Amar a cristianos moras

Ecoss de un tema cervantino en textos españoles sobre Marruecos (s.

x

I

x-xx

)

Manuela Marín

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/160>

DOI: 10.4000/bulletinhispanique.160

ISSN: 1775-3821

Editor

Presses universitaires de Bordeaux

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 junio 2007

ISBN: 978-2-85276-094-3

ISSN: 0007-4640

Referencia electrónica

Manuela Marín, « Amar a cristianos moras », *Bulletin hispanique* [En línea], 109-1 | 2007, Publicado el 06 febrero 2014, consultado el 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/160> ; DOI : 10.4000/bulletinhispanique.160

“Amar a cristianos moras”. Ecos de un tema cervantino en textos españoles sobre Marruecos (s. XIX-XX)

MANUELA MARÍN
CSIC, Madrid

Le thème de la femme musulmane qui tombe amoureuse d'un captif chrétien appartient à la tradition littéraire espagnole et Cervantès l'a utilisé à plusieurs reprises. Cet article identifie d'autres exemples de l'utilisation du thème dans la littérature espagnole sur le Maroc au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

El tema de la musulmana enamorada de un cautivo cristiano es un clásico de la tradición literaria hispánica y Cervantes lo utilizó en varias ocasiones. En este artículo se identifican otros casos del empleo de este tema en la literatura española sobre Marruecos durante el siglo XIX y comienzos del XX.

In the Spanish literary tradition, the figure of a Muslim woman who falls in love with a Christian captive is a classic, used in several occasions by Cervantes. This article analyses other instances of the same topic, found in the Spanish written production on Morocco during the 19th and early 20th centuries.

Mots-clés : Espagne - Relations avec le Maroc - Maroc - Images littéraires - Cervantès - Femmes musulmanes.

EN LA LARGA historia de las relaciones entre España y los países del Magreb, el cautiverio de Cervantes en Argel (1575-1580)¹ ocupa sin duda un lugar de excepción. Cervantes compartió esta circunstancia

---

1. Jean Canavaggio, *Cervantès*, Paris, 1986, p. 82-106.

personal con muchos otros cautivos, españoles y de otras naciones, en un contexto histórico marcado por el enfrentamiento militar entre europeos y turcos y sus respectivas áreas de influencia en el Mediterráneo. Nada había, en principio, que diferenciara la experiencia de Cervantes de la de tantos otros. Lo que la convirtió en única fue su recreación literaria, que traspasó la frontera del texto documental (la autobiografía del cautivo²) para convertirse en referente de actitudes y comportamientos dotados de un permanente sentido humanístico³. Nada ejemplifica mejor esta traslación de una experiencia personal —la del cautiverio— a un contenido universal que el famoso discurso de Don Quijote sobre la libertad⁴, aplicable y aplicado a tantas y tantas situaciones a lo largo de la historia de la humanidad.

La huella de los años pasados en Argel por Cervantes se observa, sin embargo, en su producción literaria de una forma a veces muy cercana a la realidad vivida de su tiempo. Las comedias de cautivos⁵, tanto como la «historia del cautivo» incluida en Don Quijote, incorporan detalles de la vida cotidiana en Argel⁶ y reproducen los contactos entre cristianos y musulmanes, en una sociedad compleja que agrupaba poblaciones de origen local, renegados europeos convertidos en jefes militares al servicio de los otomanos, comerciantes de orígenes diversos, misioneros y corsarios⁷. De

---

2. Véase, por ejemplo, el relato de un marino holandés cautivo en Argel a comienzos del s. XIX, en G. Metzón, «Journal de captivité à Alger (1814-1816), traduit par G.-H. Bousquet et G.-W. Bousquet-Mirandolle», *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, XII, 1954, p. 43-83.

3. El cautiverio de Cervantes en Argel ha sido objeto de numerosos estudios. Señalo aquí uno de los más recientes y desde luego el más ambicioso: María Antonia Garcés, *Cervantes in Algiers. A Captive's Tale*, Nashville, 2002 (traducción española: *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*, Madrid, 2005). De la misma autora, «Yo he estado en Argel cinco años esclavo»: cautiverio y creación en Cervantes», *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid, 6-11 de Julio de 1998*, ed. F. Sevilla y C. Alvar, Madrid, 2000, I, p. 522-530.

4. *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, ed. F. Sevilla Arroyo, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001, capítulo LVIII.

5. Sobre las cuales, véase A. Rey Haza, «Las comedias de cautivos de Cervantes», *Los imperios orientales en el Siglo de Oro*, ed. Felipe B. Pedraza Jiménez y Rafael González Cañal, Ciudad Real, 1994, 29-56. Véase también Willard King, «Cervantes, el cautiverio y los renegados», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XL, 1992, p. 279-291.

6. Un ejemplo de ello, en M. Marín, «From al-Andalus to Spain: Arab traces in Spanish cooking», *Food and History*, 2, 2004, p. 35-52.

7. Salvatore Bono, *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, 1993; Emilio Sola, *Un Mediterraneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, 1988; P. García Martín, E. Sola Castaño y G. Vázquez Chamorro, *Renegados, viajeros y tránsfugas: comportamientos heterodoxos y de frontera en el siglo XVI*, Madrid, 2000.

todos esos contactos, quizá ninguno haya despertado tanto interés por parte de los investigadores de la obra cervantina como el representado por la mujer musulmana que se enamora de un cautivo cristiano y favorece su evasión, acompañándole en ella: los dos episodios más notables en que aparece este motivo literario se hallan, como es bien sabido, en la «historia del cautivo», Ruy Pérez de Viedma, y de Zoraida⁸ y en *Los baños de Argel*, donde los protagonistas son don Lope y Zahara⁹.

Las dos historias, y en especial la primera de ellas, han sido analizadas desde variadísimos puntos de vista. El padre de Zoraida, Agi Morato, fue identificado por Oliver Asín con un personaje histórico, Ḥāyytī Murār, cuya hija se casó con el sultán marroquí Mawlāy ‘Abd al-Malik (m. 1578)¹⁰. Para Oliver, por otra parte, la formulación literaria del suceso, y su conversión en «leyenda» se habría debido a cristianos cautivos en Argel, y en ella pudieron influir episodios auténticos de musulmanas enamoradas de cautivos, o de «esclavas o mujeres de familias de renegados, las cuales realmente anhelaban venir a tierras cristianas»¹¹. El intento de Oliver por vincular los orígenes del tema cervantino con sucesos y hechos reales ha sido visto muy críticamente por historiadores de la literatura que, aun reconociendo el indudable interés de su trabajo, han buscado en motivos folklóricos o épicos el origen de un tema de alcance universal: la mujer cuyo padre —u otro pariente varón— somete a cautividad a un joven extranjero, del cual ella se enamora y al que ayuda a liberarse. Más allá del motivo folklórico, que también señala, Márquez Villanueva ha vinculado el tema con la épica medieval francesa, sugiriendo además posibles influencias árabes; también ha mostrado su vigencia y vitalidad en la segunda mitad del s. XVI, a través de las coplas de «La morica garrida», relacionadas con la leyenda de los enamorados de Antequera¹².

---

8. Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. J. J. Allen, Madrid, 1992, I, 464-502.

9. Ed. F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, Madrid, 1998.

10. Jaime Oliver Asín, *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes*, Madrid, 1948 (publicado originalmente en el vol. 27, 1947, del *Boletín de la Real Academia Española*).

11. *Ibidem*, p. 51.

12. Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, p. 92-109. Véase también María Caterina Ruta, «Zoraida: los signos del silencio en un personaje cervantino», *Anales Cervantinos*, XXI, 1983, p. 119-134; Maxime Chevalier, «El Cautivo entre cuento y novela», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXII, 1983, p. 403-411; Michel Moner, «Moros y cristianos en el Quijote: el caso de Zoraida, la mora cristiana (*Don Quijote* I, 37-42)», en Caroline Schmauser y Monika Walter, eds., *¿«Bon compaño, jura Di!»? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt, 1998, p. 49-61, y

En todo caso, ese motivo folklórico universal es situado por Cervantes en un contexto muy preciso, que es el mismo de las coplas de «La morica garrida»: la intersección del mundo islámico y el cristiano, con sus líneas de frontera bien definidas y a la vez permeables, en las cuales una relación amorosa entre dos personas de diferente religión está cargada de significados contrarios y ambivalentes, puesto que pone en juego cuestiones de identidad profunda y de lealtades comunitarias. No es de extrañar que, como indica Soledad Carrasco, sea éste un tema poco cultivado por la literatura española del Siglo de Oro¹³. De su carácter simbólico no hay que dudar, por otra parte. Ayudan a entenderlo, muy elocuentemente, los versos que Cervantes pone en boca de Zahara en *Los baños de Argel*: «Amar a cristianos moras, / eso vese a todas horas; / mas que ame cristiana a moro, / eso no»¹⁴.

Se trata, por tanto, de una relación desigual, que pretende restablecer un orden desestabilizado por el cautiverio. Convertido en posesión de un amo musulmán, el cristiano subvierte su humillante situación al conseguir ser objeto de deseo por las mujeres de su dueño. El mensaje implícito es que, en España, ninguna mujer cristiana podría enamorarse de un esclavo musulmán¹⁵. La captura, metafórica o real, de los afectos se convierte así en un espacio de contraste y oposición entre cristianismo e islam, del que sale vencedor el primero. Adueñarse de las mujeres del adversario, no es necesario insistir en ello, es el signo indudable de la victoria, y más aún si se produce sobre una sociedad musulmana, que guarda a las suyas de miradas ajenas y de todo contacto con extraños a su círculo familiar.

En el siglo XIX y los primeros decenios del XX, el tema cervantino que se acaba de presentar resurge de un modo particular en diferentes textos españoles sobre Marruecos, que serán examinados a continuación. Sin pretender en modo alguno haber realizado una búsqueda exhaustiva, las referencias halladas permiten establecer una continuidad en su utilización

---

María Antonia Garcés, *Cervantes in Algiers*, p. 202-219.

