

NOMBRARLAS “MORAS”: PERSONAJES FEMENINOS HECHOS DE OTREDAD EN LA LITERATURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

To appoint their "moor women": female characters made of otherness in Spanish literature of the twentieth century

YASMINA ROMERO MORALES

Universidad de La Laguna, España

RESUMEN

Este trabajo reflexiona sobre las diferentes designaciones que reciben los personajes femeninos marroquíes en la literatura española del siglo XX escrita por mujeres. De estos personajes femeninos se dice que son moras, árabes, musulmanas, bereberes, indígenas, rifeñas, sarracenas, beduinas, mahometanas o, simplemente, marroquíes. Una amplia gama de términos que apunta a categorías etnolingüísticas, religiosas o de procedencia, totalmente diferentes y que, por tanto, designan a distintos tipos humanos. Sin embargo, en esta narrativa analizada se utilizan casi de manera indistinta y, por ello, se busca reflexionar por qué razón.

Palabras clave: Literatura española; moras; mujeres escritoras; alteridad; Marruecos.

ABSTRACT

This paper reflects on the different designations that Moroccan female characters receive in twentieth-century Spanish literature written by women. These female characters are said that they are Moors, Arabs, Muslims, Berbers, Indigenous,

Riffian, Saracens, Bedouins, Mohammedans or, simply, Moroccans. A wide range of terms that point to ethnolinguistic, religious or origin categories, totally different and that, therefore, designate different human types. However, in this analyzed narrative they are used almost indistinctly and, for it, we seek to reflect for what reason.

Key words: Spanish Literature; Moor Women; Women Writers; Otherness; Morocco.

1. Introducción

La abogada y escritora feminista Wasyla Tamzali en su ensayo *Carta de una mujer indignada* (2011) declaraba que el inventario de denominaciones que aparecía en el catálogo del Museo del Louvre, acompañando al óleo *Las mujeres de Argel* de Delacroix, consistía en una verdadera polisemia de falsos equivalentes recurrentes a la hora de describir a mujeres de contextos árabes e islámicos. Se las refería como: “turcas, orientales, musulmanas, judías, moriscas, árabes, sultanas, odaliscas, huríes de Mahoma, modistillas, georgianas, criaturas indolentes y prisioneras” (Tamzali, 2011: 30). El uso equivalente de estas palabras, qué duda cabe, revela confusión y, además, la necesidad ontológica de la sociedad autodenominada occidental de definirse a sí misma mediante un sujeto “otro” diferente a él en todos los sentidos, también lingüístico.

Sugería Michel Foucault en *Las Palabras y las cosas* (1966) que era factible forjar una historia de los juicios, de las creencias, de los prejuicios, de las supersticiones y de las opiniones a partir de la información que nos ofrecían las propias palabras. Por ello, y extrapolando lo que señala Tamzali desde la pintura a la literatura, en este trabajo se busca reflexionar sobre las diferentes designaciones que reciben los personajes femeninos marroquíes en la literatura española del siglo XX escrita por mujeres. De estos personajes femeninos se dice que son moras, árabes, musulmanas, bereberes, indígenas, rifeñas, sarracenas, beduinas, mahometanas o, simplemente, marroquíes. Una amplia gama de términos que apunta a categorías etnolingüísticas, religiosas o de procedencia, totalmente diferentes y que, por tanto, designan a distintos tipos

humanos. Sin embargo, en esta narrativa analizada se utilizan casi de manera indistinta, se contaminan las designaciones sobre la “otra” marroquí y se mezclan como evidencia de la convicción española sobre la supuesta homogeneidad de la población de otras culturas. También, y paralelamente, en estas páginas se pretende evidenciar como estas denominaciones forman parte del andamiaje de dominación orientalista que consigue crear, aquello que nombra, para poder, así, someterlo a un genérico simplificado, falto de diversidad y del todo alterizado. Hecho especialmente insólito si, además, tenemos en cuenta que este proceso de alterización se lleva a cabo en el propio Marruecos imaginado por las autoras — semejanza principal entre las fuentes españolas analizadas— lo que hace que la población autóctona, la marroquí, sea la mayoritaria y así todo convertida en otredad; frente a la española, de paso, circunstancial o anecdótica, pero detentadora del poder.

