a los que agrego ahora a Bendahan Cohen, lo restringieron a la esfera étnica judía (Amrani *et al.*, 2011: 181-182). *Tetuán* se refiere a hechos de menos magnitud y, simultáneamente, reconoce que los judíos del norte de Marruecos fueron privilegiados supervivientes al holocausto, aunque no tuvieron consciencia de ello. Para la autora, se trataba más bien de una posible amenaza que de un destino fatal³.

Al sumar las condiciones de la muerte de su abuelo y las circunstancias de la salida de los suyos de Marruecos a otros hechos históricos que marcaron su pueblo en su conjunto, la autora se ve en la necesidad de separar la luz de la oscuridad en varios espacios y tiempos (Bendahan Cohen, 2016: 150). Para ella, el perdón no se asienta en el olvido, sino en la memoria y, sobre todo, en la reparación de la misma (Bendahan Cohen, 2016: 27).

En su intento de remontar al origen de los sefardíes de la ciudad, Bendahan Cohen retoma el embarazoso asunto del Edicto de Expulsión de los

³ Los que vivieron el holocausto en tanto que problema personal y familiar como el polaco nacionalizado argentino Simha Sneh ofrecieron un testimonio literario en que se “*delinea una zona bastante frecuentada por escritores de su índole: «la culpa de haber sobrevivido al holocausto»*” (Amrani Meizi, 2011: 182).

judíos de la España de los Reyes Católicos. Basándose en el libro de Juan Vilar *Tetuán: resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)*, sitúa el principio de la era sefardí tetuaní en la época inmediata a la reconstrucción de la ciudad por el caudillo musulmán granadino rais Abu-Hassan Ali Al Mandri (Bendahan Cohen, 2016: 37- 38). Esta referencia histórica sintetiza la fraterna solidaridad de los “parias” expulsados de la península ibérica: judíos sefardíes y musulmanes andalusíes.

Con el devenir de la historia, el maridaje judeo-musulmán encontró su máxima expresión en un *Purim*, o sea, en una fiesta judía en la que se celebraba la victoria musulmana sobre los ejércitos cristianos en la Batalla de los Tres Reyes (1578), transcurrida cerca de Larache y de Alcazarquebir⁴. En la reconstrucción histórica del acontecimiento bélico, el testimonio de la comunidad judía del norte de Marruecos adquiere en *Tetuán* el cariz de una interpretación bíblica de esa experiencia histórica judío-marroquí.

En todo caso, los sefardíes que decidieron elegir el norte de Marruecos como patria siempre mantuvieron diversos lazos con su lugar de origen: España-Sefarad. Conservaban sus costumbres ibéricas con nostalgia pero siempre con el recuerdo de aquel descomunal agravio de la expulsión. La nueva patria de Tetuán renace desde sus cenizas transformándose en uno de los más idóneos escenarios históricos del distanciamiento emocional sefardí de todo lo que significa España como autoridad política y religiosa de aquella época⁵.

No obstante, siglos más tarde, las ciudades marroquíes arriba citadas, junto a otras, constituirán parte del protectorado español con Tetuán como capital; hecho que convertirá el norte de Marruecos en un Sefarad Africano, donde los judíos encontrarán alivio de protegidos en su deteriorada relación con el entorno musulmán, otrora benefactor. La historia, como la rosa de

⁴ Según Bendahan, *Purim* es la festividad que celebra la salvación milagrosa del pueblo judío de los persas y el personaje central de esa festividad es la reina Esther. Cuando hay un acontecimiento grave del que el pueblo se salva, se recuerda, por su similitud con esa festividad, como un *Purim* privado de esa comunidad (2016: 38-39).

⁵ Esther Bendahan, refiriéndose a una medalla regalada por Isabel la Católica a uno de sus bisabuelos, afirma: “*Quise devolver la medalla, custodiada por alguien de la familia; se negaron; quedaba bien en su vitrina; dijeron que para mí era más fácil devolverla por enfado con doña Isabel, porque no estaba en la nuestra*” (2016: 26).