13. María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, reimpr. Granada, 1989, p. 71.

14. *Los baños de Argel*, Jornada II, 1122-24. Sobre casos documentados históricamente de matrimonios entre mujeres musulmanas y cristianos —convertidos al islam—, cf. Bartolomé Bennassar y Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI-XVII^e siècles*, Paris, 1989, p. 414 y ss.

15. Sobre la esclavitud en la España de la época, véanse M. Lobo Cabrera, *La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI: negros, moros y moriscos*, Las Palmas, 1982; J. L. Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, 1989; A. Franco Silva, *La esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Granada, 1992 y Alessandro Stella, *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*, Paris, 2000.

que resulta indudablemente llamativa. Se dejarán de lado, no obstante, las producciones estrictamente literarias, y en especial toda la poesía romántica de inspiración orientalista en la que se recuperan las parejas de «galanes castellanos y doncellas moras», en palabras de Soledad Carrasco¹⁶. En éstas y en otras obras teatrales o novelescas del romanticismo decimonónico hubo sin duda un reflejo de la literatura española del Siglo de Oro, y de su máximo representante, Miguel de Cervantes. Pero se trata de una reelaboración de temas clásicos, proyectados hacia un pasado mítico —el de la presencia islámica en la Península Ibérica—. Por el contrario, lo que se pretende mostrar aquí es cómo un motivo literario, cargado de significado histórico en la obra de Cervantes, se recupera para un tiempo contemporáneo y se utiliza con fines similares y a través de recursos no muy diferentes. Como cualquier otra obra dramática, *Los baños de Argel* es una «representación» de lo vivido; la «novela del cautivo», en *Don Quijote*, es asimismo un relato «veraz» incluido en otro —éste sí, decididamente novelesco— y que transmite expresamente una voluntad de realidad. En ambos casos, la frontera entre literatura e historia se difumina, y se pide al lector o espectador que acepten como auténticas la narración y la representación. Lectores y espectadores saben que Cervantes está utilizando sus propias experiencias de cautivo en Argel como materia documental para su recreación literaria; precisamente por ello dan crédito a lo que ven y leen como documento de una realidad, por muy reelaborada que esté. Y así, por ejemplo, cuando palabras en árabe se deslizan en el texto cervantino de la historia del cautivo, se obtiene una certificación inapelable de la verdad de la historia que se nos cuenta¹⁷. Los textos que se examinarán a continuación comparten una misma voluntad de veracidad histórica, por más que (¿hace falta decirlo?) su calidad literaria sea incomparablemente menor.

Las circunstancias habían cambiado mucho del siglo XVI en el que se enfrentaron en el Mediterráneo los imperios hispánico y otomano al XIX en el que España competía muy desigualmente con las potencias europeas por ocupar un lugar en la penetración colonial en el norte de África. En 1830, Francia iniciaba su ocupación de Argelia, e Inglaterra mantenía una activa política en la región, a través de su base de Gibraltar y su consulado en Tánger. Las relaciones de España con Marruecos se regían en ese periodo por el tratado bilateral firmado en 1767, algunas de cuyas cláusulas son

---

16. María Soledad Carrasco, *El moro de Granada en la literatura*, p. 410.

17. *Don Quijote*, I, p. 454: «Zoraida *macange*! —que quiere decir *no*»; I, p. 489: «*Amexi*, cristiano, *amexi*», que quiere decir: «¿Vaste, cristiano, vaste?», etc. Véase Marcelino Villegas, «Un enigmático término cervantino», *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, p. 249-251.

de particular relevancia para los textos que se examinarán a continuación, puesto que establecían que los refugiados o fugitivos españoles que se acogieran a la protección de las autoridades marroquíes serían devueltos a su patria a no ser que previamente se hubieran convertido al islam; como musulmanes, tenían derecho a permanecer en Marruecos y no se les podía obligar a volver a su país de origen¹⁸.

Es imposible hacer aquí una historia, aun muy somera, del fenómeno de los renegados españoles que vivieron en el norte de África. Para los siglos XVI-XVIII, se cuenta ya con estudios importantes y que han abierto nuevas vías de investigación en torno a un tema muy poco abordado con anterioridad¹⁹. El siglo XIX, sin embargo, continúa siendo un terreno prácticamente virgen a este respecto, aun cuando existan algunos estudios parciales²⁰. Pero es en este contexto, el de los españoles convertidos al islam y que vivieron en el Marruecos del siglo XIX, donde hay que situar la mayor parte de las narraciones que se presentarán ahora y en las que es posible apreciar el eco del tema cervantino con el que se iniciaban estas páginas²¹. A ello hay que añadir las relaciones amorosas entre «cristianos y moras» que se dan en situación de cautiverio, real o figurado, del cristiano, y de las cuales hay también algunos ejemplos significativos.

---

18. Hubo también casos en los que esta norma no se cumplió, como estudia M. Arribas Palau, «Cinco catalanes pasados a Marruecos y entregados a Jorge Juan», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXVIII, 1979-1982, p. 227-299. Sobre las relaciones entre España y Marruecos en la primera mitad del siglo XIX, véase Vicente García Franco, «Orígenes contemporáneos de la política exterior española en Marruecos, 1800-1845 (Esbozo y apuntes para un estudio)», *Awraq*, IX, 1988, p. 37-66, y la bibliografía allí citada.

19. Además de la ya citada obra de B. y L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e-XVII^e siècles*, véanse M. García-Arenal y M. A. de Bunes, *Los españoles y el norte de África. Siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992, p. 209-255 e I. M. Drumond-Braga, *Entre a Cristiandade e o Islão, séculos XV-XVII. Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*, Ceuta, 1998.

20. Véase R. Gil Grima, «Un tema curioso hispanomarroquí: los renegados», *Al-Andalus-Magreb*, 4, 1996, p. 189-200. Jean-Louis Miège se ha ocupado también de este tema (*Le Maroc et l'Europe*, Paris, 1961), al que alude en «Les réfugiés politiques à Tanger 1796-1875», *Revue Africaine*, 101, 1957, p. 141.

21. Un buen estudio de conjunto sobre el fenómeno de las conversiones al islam, en M. García-Arenal, «Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale», *Social Compass*, 46, 1999, p. 273-281. García-Arenal recoge la diferenciación de S. Allievi (*Les conversions à l'islam*, Paris, 1998) entre «conversiones relacionales» (producto del contagio social o las circunstancias) y las «racionales», producto de la búsqueda individual. Los renegados españoles cuyos testimonios se estudiarán a continuación pertenecen, claramente, a la primera de estas dos categorías.

LOS RENEGADOS LIBERALES DE 1831

En 1835 se publicaba en Madrid la obra de León López y Espila titulada *Los cristianos de Calomarde y el renegado por fuerza*. Con ese título algo enigmático para el lector actual, pero clarísimo para sus destinatarios de la época, se ofrece el relato autobiográfico de un exiliado liberal que, huyendo de la represión absolutista de Fernando VII y su ministro Calomarde, termina por refugiarse en Marruecos y convertirse al islam²². Espila, un propietario rural de Cuenca, había sido encarcelado en Granada en 1827 y condenado a ocho años de presidio en Ceuta por sus actividades anti-gubernamentales²³. Consiguió escapar de Ceuta, pero una vez en Tánger, para evitar ser devuelto a España por el cónsul español, se acogió a la protección de las autoridades marroquíes, tras una rápida conversión al islam, en la que recibió el nombre de «Mojamet» (Muhammad). En *Los cristianos de Calomarde*, Espila recupera la memoria de estos hechos, así como la del tiempo pasado luego en Marruecos, hasta conseguir finalmente pasar a Gibraltar desde Tánger; de allí a Francia y, finalmente, después de grandes dificultades, volver a España. En total, Espila pasó casi un año y medio en Marruecos, desde enero de 1831 a mayo de 1832²⁴.

La obra de Espila se presenta como un relato auténtico, un documento autobiográfico y a la vez político, puesto que es un alegato contra la represión absolutista en España y contra el despotismo del estado marroquí. En este sentido, su carácter testimonial fue aceptado sin discusión por Serafín Estébanez Calderón, quien en su muy difundido *Manual del oficial en Marruecos*, publicado en 1844, cita la obra de Espila y cómo «la triste condición de cautivo en que vivió por mucho tiempo en aquellos países, le puso en el caso a un tiempo, de observar y sufrir la crueldad de aquellos

---

22. Sobre el autor y su obra, véanse los estudios de Josefa Bauló Doménech, «*Los cristianos de Calomarde y el renegado por fuerza* (1835) de León López y Espila. Las tribulaciones de un liberal en Marruecos», *Trienio*, 32, 1998, p. 35-65 y «*Los cristianos de Calomarde* (1835) de León López Espila. Un episodio singular en el éxodo liberal del siglo XIX», *Migraciones y exilios. Cuadernos de Aemic*, 3, 2002, p. 79-95.

23. J. Bauló Doménech, «*Los cristianos de Calomarde*», p. 39-41. Con anterioridad a esta fecha, los liberales españoles que se refugiaron en Tánger a comienzos del periodo absolutista gozaron de la protección del cónsul de España; véase María Dolores Posac Jiménez, «Tánger refugio de los liberales españoles durante los primeros años de la década absolutista (1823-1826)», en Eduardo Ripoll Perelló, ed., *Actas del congreso internacional «El Estrecho de Gibraltar»*, Ceuta, 1987, Madrid, 1988, III, p. 231-241.

24. J. Bauló Doménech, «*Los cristianos de Calomarde*», p. 59.

usos y los duros efectos de tanta barbarie y fanatismo»²⁵. Como se verá más adelante, la memoria de Espila puede confrontarse con la de otros renegados españoles que convivieron con él en varios momentos de su estancia en Marruecos, lo que permite aquilatar o al menos poner en cuestión parte de su testimonio. Por ahora, no obstante, y puesto que es lo que aquí nos interesa, ha de centrarse la atención en la aparición en las páginas de la obra de Espila del motivo cervantino de la «mora enamorada del cautivo cristiano».

