

NACIÓN Y NACIONALIZACIÓN

UNA PERSPECTIVA EUROPEA COMPARADA

Ferran Archilés,
Marta García Carrión,
Ismael Saz (eds.)

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
FRANCIA: JACOBINISMO Y <i>PETITES PATRIES</i> , <i>Anne-Marie Thiesse</i>	15
PATRIA, NACIÓN, NACIONALIZACIÓN: EL CASO PORTUGUÉS EN EL SIGLO XIX, <i>Sérgio Campos Matos</i>	25
EL DISCURSO NACIONAL ITALIANO Y SUS IMPLICACIONES POLÍTICAS (1800-1922), <i>Alberto Mario Banti</i>	49
POLÍTICAS DE NACIÓN Y NACIONES DE LA POLÍTICA, <i>Ismael Saz Campos</i>	67
CONFLICTOS POLÍTICOS Y LUGARES DE LA MEMORIA EN LA ITALIA POSTUNITARIA, <i>Maurizio Ridolfi</i>	85
ENTREGUERRAS: LOS HISTORIADORES, LA HISTORIA Y LA VIDA, <i>Ignacio Peiró Martín</i>	107
EL INTELLECTUAL, LA NACIÓN Y LOS PROCESOS DE NACIONALIZACIÓN EN EL SUR MEDITERRÁNEO. ALGUNAS REFLEXIONES, <i>Jordi Casassas Ymbert</i>	137
CINE Y NACIONALIZACIÓN EN LA EUROPA DE ENTREGUERRAS. EL CASO ESPAÑOL EN PERSPECTIVA COMPARADA, <i>Marta García Carrión</i>	155
«L'ESPAGNE C'EST ENCORE L'ORIENT» PASADO ORIENTAL Y MORAL CRISTIANA EN MARTÍNEZ DE LA ROSA, <i>Xavier Andreu Miralles</i>	171
¿NI IMPERIO NI IMPERIALISMO? EL IMAGINARIO NACIONAL ESPAÑOL Y EL IMPERIALISMO AFRICANISTA EN LA ESPAÑA DE LA RESTAURACIÓN (c. 1880-c. 1909), <i>Ferran Archilés Cardona</i>	201

REPUBLICANIZAR LA PATRIA O ESPAÑOLIZAR LA REPÚBLICA: CÓMO CONSTRUIR LA NACIÓN ESPAÑOLA DESDE LA IZQUIERDA REPUBLICANA (1931-1936), <i>M.^a Pilar Salomón Chéliz</i>	225
«SOBRE TIERRAS GERMANAS, CAMISAS AZULES». LA IMAGEN DE ALEMANIA EN LA SECCIÓN FEMENINA, 1936-1945, <i>Toni Morant i Ariño</i>	249
LA PATRIA EN LOS ESTADIOS. FÚTBOL, NACIÓN Y FRANQUISMO, <i>Julián Sanz Hoya</i>	275

«L'ESPAGNE C'EST ENCORE L'ORIENT?»
PASADO ORIENTAL Y MORAL CRISTIANA
EN MARTÍNEZ DE LA ROSA

Xavier Andreu Miralles
Universitat de València

«purifique, Señor, mi arpa cristiana
el impúdico harén de una sultana»

JOSÉ ZORRILLA, *Granada, poema oriental*, 1852

El historicismo romántico fue un instrumento fundamental en el laboratorio decimonónico de las identidades nacionales.¹ La literatura en general y algunos géneros, como la novela histórica de Walter Scott o el drama histórico romántico en particular, jugaron un papel determinante en este proceso.² Estas obras unían pasado, presente y futuro en una narrativa nacional cuyos rasgos fueron motivo de debate y de disputa políticos en las esferas públicas europeas del periodo. La Edad Media fue clave para estas narrativas. En sus anales no solo podían encontrarse las antiguas libertades nacionales, sino también el momento en el que los diversos pueblos habrían perfilado definitivamente sus respectivos caracteres nacionales. Autores posrevolucionarios como François-René de Chateaubriand o Mme. de Staël dieron la vuelta a las tesis ilustradas que habían considerado los siglos medios como la larga noche de Europa para convertirlos en un momento decisivo de su historia: habría sido precisamente entonces cuando la vieja civilización grecorromana habría recibido nueva vida con la expansión del cristianismo y con la irrupción de los

NOTA: Agradezco los comentarios de Jesús Millán, María Cruz Romeo y Josep Ramon Segarra.

1. J. Leerssen: *National Thought in Europe. A Cultural History*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 119-126.

2. F. Moretti: *Atlas de la novela europea, 1800-1900*, Madrid, Trama Editorial, 2001. Sobre la importancia de Scott y la imitación de su modelo en diversos contextos nacionales, A.-M. Thiesse: *La creación de las identidades nacionales. Europa: siglos XVIII-XX*, Madrid, Ézaro, 2010 (1999), pp. 129-153.

pueblos germánicos.³ Más aún, en este crisol se habría forjado la civilización europea y en él se hallarían las causas de su supremacía sobre el resto de pueblos del planeta. Eso sí, en cada país la fusión del mundo clásico con los nuevos principios que traían consigo las tribus del norte habría tenido unas características distintivas, lo que se habría traducido, en relación también con los avatares de su historia, en la formación de unos caracteres nacionales igualmente particulares. De este modo, las naciones eran pensadas como el producto de una determinada mezcla o cruzamiento de pueblos (o «razas», según la terminología de la época).⁴ En las primeras décadas del siglo XIX se discutió en los diversos países europeos sobre la forma en que se había producido esa mezcla o «amalgama». Una discusión de la que se derivaban también diversas lecturas políticas.⁵

En España, la tesis goticista, que había servido durante la Edad Moderna para legitimar la primacía de sus monarcas,⁶ tomó fuerza en el Siglo de las Luces, cuando los ilustrados buscaban fundar un «derecho patrio» que hiciese frente a la tradición romanista. Entre 1808 y 1814, la legislación gótica (en especial el Fuero Juzgo) fue reivindicada por autores liberales como Martínez Marina como ley fundamental del reino. España se había constituido como nación y como monarquía con la llegada de los godos, entre cuyos méritos se hallaría el de haber consagrado en sus leyes el principio de la represen-

3. M. Thom: *Repúblicas, naciones y tribus*, Gijón, Trea, 1999 (1995), pp. 219-323.

4. Eso sí, el término *raza* no estaba dotado en estos momentos de fuertes connotaciones biológicas, como lo estuvo en décadas posteriores. Hasta la década de 1840 predominó la visión ilustrada, combinada con la del cristianismo evangélico, que tendía a suscribir la teoría monogenetista (sancionada por la Biblia) según la cual existía un único origen de la humanidad: las diferencias físicas y morales existentes entre los diversos pueblos se explicaban fundamentalmente por los efectos del clima y del medio (entendido este en un sentido amplio: no solo el entorno, sino también la historia, las leyes, la religión, las formas de gobierno, etc.). Para el gran etnólogo de la época, J. C. Prichard, por ejemplo, el elemento fundamental para distinguir entre unas razas y otras era la lengua; R. J. C. Young: *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, pp. 118-141. En este sentido, puede decirse que el uso que se daba al término *raza* en la primera mitad del siglo XIX sería similar al que en la actualidad damos al de *etnicidad*. Con todo, la defensa de una hermandad e igualdad espirituales implícita en el monogenetismo cristiano no impidió que fuese utilizado para articular un discurso sobre la desigualdad claramente jerárquico; C. Hall: *Civilising subjects. Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1870*, Cambridge, Polity Press, 2002.

5. Sobre la tesis francesa de «las dos razas» (galorromanos y francos) y el debate político asociado a ella, véase M. Thom: «Tribus dentro de naciones: los antiguos germanos y la historia de la Francia moderna», en H. Bhabha (comp.): *Nación y narración, entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Madrid, Siglo XXI, 2010 (1999), pp. 39-64. En Inglaterra se impuso el mito «sajón», cuyo principal difusor (así como del nuevo lenguaje de las razas históricas) fue Walter Scott en obras como *Ivanhoe* (1819), R. J. C. Young: *The Idea of English Ethnicity*, Londres, Blackwell, 2008, pp. 11-39. En Italia la «etruscomanía» de autores como Vincenzo Cuoco desafió la idea de los orígenes griegos de la civilización romana, pero en el país que se reclamaba heredero de las glorias de la tradición clásica, la interpretación «romanista» siguió gozando de mucho prestigio; M. Thom: *Repúblicas...*, *op. cit.*, pp. 325-370. En Alemania, algunos autores como Frederic Schlegel defendieron la superioridad de las tribus germánicas (más cercanas a una supuesta civilización originaria india) y celebraron su «pureza»; L. Poliakov: *The Aryan Myth. A history of racist and nationalist ideas in Europe*, Londres, Sussex University Press, 1974, pp. 188-199.

6. P. Fernández Albadalejo: «Entre “godos” y “montañeses”: reflexiones sobre una primera identidad española», en *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 287-321; C. Álvarez Alonso: «Un Rey, una Ley, una Religión (Goticismo y Constitución histórica en el debate constitucional gaditano)», *Historia constitucional: revista electrónica*, 1, 2000.

tación nacional, que pretendieron actualizar los liberales de Cádiz. Finalizada la guerra, Fernando VII censuró a su regreso a España estas interpretaciones del medioevo español: en opinión de los partidarios del absolutismo, los liberales habían desfigurado el sentido del Fuero Juzgo (reeditado en 1815 y del que también se reclamaban herederos); lo que se derivaba de este era el poder absoluto del monarca.⁷

Así pues, a principios del siglo XIX, tanto absolutistas como liberales coincidían en situar los orígenes de España en la unión entre los primitivos hispanos y los visigodos, fundamentalmente a través de la conversión al cristianismo de los segundos. Una interpretación que gozó en España de un amplio consenso. En las décadas siguientes, escritores, poetas, novelistas o historiadores románticos articularon desde una esfera pública cada vez más densa una narrativa de la nación liberal en la que la Edad Media ocupaba un papel destacado.⁸

Ahora bien, en un periodo tan esencial para la historia nacional como la Edad Media, los autores españoles debían admitir que hispanorromanos y visigodos no eran sus únicos protagonistas, como advirtieron también los escritores foráneos. Desde el siglo VIII, los musulmanes ocuparon buena parte de la península, en la que además desarrollaron una civilización deslumbrante. Aunque hispanos y godos se refugiaran en el norte y emprendieran desde allí una «heroica» lucha de ocho siglos que acabó con la «recuperación» del territorio, abundaban las pruebas (lingüísticas, literarias, históricas) de la existencia de un contacto y una mezcla cultural entre ambos pueblos que hacían muy difícil sostener lo contrario. Era imposible eludir la pregunta: ¿eran los modernos españoles el resultado de ese cruzamiento cultural entre europeos y orientales? El Romanticismo europeo no solo consideró evidente este aserto, sino que lo celebró. La hispanofilia romántica que recorrió el mundo occidental en la primera mitad del siglo XIX (Chateaubriand, Hugo, Irving, Gauthier, Mérimée y tantos otros) tuvo mucho que ver con la identificación de España con su pasado oriental. En el prefacio a *Les Orientales*, Victor Hugo se hacía eco de esta tradición que identificaba a España con el Oriente: «car l'Espagne c'est encore l'Orient; l'Espagne est à demi africaine», con lo que justificaba la inclusión de una serie de relatos ambientados en el pasado andalusí.⁹

7. J. M. Portillo: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 264-312; J. M. Nieto Soria: *Medievo constitucional. Historia y mito político en los orígenes de la España contemporánea (c. 1750-1814)*, Madrid, Akal, 2007.

8. Fue a partir del segundo cuarto del siglo XIX y en relación con el propio proceso político revolucionario, cuando se desarrolló en España una nueva historiografía liberal preocupada por dar un sentido «filosófico» a la historia de la civilización española y por ir más allá de la historia *ejemplar* previa; J. M. Segarra: «La turbación de los tiempos. Ruptura temporal e historia en la construcción de las culturas políticas en España (1808-1833)», en M. Pérez Ledesma (dir.): *Historia de las culturas políticas en España*, vol. 1 (en prensa). La narrativa liberal sobre la nación española en P. Cirujano, T. Elorriaga y J. S. Pérez Garzón: *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1985 y J. Álvarez Junco: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 187-226.