Rilke, es pura contradicción, diría Pedro Orgambide (1996: 221). Otros autores, sin embargo, hablarían de ambivalencias sefardíes: (Touboul Tardieu, 2015: 82-86; Ojeda Mata, 2008: 187-205).

Efectivamente, antes de que los sefardíes tetuaníes se marcharan de Marruecos y volvieran al Sefarad, es España la que vuelve hacia ellos. Fueron los primeros en anticipar en años su vuelta al Sefarad sin irse de casa⁶. En este contexto, cabe resaltar el papel de los sefardíes como “intermediarios naturales” de las potencias occidentales colonizadoras de Marruecos, en especial España, con la población autóctona⁷. El resultado fue que los ascendientes de Esther más cercanos, sus propios padres, crecieron en el Tetuán del protectorado español, o sea, en un Tetuán marroquí y español. En este sentido, Bendahan Cohen afirma que su “*casa de Tetuán, además de hablar español, se hacía comida española y se pensaba en español*” (2016: 26).

En los vaivenes de la historia, se produce el paso de las lenguas ibéricas a la haquitía. Luego, se emprende la vuelta al español actual. El léxico de la haquitía, lengua vernácula intracomunitaria, se convierte en una reliquia del pasado, cargada de la más singular experiencia judía del tiempo marroquí (Bendahan Cohen, 2016: 28). *Tetuán* hace una minuciosa exégesis de ciertos vocablos de este idioma cargado de vivencias judías del tiempo marroquí en un capítulo denominado precisamente *Las palabras atestadas de tiempo* (89-105). Pese a todo, la visión que se trasluce en *Tetuán* y en *Déjalo ya volveremos* acerca de muchas reliquias judío-marroquíes es más bien folklórica. En ninguno de sus libros la autora integra la haquitía como ropaje lingüístico de su propia actividad creadora (Bendahan Cohen, 2015: 97).

El abandono de la haquitía fue la primera pauta de la rehispanización de los sefardíes marroquíes en su propio país de origen. El segundo paso sería su integración como inmigrantes en un contexto social hispánico en su totalidad. Consiguientemente, *Tetuán* aborda también el tema del éxodo

⁶ Entre otras cosas, Sefarad en hebreo significa España. El Tetuán del protectorado español pasó a formar parte de Sefarad (Bendahan Cohen, 2005: 94).

⁷ “En el norte de Marruecos las comunidades se saben cerca de España. Luego España viene hacia ellos (1912-1956). Con el protectorado les llega España a quienes se saben españoles. También para España es encontrarse con la sorpresa de una comunidad que le puede ofrecer servicio” (Bendahan Cohen: 2015: 95).

sefardí de Marruecos a España. Nuestro país se convierte de este modo en el de un tránsito sefardí de muy larga duración (Bendahan Cohen, 2016: 19).

De su salida de su ciudad natal, Esther Bendahan Cohen tiene plena conciencia. Como queda señalado anteriormente, la describe en una novela que encuentra su título en una acción postergada, la de volver al Tetuán natal: la niña protagonista, Reina, se agarra a su armario y su padre la tranquiliza con la frase *Déjalo, ya volveremos*, título de la novela. Al final, Reina descubre que su ida de Marruecos es en sí una vuelta a su hogar ancestral: España. El periplo se dibuja como un movimiento circular que se cierra, o sea, como la vuelta al punto de partida.

En *Tetuán*, Bendahan Cohen desvela el curioso dato de que su familia, a su vuelta a España, se instaló en el barrio madrileño de Tetuán como si hubiese seguido la estela de un grupo de soldados españoles retornados de la capital del protectorado español en Marruecos (Bendahan Cohen, 2016: 27). De esta manera, su destino se une al de una camada de niños que, por decisión ajena, se dispersaron por otras diásporas: Venezuela, Argentina, España, Palestina, etc. Tal es el caso de Moisés Benarroch, el poeta marroquí exiliado de todos sus exilios: España, Marruecos e Israel (Bendahan Cohen, 2016: 150).