Podría aquí objetarse que Espila no debería ser considerado como un cautivo; a todos los efectos legales del país en que vivía, era un musulmán libre. Para su público lector español, sin embargo, la conversión había sido forzada por las circunstancias —recuérdese la segunda parte del título de su obra—. Estébanez Calderón, como se acaba de ver, califica a Espila de cautivo. Y en realidad lo era: se veía preso de un país y una cultura que le eran totalmente ajenos y de los que quería escapar lo antes posible. A la espera de que este deseado fin se alcance, su relato autobiográfico muestra a un Espila incorporado aunque fuese de modo marginal a la sociedad marroquí, en la que, como muchos renegados de su tiempo y de otras épocas, se gana la vida ocasionalmente como curandero, en lo que ha sido considerado, con acierto, como un sistema de mendicidad encubierta²⁶.

En Rabat, y según su narración autobiográfica, Espila consigue que su «oficio» médico le ponga en contacto con un moro notable de la ciudad, llamado Muley-Taibi. Es éste un personaje que se distingue inmediatamente del resto de los marroquíes con los que Espila ha tenido y tendrá tratos: Muley-Taibi habla perfectamente español, ha visitado Cádiz y Gibraltar y posee una biblioteca en la que se hallan libros sobre todas las ciencias modernas. Como Espila consigue curar los males de Muley-Taibi, éste le admite en su casa y le presenta a las mujeres de su familia, entre ellas su hija, a la que Espila llama en su libro «Lela-Tájara». La muchacha dispensa al extranjero «su estimación y cariño, no perdonando modo, palabra, medio, ni fatiga alguna, que no fuese dedicado todo á complacer a su hermano querido»²⁷. Porque Espila insiste en que el cariño fraternal es el único que puede ofrecer a la joven, ya que en las páginas iniciales de su obra ha dejado claramente establecido su matrimonio en España. No obstante, todo el episodio se concentra en destacar el amor

25. S. Estébanez Calderón, *Manual del oficial en Marruecos, o cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio*, Madrid, 1844, p. 333.

26. Magali Morsy, *La relation de Thomas Pellow. Une lecture du Maroc au 18^e siècle*, Paris, 1983, p. 200.

27. León López Espila, *Los cristianos de Calomarde*, p. 114.

de Lela-Tájera por Espila, manifestado en multitud de delicadas atenciones. Muley-Taibi propone finalmente a Espila/Mojamet un matrimonio con su hija, aun siendo consciente de que el español no es un auténtico musulmán («Yo conozco tu corazón y penetro lo que puede padecer; pero, mi querido Mojamet, todo el mundo es patria, y en todas partes se puede encontrar la felicidad»)²⁸. Como Espila no acaba de decidirse (casarse con Lela-Tájera supone renunciar definitivamente a volver a España), es la muchacha quien le plantea la necesidad de tomar partido. Pero antes de haber dado una respuesta, le llega a Espila información sobre la posibilidad de regresar a España y abandona entonces Rabat no sin debatir en su interior sobre sus sentimientos hacia una mujer que, sin haber sido solicitada por él, le ha mostrado un afecto que no le ha dejado indiferente.

Al final de su obra, Espila vuelve a referirse a este episodio de su estancia en Marruecos. Cuando ya ha abandonado una tierra en la que «había agotado tantas y tan repetidas veces el cáliz de amargura», no deja de mencionar que también había hallado en ella «la humanidad y hospitalidad mas sincera y pura en los corazones de Muley-Taibi, en su amable y sensible hija, tal vez desgraciada por mi culpa inocente»²⁹.

El relato de Espila es difícilmente aceptable como «realidad» histórica (los miembros de las élites urbanas marroquíes mantenían, para sus hijas, un estricto código de enlaces matrimoniales en el cual no se imaginaba la posibilidad de incorporar a un renegado de origen hispánico) y, como se verá después, no coincide con los testimonios que sobre él se recogen en otros textos contemporáneos³⁰. Por otra parte, el personaje de Muley-Taibi está claramente construido sobre el paradigma del «oriental» ilustrado que había sido utilizado por los ilustrados franceses y españoles del siglo XVIII para enfrentarse a las rigideces del pensamiento católico de su época³¹. Y las conversaciones con Lela-Tájera que Espila reproduce *verbatim* parecen sacadas directamente de la novelística romántica europea del momento en que la obra de Espila se está publicando. En suma, no parece difícil concluir que, sobre alguna tenue experiencia de contacto con familias nobles de Rabat,

---

28. *Ibidem*, p. 146.

29. *Ibidem*, p. 186.

30. Un buen conocedor del mundo de los renegados españoles, aunque algo más tardío, hace notar que los que se casaban con mujeres marroquíes lo hacían con «hijas de Renegados, con judías que se hacen mahometanas, con negras, con tal cual viuda no muy escrupulosa...» (José María de Murga, *Recuerdos marroquíes*, Madrid, 1906, p. 73-74; las observaciones de Murga proceden de su estancia en Marruecos en 1863).

31. Como el Ben-Beley de las *Cartas marruecas* de José de Cadalso.

haya construido Espila un relato en el que su propia posición de cautivo/renegado le permite introducir el conocido tema de «la mora enamorada del cautivo». Ahora bien, en este caso la diferencia religiosa no se plantea como un obstáculo insuperable para la unión de los amantes, ni es un dato imprescindible para comprender la atracción de la mujer musulmana en origen para convertirse en cristiana. En el texto de Espila, la vinculación amorosa entre mora y cristiano («amar a cristianos moras») se establece entre una mujer que decide y un hombre indeciso, lo que recuerda, como en antiguos romances españoles, la pregunta que la musulmana enamorada hace a su galán cristiano: «si eres casado en tu tierra / o tienes allá algún dueño»³². La invención de Espila no carecía de soportes literarios en el imaginario de los lectores a los que su obra se dirigía.

La obra de Espila debió de conocer cierta difusión en la España de su época; J. Bauló ha localizado diversas reseñas aparecidas en la prensa madrileña, en noviembre y diciembre de 1835³³. La cita de Estébanez Calderón, mencionada más arriba, es expresa y reconoce el interés documental del texto, utilizado más tarde en obras que no mencionan la autoría de Espila³⁴. Mucho menos conocido y difundido es un segundo texto sobre la emigración liberal a Marruecos, en el que de nuevo las circunstancias obligan a una conversión forzosa y a una experiencia de contacto íntimo con la sociedad marroquí en la que inevitablemente se engazarán relaciones de toda clase y, entre ellas, las del amor de las mujeres musulmanas por los cristianos. En este segundo texto vuelve a aparecer Espila, protagonizando diversos episodios que poco o nada tienen que ver con su propio relato, aunque en algún momento se le ceda la palabra para que ofrezca su versión de los hechos. El que era autor se convierte, pues, en personaje de otro «inventor» de historias con apariencia y visos de realidad.

Lo que caracteriza a este segundo relato es la pluralidad de voces que contiene —en contraste con la autoría única del texto de Espila— y la complejidad de su construcción, formada a través de narraciones

32. J. Oliver Asín, *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes*, p. 90, nota 2.

33. J. Bauló Doménech, «*Los cristianos de Calomarde* (1835) de León López y Espila», p. 89-92.

34. *Ibidem*, p. 95. Bauló ha identificado textos de Espila en la obra de Manuel Torrijos, *El imperio de Marruecos, su historia, geografía, topografía, estadística, religión, costumbres, industria, agricultura, artes, milicia, etc.*, Madrid, 1859. Como se verá después, Torrijos sí cita a otros autores y, entre ellos, a M. J. Diana, que volverá a aparecer en estas páginas. Por otro lado, la «literatura» española sobre Marruecos en el siglo XIX recurrió con frecuencia a las citas encubiertas de autores ajenos, tanto españoles como, sobre todo, franceses.

autobiográficas superpuestas que, finalmente, se ofrecen al lector a través de una serie de filtros sucesivos. El texto en cuestión se publicó en París, primero en francés y luego traducido al español, con el siguiente título: *Aventuras de un renegado español. Relación verdadera, dictada por él mismo, escrita en francés por M. H. Arnaud y traducida al castellano por D. Francisco Javier Maeztu*³⁵.

Hay que empezar, por tanto, por desvelar las identidades ocultas en el título y en la mención de autoría de la obra. El «renegado español» es Juan Bautista López y Meléndez, un militar involucrado en el levantamiento pro-constitucional de Vejer de 1831³⁶. Tras el fracaso de la revuelta, López y otros compañeros suyos consiguieron refugiarse en Marruecos. Allí, al igual que Espila, se declaran musulmanes para evitar ser reexpedidos a España, donde les aguardaba una muerte segura³⁷. En Tánger, una vez establecida su condición de musulmanes, López y los demás entran en contacto con Espila, que junto a su compañero de desgracias Manuel Figueroa, llevaba ya un tiempo residiendo en la ciudad, tras su evasión de Ceuta. A partir de ahí, el relato de López y el de Espila (tal como aparece en *Los cristianos de Calomarde*) se entrecruzan y se desmienten o confirman alternativamente; lo que puede deducirse de la comparación de ambos textos –tarea que no es el objetivo de este trabajo– es la experiencia extraordinaria de un grupo de liberales españoles que vivió bajo la condición de musulmanes en el Marruecos de los años 30 del siglo XIX.

López, como Espila, consiguió escapar de su particular «cárcel» marroquí para dirigirse a Gibraltar y, de allí, a Francia. Tras permanecer en Marsella algún tiempo, se trasladó a Aix-en-Provence donde, según afirma, se dedicó a hacer la relación de sus aventuras, ayudado en ello por su compañero Luis María Guerra³⁸. Como reza el título de la obra que recoge sus memorias, éstas fueron dictadas y trasladadas al francés por M. H. Arnaud, es decir,

---

35. París, Librería de Rosa, 1836. Sobre estudios acerca del exilio liberal en esta época, véase P. Pérez de la Blanca, *Martínez de la Rosa y sus tiempos*, Barcelona, 2005, p. 216, nota 1.

36. Véase Irene Castells Oliván, *La insurrección liberal de 1831 en Cádiz y su provincia*, Cádiz, 1988, p. 30 y de la misma, *La utopía insurreccional del liberalismo. Torrijos y las conspiraciones liberales de la década ominosa*, Barcelona, 1989, p. 202-203.