9. V. Hugo: *Les Orientales*, París, Charles Gosselin, 1829, p. x. Sobre la orientalización del mito romántico de España, véase F. Calvo Serraller: *La imagen romántica de España. Arte y arquitectura del siglo XIX*,

Los autores españoles, sin embargo, se mostraron reacios a aceptar sin más esta afirmación, pues eran conscientes de lo que implicaba: la superioridad de la civilización europea se estaba construyendo en aquellos momentos en relación con un *otro* oriental (fundamentalmente el que se situaba en el espacio que comprendía el Norte de África y el Próximo Oriente islámicos) que encarnaba sus contrarios. Aceptar el carácter «oriental» de la civilización española era asumir su exclusión de Europa y de la modernidad. Así pues, era urgente clarificar el lugar que debían ocupar judíos y musulmanes en el relato histórico nacional. Esta fue la preocupación principal, como ha señalado Aurora Rivière, del orientalismo español que empezó a desarrollarse desde el segundo tercio del siglo XIX.¹⁰

Esa reflexión se llevó a cabo no solo desde los trabajos históricos, sino también y especialmente desde los literarios, aunque los límites entre unos y otros resultaran, en aquellos momentos, poco precisos. El pasado oriental español y, más concretamente, la relación que se estableció en la península entre moros y cristianos durante las edades Media y Moderna (la expulsión de los moriscos no se produjo hasta 1609) fue uno de los temas predilectos del Romanticismo español.¹¹ En las páginas que siguen defienden que los autores españoles participaron de la reivindicación del legado andalusí, que podía serlo en tanto que gloria nacional y como prueba del elevado grado de civilización alcanzado en la península durante la Edad Media. Ahora bien, a través de la obra de uno de los literatos que con más notoriedad trataron este tema, Francisco Martínez de la Rosa, planteo que la celebración del pasado oriental de España que llevó a cabo el liberalismo romántico de este periodo no estuvo reñida con la condena de su modelo de organización social y política (despóticos), ni con una clara identificación de lo español con la Europa cristiana. Más bien lo contrario: la religión se convierte en la piedra de toque que neutraliza y purifica el contacto entre moros y cristianos. Solo a través de este filtro podían admitirse las influencias orientales en la cultura española. El cristianismo se convertirá así en el principal elemento constitutivo de la nación. Desde la segunda

Madrid, Alianza, 1995; J. F. Colmeiro: «El Oriente comienza en los Pirineos (La construcción orientalista de Carmen)», *Revista de Occidente*, 264, 2003, pp. 57-83; X. Andreu: «El triunfo de Al-Andalus: las fronteras de Europa y la “(semi)orientalización” de España en el siglo XIX», *Saitabi*, 55, 2005, pp. 195-210.

10. A. Rivière: *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Universidad Carlos III-Dykinson, 2000. Véase, también, E. Manzano: «La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español», en G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (coords.): *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 23-37. Destaca también este fenómeno P. Hertel: *Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert*, München, Oldenbourg Verlag, 2012, pp. 74 y ss. Agradezco a Jesús Millán el conocimiento de este libro.

El hecho de encontrarse en una posición liminar, de ser considerado y de considerarse a la vez un país «europeo» y «oriental», hizo que en España se desarrollaran a lo largo de toda la era contemporánea planteamientos originales respecto a su identidad nacional en relación con el mundo islámico y oriental; véase S. Martín-Vázquez: *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la «performance» de identidad*, Barcelona, Bellaterra, 2011 (2008).

11. Sobre esta cuestión sigue siendo fundamental M. S. Carrasco Urgoiti: *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*, Granada, Universidad de Granada, 1989 (1956).

mitad de la década de 1830, a medida que se fue radicalizando el proceso revolucionario liberal y se fue conformando una cultura política moderada, los sectores cercanos a esta, preocupados por atajar la deriva revolucionaria, hicieron de la reivindicación del elemento cristiano de España uno de los pilares de su proyecto político, basado en hacer compatible el liberalismo con el orden y la unidad nacional.

IMÁGENES DEL «MORO» ANTES DEL ROMANTICISMO: INFIELES, DÉSPOTAS, SABIOS Y GALANTES

La imagen predominante del mundo musulmán desde la invasión sarracena hasta finales del siglo XVIII fue profundamente negativa. Como ha destacado Eloy Martín Corrales, el «moro» norteafricano, de hecho, se convirtió en el *otro* por excelencia respecto al que se configuró la imagen del español cristiano.¹² En el Siglo de las Luces, el mundo oriental se convirtió además en un *otro* político. Aunque el objetivo último fuera criticar el absolutismo francés, en los escritos de Montesquieu o Gibbon reinos orientales y despotismo pasaron a ser expresiones intercambiables. Los «orientales», fruto de una fatal conjugación de elementos (climáticos, religiosos, históricos, ambientales...), eran incapaces de albergar en sus pechos la noción de libertad, un atributo exclusivo de los «europeos». Los ilustrados españoles se hicieron eco de estos planteamientos y, a lo largo de la centuria, utilizaron también el referente oriental como sinónimo de despotismo. Las tragedias neoclásicas del periodo ambientadas en el pasado medieval español se sirven a menudo de esta identificación para cuestionar precisamente el absolutismo borbónico.¹³

En la segunda mitad del siglo XVIII fue tomando fuerza también otra interpretación más positiva del mundo oriental. Un cambio que debe ponerse en relación, en primer lugar, con la progresiva secularización que vivieron los reinos europeos en aquellas décadas.¹⁴ En España se dejaron de lado los escrúpulos teológicos y se insistió en lo útil que sería el estudio del árabe no solo para la política y el comercio, sino también para poder aprovechar las obras «científicas» (geografía, astronomía, agricultura) escritas

12. Esta imagen negativa ha sido la predominante a lo largo de la historia; E. Martín Corrales: *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra, 2002. No obstante, existió también una corriente minoritaria que mantuvo, a través de determinados géneros literarios, una percepción positiva del musulmán derivada del ideal medieval del moro galante y caballeresco, M. Carrasco Urgoiti, *op. cit.*

13. Por ejemplo, en *La muerte de Munuza* de Jovellanos, la *Zoraida* de Cienfuegos, o *Don Pelayo* de Quintana; véase M. Onaindía: *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*, Barcelona, Ediciones B, 2002, pp. 177-179, 286-288 y 294-300, respectivamente.

14. En España, este proceso se evidenció en la política regalista y los enfrentamientos con el Papado de los Borbones. En relación con el mundo árabe, se dejaron de lado los escrúpulos religiosos, que habían determinado anteriormente la política exterior española en este ámbito; un acercamiento que se tradujo en la firma de diversos tratados entre la monarquía hispánica y los países musulmanes del Norte de África entre 1760 y 1790; véase V. Morales Lezcano: *España y la cuestión de Oriente*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1992.

en esta lengua que atesoraban las bibliotecas peninsulares.¹⁵ El avance del arabismo en la España del siglo XVIII remite también al desarrollo durante la Ilustración tardía del relativismo cultural y, en especial, como se ha señalado anteriormente, a la revalorización que se produjo entonces en toda Europa de la civilización oriental.¹⁶ En España, en el marco de la polémica sobre la contribución o no del país al avance de la civilización europea que sacudió su vida intelectual en las últimas décadas del siglo, era posible también llevar a cabo una apropiación estratégica del legado andalusí para presentarlo ante el resto del continente como una más de las «glorias nacionales»: como afirmó el jesuita expulso Juan Andrés, al-Andalus no solo sería el lugar en el que la civilización oriental habría dado sus mejores frutos, sino donde habría nacido (a través de la relación con los árabes) la literatura europea. Como destaca Roberto Dainotto, todo ello no implicaba identificarse, ni siquiera mostrar una gran simpatía, con el mundo oriental: más bien, lo que se destacaba era la capacidad española para «elevatorlo». Al-Andalus podía ser reivindicado de este modo para la historia europea a través de España, que a su vez se convertía en pieza clave de su progreso.¹⁷

Estas interpretaciones dieciochescas del mundo oriental y del pasado andalusí se mantenían vigentes en las primeras décadas del siglo XIX, en el momento en el que la irrupción de la nación como sujeto político obligó a reevaluar y reescribir la historia española. La retórica patriótica de carácter ultramontano que se activó durante la guerra contra Napoleón, por ejemplo, recurrió con insistencia al símil de la «cruzada» contra los infieles (dirigida ahora no contra los «moros», sino contra sus equivalentes, los «ateos» franceses o los «afrancesados»), que siguieron siendo de este modo el *otro* respecto al que definir una españolidad fundamentalmente católica. A partir de aquí, era fácil también identificar como antiespañoles y enemigos de la fe a todos aquellos que atentaran contra los valores religiosos: muy pronto los liberales, denominados despectivamente *negros* (un color asociado a la impureza), ocuparon el lugar de moros y franceses en el pensamiento reaccionario.¹⁸

15. J. L. Carrillo y M. P. Torres: *Ibn al-Baytar y el arabismo español del XVIII*, Benalmádena, Ayuntamiento de Benalmádena, 1982.

16. Desde finales de siglo, también en España, los estudios árabes y hebreos dejaron de ser disciplinas teológicas para pasar a ser materias con connotaciones filosóficas y con intereses que podríamos considerar de corte más antropológico; véase, para el caso español, A. Rivière, *op. cit.*, pp. 25-34. Carrasco Urgoiti aporta numerosa información sobre cómo este proceso supuso un nuevo interés por la historia y la literatura española medieval, *op. cit.*, pp. 225-281. Sobre el «renacimiento oriental», véase el trabajo clásico de R. Schwab: *La renaissance orientale*, París, Payot, 1950, y sobre las implicaciones políticas de dicho proceso, el también clásico E. W. Said: *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990 (1973). Una revisión crítica de las teorías de Said que niega el carácter «imperialista» de todas las representaciones del Oriente en: J. M. Mackenzie: *Orientalism. History, theory and the arts*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, 1995; también J. A. González Alcantud (ed.): *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006. Véase también la crítica que realiza desde la teoría poscolonial, B. Moore-Gilbert: *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 2000, pp. 34-73.

17. R. M. Dainotto: «The Discreet Charm of the Arabist Theory: Juan Andrés, Historicism, and the De-centering of Montesquieu's Europe», *European History Quarterly*, 36-1, 2006, pp. 7-30.

18. Según Fray Rafael Vález, los españoles debían hacer frente a la «filosofía», ya estuviese encarnada por Napoleón o por los liberales de Cádiz, identificados ambos con su tradicional adversario: «el árabe ene-

Los liberales, aunque coincidían en la defensa de la catolicidad de la nación española, tendieron a utilizar los referentes orientales en otro sentido: como sinónimos de despotismo. El protagonista del *Pelayo*, de Manuel José Quintana, escrito en 1805, pero recuperado y ampliamente representado en los años de la guerra contra Napoleón, sitúa el origen de la larga lucha de la nación española por su libertad en el levantamiento del pueblo de Gijón contra el tirano Munuza tras la trágica muerte de Hormesinda, hermana del héroe godo.¹⁹ Durante las primeras décadas del siglo XIX, los liberales caracterizaron a menudo a Fernando VII como un «sultán turco» y a su gobierno absoluto como un «despotismo oriental».²⁰ Desde el teatro, un joven Ángel de Saavedra podía ambientar en la España medieval su tragedia *Aliatar*, de corte neoclásico, en la que denunciaba la tiranía del poder absoluto haciendo uso de uno de los motivos estrella de la literatura liberal-patriótica del periodo: los intentos de un déspota, atormentado por sus pasiones, por forzar a una doncella. En este caso, Elvira, una bella y virtuosa cautiva cristiana.²¹ A su vez, la narrativa liberal denunciaba el fanatismo religioso como uno de los factores explicativos del despotismo y del atraso del país: el Santo Oficio se convirtió en símbolo de un tumor que había resultado fatídico para todo el cuerpo político y que se hacía urgente extirpar. Desde este planteamiento, era posible empatizar con sus víctimas, entre las cuales se encontraban moriscos y judíos conversos.

Por su parte, la reivindicación del pasado andalusí que, a finales del siglo XVIII, llevaron a cabo algunos ilustrados españoles se mantuvo viva en la obra del gran arabista español de este periodo: José Antonio Conde. Su *Historia de la dominación de los árabes en España* (1820-1821) tuvo una gran repercusión dentro y fuera de España, y contribuyó

migo y perseguidor de nuestra fe, que profana nuestros templos, destruye nuestras aras, y se mofa de nuestra religión, en setecientos años que peleó con nosotros...»; Fr. R. Vélez: *Preservativo contra la irreligión, o los planes de la filosofía contra la religión y el Estado...*, México, Oficina de doña María Fernández de Jáuregui, 1813, p. 99.

19. «Españoles, con sangre de Pelayo / Manchada está la cuna que sustenta / Vuestra naciente libertad, con sangre / De esos feroces bárbaros es fuerza / Lavarla: no haya paz, no haya reposo: / Siglos y siglos duren las contiendas»; M. J. Quintana: *Pelayo: tragedia en cinco actos*, Madrid, Oficina de García y cía., 1805, p. 104.

20. D. Martikánova y J. L. Simal: «El rey, el sultán y los pueblos oprimidos. Fernando VII, los constitucionalistas y las metáforas del turco: entre el universalismo y la alteridad radical, 1808-1833», en *XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Granada, septiembre de 2010*. Disponible en línea: <<http://www.contemporanea.ugr.es/files/XI%20Congres%20AHC/talleres/02.Transnacional/MARTYKANOVA,%20Darina%20y%20SIMAL,%20Juan%20Luis.pdf>>. Estos autores señalan cómo el uso de estas metáforas orientalizantes entrañaba un evidente peligro: reafirmar de cara al exterior el carácter «oriental» de la nación española y, con ello, su subordinación política. Por ello, los exiliados liberales se afanaron posteriormente en matizar o desmentir dicha identificación.

