

NARRATIVAS LITERARIAS DEL IMAGINARIO SOBRE LO ISLÁMICO EN EL SIGLO XX: LA OTREDAD COMO AMENAZA Y PREJUICIO COLECTIVO*

LITERARY NARRATIVES OF THE IMAGINARY ABOUT ISLAMIC IN THE 20TH CENTURY: THE OTHERNESS AS A THREAT AND COLLECTIVE PREJUDICE

Yasmina Romero Morales**

Esther Torrado Martín-Palomino***

Resumen

Las narrativas orientalistas han influido en la percepción social y en el establecimiento de creencias y estereotipos acerca de la población musulmana, tanto en el origen como en las sociedades de destino de las poblaciones migrantes. Los textos analizados reflejan como la población musulmana a lo largo de la historia es conferida a través de estereotipos negativos como la pereza, la violencia, la ignorancia entre otros, sostenidos en mitos y fobias históricas, representadas por sus protagonistas y narradas en acciones contextuales que ayudan a conformar ese imaginario occidental hacia culturas muy próximas pero convertidas en la otredad.

Palabras claves: Otredad / Islámico / Orientalismo

Abstrac

Orientalist narratives have significantly influenced social perception and the establishment of beliefs and stereotypes about the Muslim population, both in origin and destination societies migrant populations. Some of the texts analyzed, reflect how the Muslim population throughout history is conferred on negative stereotypes such as laziness, violence, ignorance among others, held in myths and historical phobias, represented by its protagonists and narrated in contextual actions that help shape the occidental imagination into close proximity cultures but turned into otherness.

Key words: Otherness / Islamic / Orientalism

[Recibido: 30/09/2016 – Aceptado: 07/12/2016]

* Este trabajo forma parte del Proyecto I+D “Justicia, Ciudadanía y Vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-63895-C2-1-R), Ministerio de Economía y Competitividad de España.

** Dra. en Estudios Filológicos, Diploma de Estudios Avanzados en Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de La Laguna.

*** Dra. en Sociología, Experta en Migraciones Irregulares Africanas. Universidad de La Laguna.

Introducción

En la narrativa orientalista se observa de inmediato una serie de mitos y fobias hacia el mundo árabe-islámico, representadas por sus protagonistas y narradas en acciones contextuales que ayudan a conformar el imaginario colectivo occidental hacia culturas próximas pero convertidas en otredad. Pereza, violencia, fanatismo, atraso, primitivismo, ambición y lujuria son algunos de esos estereotipos negativos atribuidos al “otro” árabe y/o musulmán, que esconden múltiples beneficios como veremos y que se analizarán en las siguientes páginas.

Estas representaciones, descubiertas a través de una metodología de análisis del discurso, han sido halladas en la narrativa española de tema marroquí –para España lo árabe siempre ha sido fundamentalmente Marruecos¹– durante el pasado siglo XX pero comparten el mismo imaginario social que se adjudica a la población migrante árabe y/o musulmana que llega a España y que conforman las actuales exclusiones a estas culturas y sus formas de vida.

Ante la inmensa cantidad de fuentes literarias españolas publicadas durante el siglo XX cuyo tema central era Marruecos se han escogido únicamente para su análisis aquellas ficciones escritas por mujeres, un conjunto de sesenta y dos textos firmados por más de veinte autoras y que, deliberadamente o no, ayudan a perpetuar el imaginario colectivo occidental². Un imaginario que ya denunció Edward W. Said en *Orientalismo* (1978) y el resto de teorías postcoloniales que tienen como objetivo denunciar que aquello que damos por sentido común es, en realidad, una construcción que, en este caso, tiene como propósito convertir a la otredad árabe-islámica en amenaza.

Rentabilidad de una otredad árabe-islámica apática y perezosa

Uno de los grandes mitos que aparecen de forma reiterada es el de la apatía o la pereza, así “aquellos grandes perezosos abandonan sus asientos y se encaminan a la mezquita” (Durango, 1943: 15); “con esa despreocupación –que no indiferencia– propia de los musulmanes” (Cabello, 1994: 228); arrastrando los pies de forma perezosa (Martín de la Escalera, 1945: 101); mirando unos mosaicos cualquiera y dejando “correr las horas” (Aramburu, 1937: 7). La narrativa de tema marroquí analizada tiene cientos de ejemplos sobre la apatía, vagancia y ociosidad de los personajes locales a los que se suele situar en los cafés “ante una limonada a ver pasar el tiempo y los vehículos” (Sarasúa, 2002: 23-4) o “mi-

¹ Autores relevantes como Morales Lezcano, Moga Romero o Martín Corrales han asegurado que el Oriente español siempre se ha encontrado en África, en particular, en Marruecos, por su proximidad geográfica, histórica y cultural. Marruecos ha caracterizado, y caracteriza, la realidad de la política exterior española y las relaciones culturales con el mundo árabe islámico. De ahí que al orientalismo en España se le haya denominado en muchas ocasiones africanismo (Morales Lezcano, 1988; Moga Romero, 2006: 101 y Martín Corrales, 2002: 55).