La obsesión por tener que partir, *leit Motiv* de la escritura judía, acaba en una obsesión por volver. Así, los mismos padres de la autora realizan su propia vuelta: Pinhas Bendahan, acompañado de su mujer Mary Cohen, pronuncia en Tetuán una conferencia que la autora reproduce parcialmente. Cito parte de la misma, cotejando de paso su contenido con el de un escrito de Edmond Amran El Malah en una nota aducida abajo⁸: “*Regresamos Mary y yo [...] con la enorme ingente preocupación por el futuro de lo que queda allí, el cementerio (joya histórica), documentos, archivos, biblioteca que nadie ha rescatado y que tenemos la obligación de conservar [...].*” (Bendahan Cohen, 2016: 51-52).

⁸ Edmond Amran el Maleh afirma que “*ese cementerio, que tras tantos años no ha sido abandonado ni saqueado, es el testimonio vivo de una presencia milenaria en esta tierra. Sus tumbas son sencillas, lápidas cubiertas por dibujos antropomórficos, símbolos enigmáticos de una cultura extraordinariamente original*”. Añade que el patrimonio judeo-andalusí, un fondo bibliotecario compuesto de valiosos manuscritos y monografías eruditas sobre poesía, romances o composiciones musicales sigue siendo bien salvaguardado (Portal del Diario *El País*, 2006).

Además, Esther Bendahan Cohen hace suyos los deseos actuales de los compañeros de su niñez tetuaní, de esa generación de niños con la que se identifica y que hoy vive en otros países soñando con volver a pisar las calles de su infancia. Para exteriorizar este deseo, convoca la voz de su amiga Bibinha Benbunam en una carta titulada “*Tetuan en un rincón del alma*” (Bendahan Cohen, 2016: 57-58).

Las distintas vueltas de Esther Bendahan Cohen a Tetuán

En *Tetuán*, la autora enumera sus vueltas a su país de origen y a su ciudad natal. Lo hace de tal manera que se produce cierto equilibrio con las veces que cita los motivos de la marcha masiva de los sefardíes de la ciudad; motivos, por cierto, achacados a unos momentos tensos y conflictivos con el entorno tetuaní musulmán tras la fundación del estado judío y la independencia de Marruecos; idea que la autora reitera en muchos de sus escritos citados aquí. Sin embargo, en *Tetuán* hay algún que otro momento en que intenta describir su vuelta a la ciudad como hecho agradable. En este sentido, Bendahan Cohen asevera que “*uno deja Tetuán y vuelve a Tetuán y siempre hay un recuerdo amable*” (2016: 19).

Esta declaración no es aislada y se puede sumar a otras afinidades, acercamientos y armonías entre los tetuaníes de la diáspora, los que algún día tuvieren que irse de su ciudad natal, sean musulmanes, cristianos o judíos. Existe, por lo tanto, un nosotros de la diáspora tetuaní en la que Tetuán aparece como una de las emociones fuertes y unificadoras de un grupo humano específico, más allá de las creencias religiosas de sus miembros; incluso dicha sensación se equipara a la de una fe o un patriotismo fervorosos (Bendahan Cohen, 2016: 135-136). Esta referencia concierne a toda una generación inmigrante forofa del Atlético de Madrid o del Barcelona y no del Real Madrid, hecho achacado a la fundación del equipo de balompié Club Atlético de Tetuán durante el protectorado español por un grupo de militares – entre los que se encontraba un ex jugador del equipo colchonero de la capital española – que termina optando por el estandarte y los colores del Atlético de Madrid.

Es obvio que se trata de un juicio que se circunscribe a una generación de tetuaníes de la diáspora, que en su juventud fueron hinchas del Atlético de Tetuán durante la época española de la ciudad⁹. Sin embargo, no alcanza el rango de la sólida cohesión resultante de las sensaciones de pertenencia nacional por ejemplo. Esta emoción fuerte de las gradas se eclipsa totalmente en los momentos en que asoman otras formas de alineación y de adhesión ideológicas.