37. C. Posac Mon, «Tánger en la década 1831-1840 a través de los informes del representante diplomático de España», *Tanger 1800-1956 : contribution à l'histoire récente du Maroc*, Rabat, 1991, p. 29-39 (en p. 35 reproduce la noticia de 19 de abril de 1832 de la *Gaceta de Madrid* en la que se da cuenta de la llegada a Tánger de López y sus compañeros, así como de su conversión al islam).

38. *Aventuras de un renegado*, IV, p. 242.

Hippolyte Arnaud, seudónimo de la escritora francesa Henriette-Étiennette-Fanny Arnaud (1802-1871), que también utilizó, para firmar otras de sus muchas obras, el nombre de Mme Charles Reybaud³⁹. De forma que el relato de López, tal como es posible hoy día leerlo en español, había sido primero traducido al francés, para ser luego retraducido al español; todo ello, pasado por el filtro de una escritora francesa de novelas románticas. Y a su testimonio, con la misma voluntad de veracidad que tenía el de Espila, se añaden los de otros miembros del grupo de «renegados forzosos», incluido entre ellos el del propio Espila, visto desde una perspectiva muy diferente a la que pretende ofrecer en su propio texto. El análisis de todas estas voces interpuestas e intermedias, que confieren al texto publicado bajo el título *Aventuras de un renegado español* un muy significativo potencial para la comprensión del concepto de autor en la literatura de su tiempo, no va a hacerse aquí, aunque planee inevitablemente en todo lo que a continuación se presente como resultado de su lectura.

En las *Aventuras*, el motivo de la «mora enamorada» hace su aparición durante la estancia del grupo de renegados en Mequínez. Uno de ellos, Manuel Real, se dedica a ejercer como curandero, y es así como visita a una mujer casada que se hallaba enferma. Conducido por su marido, Real se encuentra «en una situación romanesca y atractiva; figúrese vm. una alcova en la que reinaba una media luz, alfombras, perfumes, un lujo que yo no había visto en ninguna parte, y en medio del cuadro una figura cubierta y graciosamente reclinada sobre unos cogines de seda»⁴⁰. La imagen pertenece a un repertorio iconográfico y literario inmediatamente reconocible como «orientalista», que llegó a producir toda una literatura del harén como lugar de atracción y seducción⁴¹. Real se prenda de la hermosa mano de la mujer, que es lo único que puede ver, y eso en su supuesta calidad de médico. A partir de ahí progresa una intriga cuya mediadora es una vieja

---

39. En los años 30 y 40 del siglo XIX, Mme Reybaud colaboró asiduamente en la *Revue de Paris* y la *Revue des deux mondes* con una serie de novelas cortas, algunas de las cuales llevan un título de corte español («Le Comte de Penaparda», «Dona Luisa», «Lazarilla...»). Véase la web del «Centre d'études du 19^e siècle français Joseph Sable» (10.08.05) así como Y. Knibiehler, «Fanny Arnaud-Reybaud, romancière provençale», *Provence Historique*, 91, 1991, p. 115-149.

40. *Aventuras de un renegado*, III, p. 70.

41. Sobre la cual hay ya numerosos estudios. Véanse, por ejemplo, Jocelyne Dakhli, «Entrées dérobées : l'historiographie du harem», *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, 9, 1999, p. 37-55 y Jennifer Yee, «L'Orientale chez Pierre Loti et ses héritiers : l'être de fuite par excellence», M.-E. Palmier-Chatelain y P. Lavagne d'Ortigue, eds., *L'Orient des femmes*, Lyon, 2002, p. 257-266.

esclava española de la mujer. Pero es ella quien ha fingido estar enferma para establecer contacto con Real, de quien se ha enamorado y al que propone huir juntos, llevándose consigo las muchas joyas que le ha regalado su anciano marido. También Zahara, en *Los baños*, decía a don Lope en su primera carta: «Yo soy hermosa, y tengo en mi poder muchos dineros de mi padre. Si quieres, yo te daré muchos para que te rescates, y mira tú como podrás llevarme a tu tierra, donde te has de casar conmigo»⁴². Pero en la intriga amorosa de Real no existe el elemento religioso que es clave en la de don Lope y, finalmente, tanto Real como su amigo López, al que ha confiado lo que ocurre, se muestran contrarios a proseguirla, censurando abiertamente la conducta de la mujer, a la que tachan de desagradecida hacia su marido. El tono general de todo el relato es más erótico y hasta picaresco que sentimental: la figura de la vieja esclava española es un remedo de la Celestina y si Real tiene escrúpulos para huir con la mujer y su dinero, no duda en pasar una noche con ella⁴³.

Pero en las *Aventuras de un renegado español* es sin embargo Espila, como personaje y no ya como autor de su propio relato, quien protagoniza la mayoría de los episodios amorosos incluidos en la obra, en alguno de los cuales puede quizá observarse el germen de lo que, en el texto de que sí es autor (*Los cristianos de Calomarde*), se transforma en la invención de Muley-Taibi y Lela-Tájera. Se trata de tres situaciones muy diferentes entre sí, con un marcado tono novelesco en dos de ellas. En la primera, los renegados, que residen en Burey, a seis leguas de Mequínéz, donde han sido enviados por las autoridades marroquíes, son invitados a una boda⁴⁴. Espila se resiste a ir, porque, como contará más adelante a López, está en relaciones con la novia, desea casarse con ella y así lo hará si ella se divorcia⁴⁵. El enamoramiento de Espila es tal que se niega a abandonar el pueblo cuando sus compañeros se fugan. López no ve otro remedio que marcharse y dejar a su amigo, no sin hacer constar que «desconfiaba de su cabeza ardiente y de su sangre andaluza y le exigí la palabra de honor de no ver más a la muger con quien había

---

42. *Los baños de Argel*, I, p. 47. En la «Historia del cautivo», Zoraida escribe a Ruy Pérez de Viedma: «Yo soy muy hermosa y muchacha, y tengo muchos dineros que llevar conmigo. Mira tú si puedes hacer cómo nos vamos, y serás allí mi marido, si quisieres» (*Don Quijote*, I, p. 479).

43. *Aventuras de un renegado*, III, p. 75-80 (capítulo LXIV, «La segunda noche»).

44. El topónimo Burei o Burey, citado así tanto por Espila como por López, es una deformación de Agourai (en la nomenclatura geográfica actual), que Murga denomina Gurey (*Recuerdos marroquíes*, p. 12). Véase M. Morsy, *La relation de Thomas Pellow*, p. 113, nota 192, sobre la función militar de este lugar.

45. *Aventuras de un renegado*, III, p. 172-175.

tenido la locura de quererse casar: él me la dió maldiciendo su desgraciada suerte, á los padres, á los maridos, al universo entero y por fin á mi mismo; no podía darse una cabeza mas singular que la suya»⁴⁶.

Este no es el único comentario desfavorable que hace López sobre el carácter de Espila⁴⁷, cuyas veleidades sentimentales reaparecen más adelante en las *Aventuras de un renegado*. Aquí vuelve a aparecer Espila como autor de un relato autobiográfico, cuyo texto supuestamente ha remitido a López, su antiguo compañero de cautiverio que ya se ha refugiado en Francia. Ese texto, sobre la última parte de su estancia en Marruecos, tiene muy poco que ver con el que se publicó bajo el nombre de Espila, y en él se describe su enamoramiento en Rabat de una bella judía, Hadja, naturalmente casada con un hombre mucho mayor que ella. El arranque de la historia es el mismo que en el caso de Real: Espila acude a curar a Hadja, enferma, a petición de su marido. Pero a partir de ahí la situación se complica enormemente y Espila termina por salir huyendo de Rabat. Ahora, sin embargo, es la mujer quien rechaza acompañar al cristiano en su fuga⁴⁸.

Finalmente, es en Salé donde Espila, siempre según el relato que se le atribuye en la obra de López, sitúa el último de estos episodios, precisamente el de tono más realista y el que contiene elementos coincidentes con la historia de Muley-Taibi y Lela-Tájera. En Salé, Espila consigue un nuevo paciente, un hombre rico y respetado, Cidi-Abdalá, pariente del sultán. Como Muley-Taibi, Cidi-Abdalá también es propietario de una rica biblioteca, pero no de ciencias europeas modernas, sino dedicada toda ella a temas religiosos y místicos, lo que es mucho más verosímil. Espila llega a conocer a dos de sus mujeres, como cuenta en su descripción de «un serrallo en Salé», en la que no faltan reflexiones curiosas⁴⁹; no hay, sin embargo, ningún intento de

---

46. *Ibidem*, III, p. 184. Como se ha indicado antes, Espila no era andaluz, sino conquense. Es posible que ésta sea una de las intervenciones de la «redactora» francesa, o bien que López creyese andaluz a Espila por haber sido condenado a presidio en Granada (hay otras divergencias entre las *Aventuras* y *Los cristianos de Calomarde* respecto a la personalidad de Espila; López, en *Aventuras*, I, p. 154, afirma que Espila y Figueroa eran oficiales de Marina). En todo caso, el arquetipo literario, muy francés, del andaluz apasionado parece haber servido para identificar fácilmente la conducta de Espila ante los lectores.

47. *Aventuras de un renegado*, IV, p. 50: «Espila era en realidad hombre de poco seso, uno de aquellos seres débiles y apasionados que se presentan á cierra ojos delante del peligro, y retroceden á vista del menor sacrificio hecho á la razon y á su propio interés».

48. *Ibidem*, IV, p. 185 y ss.

49. Así, cuando afirma, sobre las mujeres del serrallo: «en fin aquellas mugeres ignorantes, supersticiosas y siempre encerradas, son como nuestras religiosas, con la diferencia de que no rezan el oficio y en lugar de un confesor tienen un marido» (*Ibidem*, IV, p. 220-221).

relación amorosa y cuando, según dice, Cidi-Abdalá le ofrece a una hija suya en matrimonio, hace de ella una muy poco favorable descripción.