La narrativa de ficción de tema marroquí escrita desde España es muy abundante, el interés y la curiosidad que suscitaba Marruecos en el pasado siglo XX se evidencia en los más de doscientos títulos sólo de ficción que llegaron a publicarse. Tengamos en cuenta que Marruecos fue Protectorado Español desde 1912 y hasta 1956, por lo que no son pocas las familias españolas que tuvieron un padre o un abuelo que hubiera participado, de una u otra manera, en las diferentes guerras y conflictos que España tuvo en este territorio vecino con el objetivo de conservar su Protectorado. Aún hoy se oye decir “Mi padre abuelo, tío— estuvo allí” y se recuerdan fragmentos, casi ya desvanecidos en la memoria, de las historias que contaron a sus hijos y nietos. Durante la primera mitad del siglo XX, justo hasta 1956, año de la independencia de Marruecos, fue cuando más producción española de tema marroquí se publicó, por aquella época se denominaba la “cuestión de Marruecos” por su repercusión política en la vida de la nación. Desde entonces, fue decayendo paulatinamente el interés, pero nunca han dejado de llegar al mercado editorial español obras con Marruecos de telón de fondo, sin ir más lejos, la reciente finalista del Premio Planeta ha sido *Niebla en Tánger* (2017) de Cristina López Barrio, cuya historia de amor y misterio tiene lugar en dicha cosmopolita ciudad norteafricana.

Seleccionar solo a mujeres escritoras y no a hombres —un total de 22 autoras de un conjunto de sesenta y dos novelas y relatos de que tienen en común ser de tema marroquí, de ficción y haber sido publicados durante el siglo XX— intenta contribuir, además, en el restablecimiento de la que debiera haber sido, y ser, la tónica general en la esfera literaria: el uso indistinto de firmas femeninas y masculinas tanto en su elección como texto publicable, como en su opción como lectura o como objeto al que someter a estudio. Sin embargo, solo han sido las mujeres escritoras las doblegadas a un olvido sistemático por el mismo hecho de ser mujeres. Por ello, seleccionarlas para este trabajo de investigación no es, en ningún caso, un privilegio arrogado sino una consecuencia que se hace especialmente patente cuando nos detenemos en la literatura española de tema marroquí. Son muy pocos los nombres femeninos que desafortunadamente se recuerdan, incluso a pesar del éxito que muchos de sus textos generaron en el momento de su publicación. Los catálogos genéricos las descartan o las nombran de manera tangencial, no hay análisis de conjunto, no hay revisiones críticas, no se reeditan sus obras y escasamente llaman la atención de la crítica especialista.

La metodología utilizada, como queda patente por todo lo anterior, está básicamente guiada por los principios rectores de la perspectiva de género, los estudios culturales y las teorías postcoloniales. Tres teorías que comparten, además de lo que señalara Culler, demostrar que lo que damos “como de sentido común es, de hecho, una construcción histórica” (2014: 15), sino también, optar por una lectura ideológica de la cultura.

2. La “otra” marroquí literaria: definiendo el objeto de estudio

“Es ridículo preocuparse tanto por el contenido de la ficción. No es real” (2013: 11) recrimina un personaje de la novela *Sr. Fox* de Helen Oyeyemi. Su axioma da que pensar, dado que podría considerarse cierto en el ámbito de la narrativa de ficción, que no tiene por qué tener más alcance que el mero divertimento. Sin embargo, hay dos aspectos que conviene señalar a este respecto. En primer lugar, que las ficciones normalmente están destinadas al gran público, son textos fácilmente asimilables —de “fácil digestión” por usar una terminología dada a la

narrativa popular por Martínez de la Hidalga (2000: 16)— y, por tanto, son una de las principales vías de conocimiento del lectorado potencial y, por supuesto, favorecedoras del imaginario compartido que es al que se pretende un acercamiento en este trabajo. Y, en segundo lugar, como nos han advertido las teorías que amparan metodológicamente este análisis, no se puede olvidar que la cultura está intrínsecamente vinculada a los mecanismos de poder. Más incluso, una literatura española de temática marroquí como la que nos ocupa, Marruecos fue colonia de España, por lo que no se debe entender que cualquiera de estas ficciones pueda estar exenta de posicionamiento ideológico, en la medida que no existe posición alguna de pureza discursiva. Así que sí, no es real lo que reflejan estas ficciones porque es lo que son, ficciones y los términos de los que se hacen eco son construcciones culturales, pero, incluso así, como categorías identitarias siguen siendo del todo operativas.