En la conciencia política de la autora se dibuja otra zona de pertenencia común, la que comparten aquellos tetuaníes que viven en el extranjero y son habitados por Tetuán, y los que moran en esta ciudad hoy. Según Bendahan, todos añoran tiempos pasados, los del protectorado español (2016: 151); lo cual recuerda las voces judío-tangerinas que rememoran con pena el fin de aquella bella época internacional de Tánger en *Rómpase en caso de incendio* (1975) de Chocrón (Amrani Meizi, 2016: 140-155). Otra vez nos encontramos ante una visión nostálgicamente colonialista, ante una especie de tristeza reaccionaria según la cual el pasado colonial fue mejor.

La autora insiste en las propias vueltas individuales a la vez que las trasciende hacia otros viajes u otras formas de entender Tetuán. Como en todos los recuerdos de infancia, las imágenes de la memoria se desdibujan en la distancia temporal, se tornan en blanco y negro, caen más bien en el reino de los sueños que en el de la realidad. Hay que reconstruir el recuerdo recurriendo a una vuelta con datos escritos por los que poseen una memoria prodigiosa, o sea, por los que se marcharon de Tetuán siendo adultos. En uno de los testimonios que aduce la autora, la doctoranda Angy Cohen elabora el mapa de esta ciudad a base de relatos de inmigrantes sefardíes marroquíes en Argentina e Israel (Bendahan Cohen, 2016: 48-49).

A diferencia de Angy Cohen, Esther Bendahan posee el recuerdo personal de Tetuán e incluso guarda algún vestigio corpóreo de sus vivencias de infancia. Las señales de las heridas en sus pies le recuerdan que sus pasos es-

⁹ Hoy existe en la ciudad un equipo marroquí que tomó el relevo del anterior manteniendo los mismos colores y hasta cierto punto el nombre: El Magreb Atlético de Tetuán, cuyos aficionados están divididos en “culés” y “merengues”. Algunos de ellos viven hoy en España como inmigrantes nacionalizados españoles, como Esther Bendahan Cohen.

tuvieron marcados por esa orilla (Bendahan Cohen, 2016: 55). No obstante, antes de que vuelva a Marruecos, Bendahan tiene que romper las fronteras psicológicas creadas por la circunstancia de la marcha de los suyos del país y plantear interrogantes a esa vuelta postergada durante muchos años: “*Yo nací allí, ¿pero significaría algo eso? ¿Encontraría mis imágenes?*” (Bendahan Cohen, 2016: 21).

Cabe preguntarse aquí si la autora alude a las imágenes de una niña, para quien Tetuán era lugar del juego y de la fantasía, o a las de una mujer madura que busca los lugares de la memoria familiar y comunitaria sefardí. Creo que a ambas. De entrada hay una imagen que la autora reconoce al instante, la letra T en árabe, lengua que de niña aprendía en la escuela de la Alianza Israelita Universal en Tetuán (Bendahan Cohen, 2016: 22-2). Lo único de lo que se acuerda es de esa letra que la autora compara en otro libro a la forma de un barco (Bendahan Cohen, 2015: 93). Importa resaltar que el tema del barco Pisces, el que naufragó con emigrantes clandestinos judío-marroquíes en la costa de Alhucemas en 1961, es un *leit Motiv* de la narración de *Déjalo, ya volveremos* y reaparece aquí en *Tetuán*. La imagen personal remite a otras imágenes de la memoria étnica comunitaria.

En esta vuelta a Tetuán, la autora cuenta cómo al principio emprendió con sus compañeros de viaje la búsqueda de su primer lugar de memoria, su propia casa, con la ayuda de un mapa elaborado por el impulsor de su interés por la ciudad, al cual describe como hombre de memoria prodigiosa: su padre. Narra su gran paseo por el centro de la ciudad, en el que no consigue encontrar la casa familiar, pero, eso sí, topa con la probable calle donde ella se perdió de niña (Bendahan Cohen, 2016: 141).