En todos estos relatos hay sin duda una superposición y entrecruzamiento de motivos literarios, reutilizados indistintamente por los narradores a que se atribuyen: Espila en su propia voz, Espila a través de López, López a través de su editora francesa. Cuando el personaje de Espila recreado por López entra en el serrallo de Cidi-Abdalá y lo rememora con estas palabras: «se figuraba á una odalisca, á una sultana, á alguna maravillosa hermosura como la Halima de Cervantes ó la Zulema de Byron», ¿cuál de todas esas voces evoca los modelos literarios de Cervantes y Byron?⁵⁰. Hay en estos relatos, desde luego, un eco lejano de los temas cervantinos de cautivos, aderezados ahora con un sentimentalismo romántico que, por esos años, está produciendo en España multitud de poemas y obras teatrales de ambiente morisco o árabe⁵¹. Y en París, donde estaba emigrado, estrenó Martínez de la Rosa su *Aben Humeya* (1830), correspondiendo al gusto del día por el exotismo musulmán⁵². En los relatos de los renegados liberales no podía faltar un motivo literario tan acreditado y de tanto éxito como el enamoramiento de una mujer musulmana hacia un cautivo cristiano. Pero los autores de estos relatos reivindican el carácter auténtico y veraz de sus composiciones, que ofrecen al lector como un testimonio personal de su vida en Marruecos: al hacerlo, transforman la literatura en autobiografía.

EN TORNO A LA GUERRA HISPANO-MARROQUÍ DE 1859-60

El asturiano Francisco Álvarez Jardón (n. 1826) formaba parte de la guarnición de Melilla desde 1857. Tenía la categoría de tercer ayudante

---

50. *Ibidem*, IV, p. 217. Además del personaje de Halima en *Los baños de Argel*, otra Halima cervantina es la de *El amante liberal*; justamente, una musulmana casada que se enamora de su esclavo cristiano. La «Zulema» a que se refiere el texto podría ser un famoso personaje de Byron, la «Zuleika» de *The Bride of Abydos* (1813), uno de los muy difundidos «Turkish Tales» del poeta inglés. Véase Mohammed Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*, London, 1994, p. 214-274, y Abdur Raheem Kidwai, *Orientalism in Lord Byron's «Turkish Tales»*, Lewiston, 1995.

51. M. S. Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada*, p. 319-344 y 409. Sobre las implicaciones entre orientalismo y romanticismo, véase Juan Antonio Pacheco Paniagua, «El orientalismo como ingrediente del romanticismo», en J. A. Pacheco y Carmelo Vera Saura, eds., *Romanticismo europeo. Historia poética e influencias*, Sevilla, 1998, p. 97-106.

52. Jean Sarrailh, «L'émigration et le romantisme espagnol», *Revue de Littérature Comparée*, X. 1930, p. 17-40; Léon-François Hoffmann, *Romantique Espagne. L'image de l'Espagne en France entre 1800 et 1850*, Princeton-Paris, 1961, p. 26-33. Sobre el exilio de Martínez de la Rosa en Francia, véase P. Pérez de la Blanca, *Martínez de la Rosa y sus tiempos*, p. 217-265.

cuando, a finales de septiembre de 1858, fue hecho prisionero por los rifeños en una salida de la tropa, bajo su mando, con la intención de apoderarse de un cañón enemigo. Álvarez y otros seis prisioneros fueron liberados el 16 de marzo de 1858, tras una serie de negociaciones e incluso una toma de rehenes marroquíes para forzar su puesta en libertad⁵³.

La liberación de Álvarez se celebró como un triunfo del pabellón español y en la ceremonia de entrega, que tuvo lugar en Tánger, participaron el cónsul de España, Juan Blanco del Valle, el vice-prefecto apostólico, y «los comandantes y oficiales de los vapores de guerra *Piles* y *Santa Isabel*», así como el ministro marroquí Muḥammad al-Jaṭīb y otros altos funcionarios. Los actos concluyeron con una ceremonia religiosa⁵⁴.

Todo esto ocurrió durante el periodo inmediatamente anterior a la declaración de la «guerra de África» en noviembre de 1859 y no es casual, naturalmente, que la obra que recoge las experiencias de Álvarez en Marruecos se publicara ese mismo año y estuviera dedicada al presidente del consejo de ministros, ministro de la Guerra y luego general en jefe del ejército expedicionario, Leopoldo O'Donnell.

No fue Álvarez, sin embargo, quien puso por escrito sus recuerdos. Éstos se publicaron con el título de *Un prisionero en el Riff. Memorias del ayudante Álvarez*, bajo la autoría del dramaturgo e historiador de la milicia Manuel Juan Diana (1814-1881). Muy interesado por las cuestiones militares, Diana colaboró con Serafín Estébanez Calderón en su proyectada historia de la infantería española⁵⁵. Fue también autor de un libro titulado *Capitanes ilustres*, motivo por el cual, según afirma, el ayudante Álvarez le visitó para pedirle que redactase las memorias de su cautiverio; esta entrevista, que ocupa las primeras páginas del libro, parece más bien un recurso literario destinado a garantizar la autenticidad del testimonio que luego se registra.

---

53. Jerónimo Becker, *Historia de Marruecos. Apuntes para la historia de la penetración europea, y principalmente de la española, en el Norte de África*, Madrid, 1915, p. 233; Diego Sevilla Andrés, *África en la política española del siglo XIX*, Madrid, 1960, p. 81; Gabriel de Morales, *Efemérides de la historia de Melilla (1497-1913)*, ed. Vicente Moga Romero y Antonio Bravo Nieto, Melilla, 1999, p. 255-258.

54. Véase la reseña de toda la entrega, con los antecedentes del cautiverio de Álvarez, en *El Mundo Pintoresco. Ilustración Española*, 24 de abril de 1859.

55. De la cual sólo se publicaron algunos fragmentos; véase Antonio Cánovas del Castillo, «*El solitario*» y *su tiempo. Biografía de D. Serafín Estébanez Calderón y crítica de sus obras*, Madrid, 1883, II, p. 138. Además de autor dramático, Diana fue escribiente y luego archivero en el Ministerio de la Guerra y alcanzó la graduación de capitán de infantería; véase Tomás Rodríguez Sánchez, *Catálogo de dramaturgos españoles del siglo XIX*, Madrid, 1994, p. 186.

Pero, bien fuera Álvarez quien buscara a Diana, o al contrario –lo que es más probable–, el resultado es que, como en los textos anteriores, la narración llega al lector a través de una voz intermedia, que interviene decisivamente en la fijación del «dictado» del relator⁵⁶.

En las memorias de Álvarez hay dos ejemplos de la utilización del tema de la «mora enamorada», aunque su empleo narrativo es muy diferente en cada caso. En una ocasión, la presentación del tema se hace de forma embrionaria, sin llegar a desarrollarse por completo, quizá porque se trata de un episodio perteneciente al relato más pretendidamente «auténtico» del cautiverio. Álvarez y sus compañeros de desgracia, en efecto, inspiran lástima a una esclava negra, Fátima: «este ser tan desgraciado como simpático, apenas se enteró de la existencia de los cristianos, procuró verlos y manifestó por su alivio los mayores desvelos. Pan, higos secos, manteca y cuanto podía haber á las manos lo llevaba furtivamente al cuarto de los prisioneros», llegando incluso a vender sus humildes joyas para comprar alimentos a los desamparados prisioneros⁵⁷. Fátima ayuda igualmente a los españoles a rechazar un ataque de un grupo de rifeños y, finalmente, se despide de ellos con lágrimas en los ojos cuando, el 2 de marzo de 1859, inician el camino que les llevará a Tánger⁵⁸. No hay en este esbozo de cuentecillo ninguna indicación expresa de sentimiento amoroso: el grupo de españoles es protegido por igual por Fátima que, no obstante, representa la reintroducción de las derivaciones religiosas del tema. «La buena Fátima, por un natural impulso del corazón, mostró deseos de convertirse a la religion cristiana, y pidió algunas veces con lágrimas que cuando regresasen a España se la trajesen para recibir el agua del bautismo y vivir en la fe de Cristo toda su vida»⁵⁹, afirma el narrador que, para añadir verosimilitud a la situación, hace notar que estas conversaciones entre Fátima y los prisioneros se hacían a través de un intérprete, el renegado Victoriano Olivares, de quien se volverá a tratar en seguida⁶⁰.

---

56. De hecho, Diana explica, en una advertencia preliminar, que su pretensión primera había sido escribir una obra dramática a partir de la experiencia de Álvarez. Se decidió a la forma actual («una modesta y sencilla narración») para contribuir a la campaña bélica contra Marruecos que ya se presentía. A la narración principal añadió asimismo Diana descripciones del Rif y de otras regiones de Marruecos, un plan de campaña militar y un curioso «Vocabulario de algunas palabras del dialecto rifeño, que viene a derivarse del árabe (*sic*) y en pequeñísima parte del castellano». Este vocabulario fue reproducido, citando su procedencia, por M. Torrijos, *El imperio de Marruecos*, Madrid, 1859.

57. *Un prisionero en el Riff*, p. 123-124.

58. *Ibidem*, p. 144-145 y 186-187.

59. *Ibidem*, p. 123.