21. Los «moros» de *Aliatar* tienen poco de la galantería y caballerosidad de la literatura de tema morisco, más bien todo lo contrario; Á. de Saavedra (duque de Rivas): *Aliatar, tragedia en cinco actos*, Sevilla, Imprenta de Caro, 1816. Sobre la literatura liberal-patriótica europea de este periodo y la importancia de las metáforas familiares de la nación, véase A. M. Banti: *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Turín, Einaudi, 2005. Para el caso español, X. Andreu: «Retratos de familia (nacional): discursos de género y de nación en las culturas liberales españolas de la primera mitad del siglo XIX», en I. Saz y F. Archilés (eds.): *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2011, pp. 79-111.

enormemente a la consolidación de la hispanofilia romántica orientalizante.²² El cuadro que dibuja Conde es el de una civilización que es la más avanzada de su tiempo y maestra de Europa en ciencias y artes. Eso sí, deja también claro que a quienes se refiere es a los árabes españoles y establece una clara distinción entre estos y el mundo islámico contemporáneo. De este modo, como Juan Andrés décadas antes, Conde se apropia de los logros andalusíes y los incorpora al acervo cultural de la nación española, que se presenta así como vanguardia de la civilización europea.²³ En este contexto cabe situar también la literatura de tema morisco que, con una larga tradición en España y en otros países (como Francia), había renacido en las últimas décadas del Siglo de las Luces. En la siguiente centuria, diversos escritores españoles se aprestaron a escribir nuevos «romances moriscos» o a recopilar los antiguos (en este sentido, fue clave el *Romancero de romances moriscos* (1828) de Agustín Durán). Muchos otros ambientaron también sus dramas, poemas o novelas en al-Andalus. En estas obras recreaban temas como el amor galante (entre moros/as y cristianos/as), las cortesés relaciones entre caballeros de ambas religiones, el poder y voluptuosidad del reino de Granada o la magnificencia de los juegos y fiestas andalusíes.²⁴ En estas poesías se mostraba lo avanzada que se encontraba la civilización española en la Edad Media. Gracias al contacto con los árabes, se desarrollaban la «civilidad» y «urbanidad» españolas mientras en el resto de Europa imperaba la barbarie.

ABÉN HUMEYA O LA REBELIÓN INTERMINABLE: EN BUSCA DEL «JUSTO MEDIO»

Las diversas interpretaciones del pasado musulmán existentes en la península Ibérica fueron releídas en clave romántica a medida que la nueva estética fue ganando terreno en España. Las ideas románticas se fundieron con la tradición propia que había rescatado estratégicamente el pasado andalusí y lo había incorporado a las glorias de la nación española. En este sentido, puede afirmarse que la celebración de al-Andalus se produjo de forma paralela en España y en el resto del continente. No obstante, la publicación a partir de la segunda mitad de la década de 1820 de algunas piezas maestras ambientadas en la España «oriental» (*Les aventures du dernier Abencerage* de Chateaubriand, 1826; *Les Orientales* de Victor Hugo, 1829; *The Alhambra: A Series of Tales of the Moors*

22. La *Historia de la dominación de los árabes* de Conde se mantuvo como obra de referencia internacional para este periodo de la historia española hasta 1840, cuando el arabista holandés Reinhardt P. Dozy destruyó su reputación en sus *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, acusándolo (según los especialistas, no muy justamente) de poco rigor histórico. Sobre Conde y sobre el impacto y la polémica suscitados por su obra, M. Manzanares de Cirre: *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1971, pp. 49-63, y J. T. Monroe: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (sixteenth century to the present)*, Leiden, Brill, 1970, pp. 49-83.

23. J. A. Conde: *Historia de la dominación de los árabes en España*, Madrid, Imprenta que fue de García, 1820-1821, vol. 1, pp. iii, v-vii, xi y xviii.

24. M. S. Carrasco Urgoiti, *op. cit.*

and *Spaniards* de Washington Irving, 1832) produjo una verdadera pasión orientalizante en la década siguiente. En España, en esta década se multiplicaron los poemas que ensalzaban la grandeza del pasado andalusí. En ellos, se describía la magnificencia de Granada y de sus palacios, la riqueza y belleza de su Vega, las fiestas, torneos y zambras de sus habitantes, los apasionados amores que los recorrían.²⁵ En el poema narrativo *El moro expósito o Córdoba y Burgos en el siglo décimo* (1834), del duque de Rivas, el contraste entre la corte árabe y la castellana no puede ser mayor. El «Romance primero» se inicia con un canto nostálgico a la grandeza de Córdoba, ciudad natal del poeta: «De tu alta gloria en los risueños días, / Cuando atónito el orbe te aclamaba / Reina feliz del musulmán imperio, / Cuna de ciencias, de guerreros patria». Una grandeza que se nos recuerda a lo largo de toda la obra y que contrasta con la pobreza y rudeza de la capital castellana: «estado naciente, una conquista, / Gobierno sin vigor, inciertas leyes, / Crasa ignorancia a la pobreza unida, / Bandos feroces...».²⁶

En este contexto de exaltación romántica cabe situar el éxito que obtuvo en el París revolucionario de 1830 el estreno de *Abén-Humeya o la rebelión de los moriscos*, de Francisco Martínez de la Rosa. Esta obra, en la que el autor intentó aplicar algunos de los principios del nuevo drama romántico, se insertaba dentro de la tradición de la literatura liberal-patriótica española, cuyo principal protagonista era un pueblo en lucha contra la tiranía.²⁷ Pero el autor le dio un giro novedoso: el pueblo oprimido era el morisco y el tirano, Felipe II. De este modo, podría decirse que Martínez de la Rosa funde esta tradición liberal con la celebración romántica del pasado oriental de España.²⁸

La hispanista Jo Labanyi considera que *Abén-Humeya*, junto con otras obras de la década de 1830, como *El moro expósito* del duque de Rivas o *Los amantes de Teruel* (1837) de Juan Eugenio Hartzenbusch, encuentran en el pasado islámico español un modelo de nación que las expulsiones de 1492 y de 1609 habrían arruinado. Esto llevó al Romanticismo español a desarrollar un profundo sentimiento de pérdida, que se percibe en toda la literatura del periodo, y a hacer del «amor romántico» uno de sus ejes principales. A través de sus protagonistas moriscos (medio árabes, medio cristianos), con quienes se identifican los románticos españoles, formulan para el futuro «a modern

25. Pueden ponerse numerosos ejemplos: S. Estébanez Calderón: «Al Alhambra», *Cartas españolas*, VI, 1832, pp. 335-339; J. Salas y Quiroga: «Granada. (Orientales de Victor Hugo)», *El Artista*, vol. 2, 1835, pp. 280-282; E. de Ochoa: «Romance morisco», *El Artista*, vol. 2, 1835, p. 288; J. Arolas: «Granada», *Diario Mercantil de Valencia*, 28 de mayo de 1838. Las revistas ilustradas dedicarán también a partir de estos años numerosas páginas a los monumentos, historias y leyendas andalusíes. En el ámbito del arabismo, Pascual de Gayangos toma el testigo de José Antonio Conde, de quien se reclama continuador; véase A. Rivière, *op. cit.*

26. A. de Saavedra (duque de Rivas): *El moro expósito o Córdoba y Burgos en el siglo X, leyenda en doce romances*, París, Librería Hispano-Americana, 1834, pp. 3 y 254.

27. Sobre las ideas literarias del autor, véase P. Ojeda: *El justo medio: neoclasicismo y romanticismo en la obra dramática de Martínez de la Rosa*, Burgos, Universidad de Burgos, 1997.

28. De este modo, los moriscos se incorporan al relato liberal de la historia del pueblo español contra el despotismo, la intolerancia y el oscurantismo, G. Martínez-Gros: «Enjeux espagnols. L'historiographie d'Al-Andalus au XIX^e siècle», en J. A. González Alcántud y F. Zabbal (eds.): *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, pp. 265-274. No obstante, como veremos, no lo hacen en igualdad de condiciones con el resto de «españoles», sino que estarán marcados por el origen de su «raza».

model of the nation that acknowledges cultural pluralism, which they figure through ethnic multiculturalism».²⁹ Aunque coincido con la estudiosa norteamericana en que el *amor romántico* fue uno de los *leitmotifs* principales de los autores españoles, y en que ubicaron sus orígenes en el medievo cristiano-árabe español, lo que suponía también situar a España al frente de la civilización europea, considero que va demasiado lejos en sus afirmaciones. El modelo de nación propuesto por Martínez de la Rosa y, en general, por los liberales del periodo revolucionario no fue ni plural ni multicultural. Más que un sentimiento de pérdida, lo que en todo caso se detecta es el lamento por el fracaso de un deseable proceso de «asimilación» en una única España «cristiana» de los diversos pueblos que ocuparon la península.

Los hechos que narra *Abén Humeya* transcurren en Cádiar, pueblo de las Alpujarras, y el protagonista es Fernando de Valor (Abén Humeya), descendiente de los reyes de Granada. El protagonista se debate entre ponerse al frente de una rebelión alimentada por la humillación a la que son sometidos los moriscos con la promulgación de leyes muy duras contra sus costumbres por parte de Felipe II, y el miedo a las consecuencias que pueda tener un levantamiento para su familia. Los agravios familiares lo deciden por la violencia, que se desata la noche de Navidad de 1568 contra los cristianos que celebran el nacimiento de Jesús en la iglesia. Muy pronto, sin embargo, entran en juego las discordias entre los propios sublevados, que acusan injustamente de traidor a Muley Carime, suegro de Abén Humeya, para hacer caer a este. Esto provocará la muerte del héroe y, se sobreentiende, el fracaso de la rebelión.

Según Labanyi, los moriscos son presentados en el drama como una sociedad fronteriza con una identidad doble (por ejemplo, poseen nombres duales: en el texto aparecen los de Abén Humeya, de su mujer Zulema y de su hija Fátima, pero se dirigen entre sí con su nombre cristiano: Fernando, Leonor y Elvira, respectivamente). La opción de Abén Humeya, que se debate entre el fanatismo de Felipe II y el de los musulmanes, sería para esta autora la de una nación tolerante y multicultural.³⁰ Sin embargo, desde el principio del drama lo que se deduce es que si el protagonista ha aceptado hasta entonces las condiciones impuestas por los cristianos, ha sido para salvar su vida, la de su familia y la de su patria. Cuando el caballero Lara ofrece la clemencia del marqués de Mondéjar a cambio de una rendición pronta de los sublevados, Abén Humeya no solo no la acepta, sino que lo carga de cadenas y lo amenaza:

Vais a experimentar, vos mismo, los tormentos que nuestros antiguos opresores nos han hecho sufrir... Ahora veremos hasta donde raya esa entereza castellana de que blasonais tanto; o si antes bien no preferís rescatar la vida a costa de vuestra sumisión, de vuestros juramentos, de vuestra misma fe...

29. J. Labanyi: «Love, Politics and the Making of the Modern European Subject: Spanish Romanticism and the Arab World», *Hispanic Research Journal*, 5-3, 2004, pp. 229-242 (p. 234).

30. *Ibíd.*, p. 238. Pedro Ojeda considera, por su parte, que el uso del nombre castellano responde a la voluntad de verosimilitud que pretende transmitir Martínez de la Rosa; P. Ojeda, *op. cit.*, p. 213.

Lara responde que jamás, antes morir que renunciar a su rey, a su patria y a la religión de sus padres: «¡Esa es nuestra respuesta!», le responde Abén Humeya.³¹

Una vez desatado el conflicto, la actitud de Abén Humeya no es precisamente un modelo de tolerancia. Después de haber sido nombrado rey por los suyos en la cueva del alfaquí y tras oír tañer las campanas de la iglesia cristiana de Cádiar, no duda en pedir sangre al grito de «ni perdón ni piedad», ni en atizar a sus compañeros para que consumen su venganza entrando a «hierro y fuego» en los templos y moradas de sus enemigos.³² Esta ferocidad en la respuesta a los decretos castellanos, que da lugar a una verdadera matanza de inocentes, dificulta la identificación que hasta ese momento podía sentir el espectador con la causa de los sublevados. Como se ha señalado anteriormente, uno de los elementos más originales de *Abén Humeya* es presentar al pueblo morisco como víctima del despotismo y del fanatismo de los Austria, los «malvados» por excelencia de la historiografía liberal española.³³ Como se ha señalado anteriormente, la simpatía hacia los moriscos entronca con la que la literatura liberal muestra por todas las víctimas de la teocracia.³⁴ Pero la afinidad hacia quienes habían sido tratados con injusticia se desfigura una vez estos dan rienda suelta a sus pasiones. Esta reacción sirve para remarcar la superioridad del occidente cristiano y, en última instancia, la conveniencia de la «integración» morisca.³⁵ De hecho, muy pronto comprobamos cómo el rey que había sido proclamado para libertar a su pueblo se convierte en tirano y empieza a actuar como tal.³⁶ El círculo del despotismo parece cerrarse siempre sobre los «orientales».

El elemento decisivo que hace estallar en cólera a los moriscos es la agresión que las nuevas leyes suponen para sus mujeres, símbolo de su nación y de su resistencia a integrarse. En este sentido, en la primera acotación del drama se nos recuerda que hasta

31. F. Martínez de la Rosa: *Abén Humeya o la rebelión de los moriscos. Drama histórico*, París, Imprinta de Julio Didot, 1830, p. 76.

32. *Ibid.*, p. 49. Si hemos de creer a Abén Abó, de hecho, las proezas de Abén Humeya en la batalla se reducen a haber degollado a unos cuantos soldados, «viejos, enfermos... otros que se hallaban sepultados en el sueño o en la embriaguez...», p. 66.

33. Algunos liberales exiliados, como el propio Martínez de la Rosa, se identificaron también con ellos en su condición de desterrados y utilizaron su voz en algunos poemas para cantar su anhelo por una patria perdida. Por ejemplo, en el romance morisco que da inicio al tercer acto, y que parece anunciar el futuro que espera a los moriscos, pp. 81-83. Sobre la identificación de Granada como patria del exilio en la literatura romántica: M. S. Carrasco Urgoiti: «Hacia la visión romántica de Granada como imagen de exilio», en *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 161-178.