Otro lugar de memoria es la sinagoga que la familia Bendahan frecuentaba, el recuerdo la remite a una imagen de su niñez: a “*la entrada a un callejón pasando por un arco de la mano de su padre*” (Bendahan Cohen, 2016: 144): “*La pintada, quizá porque en algún momento se encalaron sus paredes, quien (Sic) sabe, pero esa es la única que queda hoy, se la conoce como la de Isaac Bengualíd.*” (Bendahan Cohen, 2016: 143).

La visita a este lugar de culto, que lleva el nombre de un personaje emblemático del sefardismo tetuaní, la traslada a otro lugar de la memoria familiar y comunitaria, a una práctica en la que sobresalen los marroquíes, fuesen musulmanes o judíos: la peregrinación a los santuarios; aspecto que el libro no desarrolla de manera suficiente como uno de los lazos más fuertes entre ambas comunidades¹⁰.

Con esa primera vuelta la autora supera muchas barreras y resucita el pasado en un juego de fantasías, en el que manifiesta su deseo de escuchar voces en la sinagoga. El afán de romper el silencio desde la ficción se expresa en el abordaje de un tema tan sensible como el de las circunstancias de la muerte del propio abuelo. Inicia desde este lugar de culto la ruptura con la tradición familiar del silencio.

Es una tarea que emprende desde la descripción de esa primera vuelta durante la cual franquea la barrera de la niña que consideraba cruel fechoría la visita a un cementerio, y en este acto de visitar la tumba del propio abuelo nos topamos otra vez con este sentido de la vuelta personal que trasciende el yo íntimo hacia los demás familiares: “*Yo que de niña no podía visitar ni escuchar hablar de un cementerio, iba y lloraba en la tumba de mi abuelo; hacía años que nadie de nuestra familia había podido ir, en mí estaban mis tíos, mi padre, mis primos, nuestros hijos.*” (Bendahan Cohen, 2016: 148).

Esta escena en la que desdobra el llanto, antes aludido, de su amiga Bibin-ha Benbunam por sus muertos enterrados en Tetuán no desemboca en una catarsis, en una forma de exorcizar para siempre esta obsesión de revivir dramas del pasado: haber sido obligados a dejar el país a raíz de actos antijudíos perpetrados por el entorno musulmán, siendo la muerte del propio abuelo el caso más relevante.

Sin embargo y a pesar de los pesares expresados, Esther Bendahan Cohen vuelve a su país de origen una y otra vez. Cita una visita a Ceuta vía Tánger, que no ubica con exactitud en el orden cronológico de sus viajes a la orilla

¹⁰ A parte del lugar de peregrinaje dedicado al rabino Isaac Bengualid, existe el caso de la judía Sol Hachuel en “*cuya tumba – dice la autora – rezan hoy mujeres musulmanas y judías en busca de fecundidad*” (Bendahan Cohen, 2016: 78).

sur del estrecho de Gibraltar. La narración de este acontecimiento constituye uno de esos senderos laterales por donde transita muchas veces la narración de estas memorias. Ciertamente, el efecto de zigzag que produce este tránsito intermitente por senderos laterales, que siempre acaba desembocando en el principal, es un exponente técnico ideal para expresar el perenne deseo del retorno.

De este modo, su segundo retorno al lugar de memoria quiere expresarse como una superación de las fobias de infancia y un gran paso hacia el descubrimiento de zonas de pertenencia más amables. No se trata del “no-encuentro” (de la casa familiar) ni del desencuentro (la muerte de su abuelo), hechos que constituyen el signo de su primera vuelta a Tetuán.

En dicha vuelta con motivo de una exposición sobre el Atlético de Tetuán, la autora, a diferencia de su primera visita, duerme en Tetuán; lo cual es un indicio más de su acercamiento a su ciudad natal, de ruptura con miedos de antaño. Abro aquí un paréntesis para subrayar la elección del hotel Al-Mandari, que quizá sea producto de la casualidad. En todo caso, la reminiscencia del nombre del hotel es inequívoca y remite al inicio de la era sefardí en Tetuán.