Por todo ello, la intención perseguida no es un análisis lexicográfico en profundidad sino señalar únicamente las denominaciones más frecuentes y evidenciar, de qué manera, estas responden a un sistema de dominación orientalista desde el cual se consigue crear, aquello que ha sido nombrado. La razón de fondo para evitar un estudio léxico es que, ya existen estudios en detalle de cada uno de los términos y, además, la confusión en el uso de las designaciones dadas a personas de contextos árabe-islámicos que denunciara Tamzali en la pintura y que es análoga a la existente en el ámbito literario, es algo inherente a la sociedad española desde la lexicalización de los términos en el siglo XVII. Así que en ningún caso recurrir a sus raíces léxicas o a sus matices semánticos explicará el porqué de su funcionamiento como falsos sinónimos en esta narrativa o en el imaginario compartido. Y es que es esto una realidad dominante, hoy en día aún en uso, tal y como demuestra el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

El CIS realizó en 2007 una encuesta (2.731) donde preguntaba por “grupos religiosos, étnicos o culturales diferentes” en España. El 15,7% de las personas encuestadas dijo que pensaba en “Marroquíes, magrebíes, argelinos”. Y un 18,2% que pensó en “musulmanes”. En “árabes” pensó un 11,1% y en “moros” un 7,9%. La información que arrojan estos porcentajes, a pesar de su

aparente desglose terminológico, es esta palmaria confusión de las personas entrevistadas en pleno siglo XXI para las que conceptos como árabe, musulmán, moro o magrebí suelen ser en muchos casos sinónimos. Por este motivo, los porcentajes que encierran sus respuestas pueden estar englobados en un único resultado de 52,9% dado que responden a la misma imagen mental de la otredad marroquí que se analiza en estas páginas. Lo mismo que sucede en la narrativa analizada en la que también los diferentes términos identitarios y que, en verdad, designan a diferentes tipos de personas, en esta literatura funcionan como falsos equivalentes, intercambiados solo para evitar reiteraciones de supuesta apariencia poco estética. Por poner un primer ejemplo, dice una de las protagonistas de la novela de M^a Teresa de Jadraque: “¿en qué país árabe, musulmán o marroquí se admite a las siervas a la conversación de sus señoras [...]?” (1954: 46).

En cualquier caso, esta problemática en torno a la definición del “otro” y la “otra” marroquí se encuentra en consonancia con la alteridad misma, que se resiste, por su naturaleza ajena y contradictoria, a ceder ante representaciones sólidas y definitivas. Por ello, la “otra” marroquí a pesar de formar parte de una realidad humana múltiple que se refleja en la vicisitud terminológica que referiré en breve, entra en conflicto con la percepción homogenizadora occidental. Nadie puede ignorar que el discurso orientalista es esencialmente homogenizante, define y reduce a la cultura observada a un par de nociones y códigos esencialistas que obvian la heterogeneidad y la capacidad de cambio que cualquier grupo humano posee.

Vistas así las cosas, detengámonos en los términos más utilizados en estas ficciones a la hora de referirse a las habitantes autóctonas de Marruecos.

2.1. Mora

El análisis de las fuentes revela que los personajes marroquíes de esta narrativa son presas de todo tipo de especulaciones antropológicas —con mayor o menor grado de acierto— y se les denomina de muchas maneras, porque las autoras de los textos no son conocedoras y no poseen, normalmente, una delimitación de términos clara. La demarcación que más utilizan, además del muy genérico

“marroquí”, es el de *mora*¹: “Alberto sigue su camino hasta salir a la carretera; una vez en ella, pasan junto a él un grupo de moras ocultas bajo la blancura de su jaique y de sus velos” (Durango, 1943: 18).

En efecto, los habitantes de Marruecos siempre han sido “moros” para los españoles, una categoría tan familiar para España como estigmatizadora, y así se refleja en las ficciones analizadas, siendo este el término al que más recurren para referirse a la población autóctona: “Bella era la mora Zama, ataviada con sus mejores galas” (Astray Reguera, 1925: 15); “Una multitud de moras, que venían corriendo en tropel hacia la plaza, les dificultaba el paso” (Burgos, 1989: 2010); “Grupos de niñas moras se dirigían a la escuela cercana acompañadas por esclavas con aires de pastores soñolientos” (Martín de la Escalera, 1945: 171) o “En aquel momento uno de los contrincantes salió despedido, y vieron destacarse, blanco, el rostro cubierto de una mujer. - ¡Es una mora! - exclamó Carlos, y entró en la liza” (Rivas, 1949: 38).