34. Un buen ejemplo de ello es la novela histórica *El auto de fe* (1837), de Eugenio de Ochoa, en donde la intransigencia y el fanatismo de Felipe II y de la Inquisición serán la causa de una revuelta en la que aúnan fuerzas moriscos, judíos y protestantes.

35. Andrew Ginger ha señalado también cómo la crítica al fanatismo religioso y la apuesta por la tolerancia en la literatura española del periodo (hacia otras comunidades étnicas o religiosas) y en obras como el *Abén Humeya* en particular no está reñida con una afirmación de la superioridad de la España cristiana; A. J. Ginger: «The Estranged Self of Spain: Oriental Obsessions in the Time of Gayangos», en C. Álvarez Millán y C. Heide (eds.): *Pascual de Gayangos: A Nineteenth-Century Spanish Arabist*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2008, pp. 49-67.

36. Son significativas, en este sentido, las diferencias escenográficas entre la primera jornada (en la que se representa el hogar doméstico en el que viven Abén Humeya y su familia) y la tercera (en la que aquel se ha convertido en un palacio cortesano).

la escena séptima todos los actores deben aparecer vestidos «a la española, escepto las mugeres, que tendrán un traje bastante parecido al de las Moras, con un gran velo blanco». Según Muley Carime, que ve en ello una estrategia para provocar una revuelta e imponer un yugo aún más duro, con los decretos que los castellanos han aprobado «contra nuestra nación», no quieren sino «borrar con el hierro hasta el rastro de nuestro origen; nos prohíben el uso de nuestra habla materna, los cantares de nuestra niñez, hasta los velos que cubren el pudor de nuestras esposas e hijas...». Precisamente es la aplicación de esta última medida en su hija Fátima (que se deja caer a sus pies asustada con el velo que los soldados castellanos han arrancado de su rostro) la que indigna a Abén Humeya y la que concita los ánimos de los musulmanes hacia la revuelta: Abén Farax se queja de que ya incluso «se atreven a mirar con ojos licenciosos a nuestras esposas e hijas...».³⁷

En la literatura liberal-patriótica, la agresión de un tirano a una doncella es una alegoría de la que se comete contra toda la patria.³⁸ Sin embargo, el *Abén Humeya* entra en conflicto con otro de los símbolos del despotismo: la reclusión de la mujer. Desde el principio, parece querer decirnos el autor, los que están pugnando entre sí no son un pueblo libre y un déspota, sino dos modelos de tiranía. En la Europa liberal, la reclusión de las mujeres orientales (representada en el velo y en el harén) se convirtió en un epítome de la barbarie, el atraso y el despotismo, así como en la prueba más palmaria de la superioridad de la civilización occidental. En España, esta asociación fue ampliamente asumida desde el siglo XVIII y fue reiteradamente utilizada en el debate político liberal.³⁹ Así pues, al introducirla de forma central en *Abén Humeya*, Martínez de la Rosa está remitiendo a uno de los rasgos distintivos más condenables de la civilización «oriental» de la que, a pesar de todo, los moriscos seguirían formando parte. La sujeción y esclavitud de la mujer, de hecho, fue uno de los temas recurrentes de la literatura y la pintura españolas del periodo sobre Oriente (también sobre el pasado andalusí), y debe leerse también en este sentido.⁴⁰

37. F. Martínez de la Rosa: *Abén Humeya*, op. cit., pp. 9, 18 y 21.

38. Banti, op. cit.

39. M. Bolufer: «Debate de los sexos y discursos de progreso en la Ilustración española», en F. Colom (ed.): *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert-CSIC, 2009, pp. 321-349; M. C. Romeo: «Destinos de mujer: esfera pública y políticos liberales», en I. Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina III. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 61-83. Los vínculos entre despotismo, reclusión de la mujer y sociedades orientales son especialmente evidentes en F. Gonzalo Morón: *Curso de historia de la civilización de España. Lecciones pronunciadas en el Liceo de Valencia y en el Ateneo de Madrid en los cursos de 1840 y 1841*, Madrid, Establecimiento Tipográfico, 1841, tomo 1, pp. 89-93, cuyas palabras a propósito de este tema fueron recibidas con «(vivos aplausos)» según consignó el transcriptor de la ponencia. Esta asociación se produce también a menudo en la literatura española de tema andalusí. Por ejemplo, en J. Arolas: «Abdalla-Zulema. Rey de Toledo», *Diario Mercantil de Valencia*, 28 y 29 de marzo de 1842.

40. En una «oriental» de José Zorrilla publicada en 1838, en el segundo volumen de sus poesías, el sultán pide a su favorita del harén que le diga qué le falta para lograr su felicidad: «Di, ¿qué falta a tu belleza, / a tu riqueza / o a tu loca voluntad?»; apuntando hacia afuera le responde: «—Señor, esos ruiseñores / en las flores / tienen aire y libertad»; J. Zorrilla: «Oriental», en *Obras completas*, Valladolid, Santarén, 1943, vol. 2, pp. 118-119. En otro poema de este mismo autor y del mismo año, cuatro hermanos moros acusan a su hermana de haberse subido el velo y se disponen a matarla; J. Zorrilla: «El velo. Traducción de Victor Hugo», en *Obras completas...*, op. cit., vol. 3, p. 172.

La tiranía del marido se equiparaba a la del déspota: la mayor libertad de las mujeres de las naciones occidentales era una prueba irrefutable de su preeminencia. Según la interpretación hegemónica en aquellos momentos, el sexo femenino había sido clave para la historia europea. Su participación en la sociedad civil había permitido «pulir» y «refinar» las costumbres europeas. Las sociedades que habían encerrado a sus mujeres y les habían negado la posibilidad del trato civil, como las orientales (y especialmente estas), habían impedido que este proceso germinase. El resultado eran unas sociedades dominadas todavía por las pasiones: en *La muerte de Sardanápalo* (1827), de Eugène Delacroix, el harén es a la vez símbolo de ardiente voluptuosidad y de feroz salvajismo.⁴¹ En *Abén Humeya*, Zulema intenta transigir y evitar el derramamiento de sangre, pero el protagonista hace oídos sordos a los ruegos de su esposa. Cuando se inicia la revuelta, los moriscos dan rienda suelta a sus instintos más feroces.

La imagen del «moro» fiero y despiadado es recurrente también en la literatura española del periodo. Se asocia a menudo a las venganzas sangrientas, y suele presentarse como contramodelo del árabe valiente y generoso. Una de las obras en las que mejor se dibuja ese contraste es *El moro expósito*, del duque de Rivas, en donde el valiente, sabio y magnánimo Almanzor encuentra su contrapunto en el pérfido Giafar.⁴² Ciertamente, la literatura romántica está repleta de hombres y mujeres no orientales igualmente crueles: en el poema de Rivas, por ejemplo, buenas y malas cualidades se reparten por igual entre moros y cristianos. Los seres humanos son idénticos en su lucha contra las pasiones.

Pero es aquí donde interviene el factor decisivo en la exitosa historia de la civilización europea: el cristianismo, una religión del «amor» cuya ausencia explica la barbarie de los pueblos orientales. En *Abén Humeya*, las ansias de venganza de los moriscos son avivadas por el alfaquí al grito de «Hijos de Ismael, herid y matad! El Dios de Mahoma os está mirando, y el Ángel exterminador va delante!», unas palabras que contrastan con la escena siguiente, en la que se escuchan los cánticos de los cristianos al Señor, que «No

41. J. de Groot: «“Sex” and “race”: the construction of language and image in the nineteenth century», en C. Hall (ed.): *Cultures of empire. A reader. Colonizers in Britain and the empire in the nineteenth and twentieth centuries*, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 37-60. Sobre los significados del harén en Occidente, F. Mernissi: *El Harén en Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001. Pasión y crueldad se funden en muchos de los poemas orientales ambientados en el pasado andalusí, como en «La hermosa Halewa», *Diario Mercantil de Valencia*, 3 de febrero de 1838, de Juan Arolas. En la época, era muy conocida en toda Europa la práctica de educar «enclaustrados» en el harén a los herederos del sultanato otomano y los crímenes que acompañaban al proceso de elección del futuro sultán.

42. En líneas generales, sin embargo, la figura predominante en la literatura española del periodo es la negativa. La venganza sangrienta, por ejemplo, es la que mueve al abencerraje Reduán a vender Granada a los cristianos para acabar con Boabdil y asesinar a Ramiro por haber causado la muerte de Almanzor, en E. de Ochoa: «Ramiro», *El Artista*, vol. 1, 1835, pp. 293-298. Los musulmanes son pintados generalmente también con negros colores por José de Espronceda en *El Pelayo* (1840): *Obras completas*, Madrid, Atlas, 1954, pp. 3-15, y en general por todos aquellos autores que relatan el episodio de la «pérdida de España». Capítulo aparte merecen las vengativas figuras femeninas orientales, desde la Zoraida del *Sancho Saldaña* (1834), de Espronceda; la gitana Azucena de *El trovador* (1836), de Antonio García Gutiérrez, o la Zulima de *Los amantes de Teruel* (1836), de Juan Eugenio Hartzenbusch. Es habitual también la narración de crueles ataques moros contra ciudades cristianas inocentes y desprevenidas, como en J. Zorrilla: «La sorpresa de Zahara. Romance de 1481» (1837), en *Obras completas*, Valladolid, Santarén, 1943, vol. 1, pp. 101-109.

es ya el Dios de venganza, cuya diestra / Ciudades en pavesas convertía; / Hoy cual astro benéfico se muestra, / Y cielo y tierra inunda en alegría».⁴³ Este contraste entre el islam, como doctrina del odio y la venganza, y el cristianismo, como creencia basada en el amor y en el perdón, es también un lugar común en la literatura española romántica ambientada en el pasado andalusí.⁴⁴ La religión cristiana habría sido la principal responsable de la «elevación» de la mujer y de la perfección de las costumbres (por ejemplo, a través de la institución del matrimonio).⁴⁵ Habría permitido, además, poner fin a la degradación moral del decadente Imperio romano y atemperar las bárbaras costumbres de los pueblos del norte. En el gran relato de la civilización europea que François Guizot había publicado en París justo dos años antes de que se representase el drama de su amigo Martínez de la Rosa, el cristianismo ocupa un lugar privilegiado.⁴⁶ En España estas ideas fueron bien conocidas y resultaron claves en la interpretación histórica liberal.⁴⁷

En la lección octava de su *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828), Guizot considera que el mundo oriental fue fundamental también para el progreso de Europa en otro sentido: a través de las Cruzadas. Gracias a ellas, en primer lugar, el Es-

43. F. Martínez de la Rosa: *Abén Humeya...*, *op. cit.*, pp. 49 y 55. Es también apelando a ese Dios compasivo como se presenta Lara ofreciendo un perdón que rechazan los moriscos, p. 75. Una de las razones del éxito del drama en París fue la maestría con la que el autor supo hacer uso de los efectos escénicos en la representación precisamente de la matanza de inocentes. Una multitud de moriscos recorrían el escenario asesinando a cristianos como una turba desatada; véase P. Ojeda, *op. cit.*, pp. 260 y ss.

44. Véase, por ejemplo, G. Romero Larrañaga: «La Biblia y el Corán», en *Mil y una noches españolas. Colección de leyendas, hechos históricos, cuentos tradicionales y costumbres populares*, Madrid, Editores P. Madoz y L. Sagasti, 1845, vol. 1, pp. 9-121.

45. A su vez, es el matrimonio el que hace superior (más profundo, mutuo y sincero) el amor cristiano. En «La sultana», de Juan Arolas, la protagonista, la más bella y querida del harén, añora sin embargo la felicidad de las mujeres cristianas: «¡Quién naciera en región pura, / Do la cándida hermosa / No es comprada! / ¡Donde el hombre por placer / Tiene solo una mujer / Adorada!», *Diario Mercantil de Valencia*, 11 de junio de 1838. Sobre la aceptación de estas ideas en el universo moderado, pueden leerse, por ejemplo, las siguientes palabras de Alberto Lista: «El matrimonio se ha mirado siempre [...] como un vínculo sagrado a los ojos del cielo y de la tierra: pero solo el cristianismo lo ha considerado como un contrato entre dos personas iguales. La mujer no era para los gentiles sino un instrumento, poco más estimado, poco más estimable que un esclavo. [...] desde que el hombre comprendió que era el compañero y el protector, no el amo y mucho menos el tirano de su consorte; el amor, objeto de mero placer sensual, se convirtió en un sentimiento profundo y moral, ligado con el honor, enlazado con la virtud, porque desde entonces la mujer virtuosa fue la gloria de su marido, porque en la compañera de la vida se exigieron otras cualidades que en una esclava doméstica»; A. Lista: «De la influencia del cristianismo en la literatura», *El Instructor*, 80, 1840, pp. 236-238 (p. 238).

46. Martínez de la Rosa sigue su interpretación de la historia de la civilización europea (y del papel en ella del cristianismo) en un discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid el 1 de febrero de 1839; véase F. Martínez de la Rosa: «Del influjo de la religión cristiana en la literatura», *Revista de Madrid*, III, 1839, pp. 139-146. Como recordaría años después François Guizot, conoció a Martínez de la Rosa (que le causó una grata impresión) a propósito de la redacción en francés de su *Abén Humeya*. El escritor granadino se presentó en su casa para hablarle del drama histórico que estaba escribiendo, y para pedir su aprobación, lo cual confirmaría la sintonía entre ambos liberales en estos momentos; sobre el episodio, narrado por Guizot, véase P. Pérez de la Blanca: *Martínez de la Rosa y sus tiempos*, Barcelona, Ariel, 2005, p. 239.