60. Según informaciones posteriores de una carta de Olivares a Álvarez, Fátima, tras la

Este elemento religioso –la atracción hacia el cristianismo en una mujer musulmana– se desarrolla mucho más ampliamente en el segundo episodio del libro de Diana, éste ya con visos de complejidad narrativa y que ocupa dos capítulos: el IX, «Historia de Vicente Masip y de Zaida» y el XIV, «Fin de la historia de Vicente Masip». Aquí el narrador es Victoriano Olivares, el «moro manchego», como se hace llamar a sí mismo en su primera conversación con Álvarez, en la que da cuenta de las circunstancias de su conversión al islam y su residencia en Marruecos desde 1832⁶¹. Bajo el artificio de dar la palabra a Olivares, Diana incluye en los dos capítulos mencionados una recreación del tema cervantino en el que el amor y la conversión religiosa tienen un papel predominante. La trama tiene varias derivaciones dramáticas y algunas complicaciones enojosas o inverosímiles; en su núcleo, no obstante, se halla la situación-tipo varias veces examinada en estas páginas. Vicente es un soldado valenciano de la guarnición de Melilla, que huye de la plaza tras acuchillar a otro en una pelea. Lo encuentra Olivares, que le da cobijo en su casa secretamente, hasta que aprende a hablar algo la lengua local y consigue hacerse pasar por moro (*sic*). Dos mujeres se enamoran entonces del supuesto «Zelim»: una, casada, cuya pasión no correspondida desencadenará la tragedia final, y otra, una joven doncella llamada Zaida⁶². Ésta, al saber que Zelim es en realidad cristiano, «había abrazado esta religion en secreto y abominado la de Mahoma, aprendiendo por boca de su amante muchos rezos y oraciones cristianas»⁶³. Vicente confía a Olivares su intención de volver a Melilla con Zaida y casarse con ella –después de bautizada, claro está. Las maquinaciones de Aixa, la mujer casada y enamorada de Vicente/Zelim, darán al traste con estos planes y causarán la muerte del valenciano y de la propia Aixa. Zaida permanece en el pueblo, entregada a la memoria de su amante y a la religión cristiana, aunque le falte el agua del bautismo.

Es quizá en éste, de todos los relatos examinados hasta ahora, donde se encuentre una rememoración más transparente del tema cervantino. Como

---

marcha de los prisioneros, pretendió huir a Melilla, pero fue sorprendida en su intento y devuelta a sus dueños (*Ibidem*, p. 189).

61. *Ibidem*, p. 78-83. El apelativo de «moro manchego» permite a Diana recordar su condición de autor dramático y mencionar una zarzuela de Luis Olona en la que aparece un personaje así denominado (T. Rodríguez Sánchez, *Catálogo de dramaturgos españoles*, p. 426-427).

62. Zaida es también el nombre de la heroína de *Cristianos y moriscos*, obra de S. Estébanez Calderón (1838). No está de más mencionar que esta obra le valió a su autor ser elegido miembro de la Real Academia de la Historia; véase Jorge Campos, *Vida y obra de D. Serafín Estébanez Calderón*, «El Solitario», Madrid, 1955, I, p. XXVI.

63. *Un prisionero en el Riff*, p. 173.

Zoraida al llegar a la venta⁶⁴, Zaida es una cristiana de corazón; Vicente Masip, por su parte, es un verdadero cristiano cautivo en tierra de moros (o de rifeños, habría que puntualizar). Los añadidos novelescos de la historia de Aixa y el final trágico de la relación se alejan del modelo clásico, aunque se recupere en ellos la figura de la mujer musulmana con dueño varón (padre o marido) que se enamora del cautivo.

La reintroducción del elemento religioso en las «memorias» del ayudante Álvarez no puede desligarse del contexto histórico en que Manuel Juan Diana les dio forma literaria. A diferencia de los testimonios procedentes de los renegados liberales, situados en una época de paz entre España y Marruecos, en 1859 el país vecino era un objetivo militar. Se creó una opinión pública casi unánimemente favorable a la guerra contra Marruecos, azuzada por la prensa y publicaciones diversas⁶⁵. La retórica bélica desenterró imágenes históricas del pasado hispano, desde El Cid hasta Fernando III y Lepanto, con gran énfasis en la figura de Isabel la Católica⁶⁶. El componente de conflicto entre cristianismo e islam figuraba en lugar predominante en toda esta «literatura de combate», a la que pertenece por derecho propio *Un prisionero en el Riff*, texto escrito perentoriamente para contribuir al esfuerzo en pro de la guerra⁶⁷. De ahí que en los dos episodios en los que intervienen mujeres musulmanas, las dos que se proponen como dechados de virtud —la esclava Fátima y Zaida— deseen ardientemente convertirse al cristianismo, mientras que Aixa, que carece de ese impulso, tiene un carácter sensual, vengativo y traicionero; rasgos con los que se describe sistemáticamente a los marroquíes en la literatura «africanista» de esta época y de todo el periodo precolonial y colonial.

Una variante del tema del renegado puede reconocerse en un pliego de cordel titulado *Episodios de la guerra de España con Marruecos o sea Julio y*

---

64. *Don Quijote*, I, p. 454.

65. Sobre este estado de opinión, véase M. C. Lécuyer y C. Serrano, *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne: Idéologies et colonialisme en Espagne 1859-1904*, Paris, 1976 y M. R. de Madariaga, *España y el Riff. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, 1999, p. 70-73. El repertorio retórico e iconográfico de la guerra ha sido analizado por Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*, Barcelona, 2002, p. 53-76.

66. Véase a este respecto Helena de Felipe, «Spain in Morocco (19th-20th centuries): Proprietary and Colonisation» *The Maghreb Review*, 30 (2005), 198-208.

67. También hace referencia al cautiverio de Álvarez la obra de Ignacio de Abenia Taure, *Memorias sobre el Riff, su conquista y colonización. Obra original, interesante á las naciones civilizadas, y en particular al Ejército español*, Zaragoza, 1859, un alegato en pro de la conquista de la región por España.

*Zoraida*⁶⁸. Padre e hija, Aliatar y Zoraida, resultan ser cristianos aunque vivan externamente como musulmanes, lo que facilita los amores de Zoraida, llamada en realidad Isabel, con Julio, un teniente español de la guarnición de Ceuta. La relación entre ambos se enmarca en una amplia y detallada descripción de la guerra de 1859-60, llena de ardor patriótico y bélico. Falta en este relato el elemento fundamental del cautiverio del cristiano, aunque se incorpora una curiosa novedad: la conversión de Zoraida en cantinera voluntaria del ejército español, lo que le permite acudir en auxilio de su enamorado herido. La narración se cierra con la muerte de Aliatar, que bendice la próxima boda de los jóvenes y cuya verdadera identidad se descubre entonces: se trata de un antiguo capitán del ejército, llamado Jorge Sanz, que tuvo que exiliarse a Marruecos en 1823. Permanecía, pues, en la memoria de quienes redactaron este pliego el recuerdo de los renegados «forzados» que huyeron de España tras el fin del trienio liberal.

No es posible abandonar el entorno de la guerra de 1859-60 sin hacer referencia a su recreación literaria de mayor envergadura, la que le dedicó Benito Pérez Galdós. No es en *Aita Tettauen*, sin embargo, donde se encuentra la utilización del tema cervantino, sino en la continuación de este «episodio nacional», *Carlos VI en La Rápita*, cuya primera parte, como es sabido, se sitúa en Tánger, siguiendo el itinerario de Juan Santiuste y el «renegado» Gonzalo Ansúrez/El Nasiry⁶⁹. Galdós no esconde sus fuentes: «en el patio de mi hospedaje vi el *baño* de Argel, donde me tenía prisionero el bárbaro renegado *Azan bajá*, y por las celosías vi asomar la caña con que la misteriosa *Lela Mariem* me manifestaba ser yo el preferido entre los demás cautivos; vi los movimientos y signos de la caña, y ésta, por fin, me entregaba un papel»⁷⁰. También recrea una escena del *Diario de un testigo de la guerra de Africa*, de Pedro Antonio de Alarcón, como ya señaló hace tiempo Robert Ricard⁷¹, en la que la figura de la mujer oculta en el harén/

68. Tres pliegos publicados en Madrid, 1890. Pertenecen a la «Serie Historias», nº 250, de la colección del CSIC, sobre la cual véase Cristina Sánchez Carretero, «De historias y romances: las clasificaciones de los géneros editoriales y textuales en los pliegos de cordel», en Luis Díaz G. Viana, coord., *Palabras para el pueblo. Aproximación general a la literatura de cordel*, Madrid, 2000, I, p. 428-470.

69. He utilizado la edición de *Aita Tettauen* de F. Márquez Villanueva, Madrid, 2004, que incluye la primera parte de *Carlos VI en La Rápita*.

70. B. Pérez Galdós, *Carlos VI en La Rápita*, p. 423, que remite a la escena correspondiente de *Los baños de Argel*, v. 312-369, y a la «Historia del cautivo» (*Don Quijote*, I, p. 476-477).

71. R. Ricard, *Études Hispano-Africaines*, Tetuán, 1956, p. 175-177. Del mismo, «Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós acerca de Marruecos (1901-1910)», *Anales Galdosianos*, III, 1968, p. 99-117.

serrallo es descubierta de improviso por el indiscreto visitante. Ahora bien, en Galdós, que escribe su «episodio» entre 1904 y 1905, el recurso al tema cervantino carece de las connotaciones religioso-patrióticas que se observan en las «memorias» del ayudante Álvarez o en el *Diario* de Alarcón⁷². También en una posición de teórico cautiverio, puesto que depende para su subsistencia y vuelta a España de la benevolencia de El Nasiry, en cuya casa se aloja, Santiuste entabla una relación con una de sus mujeres, Erhimo. Siguiendo paso a paso el desarrollo del motivo clásico, Santiuste concluye que «la mora, prendada de mi donosura, que contemplado había desde las altas rejas, quería que yo la sacase de su esclavitud, y conmigo la llevase a la civilización y a la Cristiandad»⁷³.

Sobre el cañamazo del tema cervantino, Galdós teje un episodio burlesco, coronado por la decepción y el engaño finales, y en el que la generosidad e inteligencia del renegado Ansúrez destacan por cima de todos los demás caracteres. El elemento religioso, inevitablemente presente, no representa un factor de conflicto para Galdós, que en *Aita Tettauén* ya había retratado los amores de Santiuste con una judía, Yohar, amores que también tienen un desenlace poco favorecedor para su protagonista cristiano. Diríase que con Yohar dibuja Galdós la contrafigura de Tamo, la inaccesible bella judía de Alarcón⁷⁴, en tanto que con Erhimo socava los fundamentos del motivo cervantino cuya linealidad argumental reproduce.

DESPUÉS DE ANNUAL (1921)

Una de las muchas consecuencias del desastre de Annual, la catastrófica retirada del ejército español en el Rif en julio de 1921, fue el cautiverio de un considerable número de soldados y oficiales españoles, que no fueron liberados hasta enero de 1923, después de largas y complejas negociaciones⁷⁵.