² Se han escogido únicamente para el análisis textos de escritoras porque son las grandes desconocidas de esta narrativa española de tema marroquí donde sólo se divulgan nombres masculinos tales como Ramón J. Sender, Arturo Barea o Miguel Delibes. De algún modo este trabajo quería visibilizar a estas autoras que, por ser la institución literaria sexista y clasista, ha creado sus propios “otros”. Y, como opina Toril Moi, “en una sociedad machista que discrimina a las escritoras precisamente porque son mujeres es fácil justificar el estudiarlas como grupo aparte” (1988: 91).

rando al infinito como esperando llegar la noche” (Cabello, 1995: 69). Las lecturas, como advirtiera Bhabha, nunca son de interpretación fija, así que hay dos sentimientos que las autoras hacen oscilar en esta supuesta apatía oriental. Por un lado, se ve positivo y se presta incluso al “decorado de exótica quietud que tanto agradecían las miradas ávidas –miopes– de los desgarrados y pálidos turistas que por allí fisgoneaban” (Cabello, 1995: 69). Así, como parte de la utilería extranjera buscada, muchas veces se hace destilar este lugar común del orientalismo más romántico que ve en la apatía de supuesto origen oriental desinterés por el ajetreo monótono del vivir cotidiano europeo, su utilitarismo y su capitalismo.

Sin embargo, y desde los parámetros ambivalentes aludidos, la apatía genera un segundo sentimiento que hace abandonar al término de todo romanticismo y tener una correlación directa con la pereza y, por tanto, situarnos en los preceptos del orientalismo político. No importa que no exista ni el más mínimo fundamento científico de que esta causa no sea, ni mucho menos, congénita de los marroquíes. Y seguro que las autoras eran conocedoras de marroquíes ociosos y vagos tanto en el África factual como fuera de ella, pero el discurso orientalista de sus novelas, esencializador, logra que la descripción de una única persona descansando dé fe de toda una comunidad ociosa.

se sentaban en la trastienda, sobre pedazos de estera, con los pies cruzados, envueltos en sus trajes semitalares, y fumaban sus largas pipas de opio, con la mirada vaga, perdida, como si viesen dibujados entre el humo los lejanos paisajes de recuerdos o ensueños. (Burgos, 1989: 173)

Este estereotipo tuvo buena acogida en época colonial, porque permitía sostener el discurso expansionista que apostaba por la urgente intervención en aquellos territorios. Si la población autóctona era apática y perezosa no lograría salir del estancamiento en el que, desde occidente, se aseguraba que se encontraban y sólo la cultura europea sería capaz de tal cambio. Fue de este modo, estigmatizando a todo un pueblo, como la apatía oriental fue usada con fines propagandísticos. Pero, es más, el fin perseguido en tiempos de la colonia fue aún más perverso, se justificó de esta manera la explotación económica de la sociedad autóctona en pos de su rentabilidad y su productividad. Fue así como se defendieron muchos atropellos desde las metrópolis: los bajos sueldos que se les pagaban y las muchas horas que se les hacía trabajar a los colonizados era debido a su pereza.

La otredad islámica como paradigma de la violencia

Otra de las cualidades atribuidas a la otredad de origen árabe-islámico es la violencia, un tópico que muy pocas de las autoras intentan combatir. En líneas generales, esta sociedad para la narrativa estudiada es violenta, cruel, perversa y traicionera y, además, sin grados. Todas las personas árabes y/o musulmanas son violentas e igual de violentas. Se afirma que “*la ley del talión sigue en todo vigor*” (Villardefrancos, 1953: 25), que los rifeños son “*de ferocidad indomable*” (Burgos, 1989: 175), “*una legión de traidores*” (Aranda, 1945: 99), que los niños “*llevan en la sangre el hábito guerrero*” (Charles, 1993: 109) y que son malos “*por el gusto de serlo*” (Villardefrancos, 1953: 31). Múltiples ejemplos en esa línea y sin añadir explicación alguna, afirman que lo son sólo porque son musulmanes, despojándoles de su subjetividad individual.

Este calificativo del “otro” marroquí como violento vive su particular protagonismo durante la última centuria debido, principalmente, a que fue ese siglo el escenario de los muchos conflictos bélicos hispano-marroquíes. En este sentido, se puede entender que el marroquí fuera considerado un buen soldado, de sobra es sabido que se mide a cada cual por el tamaño de sus enemigos y, además, que fuera descrito peyorativamente, tanto como salvaje como portador de mal augurio, transmisor del mal y violento. Sin embargo, tras el análisis de las ficciones, se debe admitir que se acentúan las acciones del *moro* –así se le llama en las fuentes- no como propias de la guerra en la que se encuentran ambos bandos enzarzados, sino como crímenes derivados de la supuesta naturaleza sanguinaria que le es propia. Después de todo, un marroquí tiene en su linaje “*la mirada astuta, guerrera, de buen cazador*” (Sarasúa, 2000: 126). La idea dominante fue que el *moro* era “*maestro en crueldades*” (Astray Reguera, 1925: 11) porque “*Mahoma regaló muchas pasiones, pero ésta, la del rencor, está en la sangre y en el meollo de la raza*” (Villardefrancos, 1953: 26).

El orientalismo, con sus intereses imperialistas soterrados, ha insistido en que las personas árabes y/o musulmanas son violentas, primero porque su violencia justifica los ataques propios, las maniobras particulares y las acciones que se ocultan bajo el eufemismo de la defensa nacional. Y, en segundo lugar, porque esta supuesta violencia inherente a la otredad favorece desplazar la responsabilidad de los daños y los sufrimientos causados. Es la clara lucha del Bien sobre el Mal que deja mal parada a la representación de la otredad árabe-islámica, siempre agresiva, bárbara, salvaje e incapaz de entrar en razones. Y es que “[p]arecen seres nacidos para la guerra” (Charles, 1993: 109).

Además, los textos revelan que la violencia del “otro” árabe y/o musulmán no es sólo contra del extranjero, sino incluso contra sí mismo, en el seno de su propia sociedad. En uno de los textos se relata cómo dos marroquíes son capturados por un caíd y llevados a Fez a la espera del suplicio de la sal.