47. J. Segarra: «La turbación de los tiempos...», *op. cit.* Sobre la recepción de Guizot en España, J. Fernández Sebastián: «La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot», en J.-R. Aymes y J. Fernández Sebastián (eds.): *La imagen de Francia en España (1808-1850)*, París y Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998, pp. 127-149.

tado social europeo se habría transformado, los señores feudales habrían visto debilitado su poder en favor de los monarcas. En segundo lugar, las mentes, al conocer y entrar en contacto con otras culturas, se habrían abierto. Por último, y lo más importante de todo, se habría forjado la unidad política (dentro de cada nación, pero también en el conjunto de Europa), pues todos los grupos sociales, impulsados por sus creencias religiosas, habrían subordinado sus intereses a un objetivo único: vencer al enemigo religioso.⁴⁸ Guizot otorga un papel destacado en este proceso a la lucha entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica, que considera como una dimensión más de estas Cruzadas. En España estas ideas fueron bien recibidas, pues se adaptaban a una interpretación del pasado medieval que se venía haciendo en clave interna: la lucha que, durante ocho siglos, habrían llevado a cabo los españoles contra los infieles inspirados por la fe religiosa estaría en la base de su unidad política.⁴⁹ En la literatura romántica española sobre la Edad Media, la principal amenaza para la pervivencia de la nación son siempre las discordias entre los diversos reinos cristianos peninsulares o entre sus nobles y reyes.⁵⁰ La unión contra el común enemigo es siempre el escenario deseado y los Reyes Católicos, los grandes héroes del relato.

48. F. Guizot: *Histoire générale de la civilisation en Europe. Depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*, París, Pichon et Didier Éditeurs, 1828, 8^e leçon.

49. Una apropiación que hace el mismo Martínez de la Rosa en un artículo publicado en la *Revista de Madrid* en 1838: España, amenazada desde tiempos de Afonso el Sabio por las luchas internas de sus nobles y magnates, sobrevivió gracias al «principio de unidad que en su seno encerraba, habiéndose combinado felizmente, no menos que por el trascurso de ocho siglos, el amor a la independencia y el sentimiento religioso». Fue gracias a este móvil como los Reyes Católicos consiguieron dirigir «contra el enemigo común los conatos y esfuerzos de la nación, malgastados antes en su propia destrucción y ruina», y debilitaron a la nobleza buscando el apoyo de las municipalidades; F. Martínez de la Rosa: «Crisis política de España en el siglo XVI», *Revista de Madrid*, 1, 1838, pp. 182-190 (p. 183). La aplicación de las ideas de Guizot sobre las Cruzadas, que habrían contribuido poderosamente «a dar un fuerte impulso a la civilización europea; minando los cimientos de la tiranía feudal, robusteciendo el poder de los gobiernos, y hermanando para un fin común a distintas y encontradas naciones» gracias a un profundo «sentimiento religioso» que supo levantar a «la Europa entera, como si fuese un solo hombre, y arrojarla contra el Oriente», en F. Martínez de la Rosa: «Del influjo del cristianismo...», *op. cit.*, p. 142. También en F. Martínez de la Rosa: *Espíritu del siglo*, Madrid, Imprenta de don Tomás Jordán, 1835, vol. 1, p. x. Estas ideas fueron asimiladas y adaptadas al caso español por autores como Antonio Gil de Zárate o Eugenio de Tapia; A. Gil de Zárate: *Introducción a la historia moderna, o examen de los diferentes elementos que han entrado a constituir la civilización de los actuales pueblos europeos...*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1841, p. 23; E. de Tapia: *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, Madrid, Imprenta de Yenes, 1840, vol. 1, p. 70; aunque desde perspectivas políticas diferentes.

50. Esta cuestión es especialmente relevante en la novela histórica española. Desde *Los bandos de Castilla* (1830), de Ramón López Soler, en la que Arnaldo proclama con voz de trueno: «Ya es tiempo de que cesen esas ominosas revueltas; ya es tiempo de que los Estados diversos de la península, enlazados entre sí por los vínculos del común interés, de la religión y de la sangre, sean como aquel antiguo pueblo que se conservaba unido en medio de la corrupción universal, sin tener más que un templo, una ley, un sacrificio; ya es tiempo, en fin, de que la armonía de los españoles se aproveche de la enemistad de los africanos, repeliéndolos a los abrasados desiertos que los vomitaron»; R. López Soler: *Los bandos de Castilla o el caballero del cisne*, Barcelona, Orbis, 1989, vol. 2, pp. 172-173; hasta *El señor de Bembibre* (1844), de Enrique Gil y Carrasco, en la que el sabio rey de Portugal lamenta la suerte de los caballeros del templo y que los cristianos guerrean entre ellos cuando «tenían aún en la Península enemigos en quien continuar la gloriosa cruzada española de siete siglos»; E. Gil y Carrasco: *El señor de Bembibre*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 249.

Así pues, el logro de esa unidad era otro de los rasgos distintivos y privativos de las naciones «civilizadas». Los pueblos de Oriente, regidos por el despotismo, serían incapaces de alcanzar esa unidad «moral» introducida por el cristianismo y, por ello, estarían abocados a una incesante agitación política y a continuas luchas intestinas por el poder. En mi opinión, este es uno de los temas principales del *Abén Humeya* de Martínez de la Rosa. Lo que provoca, en última instancia, la derrota de los sublevados es su incapacidad para dejar de lado las seculares discordias que enfrentan a las diversas tribus a las que pertenecen. El autor evoca casi desde el inicio del drama el singular enfrentamiento entre zegríes (a cuya tribu pertenecen Abén Abó y Abén Farax, que provocarán la muerte del protagonista) y abencerrajes (de quienes desciende Abén Humeya), otro de los motivos preferidos de la literatura española sobre el pasado andalusí y que él mismo había tratado ya en su *Morayma*. *Abén Humeya* concluye en tanto que su protagonista, agonizante, pronosticaba a Abén Abó, mientras era aclamado nuevo rey, su misma suerte. Las últimas palabras las dirige Abén Farax a Abén Abó, a quien no ha celebrado como rey (lo que hace pensar que él será el próximo traidor): «¿ves ese reguero de sangre?... Ese es el camino del trono».⁵¹

Más que el lamento por una supuestamente perdida nación «multicultural», el *Abén Humeya* debe interpretarse en clave política. Debería ponerse en relación, principalmente, con la propuesta para España de un «justo medio» entre el absolutismo que representan los decretos de Felipe II y las posturas radicales (¿el liberalismo doceañista?) de los cabe-cillas musulmanes, que no dudan en avivar las volubles pasiones de un pueblo ignorante y supersticioso.⁵² Un «justo medio» que representan lo mejor de ambos bandos: Lara y Muley Carime, víctimas ambos del conflicto, y por el que venía apostando y trabajando en aquellos años Martínez de la Rosa. En este sentido, es también más comprensible la durísima crítica de Larra.⁵³ Montserrat Ribao considera que el mensaje que desprende *Abén Humeya* (representado en Madrid por primera vez en febrero de 1836) es de pesimismo y de resignación: una llamada al inmovilismo social, pues la acción armada

51. F. Martínez de la Rosa: *Abén Humeya*, *op. cit.*, p. 128. La Alhambra misma se convierte en la literatura romántica en un cronotopo que funciona a la vez como lugar de ensoñaciones y como escenario del conflicto sangriento tras el episodio de la matanza de los Abencerrajes; véase J. A. González Alcantud: «Introducción. El cronotopo de todos los vientos», en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.): *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 7-20.

52. Después de la rebelión morisca, por ejemplo, Lara y Muley Carime conferencian sobre lo que el segundo considera un espectáculo «espantoso y terrible». En opinión de Lara eso se debe a «la condición del pueblo, tan feroz en el primer ímpetu, como inconstante en sus empresas, y cobarde en la adversidad»; F. Martínez de la Rosa: *Abén Humeya*, *op. cit.*, p. 70. Véase también, en el mismo sentido, p. 104. Pedro Pérez de la Blanca ha señalado cómo en *Morayma*, escrita durante su primer exilio en Vélez de la Gomera, Martínez de la Rosa hace de Boabdil un trasunto de Fernando VII e identifica la guerra entre zegríes y abencerrajes con la que en España mantenían absolutistas y liberales. En su opinión, en esta obra se observa el desencanto del autor en su fe sobre la capacidad del pueblo por dirigir su propio destino político y la necesidad de una reconciliación a través del diálogo, pero en la que el rey perdona y acoga a los liberales y las posturas políticas que representan; P. Pérez de la Blanca: *Martínez de la Rosa y sus tiempos*, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 88-106.

53. M. J. Larra: «*Aben-Humeya*, drama histórico en tres actos, nuevo en estos teatros. Su autor don Francisco Martínez de la Rosa», *El Español*, 225, 12 de junio de 1836.

contra la tiranía no engendra sino una tiranía similar y a costa de un doloroso baño de sangre.⁵⁴ No obstante, considero que más que defender el inmovilismo social, lo que repudia es el uso político de la violencia. Ambientar su drama en un pasado andalusí vestido con todo su *color local* le habría permitido, en el París de 1830, hacer llegar su voz a un público más amplio.⁵⁵ Pero también hacer más comprensible su aserto contra la tiranía y contra las locas pasiones de un pueblo descontrolado, al vincularlo con quienes mejor encarnaban dichos defectos: los «orientales».

DOÑA ISABEL DE SOLÍS: EL PASADO ANDALUSÍ Y LA CONVERSIÓN CRISTIANA

A medida que avanzaba la década de 1830, la identificación que hacía el Romanticismo europeo entre los españoles y sus antepasados andalusíes resultaba cada vez más molesta. En la prensa costumbrista de aquellos años, se multiplicaron las quejas hacia unos extranjeros que, tras una rápida visita a la península, anotaban en sus libros de viajes los supuestos rasgos orientales que adornaban a sus modernos habitantes.⁵⁶ Con todo, las crónicas, el idioma, la historia literaria o las genealogías familiares hacían imposible negar que la mezcla «racial» o cultural a la que apuntaban se hubiese producido. En este contexto, en la literatura romántica del periodo se tiende a incidir en el factor decisivo que habría distinguido a ambas «naciones», la religión, y a hacer del cristianismo el mecanismo a través del cual la herencia de al-Andalus se habría integrado y diluido. Este proceso no implica, de nuevo, renunciar a la gloria del legado andalusí, pero sí «españolizarlo» y encerrarlo en su pasado.

Uno de los temas favoritos de la literatura orientalista española del periodo es el de las relaciones amorosas, bien entre moros y cristianas, bien entre moras y cristianos. Este motivo fue central en el género «morisco» desde su aparición, pero la interpretación que se dio de este cambió con el paso del tiempo. M.^a Soledad Carrasco señala, por ejemplo, cómo durante la mayor parte del siglo XVIII solían ser moros o moras quienes se enamoraban de unos cristianos que no les correspondían.⁵⁷ En la primera mitad del siglo XIX y en el contexto de la reivindicación del pasado andalusí, estos amores se

54. M. Ribao: «Venecianos, moriscos y cristianos: la tiranía en Martínez de la Rosa, año de 1830», *Hispanic Review*, 3, 2003, pp. 365-391. Un pormenorizado recorrido por la actividad política del autor granadino en P. Pérez de la Blanca, *op. cit.*

55. Sobre la representación y recepción de la obra en Francia y en España, véase P. Ojeda, *op. cit.*, pp. 206-207. En la «advertencia inicial» al drama, Martínez de la Rosa señala la popularidad que el tema podía tener en la Francia de 1830 (que, recordemos, inició además ese año su aventura colonial en Argelia).

56. Véase, a este respecto, J. A. González Alcantud: *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 115-129. Este autor señala cómo en el costumbrismo español (especialmente el andaluz de autores como Serafín Estébanez Calderón), catolicismo y patriotismo se complementan para rechazar las impresiones extranjeras y fijar una imagen estereotipada de lo moro como culmen del atraso y la dejación.

57. M. S. Carrasco Ugoiti: *El moro de Granada...*, *op. cit.*, pp. 154-155.

dignifican a través de la figura del moro caballeresco. La religión se convierte en el principal obstáculo entre los amantes.⁵⁸ Chateaubriand internacionalizó este asunto en *Les aventures du dernier Abencerrage*, en el que la fidelidad de los protagonistas a sus creencias se convierte en una barrera infranqueable que sublima su pasión amorosa.⁵⁹ Los autores españoles, por su parte, tratan también recurrentemente este tema, aunque insisten en subrayar la preeminencia del cristianismo. Solo a través de la aceptación de su superioridad moral es posible, para el musulmán, y una vez convertido, obtener el favor de una cristiana.⁶⁰ Por ello, el elemento que finalmente hace imposible la unión de los amantes no es la religión, sino otros factores como el linaje o la fatalidad del destino.⁶¹

De este modo, la mujer cristiana, modelo de virtud evangélica, se convierte en el vector a través del cual es posible la «integración» en España de su pasado andalusí. Pero también la depuración de su presente: aunque se detecte la herencia andalusí en algunos vocablos castellanos o en algunas de las costumbres españolas, el elemento esencial, la religión cristiana, se mantiene siempre immaculado. El mito de la conversión al cristianismo, que en la narrativa de la nación española funcionaba como catalizador de la unión entre godos e hispanorromanos, sirve también para purificar aquella herencia y para desmentir las afirmaciones del carácter «oriental» de los modernos españoles que vertían en sus escritos los autores extranjeros.⁶²

58. Como resume un breve poema oriental de Juan Arolas publicado en el *Diario Mercantil de Valencia*: «Cruz de plata por joyel / Guardaba tu hermoso seno, / Sonreías a mi amor, / Descuidabas de tu velo, / Y cuando a libar fue el labio / Las delicias del contento, / Interpusiste la cruz, / Y ella recibió mi beso»; J. Arolas: «Zaide», *Diario Mercantil de Valencia*, 15 de enero de 1838.