Sin embargo, existe otra realidad flagrante que nadie puede eludir: un Tetuán marroquí actual, ante el cual la autora experimenta otro miedo, inspirado por la omnipresencia de hombres frente a la ausencia de mujeres por la noche en los espacios públicos o por el velo de la mujer musulmana, transformado en una especie de “uniforme”. De modo que, aunque en esta ocasión la autora no visita la tumba de su abuelo (herida del pasado), confiesa que el recuerdo del mismo no le abandona en sus paseos por la ciudad. Tanto es así que la autora cae en la tentación de un acercamiento orientalista a la ciudad de origen, el cual disfraza un distanciamiento y un divorcio con los sujetos que habitan dicho espacio; hecho parecido al que protagoniza el narrador de *Rómpase en caso de Incendio* (1975) en su visita a Tánger¹¹. “En el

¹¹ En la citada novela, muy autobiográfica por cierto, del escritor venezolano de origen judío-marroquí Isaac Chocrón, Marruecos es celebrado como reliquias o como artefactos culturales mientras que el moro, como realidad viviente, constituye una presencia vagamente amenazante (Amrani Meizi, 2016: 153).

restaurante del hotel El Riad [...] El lugar es como uno se imagina que debe ser un palacio oriental, acogedor, sensual, donde los sabores se triplican y uno descubre que los sentidos sirven.” (Bendahan Cohen, 2016: 145)¹².

Conclusión

Después de recorrer en sentidos opuestos y en varias alturas de la historia los caminos de los distintos y distantes éxodos sefardíes, los de sus ancestros, los de sus padres y los de sus amigos, Esther Bendahan realiza sus propias visitas a los lugares de su memoria personal, familiar y comunitaria. Importa resaltar dos visitas suyas a su ciudad natal.

En la primera encuentra algunas imágenes de su infancia: la T árabe, gracias a la cual Esther Bendahan rememora momentos de su aprendizaje de niña en Tetuán. La autora “se lleva esta grafía” como si fuese el signo de su pequeña patria portátil, la que, como tetuaní desterrada, lleva dentro. Multiplica sus vueltas en otros y se desdobra en otras escenas de visitas a lugares de memoria emprendidas por amigos y conocidos. En su intento de crear lazos entre los tetuaníes de la diáspora, y entre estos y los que viven hoy en Tetuán, recurre a la pasión que todos experimentan por determinados clubes de fútbol o al sentimiento de haber sido abandonados por España. Sin embargo, desaprovecha otros lugares de encuentro de marroquíes de distintos credos: la peregrinación a tumbas de santos; un hecho que la autora cita someramente.

No obstante, incluso en su segunda visita persiste el recuerdo del abuelo como herida del pasado; un hecho que nubla la serenidad de sus paseos por la ciudad. Si bien consigue vencer el miedo de su infancia tetuaní, experimenta otro distinto al percatarse de distintas “sombras” de la realidad actual de la ciudad. En cada momento y en cada lugar, trata de separar las luces de las sombras. Muchas veces oscila entre ambas citando los sucesos del pasado

¹² El narrador de *Rómpase en caso de incendio*, al llegar a Tánger, comenta lo siguiente: “Pienso que para vivir cabalmente hay que buscar nuevas sensaciones y que los sentidos son raramente explorados por nuestra sociedad (...) al menos, los moros parecen haberlas encontrado. Cuando vaya a Marruecos (...) te contaré si todo me resulta cierto. Huelo que sí.” (Chocrón Serfaty, 1975: 14). Más tarde y una vez en Tánger, afirma “todo lo árabe es un afán por complacer los sentidos, sin importar la utilidad o la inutilidad de lo creado” (Chocrón Serfaty, 1975: 128).

y del presente, y en ambos tiempos encuentra luces y sombras. La serenidad de la narración es perturbada siempre por un pero que rememora la ambivalencia entre la aceptación del lugar de la propia memoria y el rechazo de la pertenencia nacional actual del mismo.