El verdugo abre las manos del condenado y con una navaja hace en la palma de la mano cuatro cortaduras profundas que llegan hasta el hueso. Esas cuatro heridas se abren y se rellenan de sal. [...] Luego se cierra el puño y se introduce la punta de cada dedo en una de las llagas, y así hundidas se vendan apretados... Y para que jamás salgan de las heridas se cose a todo ello un guante de piel de becerro mojado, que al secarse encoge... Luego el condenado se arroja a una prisión... Unos mueren de tétanos... Otros prefieren romperse la cabeza contra los muros para terminar ese suplicio... (Villardefrancos, 1953: 132)

Esta descripción pormenorizada de una tortura es una forma más de subrayar la crueldad y violencia inherente a la sociedad árabe en la medida que se consideraba una barbarie pero legal³. “Y esto en época civilizada” (Villardefrancos, 1953: 132) asegura el que la refería con expresión de horror. En época posterior, los agravios más abundantes entre marroquíes que recogen las ficciones son con navaja. Un marroquí saca una automática para cortar una tortilla de patatas y la joven española que está con él lo mira con desconfianza:

- ¿Por qué llevas eso ahí?
Sonríe él ante la cara de sorpresa y recelo de ella.

³ Tuvo correspondencia factual, así lo recoge la revista *La hormiga de oro* (1884-1936) en su edición del 9/10/1909.

- Nunca se sabe. Pa' defenderme.
- Pero es peligroso. Llevándola es fácil que la uses, y te metes en problemas. Estando conmigo no quiero que lleves eso. (Cabello, 1995: 22)

De la misma opinión que esta joven fue un policía, también español, que detiene al mismo marroquí páginas después. Cuando le encuentra la navaja lo supuso peligroso y aunque éste aseguró que la llevaba “*pa pelá manzanas en la obra, trabajo en una obra*” (Cabello, 1995: 45), no le creyó. Las ficciones demuestran que las desconfianzas españolas no eran infundadas, se llega a hablar de un “*lenguaje del cuchillo*” (Cabello, 1995: 103) y las amenazas de su uso cruzan con frecuencia las páginas.

La violencia dentro de la propia otredad marroquí tiene uno de sus mayores derroches y ejemplos en el retrato del maltrato hacia las mujeres. Los textos muestran como algo normal y cotidiano que se golpee a las *moras*. El “otro” marroquí sólo desea “*aplastarla, pisotearla, maltratarla*” (Martín de la Escalera, 1945: 197), dado que a “*las mujeres hay que tratarlas como a las mulas*” (Ibáñez Blanco, 1956: 257) y esto sirve a esta narrativa española para ejemplificar a toda una sociedad corrompida donde las mujeres deben ser salvadas a manos del que consideran progreso occidental.

Queda sumar la descripción de la violencia que traen aparejada los flujos migratorios y que se refleja en la narrativa analizada cercana al cambio de siglo. El *moro* migrante es violento, sólo trae problemas y, por ello, se dice que “[*l*]a sombra de la cárcel pululaba sobre sus cabezas” porque sólo ser marroquíes les otorga unas “*señas corpóreas inequívocas de sustancia ilegal*” (Cabello, 1995: 43).

También el terrorismo abunda en esta idea, aunque apenas tiene peso en esta narrativa. Nadie puede ignorar que Occidente ha producido un estricto silogismo que sostiene que las personas musulmanas y también las árabes –por esa falta de discernimiento entre conceptos- son peligrosas porque todo creyente del islam es un ser malvado, un terrorista en potencia. Lamentablemente, esto no hace sino abundar en ese *moro* cruel y fanático del que ya se hacía un uso estratégico en siglos pasados para habilitar un escenario favorable que ampare y legitime determinadas acciones o decisiones.

Mitos sostenidos en torno a la otredad islámica como fanática.

El fanatismo, entendido como la propensión a ser pasional, exagerado y desmedido en la defensa de las costumbres y cultura propia es otro de los estereotipos atribuidos. El análisis de las fuentes manifiesta que, sobre todo, el “otro” musulmán es fanático en lo relacionado con el islam.

A la salida del sol salía invariablemente todos los días a la terraza, con los ojos cargados aún de sueño, y dejando las babuchas de raso a un lado, extendía una primorosa estera y postrábase como una esclava del astro, para rezar fervorosamente. (Nonell, 1956: 46)

Ejemplos de este fervor y conservadurismo religioso que se le supone propio no sólo al marroquí, sino al conjunto global del mundo árabe-islámico, hay muchos en las ficciones estudiadas: “*nos tiramos las dos de cabeza al suelo y de cara al Oriente, nos propusimos dejar chiquitos a*

nuestro lado a todos los admiradores de Mahoma a fuerza de desriñonarnos” (Jadraque, 1954: 30-1). En este caso, son unas jóvenes españolas que se hacen pasar por árabes y, por tanto, en la puesta en escena de su falsa identidad ni se plantean que no tengan por qué no ser también musulmanas. Así, para que la mentira sea creíble, ven imprescindible que se las vea rezando con apasionamiento. Otro ejemplo, asegura la protagonista de otra novela que el “*viejo burgués seboso dueño de la agencia de alquiler de casas*” de Marruecos no se la alquilaba porque pensaba de ella lo siguiente:

Viven familias respetables y tú, soltera por muy española que seas no puedes andar recibiendo en casa a hombres musulmanes como el moreno ese que trajiste ayer por aquí y mucho menos vivir con él, que es lo que estoy seguro que te propones hacer. (Cabello, 1995: 74)

Visto así, decide no alquilarle la casa, porque su fanatismo lo lleva a defender de forma rígida los mandatos de la religión que profesa. No está de acuerdo en el contacto sexual entre personas no casadas y así lo manifiesta, porque en el Marruecos de estas ficciones aunque las personas no cumplan ellas mismas con los ritos islámicos, sí creen todas ellas en su fetichismo (Charles, 1993: 113). De ahí que se insista en que no se debe “*herir [las] susceptibilidades*” (Charles, 1993: 43) de la población autóctona.