---

72. Es significativo a este respecto su tratamiento de la figura del renegado Ansúrez (véase sobre ello la introducción, p. 35-36, de F. Márquez Villanueva a su edición de *Aita Tettauén*), en claro contraste con las reflexiones de P. A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, Madrid, 1859, p. 182. Una reciente reevaluación de esta obra, en J. A. González Alcantud, ed., *Pedro Antonio de Alarcón y la Guerra de África: del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Barcelona, 2004.

73. B. Pérez Galdós, *Carlos VI en La Rápita*, p. 429.

74. *Diario de un testigo*, p. 236-237; en la segunda de estas páginas, retrato de cuerpo entero de Tamo, por Charles Iriarte, artista francés que acompañaba a Alarcón y autor de *Sous la tente. Souvenirs du Maroc. Récits de guerre et de voyage*, París, 1863.

75. Véase sobre todo ello M. R. de Madariaga, *España y el Rif*, p. 459-461 y S. Balfour,

En un clima de exaltación patriótica y llamamientos a la venganza y el exterminio de los rifeños⁷⁶, la odisea de los prisioneros de Abd el-Krim generó una serie de publicaciones de muy diverso carácter, entre las que destacan los relatos de los que la vivieron en propia carne⁷⁷. La situación se vivió en España como una «gran vergüenza en que culminaba más y más el horror trágico del inmenso desastre» y que para los prisioneros (entre los que también había civiles) se convirtió en «una etapa de privaciones, malos tratos y sufrimientos morales y materiales de toda índole»⁷⁸.

La crueldad y dureza de las operaciones militares de la guerra del Rif parecían prestarse muy poco a la utilización de un motivo literario como el que se viene examinando aquí; sin embargo, vuelve a aparecer en un relato que, bajo el título «Leyendas marroquíes. La kábila de Had-El-Setub», se publicó bajo la firma de E. Somoza en *La Gaceta de Yebala* (Ceuta, 11 de enero de 1924)⁷⁹.

Curiosamente, el inicio del texto lo sitúa no en el Rif, sino en el Atlas, despojando así su contenido de connotaciones inmediatas con la penetración militar y colonial española en el norte de Marruecos. Pero, a pesar de que en el Atlas nunca hubo expediciones militares hispanas, el héroe cautivo es un «Teniente X» español, de manera que los lectores del periódico ceutí no tenían dificultad alguna en situarlo en un contexto más cercano y en el que era posible reconocer la suerte de tantos militares capturados por el ejército rifeño. El teniente X es un apuesto joven que una noche recibe en la miserable tienda donde se le ha recluso y en la que duerme sobre unos sacos de centeno, la visita de Fátima, la hija del caído. El breve relato se transforma entonces en un diálogo acelerado. Fátima pregunta al teniente

---

Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939), Barcelona, 2002, p. 182-183.

76. E. Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España*, p. 125-143.

77. Así lo hicieron el teniente coronel Eduardo Pérez Ortiz, *De Annual a Monte-Arruit y diez y ocho meses de cautiverio: crónica de un testigo*, Melilla, 1923; el capitán Sigifredo Sainz Gutiérrez, *Con el general Navarro: en operaciones y en el cautiverio*, Madrid, 1924, y el sargento Francisco Basallo, *Memorias del cautiverio (julio 1921 a enero 1923)*, Madrid, s.f. En 1922 el periodista y director de *La Libertad*, Luis de Oteyza, publicó *Abd-El-Krim y los prisioneros (una información periodística en el campo enemigo)*, reimpr. Melilla, 2000 (con estudio introductorio de M. R. de Madariaga). Otro título significativo es el de V. Ruiz Albéniz, *¡Kelb Rumi! La novela de un español cautivo de los rifeños en 1921*, Madrid, 1922.

78. F. Hernández Mir, *Del desastre a la victoria (1921-1926). Del Rif a Yebala*, Madrid, 1926, p. 58. Véase también Vila San-Juan, *Lo que no tiene nombre. Crónicas de Marruecos*, Barcelona, [1921], p. 95-101.

79. Véase José Luis Gómez Barceló, *Apuntes para la historia de la prensa ceutí (1820-1989)*, Ceuta, 1984.

si «¿Es cierto que bajo el cielo dulcemente azul de España, hay mujeres de rostro encantador que saben morir de amor, mientras vosotros peleáis? ¿No es una ficción las historias narradas por mi padre a la luz de la luna que aseguran que un hombre mató a otro en vuestro país por una flor de la mujer amada?». Sin esperar contestación, le declara su amor apasionado y se muestra dispuesta a liberarle y a seguirle en su huida. El teniente, aunque conmovido por los sentimientos de Fátima, no puede corresponderlos: una mujer (una «virgencita pálida») le espera en España. Fátima sólo consigue del militar un beso, «un beso, cristiano, que en tus horas de felicidad te haga recordar que en estos valles misteriosos queda quien muere de amor por ti». El teniente huye finalmente y Fátima llora en su tienda «al amor que, pasando una noche por su aduar, huyó para siempre».

En esta colección apresurada de tópicos históricos y sentimentales se reconoce, de nuevo, la imagen de la mora enamorada del cristiano cautivo, por el que está dispuesta a traicionar a su padre, el caíd. Se introduce, no obstante, un elemento distintivo: Fátima no se siente atraída por la religión de su amado, sino por la supuesta condición superior de las mujeres españolas y el elevado amor que inspiran en los hombres. No es, por otra parte, una novedad: se trata de uno de los recursos más utilizados en la literatura occidental, no sólo la española, para marcar la distinción entre las sociedades cristianas y las islámicas. Rara vez esta opinión se pone en boca de mujeres marroquíes, a las que los viajeros y periodistas que escribían sobre su país no tenían acceso. Y cuando esto ocurre, cabe la sospecha de que se haya introducido, en la reproducción de sus palabras, una interpretación particular. En una obra sobre Marruecos publicada en 1916, el autor recoge una conversación con una señora marroquí a la que su marido ha dado permiso para la entrevista. Ella le dice que es desgraciada porque su marido tiene otras mujeres, y añade: «“Los cristianos sólo tenéis una mujer”; al decir esto, vi en sus ojos un mundo y un cielo, el amor es vida, sus destellos hacen patria y sus efluvios forman la familia; el Mogreb no tiene amor; sin familia muere la patria (...) “vosotros –continúa la mujer– sois buenos y vuestros cantores dicen cosas muy bonitas del amor y de la mujer”; tomó su hijo de la cuna y se fue»⁸⁰. Cautivo en el Rif en 1921-23, el sargento Basallo tiene ocasión de participar en una fiesta rifeña, en la que conoce a la esposa de

---

80. Antonio Vera Salas, *Porvenir de España en Marruecos (impresiones de campaña)*, Toledo, 1916, p. 188-89. Sobre las mujeres musulmanas en la literatura colonial española, véase M. Marín, «Mujeres, burros y cargas de leña: imágenes de la opresión en la literatura española de viajes sobre Marruecos», en F. Rodríguez Mediano y H. de Felipe, eds., *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, Madrid, 2002, p. 85-110.

«un jefe moro», una hermosa joven que hablaba perfectamente español por haberse criado en Tetuán: «sabía coser a máquina, guisar como cualquier cocinera de nuestro país, y hasta tenía un fonógrafo que tocaba en sus horas de soledad y aburrimiento. Me despedí de ella con un fuerte apretón de manos y me dijo, casi llorando, que quería volver a España»⁸¹. Ambas escenas contienen un mensaje idéntico: el deseo de las mujeres musulmanas por atravesar la frontera infranqueable que las separa de una vida mejor, cristiana, española, civilizada, en fin...

La última aparición del tema cervantino a que se hará referencia no tiene ninguna pretensión literaria ni memorialística; se trata, por el contrario, de una escueta noticia de prensa, publicada en *El Telegrama del Rif* (Melilla) el 20 de abril de 1924, bajo el título «Las novelas de la vida. Desde Anual a Buenos Aires»⁸².

El protagonista de la noticia es un soldado llamado Gumersindo Fernández, natural de un pueblo de Lugo, A Veiga de Anzuelos⁸³, y que pertenecía a la Comandancia de Ingenieros de Melilla. Tras el desastre de Annual, Gumersindo pudo escapar con vida, «vagando por barrancos y montes durante siete días, en los cuales solamente se alimentó de plantas y de raíces». A continuación, un breve párrafo condensa sin ornato alguno la misma situación que tan cumplida forma literaria había alcanzando con Cervantes: «Cuando ya exhausto se encontraba sin fuerzas, fue hecho prisionero por un moro que al principio le hizo objeto de malos tratos —llegando a quemarle las extremidades—; pero una mora que se enamoró de él fue su salvación. Sin embargo, los rifeños le obligaron a que renegase de su religión y le casaron con su salvadora por rito musulmán. Así permaneció por espacio de un año y medio hasta que logró evadirse llegando a un puesto militar de la zona francesa».

El resto de la historia de Gumersindo Fernández es lo que al redactor de la noticia le parece verdaderamente novelesco: cómo consigue llegar a Orán, embarcar allí hasta Buenos Aires y, finalmente, regresar a España gracias a la ayuda de un pariente que residía en Argentina⁸⁴.

---

81. F. Basallo, *Memorias del cautiverio*, p. 143.

82. *El Telegrama del Rif* fue fundado en 1902 por el militar Cándido Lobera Girela, y se considera «el principal soporte de la información periodística diaria y el más importante vocero de la empresa de España en Marruecos» (Vicente Moga Romero, *Al Oriente de África. Masonería, Guerra civil y represión en Melilla (1894-1936)*, I, Melilla, 2004, p. 223; sobre Lobera y *El Telegrama del Rif*, más información en V. Moga Romero, *El soldado occidental. Ramón J. Sender en África (1923-1924)*, Melilla, 2004, p. 157-163).