Bibliografía

- AMRANI MEIZI, Hassan (2016), *Visión del/de lo marroquí en Isaac Chocrón, N.º 19, Dirassat*, Faculté des Letras et des Sciences Humaines-Université Ibn Zohr-Agadir, pp. 139-155.
- (2011), *Escritores judíos de las Letras argentinas*, en: Benlabbah, Fatiha, Montenegro, Silvia y Ben Ayad, Nohma (Coord.), *Repensar las fronteras, culturas: Continuidades y diferencias África-Europa-América Latina*, Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- (2010), *Lo judío en cinco novelas argentinas*, Rabat: Ediciones & Impressions Bouregreg.
- BENDAHAN COHEN, Esther (2016), *Tetuán*, Antequera: Editorial Confluencias.
- (2006), *Déjalo ya volveremos*, Barcelona: Seix Barral.
- CHOCRÓN SERFATY, Isaac (1975), *Rómpase en caso de incendio*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- OJEDA MATA, Maite (2008), *¿Intermediarios “naturales”? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el mediterráneo occidental: el caso de Marruecos*. En: Martínez, Mauri, Mónica y Rodríguez Blanco, Eugenia, coord., *Intelectuales, mediadores y antropólogos, la traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, Donosti: Akulegi, pp. 187-205.
- ORGAMBIDE, Pedro (1996), *Ser argentino*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.
- (1984), *Hacer la América*, Buenos Aires: Bruguera.
- PORTAL DEL DIARIO EL PAÍS (2006), *Patología de la memoria*. [En línea]. [Consulta: 1 de feb. 2019]. Disponible en: https://elpais.com/diario/20/04/19/opinion/1145397613_850215.html.
- SENKMAN, Leonardo (2000), *La nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos*, Vol. LXVI, N.º 191, *Revista Iberoamericana*, pp. 279-298.
- TOUBOUL TARDIEU, Eva (2015), *Los judíos sefardíes ¿una herramienta para la colonización? Filo-sefardismo en los principios del protectorado*. En: Bengochea Tirado, Enrique, Monzón Pertejo, Elena y Pérez Sarmiento, David (Coord.), *Relaciones en conflicto. Nuevas perspectivas sobre relaciones internacionales desde la historia*, Valencia: Universidad de Valencia, pp. 82-86.

Comité científico

Ana Belén Cao Míguez (Universidade da Beira Interior)

Ana Isabel Hernández Rodríguez (Universidad de La Laguna)

Ana María Carranza (Universidad de Extremadura)

Baltasar Fra-Molinero (Hofstra University)

Blanca Hernández Quintana (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)

Carolina Suárez Hernán (Universidad de Granada)

Claudio Castro Filho (Universidade de Coimbra)

Dánae Gallo-González (Universität Gießen, Alemania)

Héctor Andrés Rojas (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

María Jesús Fariña Bustos (Universidad de Vigo)

Maria Sofia Pimentel Biscaia (Universidade de Aveiro)

Natalia País Álvarez (Universidad de La Laguna)

Natividad Garrido (Universidad de La Laguna)

Rocío Rojas-Marcos (Universidad Pablo de Olavide)

Sara Santamaría (Aarhus University, Denmark)

Yolanda Aixela (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Índice

La importancia de la narrativa española sobre Marruecos	7
Yasmina Romero Morales e Francisco Topa	
Reconstrucción histórica, deconstrucción colonial y orientalización de lo marroquí en una novela de Ifni. El imperio de Arena de Jesús Torbado	9
Mohamed Abrighach	
Eduardo Maldonado Vázquez y su contribución a la narrativa colonial española sobre Marruecos	29
Rocío Velasco de Castro	
Las configuraciones metafóricas del Tánger internacional en <i>Niebla en Tánger (2017)</i> de Cristina López Barrio	57
Bousselham Elouarrad	
La Otredad judía a raíz de las crónicas de la Guerra de África, 1859-1860	77
Ana Rueda	
Staging the surveillance state in <i>El Príncipe</i>	109
Adolfo Campoy-Cubillo	
El tema del retorno a los lugares de la memoria en <i>Esther Bendahan Cohen</i>	129
Hassan Amrani Meizi	