Este fanatismo ha servido para que el imaginario social occidental representara como intolerante y atrasado tanto al “otro” marroquí como al conjunto del mundo árabe-islámico, “*los europeos [...] desprecian nuestra cultura y la llaman anacrónica y retrasada*” (Nonell, 1956: 182) dicen algunos personajes de las ficciones. El lenguaje religioso oficial, ya desde las Cruzadas, satanizaba y estigmatizaba al islam (Martín Corrales, 2002a: 35). Un sentimiento muy acusado en España, sobre todo tras el reinado de los Reyes Católicos que legitimaron la Iglesia como única institución religiosa y, por tanto, consideraban al islam como destructor de los valores cristianos. “*Nuestra religión es enemiga*” (Nonell, 1956: 183) verbaliza un anciano marroquí, porque el islam se convirtió en una amenaza para el monopolio católico y, por ello, siempre carga las tintas contra lo islámico. Sin ir más lejos, en la España rural siempre se ha llamado *moro* al niño no bautizado⁴.

La narrativa analizada está henchida de muestras de este fanatismo: se señala que los personajes no se olvidan de llevar consigo el tapiz y la brújula destinada a orientar los rezos hacia la Meca (Sarasúa, 2002: 131); que no tocan a los cochinitos con su “*manía del jaluf*” (Sarasúa, 2000: 222); que los pocos que van a la escuela es para “*leer rudimentariamente el Corán*” (Cabello, 2000: 13) o la insistencia de estas ficciones en que los marroquíes hablan invocando “*mil veces a Mahoma*” (Jadraque, 1954: 98). De ahí que sea frecuente en los diálogos que se intercalen referencias al Corán y exclamaciones del tipo: “*¡Alabado sea el Profeta!*” (Ibáñez Blanco, 1956: 18) “*Aláh Todopoderoso*” (Viñuelas, 1946: 46); “*¡Por Alá!*” (Jadraque, 1954: 16); o transliteraciones del árabe dialectal como “*¡Al-láh isamáh!*” (Ibáñez Blanco, 1956: 20).

Todo esto que se supone que son ejemplos de fanatismo, pero en realidad son sólo personas fieles a su tradición. Lo que pasa es que desde los textos se infiere que sólo hay unas costumbres verdaderas, universales y legítimas – las españolas – y, por consiguiente, las locales son desviaciones propias del fanatismo. Dice un español que “*los españoles somos*

⁴ Novena acepción de la entrada “*moro*” (23° ed., DRAE, 2014).

así. *Estamos seguros de nuestro catolicismo, tratamos a Dios con tanta confianza, que hemos acabado por convencernos de que somos los únicos que podemos interpretar su pensamiento*” (Nonell, 1956: 147-5).

En este sentido la sociedad perfecta, la española, es identificada con una sociedad *monocultural y monoideológica* que no acepta la heterogeneidad. Dicho de otra manera, llama fanáticos a aquellos que no están dispuestos a cambiar su forma de vida por la occidental. Esto se manifiesta en esta narrativa de forma ilustrativa cuando se habla de matrimonios mixtos. El personaje marroquí que no quiere convertirse a la fe cristiana al casarse –dado que tiene apego a sus costumbres– es visto como una persona intolerante y obcecada. No profesa la fe considerada verdadera ni quiere convertirse a ella, es un “infidel” y su decisión se deriva de la radicalidad de sus creencias.

Lógicamente, no todas las autoras insisten de la misma manera en el fanatismo de la población marroquí, algunas intentan desmoronar esa retórica tópica. Si bien se da la paradoja de que en una misma novela se insiste en una cosa y en su contraria. De todos modos, nos interesa subrayar que fiel a la descripción del “otro” como discordante y contradictoria, e incluso a pesar del fanatismo del que se le hace súbdito, también es representado como insurrecto frente a sus propias directrices religiosas. Esto es significativo en esta narrativa y a efectos de esta investigación, dado que Marruecos como escenario árabe-islámico, es presentado como un espacio de infinita religiosidad. Una sociedad donde el islam forma parte de su idiosincrasia y, sin embargo, las autoras gustan de retratar personajes locales bebiendo y rompiendo dictados islámicos. La mayoría de escritoras se indigna ante esta subversión y, por ello, aprovechan para resaltar el carácter traicionero de la otredad islámica. Se revela, así, la “pobreza moral de aquellos hogares” (Villardefrancos, 1953: 5). Son hipócritas incluso en el seno de su propia fe y con ello se logra subrayar, una vez más, su depravación y corrosión.

Primitivismo islámico vs. superioridad occidental

Para estas ficciones la otredad árabe-islámica es primitiva e ignorante. Ignorante porque sigue la religión equivocada; ignorante porque no entiende que la civilización occidental a la que se opone sólo les aportaría bienestar e ignorantes porque, en definitiva, y en base a las teorías *racionalistas* y evolucionistas de las que se hace eco el orientalismo más científico, están en un escalafón inferior de evolución. Son “*seres primitivos*” (Martín de la Escalera, 1945: 149), de “*ojos estúpidos*” (Burgos, 1989: 175), “*con cerebro de niño*” (Villardefrancos, 1953: 22), que se saben ignorantes y así lo manifiestan (Cabello, 2000: 13) y, por si fuera poco, que están convencidos de la superioridad occidental (Aranda, 1945: 76).