83. En el texto original, «Vega de Auzuelo».

84. Aunque muy alejado del tema que aquí nos ocupa, no deja de ser reseñable que,

La pretensión de veracidad con que se presenta una noticia de prensa no debe aceptarse a ciegas. El relato del soldado gallego bien pudiera ser fruto de su invención, para evitar ser considerado como desertor. Ahora bien, si fue así, cabe preguntarse si no recurrió a este «argumento novelesco» porque se trataba de una posibilidad verosímil y que se había dado en la realidad en otras ocasiones; algo que conocía de oídas o que le había sido sugerido por compañeros o conocidos. En el mismo periódico de Melilla, *El Telegrama del Rif*, aparecieron por esos mismos años otras dos noticias curiosas. En una de ellas⁸⁵ se cuenta cómo el sargento de Ingenieros Pablo de la Sierra Herrán fue hecho prisionero al salir de la guarnición de Dar Driush «con objeto de ver a una mora que se hallaba detenida en el próximo campamento donde se alojan las fuerzas de la mehalla jalifiana, distante poco más de un kilómetro». El resto de la noticia se refiere a la estancia de Pablo de la Sierra en Axdir, cuartel general de Abd el-Krim, donde fue llevado por sus captores. Nada vuelve a decirse de la mujer a la que iba a visitar el sargento; ¿qué relaciones le unían a ella? ¿por qué se arriesgó a penetrar en territorio inseguro para ir a verla? Cuando llega a Axdir, el sargento Sierra afirma ser un desertor, para gozar de mayor libertad de movimientos y consigue finalmente un salvoconducto que le permite volver a la zona controlada por el ejército español. Desertor auténtico es el que protagoniza la segunda de estas noticias⁸⁶, un madrileño que después de Annual lucha con los rifeños en el combate de Tizzi 'Azza; el periodista lo llama «el renegado de San Onofre».

Más allá, por tanto, de la inflamada retórica belicista omnipresente entonces en España (y de la que sólo se desmarcaban los partidarios del abandono de la empresa colonial), que clamaba venganza por la afrenta de la derrota y subrayaba con gruesos trazos el «salvajismo» de los rifeños, es evidente que en estos años se tejieron relaciones de toda índole entre la población local y los españoles, incluyendo entre ellos a los soldados del ejército expedicionario. Es posible por tanto que Gumersindo Fernández

---

en esta segunda parte de las aventuras de Gumersindo Fernández, sus intentos de reanudar su relación con su padre se ven amenazados por la desconfianza de éste al recibir desde Argentina cartas de su hijo, que pensaba podrían ser de un impostor. Cuando Gumersindo consigue ayuda para regresar a España, su padre acude por fin a Vigo a recibirlo y lo reconoce; quizá sus reticencias anteriores se debieran a que, como indica la noticia de *El Telegrama del Rif*, «el padre tendrá que reintegrar al Estado cuanto ha percibido en concepto de pensión por su hijo, supuesto fallecido».

85. Publicada el 17 de julio de 1925.

86. Publicada el 15 de marzo de 1924.

viviera, en realidad, el tema clásico de la mora enamorada del cautivo –aunque ésta no pareciese dispuesta a huir con él y a convertirse al cristianismo. La presencia secular de las guarniciones españolas en Ceuta, Melilla y el Peñón de Alhucemas había favorecido ese mundo de contactos de todo tipo, creándose a través de ellos un espacio particular, hecho de intercambios y préstamos mutuos difícilmente imaginados desde la Península⁸⁷.

CONCLUSIONES

Los ecos del tema cervantino en textos españoles sobre Marruecos de los siglos XIX y XX se hacen presentes a través de una pluralidad de voces y procedencias: autobiografías, relatos imaginarios incorporados a textos con voluntad documental, construcciones noveladas, noticias de prensa o literatura popular, en un entramado complejo de autorías diversas que se superponen unas a otras o se difuminan al pasar por el tamiz de sus redactores finales. El resultado es una polifonía a veces poco concertada, pero en la que es posible identificar algunos de los elementos más significativos de la narración de Cervantes.

¿Cuáles son, en realidad, esos elementos? Pueden reducirse a los siguientes: la musulmana enamorada; el cautivo objeto de su amor; el padre o marido al que ella está dispuesta a traicionar; su deseo de conversión religiosa y, finalmente, la huida hacia España.

En los textos de los siglos XIX y XX, de todos ellos es sin duda el primero el que siempre aparece. Sin él, por otra parte, no pueden darse los demás: es el desencadenante imprescindible del relato. El cautivo se transforma, casi siempre, en renegado, forzoso o fingido; por tanto, prisionero de una religión que no es la suya. La figura del padre o el marido experimenta una sutil transformación, no siempre evidente, que lleva a identificarlo con el propio país sobre el que se pretende ejercer un dominio de civilización o al que se quiere conquistar. El deseo de conversión religiosa se mantiene en algunos casos, mientras que en otros se actualiza para presentarse como un anhelo de incorporarse a una sociedad presuntamente superior y en la que las mujeres gozan de una consideración que se les niega en la suya propia. Finalmente, la huida, como elemento que culmina la narración, desaparece

---

87. Véase Felipe Maíllo Salgado, «De la presencia española en el norte de África durante la modernidad (algunas claves para la intelección del proceso)», en Eufemio Lorenzo Sanz, coord., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, III, p. 113-123.

en estos textos, lo que indica su falta de virtualidad o verosimilitud para los lectores a quienes se dirigen. No hay lugar para musulmanas conversas en el universo social de la España de su tiempo.

Si el origen del relato cervantino puede vincularse, como se ha hecho, a temas del folklore universal, es por otro lado evidente que el autor de *Los baños de Argel* lo dotó de un sentido histórico indudable, no sólo referido a su propia experiencia, sino a la de muchos de sus contemporáneos que la compartieron o que sabían de ella. En el siglo XIX y principios del XX, el enfrentamiento entre España y Marruecos, latente en un principio y acusadamente agresivo a partir de la guerra de 1859-60, proporciona un nuevo marco en el que utilizar un tema clásico de la literatura española. No es casual, naturalmente, que la figura del cautivo se transforme ahora en la del renegado, y que siempre se trate de un renegado «forzoso». Todavía en esa época, como se ha hecho notar más arriba, el fenómeno de los renegados se dio con relativa frecuencia⁸⁸ y representaba una fuente de inquietud y amenazas potenciales: ¿cómo era posible que se convirtieran al islam quienes procedían de una religión y una sociedad inmensamente superiores?⁸⁹ El renegado forzoso queda libre de la mancha vergonzosa de la abjuración y, como cristiano verdadero que es, ejerce su capacidad de atracción sobre las mujeres del enemigo a las que admira con su comportamiento amoroso. En la relación de Juan Bautista López aparece un renegado residente en Fez que ejemplifica esta situación. Capturado en las afueras de Ceuta en 1808, este hombre, un sargento llamado Juan de Mata, terminó por convertirse al islam y después de una temporada en el ejército del sultán, se instaló en Fez, donde se ganaba la vida haciendo cestas de junco y se casó con la hija de un vecino suyo. «Nada hubo que produjese mas admiración á la joven Mora que las costumbres de su marido: la trataba bien, la hacia comer con él y no pensaba en tomar otras mugeres»⁹⁰.

---

88. Véase Mohammed Kenbib, «Les conversions dans le Maroc contemporain (1860-1956)», en M. García-Arenal, dir., *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, París, 2002, 367-397.

89. La explicación más usual es que se trataba de criminales, condenados a presidio en Ceuta o Melilla y que se convertían con el único objetivo de escapar a su pena; su ínfima categoría humana les excluía de antemano de la consideración de cristianos y patriotas. Pero, como en otros grupos de cautivos y renegados europeos en países islámicos, la realidad era mucho más matizada y compleja. Véanse los ejemplos de británicos renegados en la India citados por Linda Colley, «Going native, telling tales: captivity, collaborations and empire», *Past and Present*, 168, 2000, p. 170-193.

90. *Aventuras de un renegado*, II, p. 168.

Con la excepción del relato galdosiano, que es el único que reconoce abiertamente su modelo cervantino, no es posible advertir una huella directa de ese tema en los textos aquí examinados. La razón es, por otra parte, evidente: todos ellos –menos el de Galdós– se presentan ante el lector como documentos de una realidad vivida, no imaginada. Una realidad que pretende, además, negar su posible contrapartida. Como en los versos de Cervantes, un mensaje secundario, pero potente, de estas narraciones es «mas que ame cristiana a moro, / eso no». La fuerza asertiva de esa negación desvela su debilidad interna, porque en esta misma época –como en la de Cervantes– sí que había cristianas que amaban a musulmanes⁹¹.

Es en esa tensión entre la realidad y la ficción donde hay que situar los testimonios aquí reunidos. Son textos pretendidamente autobiográficos, en los que la experiencia vivida se ha coloreado con un tinte novelesco, difuminando las fronteras entre género literario y suceso histórico. El núcleo narrativo que se repite en ellos con escasas variantes ejerce como vehículo de un mensaje eficaz, entroncado en la expansión colonial española hacia el norte de África, y que actualiza en ese contexto un tema clásico de las relaciones entre islam y cristianismo desde una perspectiva hispana. Latente o declarado, el enfrentamiento bélico entre España y Marruecos reproduce el de los imperios del siglo XVI, pero con una diferencia fundamental: ya no se trata de una lucha entre potencias, sino de una agresión que conduce a la apropiación del territorio enemigo. En esa apropiación, el simbolismo del «amar a cristianos moras» tiene un doble papel: por un lado, como ya se ha hecho notar, representa la dominación última que supone apoderarse de las mujeres del adversario; por otro, sitúa en primer plano los conflictos profundos –de identidad social, religiosa y étnica– que desencadena el contacto violento entre colonizadores y colonizados⁹².

---

91. Dos trabajos recientes han estudiado las fórmulas de represión de estas relaciones, tanto sociales como legales y político-administrativas, en el periodo del Protectorado español: Fernando Rodríguez Mediano, «Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq*, XX, 1999, p. 173-206 y Josep Lluís Mateo Dieste, «“Pourquoi tu ne m'écris plus...?”: les relations mixtes et les frontières sociales dans le Protectorat espagnol au Maroc», *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, I, 2003, p. 241-268.

92. Parte de la investigación para este trabajo se desarrolló en el marco de una acción integrada CSIC-CNRST (2004MA040).