59. F. Bercegol: *Chateaubriand: une poétique de la tentation*, París, Éditions Classiques Garnier, 2009, pp. 581-645. Otros autores, como Victor Hugo en sus *Orientales* o Washington Irving en sus cuentos alhambrescos, narran también este tipo de relaciones y las asocian al carácter «semioriental» de los modernos españoles; véase X. Andreu: «El triunfo de Al-Andalus...», *op. cit.*

60. En ocasiones es la mora la que, convencida de la superioridad cristiana, se convierte a la religión de su amado; por ejemplo, J. Salas y Quiroga: «El cristiano en Oriente», *El Artista*, vol. 2, 1835, pp. 7-8. En *Zaida*, de Antonio García Gutiérrez, el rey Alfonso VI se enamora de la belleza y virtudes de la protagonista y la hace reina de Castilla, provocando la ira del pueblo toledano, pero al final resulta ser realmente Isabel, hija de cristianos y criada en su religión; A. García Gutiérrez: *Zaida*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1841.

61. En *El moro expósito*, los protagonistas, Mudarra y Kerima (ambos mestizos), se convierten al cristianismo y se disponen a casarse, pero en el último momento Kerima rechaza esta opción, puesto que la mano de su futuro esposo está manchada con la sangre de su padre, y decide consagrarse a Dios; A. de Saavedra: *El moro expósito*, *op. cit.*, vol. 2, p. 200. Por su parte, en *Cristianos y moriscos* (1838), de Serafín Estébanez Calderón, la morisca Zaida no solo ha cambiado su nombre por el de María (de hecho, se irrita contra quienes no la llaman de este modo), sino que se ha convertido en un verdadero modelo de mujer cristiana. La oposición a su enlace con don Lope Zúñiga procede de su familia: unos moriscos que se resisten a aceptar el cristianismo y que preparan una rebelión con el apoyo de los reinos musulmanes del norte de África. Aunque don Lope vence en duelo singular a sus enemigos, finalmente la fatalidad (la caída accidental de María por un precipicio) desencadena la tragedia; S. Estébanez Calderón: *Cristianos y moriscos. Novela lastimosa*, Sevilla, Guadalmena, 1991.

62. Este mito asimilacionista, fundamental para la doctrina cristiana, se aplicó en otros contextos y en relación con otros «pueblos» en la primera mitad del siglo XIX, dotándose además entonces de una dimensión nacional. Véase, por ejemplo, para la Inglaterra del *revival* evangélico y del debate sobre la conversión de los judíos, M. Ragussis: *Figures of Conversion. «The Jewish Question» & English National Identity*, Durham y Londres, Duke University Press, 1995.

Martínez de la Rosa se ocupó extensamente de la mezcla «racial» entre moros y cristianos en los tres volúmenes de su novela histórica *Doña Isabel de Solís, reina de Granada* (1837, 1839, 1846), que, según sus propias palabras, empezó a preparar en 1831 tras su regreso a Granada desde el exilio. La relación amorosa entre Albo Hacén y una cautiva cristiana, Isabel de Solís, sirve de motivo a partir del cual narrar la conquista de Granada. La novela se acompaña de numerosas citas y referencias eruditas que hacen difícil y farragosa la lectura, pero que refuerzan la «ilusión de verdad» que sobre unos hechos tan importantes para la historia de España pretende establecer el autor. En el primer volumen, la hija del comendador Sancho Jiménez de Solís está a punto de casarse con Pedro Venegas (hijo de los señores de Luque) cuando son víctimas de un ataque musulmán en el que muere su padre, su futuro esposo cae malherido (de hecho, a Isabel le harán creer que ha muerto) y ella es hecha cautiva y convertida en esclava. Trasladada a Granada, es ofrecida como regalo por su captor, Abén Farruch, al rey Albo Hacén, quien siente de inmediato una profunda pasión por ella. Isabel acaba cediendo al ímpetu amoroso de Hacén e incluso se convierte al islam para poder ser su esposa. En el segundo volumen, Isabel (que ha trocado ya su nombre definitivamente por el de Zoraya) se convierte en espectadora privilegiada desde su nueva posición de reina de la guerra entre moros y cristianos por el reino de Granada y el estallido de una guerra civil entre los propios musulmanes. En la última parte, estas disensiones llegan al extremo y facilitan el triunfo definitivo de los Reyes Católicos. Al mismo tiempo, Zoraya vuelve paulatinamente a abrazar la religión cristiana y, tras la muerte miserable de su esposo, será perdonada por los cristianos y admitida entre ellos tras recibir de nuevo las aguas del bautismo.

Isabel de Solís fue un personaje histórico, como también lo fueron muchos otros cristianos españoles (algunos de muy noble cuna) que a lo largo de los siglos trocaron la cruz por la media luna.⁶³ Entre ellos estuvieron los Venegas de Granada, protagonistas también de la novela. En varias ocasiones, de hecho, se insiste en este fenómeno, que habían destacado también los historiadores extranjeros. Martínez de la Rosa parece querer replicarles: admite lo incontrovertible, pues así está consignado en numerosas crónicas,⁶⁴ pero al mismo tiempo niega a todos aquellos que se islamizaron su carácter de españoles. La Granada de los nazaríes, una de las primeras zonas del globo «que oyó en el mundo la voz del Evangelio, anunciando a los hombres una ley de paz y mansedumbre», tierra de concilios y de mártires, «había perdido hasta la memoria de la religión de sus padres». Así que cuando llegó el momento de «coronar con su reconquista la libertad de España, no quedaba en Granada ni rastro ni vestigio de la religión de los Recaredos

63. Ahora bien, el relato de Martínez de la Rosa sobre su conversión al islam es puramente ficticio, así como su supuesto regreso a las filas del cristianismo.

64. El autor cita las *Generaciones e semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, en donde se explica esta conversión masiva. Sigue también los *Anales* de Zurita, en los que se asegura que en 1311, durante el Concilio de Viena, se dijo que en Granada vivían 200.000 personas, de las cuales solo eran 500 las descendientes de los moros; el resto eran descendientes de cristianos que habían renegado de su fe; F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, pp. 189 y 282; vol. 2, p. 220.

y Alfonso». Los moradores de Granada descendientes de cristianos *mozárabes* habían ido abandonando la fe y «fueron degenerando y abrazando» la creencia de los infieles, con lo que habrían dejado de ser auténticos españoles.⁶⁵

La comparación entre las dos «naciones» que durante ocho siglos se habrían disputado la península Ibérica es constante.⁶⁶ En la advertencia inicial al primer volumen, el autor elogia los logros que la civilización islámica alcanzó en la España medieval: el mundo tiene que reconocer «lo mucho que debe la Europa, en punto de civilización y cultura, a un pueblo celebrado meramente como emprendedor y belicoso, si es que no llega la ingratitud hasta el extremo de apellidarle bárbaro».⁶⁷ A lo largo de la novela se nos recuerdan repetidas veces también sus avances en ciencias, sus progresos literarios o sus bellezas arquitectónicas. Muchas de sus costumbres, como los baños, son también justamente ponderadas. El esplendor de la corte nazarí y la magnificencia de sus palacios, de hecho, serán un factor decisivo en la progresiva «conversión» de Isabel de Solís, que no podrá resistirse y acabará siendo seducida por sus encantos. Pero al mismo tiempo, toda esta belleza y grandeza no deja de resultar en el fondo un cascarón vacío. Como comprobará con el tiempo la reina de Granada, el «oriental» es un mundo huérfano de verdades morales.⁶⁸

Es esta superioridad moral la que en último término asegurará el triunfo de los Reyes Católicos.⁶⁹ Albo Hacén no deja de ser un déspota oriental que no sigue más guía que sus pasiones y caprichos. En su palacio no hallamos sino sumisión, hipocresía, envidias..., lo propio de una corte despótica.⁷⁰ El rey Fernando, por el contrario, gusta de escuchar

65. F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, p. 188. La idea de la «degeneración» de los *mozárabes* la toma de la *Historia eclesiástica de Granada*, de Bermúdez de Pedraza, a quien cita en la p. 282.

66. Desde la advertencia se nos asegura que el objetivo es mostrar cómo se produjo, «por el largo trascurso de ocho siglos, una lucha incesante, continua, entre dos pueblos diferentes, contrarios en religión, en costumbres, en leyes, en hábitos, en habla; y encerrados no obstante en el mismo recinto, luchando cuerpo a cuerpo, como dos gladiadores en el circo romano»; F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, p. vii.

67. *Ibíd.*, p. x.

68. Al fin y al cabo, la oposición violenta entre principios contrarios que habría tenido lugar en España a lo largo de ocho siglos sería necesaria, según la concepción de la historia de Martínez de la Rosa, para que de las ruinas de dicho enfrentamiento naciese una verdad superior; sobre la idea de historia del autor granadino, A. Ginger: *Liberalismo y Romanticismo. La reconstrucción del sujeto histórico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 44-50.

69. Las ideas de Martínez de la Rosa coinciden en este punto con las de otro destacado pensador vinculado entonces al moderantismo, Juan Donoso Cortés, quien en 1838 afirmaba que a pesar del «huracán venido de los desiertos de África» casi como un castigo divino, la monarquía goda habría conservado en las montañas del norte sus principios morales, lo que habría hecho a los españoles invencibles frente a los árabes: si los cristianos (escasos en número, rudos y pobres) vencieron a los moros en España no fue por su superioridad material, sino por su superioridad moral, «porque los principios constituyentes del pueblo conquistador, efímeros de suyo, se viciaron después de la conquista, mientras que los constituyentes del pueblo vencido recobraron después del vencimiento su maravillosa energía y su primitiva pureza»; J. Donoso Cortés: «De la monarquía absoluta desde la irrupción de los árabes hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos», *Revista de Madrid*, 1, 1838, pp. 373-391 (pp. 375-376).

70. Sus «alcaldes y cortesanos» deambulan por su palacio «tan sumisos y silenciosos que ni a respirar se atrevían», F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, pp. 209-210.

y sopesar los consejos de sus vasallos, a quienes respeta y aprecia.⁷¹ El ejemplo máximo de rectitud moral lo encarna, sin embargo, la reina Isabel, caracterizada prácticamente como una santa cristiana. Los Reyes Católicos, inspirados por el deseo de «recuperar» España y unir la política y religiosamente, muestran una firmeza en sus propósitos que contrasta también con la irresolución e inconstancia del rey granadino. Es la consecución de este objetivo superior la que da a los cristianos la fuerza, la determinación y la unión suficientes para acometer su empresa. La reconciliación entre el duque de Medina-Sidonia y el marqués de Cádiz tras una rivalidad familiar de siglos simboliza este fenómeno: «Próspero presagio y dichoso de más alegres fines: ver apagada la civil discordia (perdición tantas veces de la desventurada España) y vueltas contra el enemigo común las armas de sus hijos».⁷² Mientras tanto, la dinastía nazarí se consume a causa de sus pugnas internas: una multitud de tribus (entre ellas las más poderosas, los zegríes y los abencerrajes) se disputan el favor del monarca y conspiran para conseguir su caída. Albo Hacén ve amenazado su trono por los miembros de su propia familia: debe hacer frente tanto a las ambiciones de su hermano el Zagal, como a la ira vengativa de su primera esposa, la varonil Aixa, quien quiere ver coronado a su indolente y afeminado hijo Boabdil. La paz y el orden doméstico de los Reyes Católicos (en la que cada miembro del matrimonio ejerce «su» función) no pueden hallar mayor contraste.⁷³ La poligamia, que permite a Albo Hacén repudiar a su primera esposa y poner además en peligro los derechos de su hijo Boabdil, es en buena medida la causante de la reacción airada de Aixa, que desencadenará la guerra civil entre zegríes y abencerrajes.⁷⁴

En el campo de batalla se evidencia también la discordancia entre ambas religiones. Los caballeros cristianos son descritos como auténticos héroes, humanitarios y clementes. En el flanco musulmán, casi no queda rastro del moro galante y caballeroso. A excepción casi de los abencerrajes (y fundamentalmente de su jefe, Abén Hamet), sus guerreros son descritos como feroces e inhumanos, especialmente los procedentes de las tribus norteafricanas.⁷⁵ Resulta significativo, en este sentido, analizar las «autoridades»

71. La comparación entre ambos reyes es constante, por ejemplo, F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, pp. 63-69; vol. 2, pp. 173-174 y 234-240; vol. 3, pp. 10-20.

72. F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 2, p. 169. Como advierte un sabio consejero del rey Fernando, la unión cristiana será lo que les permitirá alcanzar su triunfo, aprovechando además las discordias entre granadinos, pues escrito está «que *todo reino dividido perece*», ibíd., vol. 3, p. 19.

73. El sabio y prudente rey Fernando no solo no desoye el consejo de sus vasallos, sino que en alguna ocasión no deja de consultar a su reina. La respuesta de «aquella esclarecida princesa fue la que era de esperar: en materia tan grave, dejaba la resolución a la prudencia de su esposo»; ibíd., p. 36.