Este primitivismo en muchos casos se define sin ambages como salvajismo, “*Mogreb salvaje y desnudo con sus costumbres arcaicas y primitivas*” (Villardefrancos, 1953: 132). Un cuadro que consigue despojar a sus afectados de toda humanidad. Así es como se explicó en época de guerra, y desde las filas españolas, por qué los marroquíes se resistían a ser civilizados, en ellos se hallaban “*siglos de primitivismo*” (Villardefrancos, 1953: 20). Y, al mismo tiempo, por qué debía civilizárseles, aunque no estuvieran de acuerdo, puesto que eran ignorantes y no entendían que aquello les convenía. Por ello, en territorios ya colonizados se legitimó el uso de la fuerza bruta que llegó a recomendarse abiertamente: “*Si se les castiga porque han robado, o por cualquier otra cosa que saben está mal hecha, no le odiarán sino que sentirán admiración por usted*” (Aranda, 1945: 100).

Esta *esencialización* del *moro* como primitivo se construyó a base de discursos comparativos entre el Occidente avanzado y el Oriente atrasado y, por tanto, falto de acción civilizadora. Qué duda cabe que lo que se presenta como primitivo es un instrumento susceptible de ser modernizado.

Esta narrativa recoge algunos casos de marroquíes con estudios, pero acumula sobre todo ejemplos de ignorancia, atraso y necesidad de “*siglos de educación*” (Villardefrancos, 1953: 20). Se dice que no van al médico cuando están enfermos sino que intentan paliar la dolencia con remedios caseros (Villardefrancos, 1953: 6); que acuden a escribas para que redacten y lean sus cartas (Sarasúa, 2000: 186); que las criadas no entienden “*por muchas explicaciones que les des*” (Sarasúa, 2000: 239) y que la gente del campo no había pisado jamás una escuela “*a lo sumo algunos acudieron [...] para aprender a leer de manera rudimentaria el Corán*” (Cabello, 2000: 12-3).

El primitivismo, el atraso, la ignorancia son constantes en esta narrativa y recurrentes en el imaginario occidental sobre el mundo árabe-islámico. Era un prejuicio rentable que permitía al grupo de referencia ensalzar su propio desarrollo técnico. Durante el siglo XX, además, fue de especial utilidad porque ese atraso inventado justificaba la exportación del supuesto progreso occidental. “*El musulmán es de por sí bastante apático e incrédulo para las innovaciones y los movimientos reformistas importados de Europa*” (Viñuelas, 1946: 151). Visto así, Occidente sólo aportaría a Oriente avances y tecnología, por eso se insiste que todo en el norte de África es rudimentario y anticuado. Baste el ejemplo de los medios de transporte: se describe un tren como aún “*más tercermundista*” (Cabello, 1994: 230) que el anterior; un autobús como “*una jaula amarilla y descuajeringada*” (Aranda, 1945: 32) o “*propio de una feria*” donde los viajeros aseguran que sus huesos crujen, se dislocan y, para no perderlos, hacen el viaje abrazados a sí mismos (Linares-Becerra, 1962: 102).

Ahora bien, no sólo fue rentable el estereotipo del atraso y la ignorancia para justificar la exportación de la modernidad occidental, sino también ha sido siempre una ventaja en una relación de opresión. En una de las novelas se deja claro, la protagonista gusta de relaciones sentimentales con árabes “*poco o nada instruidos*” (Cabello, 1995: 102), como medio de garantizar su supremacía. Quizá por ello en las colonias españolas no fue frecuente la implantación de escuelas y las pocas que se instauraron fueron consideradas

un instrumento más al servicio de la colonización en un doble sentido: como una herramienta para la formación de una población bajo unos principios concretos y como un medio de ejercer el control político-social tanto de la población como del territorio. (González, 2012: 17)

No interesaba que aquellas personas adquirieran un estatus de ciudadanía de pleno derecho. La población autóctona era mayor en número y de no estar sometida por la fuerza y mantenida en los límites de la ignorancia al poder colonial –*per se* poder de unos pocos– podía ver peligrar su situación de privilegio.

Universo de *moros* ambiciosos y ladrones

Se insiste en que la otredad árabe-islámica es ambiciosa, codiciosa y ladrona. Pongamos por caso el regateo de los zocos, “*deporte desconocido, pero natural y corriente entre el pueblo musulmán*” (Aranda, 1945: 57). No se considera un acto social arraigado en la tradición sino

prueba de que los marroquíes “*venden a su madre con tal de lograr unas monedas más*” (Aranda, 1945: 30) porque, en efecto, son primitivos e ignorantes, pero eso no es incompatible con la “*viveza particular de su raza*” (Charles, 1993: 113). Y es que se insiste en que son listos, pero listos en el sentido de que son hábiles para sacar beneficio o ventaja de una determinada situación. Una de ellas el regateo, que por no estar familiarizados los personajes españoles con esta costumbre acaba convirtiendo la visita al zoco en una ruina para el bolsillo y en la convicción de que están siendo estafados. Un “*recién llegado acostumbra a no regatear nunca y a no cometer la incorrección de discutir, con lo que estos vendedores hacen el gran negocio*” (Flavio, 1938?: 62). La narrativa analizada no reprime el retrato del *moro* como un ser avaricioso que saca tres veces el valor de los objetos que vende; que entrega a sus hijas en matrimonio al mejor postor y que se dedica a deambular por los campos de batalla como “*aves de mal agüero*” para despojar “*con destreza, avidez y saña a los cadáveres de todo cuanto tenía algún valor, por mezquino que fuese*” (Astray Reguera, 1925: 6). Luego, con el fin de los conflictos, la avaricia se ve reflejada en el servicio doméstico local, donde se insiste en que llevan a cabo “*pequeñas sisas*” (Sarasúa, 2000: 199). También se señala la corrupción del funcionariado local, en uno de los textos el protagonista va a recoger su carnet de identidad y le piden “*más dinero del que llevaba consigo para irse con el maldito carnet en el bolsillo, un documento que en cualquier administración del mundo te daban con un precio establecido de antemano*” (Cabello, 2000: 86).