Como veremos más adelante, es a través del uso reiterado de prácticas citacionales identitarias como estas categorías de “moro” y “mora” como se ha sostenido una verdadera historia de la contención de la otredad en cualquiera de sus dimensiones. No porque estas voces acarreen en sí mismas una malignidad especial, sino por la acumulación y reiteración de un conjunto de prácticas previas que han logrado convertir a estos términos en un insulto.

El diminutivo “morito” y “morita” aparece habitualmente también: “[...] la morita siguió calle abajo, desapareciendo de su vista sin volver el rostro hacia él, tal y como había pensado” (Durango, 1943: 13); “¿Qué pensarían de nosotras las moritas de ayer?” (Linares-Becerra, 1962: 313) o “En ese instante entra una morita joven, pulcramente vestida pero descalza” (Aranda, 1945: 97). Este diminutivo no debe entenderse como muestra de afecto, sino todo lo contrario, la misma tensión despectiva, pero, además, con un valor añadido de paternalismo. El uso de diminutivos, de vocabulario infantilizado, siempre implica

¹ El término “moro” proviene originariamente de *maharium* ‘occidentales’, aparecido por primera vez en un texto púnico en el 406 a.C. Los romanos lo contrajeron a *mauri* y con él denominaron a los habitantes de la provincia romana de la Mauritania Tingitana, o lo que es lo mismo, a las tribus bereberes que encontraban en los alrededores de las columnas de Hércules. Y de Mauritania y su derivación *mauro*, proviene el término castellano “moro” del que derivan, a su vez, otras tantas palabras como “morisco”, “moruno”, “morería”, “morisma” o “moriego”.

superioridad en la persona que lo emplea, en la medida que genera subordinación y establece una relación no simétrica con el “otro”.

En *La llamada del almuédano* (1990), uno de los personajes femeninos marroquíes de la historia afirma que le gustaba inicialmente que sus compañeras españolas de trabajo la llamaran “morita”, sin embargo “[f]ue luego, mucho más tarde, cuando supo que aquella palabra resultaba degradante” (López Sarasúa, 2000: 187) y que era pronunciada “en tono despectivo” (López Sarasúa, 2000: 187). Y es que durante el Protectorado la “otra” marroquí aceptó brutalidades de todo tipo por parte de los españoles, de muchas de ellas da muestra esta narrativa. Lo vemos en la novela *Tebib* (1945) donde la “otra” marroquí acepta con entereza los insultos del médico español protagonista: “[e]stá acostumbrada a oír cosas parecidas, y no hacen mella en ella” (Aranda, 1945: 64). Sin embargo, en las ficciones más recientes, ya en pleno periodo de independencia o cercano al cambio de siglo, los personajes marroquíes son menos tolerantes a este trato degradante. Está claro que su situación de desigualdad no les permite a veces rebelarse ante los insultos étnicos —nos referimos a inmigrantes sin papeles, por ejemplo—, pero su actitud no es ya de mansedumbre ante el desprecio: “¡Estos moros que se larguen a su país!” (Cabello, 1995: 46) sentencia un policía español en *La cazadora* (1995) y Nur, el marroquí, que incluso hace muecas de asco ante la comida que le ofrecen en la celda, asegura desafiante: “Que m’expulsen. A la semana estoy aquí” (Cabello, 1995: 47).

Es frecuente en estas novelas y relatos encontrar ejemplos del “otro” y la “otra” marroquí insultados en su identidad, del tipo conocido como “moro de mierda” (Cabello, 1995: 48) o los gritos entre niños señalando al diferente: “Es el «moro». ¡Mirad! ¡Ahí va el «moro»!” (Villardefrancos, 1953: 37). La adscripción identitaria que se les supone desde la percepción occidental se convierte en un ataque verbal y en una humillación. Una violencia lingüística donde el “otro” y la “otra” marroquí son víctimas pasivas de lo que autoras como Judith Butler han denominado el lenguaje del odio². Algunas investigadoras como la propia Butler

² Hay otras denominaciones, investigadores como Rorty lo llaman “heridas de identidad” (1991: 105 y 210).

o Toni Morrison consideran que, si el lenguaje tiene capacidad de herir, es que tiene agencia, dado que logra colocar al “otro” en una posición subordinada³.