74. La inversión de los roles de género es una constante en la representación romántica del pasado andalusí y sirve de metáfora del desorden moral y político del mundo oriental. Especialmente en el tratamiento de las figuras de Aixa y Boabdil. La famosa escena del «suspiro del moro», en la que la madre recrimina a su hijo que lllore como mujer lo que no supo defender como hombre, sintetiza como ninguna esta inversión; véanse, por ejemplo, F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 1, pp. 109-112 y 166-168; vol. 2, pp. 195-199; vol. 3, pp. 6 y 320.

75. Los abencerrajes suelen presentarse en la literatura española romántica no solo como los más nobles y caballerosos, sino también como los más «españoles» de los moros andaluces, como si fueran el resultado de la mezcla entre conquistadores y conquistados. Estos últimos, de este modo, se tomarían su revancha: en definitiva, los habrían asimilado. Una vez más, lo mejor de la civilización árabe de al-Andalus es «españolizado».

que sigue Martínez de la Rosa para referir la guerra entre ambos pueblos. En el primer volumen, la obra más citada es *La historia de la rebelión y castigo de los moriscos*, de Luis de Mármol (26 veces), seguida muy de cerca por la *Historia eclesiástica de Granada*, de Bermúdez de Pedraza (25). Más atrás queda la *Historia de la guerra de Granada*, de Diego Hurtado de Mendoza. Conde, cuya obra se consideraba entonces clave para comprender el pasado andalusí, apenas aparece en varias ocasiones. En una de ellas, precisamente, para corroborar con testimonios árabes la existencia de una cautiva cristiana que Albo Hacén convirtió en una de sus favoritas.⁷⁶ El sesgo cristiano se mantiene en el segundo volumen, en el que la obra más citada es la *Historia de los reyes católicos don Fernando y doña Isabel* (17), de Andrés Bernáldez, cura de los Palacios. Esta obra es también la más citada en el tercer tomo (18), seguida de la *Crónica de los reyes católicos*, de Hernán del Pulgar (17). La superioridad del cristianismo sobre el islam queda corroborada así historiográficamente.

En el tercer volumen, Isabel de Solís se da cuenta de la diferencia entre ambas religiones. De hecho, en el fondo de su alma y a pesar de todo (como va dejando entrever el autor desde el principio de la novela), se mantiene fiel al cristianismo. Para explicar su conversión al islam, Martínez de la Rosa introduce en la historia enrevesadas justificaciones.⁷⁷ La principal de todas es la orfandad de la protagonista y el hecho de haber sido criada por una cautiva mora, Arlaja, que ejerce una poderosa influencia sobre ella. Es Arlaja quien se encarga de encender en ella la pasión por Granada y por morar en los palacios de sus reyes, al tiempo que intenta borrar de su mente todo aquello que le recuerde su tierra natal. Asimismo, resulta determinante en la decisión trascendental de abandonar el cristianismo y abrazar el islam: irónicamente, insistirá para ello en las similitudes existentes entre ambas religiones. Pero sobre todo, es la responsable de no haberle enseñado desde pequeña los valores cristianos (de hecho, Arlaja profesa a esta religión y a quienes la practican un odio profundo). Esa falta de instrucción es precisamente la que explica la incapacidad de Isabel de Solís, mujer al fin y al cabo, para dirigir acertadamente sus pasiones.⁷⁸

A pesar de todo, la protagonista siente una repugnancia instintiva a abandonar el cristianismo. De hecho, aun después de su conversión actúa a menudo como una virtuosa esposa cristiana: se niega a que su esposo comparta el lecho con otra mujer, le infunde sentimientos de clemencia hacia su pueblo y hacia los cautivos, se convierte en su único apoyo y consuelo cuando cae en desgracia... Sin embargo, en la novela, el verdadero

76. De lo que se derivaría, según Martínez de la Rosa, que se casó con ella; una consideración que resulta, no obstante, harto improbable; F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 303-304.

77. Con todo, la explicación de los motivos de su conversión al islam es bastante débil, como le recordó un crítico a Martínez de la Rosa, acusándolo de falta de verosimilitud histórica; M.: «Folletín. Isabel de Solís, reina de Granada: novela histórica por D. Francisco Martínez de la Rosa», *El Español*, 21 de noviembre de 1837, pp. 1-2.

78. F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 10-23, 74-91, 182-187 y 200-208. Su naturaleza femenina se traducía en «un corazón más fogoso que tierno, una imaginación movizada, inclinada de suyo a lo extraordinario y maravilloso», *ibíd.*, p. 12. La figura de Arlaja se sitúa en la estela de los personajes femeninos orientales movidos por un insaciable deseo de venganza.

modelo de virtud cristiana (y doméstica) lo encarna la reina Isabel de Castilla.⁷⁹ Será esta última la que en última instancia prepare y posibilite el retorno de Isabel de Solís al cristianismo, una vez arrepentida y convencida de su superioridad sobre el islam. La diferencia religiosa tiene sus consecuencias para el orden social y político: «durante el tiempo que había permanecido Zoraya en tierra de moros no había presenciado sino trastornos y desdichas, rebeliones y alevosías aun entre hijos y hermanos», con lo que «naturalmente resaltaba el contraste que le ofrecía este cuadro con lo que recordaba de la casa paterna y lo que había oído contar del reino de Castilla y de sus monarcas: honradez, lealtad, costumbres severas, pundonor acendrado».⁸⁰ La destrucción del reino de Granada, a pesar de su grandeza, es considerada en último término necesaria: las verdades morales de la religión cristiana deben imponerse al fasto y la opulencia orientales.

La conquista, sin embargo, solo se consumará cuando sus antiguos habitantes se den cuenta de esta evidencia, siguiendo el ejemplo de Isabel de Solís.⁸¹ El mito de la conversión solo funciona si esta se produce desde el convencimiento, y no por la fuerza. En este sentido, el autor introduce en las últimas páginas una reflexión que enlaza la conquista de Granada con la suerte futura de los moriscos: las acciones de los Reyes Católicos resultan modélicas, las generosas capitulaciones que firman con los musulmanes y que les permiten mantener sus usos y costumbres marcan el camino que seguir para asimilarlos a la España cristiana, persuasión y tiempo.⁸² El fanatismo religioso, personificado por Martínez de la Rosa en el cardenal Jiménez de Cisneros, sin embargo, habría hecho imposible este camino.⁸³ La interpretación de la expulsión morisca encaja de este modo en el relato liberal de la nación española, en la que el fanatismo religioso habría jugado un papel determinante al frenar los avances del entendimiento y al favorecer la imposición del absolutismo monárquico. Esta deriva fue la que habría encrespado los ánimos entre los moriscos hasta un punto de no retorno, con lo que no habría quedado más «remedio» que su expulsión, a pesar de la catástrofe económica y demográfica que supuso, en pro de la «unidad» (y seguridad) de España. Esta fue la interpretación hegemónica sobre la expulsión de los moriscos y la que integró años después Modesto Lafuente en su *Historia general de España*.⁸⁴ De este modo, se resuelven las dudas

79. Considerada una verdadera «madre» por los caballeros castellanos; F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 3, pp. 199-208.

80. *Ibíd.*, p. 164.

81. *Ibíd.*, pp. 328-336.

82. *Ibíd.*, pp. 306-312 y 336-337.

83. «... la impaciencia natural en los vencedores, el deseo de domeñar los ánimos rebeldes, y el celo religioso, embravecido con los obstáculos y cada día más intolerante y perseguidor, fueron poco a poco añadiendo leña a la hoguera» hasta el punto de que «una leve centella, era fácil que prendiese voracísimo incendio»; *ibíd.*, p. 337. Una interpretación similar encontramos en *La morisca de Alajuar* (1841), del duque de Rivas, en la que la obcecación de los representantes de la justicia del rey es tanta que niega incluso la posibilidad de la integración a través de la conversión religiosa; A. de Saavedra (duque de Rivas): *La morisca de Alajuar*, en *Obras completas II*, Madrid, Atlas, 1957, pp. 423-481.

84. Coincide en líneas generales también con la obra que publicó en 1840 Aureliano Fernández Guerra, en el Boletín Oficial de Granada, bajo el título *Las reflexiones sobre la rebelión de los Moriscos y un censo de población*; M. A. de Bunes Ibarra: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo*

sobre las herencias que los antiguos andalusíes habrían podido dejar en los modernos habitantes de la península. Quienes se convirtieron de corazón al cristianismo fueron con ello «purificados» y pasaron a ser plenamente españoles. Quienes no lo hicieron, a causa de la mala política hacia los moriscos seguida por los Austria, fueron arrojados al norte de África. En cualquier caso, de lo que no hay duda es de la homogeneidad católica española resultante.

CRISTIANISMO Y ORDEN SOCIAL EN EL UNIVERSO MODERADO

La lectura que hace Martínez de la Rosa del pasado oriental de España y su reivindicación del cristianismo en *Doña Isabel de Solís* deben contextualizarse con la articulación, desde la segunda mitad de la década de 1830, de una nueva cultura política moderada. El régimen del Estatuto Real que, desde 1834, había intentado aplicar a España los principios del «justo medio» se había visto truncado por el estallido de la guerra civil y la radicalización del proceso revolucionario. Los progresistas, respecto a quienes estaban definiendo los moderados su cultura política,⁸⁵ metían prisa en avanzar por el camino de las reformas y exigían mayor contundencia frente al carlismo. En las últimas páginas de *Doña Isabel de Solís*, Martínez de la Rosa parece querer advertirlos de la imprudencia de no actuar con calma y cautela. Si se quiere evitar la ruptura, de lo que se trata es de persuadir, no de imponer. Esto último no solo no tiene efectos duraderos, sino que además acaba siempre trágicamente. También respecto al carlismo, parece apuntar, debe avanzarse con cautela para evitar la ruptura. De lo que se trata es de convencer, no de eliminar, de tender puentes a través de los cuales integrarlo en la vida política española. La identificación de la nación española con el catolicismo podía ser una vía para dicha integración.

En la novela, Martínez de la Rosa identifica con la nación española al bando que lucha del lado de sus reyes y que hace de la unidad del reino (política y religiosa) su bandera, en un momento en el que la defensa progresista de las libertades municipales y el desafío al poder de la corona empiezan a ser percibidos por los moderados como serias amenazas al orden y la unidad del Estado. Por el contrario, plantea para España

marginado, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 66 y ss. Una interpretación que hizo suya también José Amador de los Ríos respecto a los judíos, véase A. Rivière, *op. cit.*, y R. López Vela: «Judíos, fanatismo y decadencia. Amador de los Ríos y la interpretación de la Historia Nacional en 1848», *Manuscripts*, 17, 1999, pp. 69-95.

85. M. C. Romeo: «Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845», *Ayer*, 29, 1998, pp. 37-62 y «Tras los escombros de la revolución. El moderantismo y las estrategias políticas y culturales de dominación», en J. F. Fuentes y L. Rouras (eds.): *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje a Alberto Gil Novales*, Lleida, Milenio, 2001, pp. 239-260. Sobre la dinámica del moderantismo en este periodo, marcada profundamente por sus relaciones con la Corona, véase I. Burdiel: *Isabel II. Una biografía*, Madrid, Taurus, 2010. Sobre la formación del «partido moderado» en relación con el proceso revolucionario liberal, F. Gómez Ochoa: «El liberalismo conservador español del siglo XIX: la forja de una identidad política, 1810-1840», *Historia y política*, 17, 2007, pp. 37-68.

un modelo de monarquía (Isabel de Castilla parece un espejo en el que debiera mirarse la joven infanta Isabel) y de nación católicas y unitarias. La religión se presenta como fundamental para un pueblo ignorante y fanático. A pesar de la rudeza y simplicidad de sus costumbres, el sentimiento religioso del pueblo cristiano (no exento de supersticiones) permite modelar sus pasiones y dirigir las hacia el respeto a sus superiores, la compasión por los vencidos o la fidelidad a sus monarcas. Todo lo contrario que el pueblo de Granada, a quien no dudan en agitar en su beneficio los diversos reyezuelos que se disputan el trono nazarí, trasunto de progresistas y radicales, y que se muestra voluble y feroz en su venganza.⁸⁶ En este sentido, Martínez de la Rosa reivindica los valores cristianos como esencia fundante de la nación española y como revulsivo contra la participación excesiva del pueblo en su vida política. A medida que se radicalizaba un proceso revolucionario marcado por la intervención popular, los moderados parecían lamentar la ausencia de un pueblo inspirado en los principios cristianos.⁸⁷ En el tercer volumen, que no se publicó hasta 1846, se observa un mayor énfasis en estas propuestas. Es ahora cuando Pedro Venegas, que ha sufrido una larga lista de desventuras en busca de una amada que le ha olvidado por el rey de Granada, se convence de lo inapropiado de su conducta. Sus pasiones deben dejarse a un lado, lo primero son la fe y la patria. Ante la tumba de su padre jura consagrar su vida a pelear contra sus enemigos, los infieles.⁸⁸ Aunque no sabemos exactamente cuándo escribió esta tercera parte, las referencias a la traducción de 1840 de Gayangos de *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* de Al-Maqqari nos hacen pensar que fue con posterioridad a esta fecha. Probablemente, lo hizo durante el trienio esparterista, en su exilio parisino, en el que retomó sus quehaceres literarios.⁸⁹

En estos años la importancia del cristianismo para asegurar el orden social se intensifica en sus escritos. En 1841 publicó en la *Revista de Madrid* un artículo titulado «El sentimiento religioso». En él aseguraba que este había sido trascendental para la civilización: «solo él ha podido amansar la fiereza de las costumbres, y ablandar los ánimos rudos y broncos, para encerrarlos en los estrechos límites de la disciplina social». El cristianismo, al actuar sobre las conciencias (un ámbito en el que incluso las mejores leyes podían resultar inútiles), había funcionado como un principio básico de la moral pública y privada. El ejemplo más claro lo encuentra en la Edad Media, y especialmente en España, donde la invasión de los árabes había forjado un carácter nacional basado en

86. Véase, por ejemplo, F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 3, pp. 152-159.

87. Así como habían lamentado la de una «aristocracia natural», que se propusieron reconstruir fallidamente; véase P. Sánchez León: «Aristocracia fantástica: los moderados y la poética del gobierno representativo», *Ayer*, 61, 2006, pp. 77-103.