Se debe reconocer, así todo, que este estereotipo es uno de los pocos que las autoras suelen combatir y, por ello, en ocasiones se pueden encontrar contraejemplos. Y es que llama la atención que sea la narrativa española la que representa como ambiciosa a la otredad colonizada, en este caso la marroquí, cuando España sólo se trasladó a aquellas tierras por los beneficios económicos que le iban acarrear.

El perverso mundo de la otredad lasciva y lujuriosa

El último estereotipo en la representación de la otredad árabe-islámica es la amenaza sexual, porque los *moros* son salvajes hasta en sus pasiones (Astray Reguera, 1925: 12); gustan de meterse en el mar esperando poder rozar jóvenes y obligarlas a realizar tocamientos (Cabello, 2000: 126-7) o intentan manosear a las occidentales en las aglomeraciones: “*Procuran, con suma destreza, rozar un pecho, un muslo, agarrarte del brazo familiarmente y llamarte gacela*” (Sarasúa, 2002: 148). Se asegura que saben que gustan y que por ello aparece “*en su semblante ese mohín, gracioso y donjuanesco, que aflora en la mayoría de los marroquíes ante las mujeres extranjeras, como si diesen por consumada la conquista*” (Sarasúa, 2002: 48). Son tan lujuriosos que cualquier movimiento les excita, de ahí que se llegue a recoger en esta narrativa que una mujer no podía siquiera rezar delante de su marido:

siempre se pone detrás, para no excitarlo. [...] Supongo que el hecho de arrodillarse y bajar la cabeza hasta el suelo puede alterar el orden de las cosas, y no es que sea el momento más oportuno... Vamos, qué cualquier movimiento un poco raro los pone a punto. (Sarasúa, 2002: 138)

A veces se explica esta actitud en clave climatológica, es el calor opresivo el que los excita sobremanera. Otras por musulmanes, dado que desde el discurso orientalista el islam ha sido descrito como una religión de lascivia, si no, no podría entenderse por qué el Paraí-

so islámico prometía deleites carnales como las huríes⁵ -“*Porque yo te gusto más que todos las huríes que el Profeta te haya prometido para cuando mueras...*” (Linares-Becerra, 1962: 23)-. Y, en otras ocasiones, por la biografía personal de Mahoma del que se asegura que llevó una vida llena de escándalos sexuales. En efecto, uno de los mecanismos de demonización del “otro” ha sido siempre el insistir en su sexualidad perversa – o considerada perversa -. De ahí que en las estrategias representacionales de alteridad hacia otras culturas haya llegado a existir el mito del violador, en este caso concreto fue el “moro Juan”, una suerte de don Juan violador tanto de mujeres como de hombres y que se contaba llegó incluso a formar parte de las tropas de Regulares que colaboraron con las filas nacionales durante la Guerra Civil de 1936 (Martín Corrales, 2002b).

Efectivamente, es un estereotipo tan habitual que también es de uso frecuente en esta narrativa. Los ojos de los marroquíes se describen como “...*órbitas profundas, y una luminaria siniestra de lujuria se encendía y apagaba con alternativas de faro móvil*” (Astray Reguera, 1925: 6) y es que se les supone tal amenaza sexual, que cuando uno de los personajes femeninos, y español, sonríe a un marroquí, sus acompañantes le advierten que no lo haga “...*no vaya a raptarte luego*” (Linares-Becerra, 1962: 129).

Se podría decir que este estereotipo no ha sobrevivido en la actualidad con la misma fuerza que durante el pasado siglo XX y que hoy al “otro” árabe y/o musulmán se le teme más por peligro a la propia seguridad física –en tanto potencial terrorista, por ejemplo- que por amenaza a la sexualidad. Sin embargo, a la vista de algunas noticias publicadas, por ejemplo, tras las violaciones de Nochevieja en la ciudad de Colonia en 2015 y que relacionaban estos hechos con los refugiados sirios, se evidencia que es una realidad de plena actualidad pero que, en los tiempos coloniales que principalmente nos ocupan, fueron de una rentabilidad indiscutible.

En nuestra opinión, la hipersexualidad atribuida a la otredad islámica fue una estrategia representacional que quería mantener la segregación y evitar a toda costa la *hipogamia* que desde el discurso orientalista suponían las relaciones mixtas. Las potencias coloniales dificultaban estas uniones, no querían que se rompieran las barreras entre lo occidental y lo oriental, los colonizados y los colonizadores, los civilizados y los salvajes porque de hacerlo se fracturaba la relación de dominación. De ahí que se recurriera al imaginario compartido y se inflara al “otro” de tópicos sexuales para mantener bien delimitadas las fronteras de su sexualidad. De esta suerte se presionaba para que estas relaciones no empezasen y, si lo hacían, no prosperaran. Y uno de estos estereotipos sexuales fue el del *moro* violador, pero hubo más como el *moro* polígamo dueño de un harén, porque “*no se conforman con una sola*” (Sarasúa, 2000: 212) y mueren dejando más de una viuda (Sarasúa, 2000: 236).

La poligamia, desde el imaginario occidental, se ha entendido siempre como uno de los mayores obstáculos para la civilización, incompatible con el ideal familiar y el orden social occidental⁶. Y es que el occidental es monógamo, al menos, oficialmente porque las fuentes revelan su hipocresía recogiendo diversos *affaires* entre sus propias filas.

⁵ La alusión calumniosa a la sexualidad y carnalidad del paraíso islámico ha servido para alabar - por contraste dicotómico - el cielo cristiano; éste supuestamente provisto de una moralidad más íntegra no concibe gratificación en el cuerpo sino en el alma.

⁶ El islam abolió la poligamia, es más, la permite pero la desaconseja (Sura IV, Aleya 129). Pese a lo que parece desde criterios actuales, autorizarla fue una medida progresista que sirvió como protección para viudas, divorciadas y mujeres solas, ya que obligaba a los varones a encargarse de ellas. Con todo,

Otro tópico sexual atribuido a la otredad árabe-islámica y que en su dimensión simbólica está relacionada con su supuesta animalidad, fue su prolija fecundidad: “*al final te encontrarás cargada de hijos*” (Sarasúa, 2000: 46) y es que todos tienen “*cantidad de críos*” (Sarasúa, 2000: 193). La razón de fondo es que en esta narrativa, donde muchas tramas se ubican en época colonial, había que evitar que aumentasen en número los marroquíes. Se temía una invasión por parte de los marroquíes de los territorios ya sometidos.

Ligado a esta aprensión de que la comunidad marroquí se reprodujera demasiado rápido y como técnica de contención, se recoge también el estereotipo del tamaño del pene: “*¿Que la tienen muy larga?*” (Sarasúa, 2000: 39). Una descripción genital constante a la hora de identificar al “otro” como salvaje y que viene de lejos, ya Samaniego lo recogía en el siglo XVIII y, desde entonces, ha sido víctima de un constante citar y recitar (2010: 148).

Finalmente, el último estereotipo que citaremos en relación a la sexualidad del *moro* fue su supuesta homosexualidad, “*¿Sabéis con quién estaba? Con un tío, un pobre desgraciado. Los pillaron en la cama [...] el vicioso de mi ex le daba a todos los palos, así de sencillo*” (Sarasúa, 2002: 68) y es que no “*hay más que ver a los moros por ahí cogidos de la mano... ellos sí que no ven diferencia entre una cosa y otra*” (Sarasúa, 2000: 99). Y, a veces, el “otro” es abiertamente homosexual pero, en otros casos, no se tienen en cuenta que las expresiones de afectividad son múltiples y no todas pueden ser leídas desde los criterios de la cultura de origen. En cualquier caso, el propósito de este juicio de valor era incidir en la degeneración socio-moral de los marroquíes, como una forma más de demonizarlo en su otredad.

Nos advierte Mateo Dieste que la afeminación es una de las características habituales atribuidas a grupos excluidos para poder tratarlos como inferiores (1997: 49), así los *moros* son descritos como “*modelados con suavidades casi femeninas*” (A: 27), porque desde el imaginario machista parecerse a las mujeres es denigrante. Incluso Cervantes empleó este cliché en *El Quijote* (2000: 512) y los teólogos católicos desde el siglo XVI aseguraban que Mahoma era homosexual (Mateo Dieste, 2005: 25).

Las autoras del *corpus* de fuentes no se detienen a derrumbar este cliché que sitúa al marroquí en el plano de la lujuria y el desenfreno, aunque sí es cierto que de confirmarse el tópico no todas muestran aprensión. Hay españolas que se sienten atraídas sexualmente por ellos y aseguran que es por la “*absoluta ausencia de sentido de culpa*” en el acto amoroso y, “*desde luego, su disponibilidad...*” (Cabello, 1995: 59). El orientalismo nos da la pista en este sentido todo Oriente es el lugar del sexo sin culpa, de la perversidad y la transgresión, un reverso del sexo convencional y normativizado que se encontraba en Europa. Conviene señalar que la *mora* comparte el estereotipo de la lujuria con la imagen genérica del *moro* –a la mente vienen en seguida las odaliscas-, sobre todo porque ella es la directamente responsable de la amenaza demográfica, está claro que ella con su fertilidad feraz es la que pare los *moros*. Sin embargo, en su caso, la amenaza sexual, por combinar los estereotipos raciales con los de género, es mucho más pasiva y se torna en tentación y seducción. Sea como fuere, en un caso o en otro, es de esta manera como se despoja a los marroquíes de la capacidad de poseer preocupaciones de índole social. Una estrategia representacional que consigue describirlos de forma primitiva y marginal, ni uno ni otro tienen inquietudes sociales o existenciales, sino que se encuentran encerrados en una otredad que sólo entiende de hábitos sexuales.

la poligamia islámica está limitada a cuatro esposas y con la condición de trato igualitario en lo afectivo y en lo material, de ello resulta que sea casi irrealizable y se tienda al matrimonio monógamo.