88. F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 3, pp. 66-73. En esta tercera parte se introduce un nuevo personaje, Zulema, una joven muy bella, de gran entendimiento y aficionada a la música y al canto. Es descrita también como «altiva» y «engreída por su propio merecimiento», así como inclinada por lo maravilloso. Se enamora locamente de Venegas, quien la ignora absolutamente: en sus nuevas convicciones cristianas no hay lugar para los embelesos orientales. Zulema morirá intentando ayudar a su amante sin que este ni siquiera se aperciba; F. Martínez de la Rosa: *Doña Isabel de Solís*, op. cit., vol. 3, pp. 59-66 y 128-139.

89. En esta época, escribió la comedia *El español en Venecia o la cabeza encantada* (1843), en la que sigue a los clásicos castellanos del Siglo de Oro.

el sentimiento religioso y el amor a la independencia, que fue decisivo para el «rescate y liberación de la patria: por la fe se combatía, por la fe se triunfaba, a la fe se ofrecían los trofeos después de la victoria». Así pues, el sentimiento religioso penetró «hasta en las entrañas de la sociedad, dejando por todas partes estampado su sello». Gracias a él la monarquía había mantenido unidas sus «mal trabadas partes» y la nación había sido impulsada a grandes empresas (entre las cuales cita el autor la conquista de América); aunque en ocasiones también había sido nocivo «por haber dado margen a los excesos y extravíos de la superstición y del fanatismo». De lo que no cabe duda, escribe Martínez de la Rosa, es de que había predominado en la sociedad española «mucho más que en ninguna nación europea». Sin embargo, añade, había quien se esforzaba en debilitarlo y destruirlo, sin pensar en cómo llenar «tan inmenso vacío». Sin duda debía recurrirse a la *instrucción*, añade, aunque advierte: aun en las naciones más adelantadas esta no se extiende sino por la superficie de la sociedad. Pero ¿qué ocurre entonces con las «clases ínfimas», donde es «más necesario y urgente»? Las pasiones, sigue, «son en el pueblo vivísimas, violentas; y no puede abandonársele a ellas, sin esponer a la sociedad a gravísimos riesgos». El pueblo no necesita instrucción, sino *catecismo*, donde se pueden encontrar «preceptos claros, sencillos, como los preceptos del Evangelio, sancionados con el sagrado sello de la Religión, que cautiva insensiblemente la veneración y obediencia». Así pues, el cristianismo cumple una doble misión: inclinar a las clases elevadas a la benevolencia y a las inferiores a la sumisión y el respeto, «¡admirable concierto, necesario para el buen régimen y sosiego de la sociedad!».⁹⁰ Dos años después, en una ponencia presentada en el IX Congreso del Instituto Histórico de Francia, señalaba el mismo remedio para los males de Europa: si algo caracterizaba a la civilización del siglo XIX, a la que elogia y de la que se siente parte, eran el desarrollo tecnológico y el interés y participación de las clases populares en la política. Por ello, si se quería dar un fundamento sólido y favorable a la causa del orden y la libertad era necesario moralizar a la sociedad. Su intervención concluye afirmando la necesidad para toda Europa «de una educación religiosa y moral».⁹¹

Hacia 1844, y coincidiendo con el triunfo del moderantismo, se produjo en España una reacción contra los «excesos» que el Romanticismo habría cometido, supuestamente, en la década anterior. Aunque, más bien, contra un tipo de Romanticismo: aquel que se había dirigido al «pueblo» para movilizarlo en nombre de la lucha por la libertad. Otro, el que en aquellos momentos encarnaba como nadie el vallisoletano José Zorrilla, no solo no fue condenado por los moderados, sino todo lo contrario. Zorrilla fue celebrado por estos como el gran vate nacional de su tiempo. No podía ser de otro modo, pues los principios políticos y la idea de España que se desprendían de sus obras, ambientadas en su mayoría en el medievo peninsular, eran manifiestamente coincidentes con los que

90. F. Martínez de la Rosa: «El sentimiento religioso», *Revista de Madrid. Tercera serie*, 2, 1841, pp. 313-322.

91. El discurso, pronunciado el 14 de mayo de 1843, se publicó aquel mismo año en *Revista de Madrid. Tercera serie*, 5, 1843, pp. 99-126.

propugnaba entonces el moderantismo en el gobierno: la figura del buen monarca, los ideales aristocráticos, los principios católicos y la imagen de un pueblo franco y sencillo, amante de sus reyes, de su religión y de su patria, se reunían en un mismo discurso sobre la nación española.⁹²

Significativamente, Zorrilla fue también el gran cantor de la España andalusí. Un hecho que, a estas alturas, no resulta ya contradictorio. En sus versos, los musulmanes se convierten en dignos rivales de una España cristiana que forja su carácter nacional en la larga lucha contra tan poderoso enemigo. El poeta castellano celebra también los grandes avances de la civilización árabe de España, pero en sus escritos Granada es sobre todo voluptuosidad y desenfreno, pompa y artificio. Zorrilla extrema la «feminización» de la ciudad y de sus habitantes, que habrían sido conquistados por los «varoniles» caballeros del norte y habrían sido purificados por las aguas del bautismo. En un poema que firma en Granada en mayo de 1846, Zorrilla exclama: «Dame, ¡oh Señor!, de querubín aliento / porque pueda esta vida transitoria / emplear en cantar con digno acento / en medio de este edén tu inmensa gloria: / y al lanzar desde aquí mi voz al viento / dando a Granada su oriental historia, / purifique, Señor, mi arpa cristiana / el impúdico harén de una sultana».⁹³ Esto es lo que se propuso en *Granada, poema oriental* (1852), en el que incluyó estos mismos versos. En este extenso poema, la celebración de las bellezas de la ciudad del Genil pierde fuelle ante la sublimación del sentimiento cristiano. El peligro que el legado andalusí podía suponer para la concepción de los modernos españoles es así definitivamente conjurado.⁹⁴ Su grandeza, además de ser fundamentalmente mérito de España (en donde los árabes habrían desarrollado sus cualidades hasta el máximo posible), se encierra en el pasado y cae como un castillo de naipes ante el empuje de una civilización superior, la cristiana y europea. El cristianismo, de este modo, ancla a España al resto del continente y la convierte en protagonista principal de su historia.

La experiencia revolucionaria, por tanto, había convencido a los moderados de la necesidad de resituarse en el centro de su proyecto político los valores cristianos, fundamentales para atemperar las pasiones y para evitar que el pueblo español se comportase como un pueblo «oriental». Era necesario, por ejemplo, que la religión cristiana ocupase un lugar preferente en el sistema educativo. Por todo ello, debía hacerse lo posible,

92. R. Sánchez García: «España y los españoles en la obra de José Zorrilla», *Historia y política*, 17, 2007, pp. 205-222; J. Álvarez Junco: *Mater dolorosa...*, *op. cit.*, pp. 243-249.

93. J. Zorrilla: «Desde el mirador de la sultana», en *Obras completas*, *op. cit.*, p. 415.

94. La importancia de los árabes para la historia y la cultura españolas es claramente reducida por el también moderado A. Alcalá Galiano: *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la reina doña Isabel II...*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1844-1846, 7 vols. Aunque se trata de la traducción de la obra del inglés Samuel Astley Dunham, Alcalá Galiano introduce a menudo notas para rectificarle y para matizar las influencias de lo árabe en España, por ejemplo, en tomo 1, p. 96, en tomo 2, pp. 121-122, o en tomo 4, p. 2. La obra se anunció acompañada de un discurso de la nación española de Martínez de la Rosa que, al parecer, no se llegó a publicar. Sobre la idea de historia de Alcalá Galiano y su concepción de la tarea «activa» del traductor, véase R. Sánchez García: «La historia del siglo XIX desde la perspectiva moderada: reflexiones de Antonio Alcalá Galiano sobre España», *Hispania*, LX/1-204, 2000, pp. 289-314.

también, para cicatrizar las heridas con el estamento eclesiástico.⁹⁵ Ahora bien, sin renunciar por ello a los logros alcanzados tras una década revolucionaria y sin someter en ningún caso el Estado a la Iglesia. Aunque consideraban que la religión era un sostén del orden social, no estaban dispuestos a que dictaminase el rumbo de la política.⁹⁶ El propio Martínez de la Rosa participó en todos estos proyectos. En las Cortes del Trienio Liberal y en sus años de gobierno durante el régimen del Estatuto Real abogó por reducir el poder de la Iglesia y adaptarla a las instituciones liberales, aunque de forma gradual.⁹⁷ En 1845, por el contrario, intervino activamente en la aprobación de un plan provisional para la manutención del culto y del clero, señalando que el problema iba más allá de lo económico, puesto que «el principio religioso es el elemento de orden y civilización» y debía asegurarse.⁹⁸ Más aún, instó a que se reanudasen las relaciones con Roma y a que se paralizase la desamortización de los bienes eclesiásticos: eso sí, los que ya lo hubieran sido no serían devueltos a la Iglesia. En 1847 empezó a escribir *El libro de los niños*, que retomaría diversas veces en los años cincuenta y en el que ponía especial énfasis en la necesidad de inculcar en los niños «el sentimiento religioso, base de la moral y firmísimo fundamento de las sociedades humanas».⁹⁹ En el contexto europeo de un nuevo estallido revolucionario popular, el de 1848, los moderados españoles giraron aún más sus ojos hacia unos valores cristianos capaces de neutralizarlo.¹⁰⁰ Muchos de ellos, como el propio Donoso Cortés, abandonaron incluso las filas del liberalismo. Martínez

95. Sobre todo este proceso, W. J. Callahan: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 184-198.

96. En este sentido, marcaron claramente distancias respecto a otros proyectos antiliberales o tradicionalistas que se rearticulaban también en el nuevo contexto posrevolucionario y que hacían de la catolicidad de la nación española un factor decisivo de sus planteamientos políticos; véase, por ejemplo, M. C. Romeo: «Política católica para después de la revolución o las vías del antiliberalismo: Aparisi y Guijarro, 1843-1844», *Trienio*, 41, 2003, pp. 133-162; J. Millán: «La retroptía del carlismo. Referentes y márgenes ideológicos», en M. Suárez Cortina (coord.): *Utopías, quimeras y desencantos: el universo utópico en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, pp. 255-282; B. Vilallonga: «La nación católica: Balmes y la representación de España en el ochocientos», *Historia Social*, 72, 2012, pp. 49-64.

97. P. Pérez de la Blanca, *op. cit.*, pp. 170-173 y 302-305.

98. *Diario de Sesiones de Cortes*, 15 de enero de 1845, p. 1237. Citado por P. Pérez de la Blanca, *op. cit.*, p. 411.

99. Citado en P. Pérez de la Blanca, *op. cit.*, p. 484.

100. En *La azucena milagrosa*, el duque de Rivas reniega de toda condescendencia que hubiera podido mostrar en el pasado hacia los musulmanes españoles. Por el contrario, canta al triunfo total y absoluto del cristianismo en términos, nuevamente, sexuados: «Si Urí inmortal, si reina de odaliscas / de alas de leve niebla, y pie de espuma, / con las galas espléndidas moriscas / fue la hechicera juvenil Granada; / ya por la gracia de los cielos suma / se mira transformada / en augusta matrona, / orgullosa, triunfante, / y con la frente de real corona / ceñida en vez del bárbaro turbante: / viéndola con profundo / respeto absorto el admirado mundo, / ya con la fe católica en el seno, / antes manchado del inmundo cieno / de torpes ceremonias y de ritos / por el cielo malditos; / y oyendo en sus mezquitas, / del bátratro tremendo con espanto, / las palabras benditas / del Evangelio santo, / que alienta al siervo, y al tirano doma, / en vez de las blasfemias de Mahoma. / Y admirando en sus cármenes y Alhambras, / y plácidos jardines / las danzas castellanas y festines, / mucho más nobles que agarenas zambras; / y en vez de Abencerrajes, / y Zegríes traidores, / poblada de linajes / más altos y mejores, / más bravos, y hazañosos, / y mucho más antiguos, y gloriosos»; A. de Saavedra (duque de Rivas): *La azucena milagrosa*, Madrid, Imprenta que fue de Operarios, 1851, pp. 29-30.

de la Rosa, embajador entonces en Roma, participó decisivamente en las negociaciones del Concordato que se firmó finalmente en 1851, ya en su ausencia (volvió a España un año antes al caer enfermo). A aquellas alturas, una España cristiana se había convertido para muchos en el único refugio seguro ante la tormenta revolucionaria que creían se avecinaba.