A modo de cierre

Algunas voces investigadoras han querido suponer que las autoras occidentales que han relatado cualquier parte del Oriente tendrían un discurso diferente al de sus análogos varones por el simple hecho de ser mujeres (Mills, 1991; Pratt, 2010). Por ejemplo, se ha querido suponer esto a la hora de que ellas describieran la realidad de las mujeres de contextos árabe-islámicos que encontraban a su paso. Se suponía, o querían suponer estos estudios, que ellas serían menos críticas con las mujeres en el sentido de que se sentirían identificadas con ellas en el abuso, por la situación de sometimiento y discriminación por razón de género que ambas soportaban en sus respectivos países de origen. La verdad es que en la narrativa analizada esto no siempre ha sucedido, la visión de estas autoras ha estado especialmente coartada por el esquema cultural y de género de su lugar de procedencia, lo normal es que se hayan sentido más identificadas con los escritores españoles por el hecho de ser occidentales, que con las mujeres marroquíes por que éstas fueran mujeres. Dicho en otras palabras, “*el punto de vista de mujer no ha garantizado una relación simétrica con el Otro*” (Albet i Mas y García Ramon, 1999: 64).

Por todo ello, el repaso de los estereotipos más repetidos sobre la otredad árabe-islámica hallados en la narrativa española de tema marroquí escrita por mujeres durante el siglo XX demuestra que el acercamiento de las autoras a través de sus textos carece del rigor que proporcionaría una ciencia etnológica seria y se escora claramente hacia los intereses occidentales. Las autoras no han tenido, en casi ningún caso, un deseo manifiesto de entender la realidad de la sociedad sobre la que escribían. Sus textos son etnocéntricos, están llenos de juicios de valor y demonizan no sólo a la sociedad marroquí que imaginan sino a la globalidad del mundo árabe-islámico que suponen igual. Y aunque es verdad que la lectura de dichas historias se proyecta como ficticia, la persistente repetición de estos estereotipos dificulta sobremanera el llegar a pensar que la realidad pudiera ser diferente. El propósito principal de nuestro trabajo ha sido, en este sentido, poner al descubierto estos tópicos colectivos como una de las posibles vías para subvertir los mismos.

Referencias

- Albet i Mas, A. y García Ramón, M. D. (1999). Reinterpretando el discurso colonial y la historia de la geografía desde una perspectiva de género. En Nogué, J. y Villanova, J. L. (eds.) (1999). *España en Marruecos (1912-1956). Discurso geográfico e intervención territorial*. Lleida: Editorial Milenio, 55-71.
- Aramburu, R. de (1937). *Ojos largos*. Madrid: Editorial Española.
- Aranda, R. M. (1945). *Tebib*. Zaragoza: Artes Gráficas E. Bermejo Casañal.
- Astray Reguera, M. (1925). Pasión de moro. *Los contemporáneos*, 879, Madrid.
- Burgos, C. de (1989). En la guerra. En Concepción Núñez Rey (ed.) *La flor de la playa y otras novelas cortas*. Madrid: Castalia, 163-218.
- Cabello, E. (1994). Un fugaz aire sahariano. En VV. AA, *Relatos de mujeres viajeras*. Barcelona: Editorial Sua, 225-230.
- Cabello, E. (1995). *La cazadora*. Melilla: Textos Mediterráneos.
- Cabello, E. (2000). *Alizmur*. Barcelona: Meteora.
- Cervantes, M. de (2000). *Don Quijote de la Mancha I y II*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Charles, M. (1993). *Etxezarra*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Durango, M. A. (1943). *Ojos verdes*. Madrid: Editorial Pueyo.
- Flavio, R. (1938?). *Alma de Marruecos*. Barcelona-Sevilla, Ediciones Betis.
- González, I. G. (2012). Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos. En *Anraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, (5), 117-134.
- Ibáñez Blanco, B. (1956). *Noche nupcial sin novia*. Granada: B.I.B. Imprenta José María Ventura Hita.
- Jadraque, M. T. de (1954). *Halima*. Madrid-Cádiz: Editorial Escelicer.
- Linares-Becerra, C. (1962). *Cita en el paraíso*. Madrid: C.L.B. Imprenta Sáez.
- López Sarasúa, C. (2000). *La llamada del almuédano*. Alicante: Editorial Cálamo.
- López Sarasúa, C. (2002) *¿Qué buscabais en Marrakech?* Alicante: Editorial Cálamo.
- Martín de la Escalera, C. (1945). *Fatma. Cuentos de mujeres marroquíes*. Madrid: Publicaciones África. Instituto de Estudios Políticos.
- Martín Corrales, E. (2002a). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica siglos XVII-XIX*. Barcelona: Bellaterra.
- Martín Corrales, E. (2002b). Entre el "moro" violador y el "moro" seductor: la imagen de los marroquíes en la guerra civil según las fuerzas republicanas. En *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Bellaterra: Barcelona, 221-236.
- Mateo Dieste, J. L. (1997). *El "moro" entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Mateo Dieste, J. L. (2005). Amores prohibidos. Fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial. En Planet, A. I. y Ramos, F. (coords.) *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 128-159.
- Mills, S. (1991). *Discourses of Difference. An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London: Routledge.
- Moga Romero, V. (2006). El imaginario de papel, el papel del imaginario: un trampantojo oriental. En González Alcantud, J. A. (ed.). *Orientalismo desde el Sur*. Barcelona: Anthropos, 97-146.
- Moi, T. (1988). *Teoría literaria feminista*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morales Lezcano, V. (1988). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: Uned.
- Nonell, C. (1956). *Zoco grande*. Madrid: Editorial Colenda.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. W. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Samaniego, F. M. (2010). *El jardín de Venus*. Barcelona: Red Ediciones.
- Villardefrancos, M. (1953). *El sol nace de madrugada*. Madrid: Biblioteca de Chicas.
- Villardefrancos, M. (1956). *Alma*. Madrid: Biblioteca de chicas.
- Viñuelas, M. (1946). *Los vencidos*. Madrid: Aguilar.