Merece la pena señalar, a este respecto, el caso concreto de la novela *¿Qué buscabais en Marrakech?* (2000) donde una de las protagonistas marroquíes que ha occidentalizado alguna de sus costumbres dice de ella misma que es una “mora descafeinada” (López Sarasúa, 2002: 119), desafiando de esta manera el dictado de la norma. Está claro que es un caso anecdótico y puntual, pero con un alcance especialmente desestabilizador dado que, al repetir la palabra injuriosa fuera de su marco convencional, este personaje ha logrado eliminar su dimensión vejatoria, la ofensa, y re-significar con ello el insulto. En esta línea de pensamiento es en la que han ido autoras como Butler, que defiende el uso del estigma como autodefinition —también lo han hecho las teorías *queer*— de este modo el insulto es devuelto al hablante “de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos” (2009: 35). No es habitual en esta narrativa el acto subversivo citado, de lo contrario, habría podido observarse la debilitación de la palabra “mora” y, al tiempo, se habría alterado la relación entre la palabra y el daño.

2.2. Musulmana y árabe

Después de “mora”, le sigue en orden de aparición el que se diga que la “otra” marroquí es “musulmana”. “[...] Engracia, la doncella española se presentó a Isabel diciéndole que una musulmana preguntaba por ella” (Nonell, 1956: 231).

Tras musulmana, el término al que recurren con mayor frecuencia para denominar a la “otra” marroquí literaria es el de “árabe”⁴: “[d]os árabes le aguardaban en el patio” (Villardefrancos, 1953: 84).

³ Véase Butler, J. (2009), *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis. Esta autora parte del presupuesto de la vulnerabilidad lingüística de las personas, a las que, además, considera seres lingüísticos porque, de no serlo, no podrían ser heridas con el lenguaje. Tal es el caso de los insultos del discurso homofóbico, pero, también, del discurso racista.

⁴ Curiosamente, al realizar una búsqueda en Google, la función de autocompletar sugiere de manera inmediata terminar la frase con los términos que más veces aparecen en páginas, foros y sitios de Internet. Al escribir en su buscador “Los marroquíes son”, el motor de búsqueda propone el adjetivo “árabes”. No me resisto a señalar que como segunda opción se propone “malos”. (Consulta realizada el 20/11/2016)

Estos tres términos, “mora”, “musulmana” y “árabe” son los que aparecen con mayor frecuencia en las ficciones analizadas y sin conllevar en casi ninguna ocasión ningún tipo de distinción o matiz de uso. Funcionan más que en ningún otro caso a modo de sinónimos, cambian y se alternan solo por evitar estéticamente la repetición.

El análisis de los textos sometidos a estudio demuestra que no se suele reparar en que ser “árabe” es un concepto etnolingüístico⁵ y “musulmán”, religioso. En algún caso puntual alguna autora refiere que los árabes son aquellos que habitan los aduares del desierto y los moros las ciudades, pongo solo un ejemplo porque luego sus mismos textos vuelven a contradecirse al situarlos en uno y otro lado sin correspondencia a lo anteriormente señalado. Veamos, “Los moros, ciudadanos de labios gruesos y tez morena, modelados con suavidades casi femeninas. [...] Y los árabes flacos del desierto; haz de sarmientos secos y nerviosos de sus chilabas de lana sucia y andrajosa” (Villardefrancos, 1956: 27).

2.3. Magrebí, mahometana y el profundo cajón de sastre

Luego entran en juego otros términos como “magrebí”⁶ y la confusión está servida. Suele ser lo más frecuente: no importa en sus descripciones que una persona árabe no siempre sea “magrebí”, ni que no siempre sea tampoco musulmana. En casi la totalidad de las ficciones analizadas, ser de Marruecos, un país árabe, aunque solo en su mayoría —los bereberes no son árabes—, obliga a que sus habitantes sean obligatoriamente árabes y tengan por condición religiosa el islam. Aparece de esta manera lo que Maxime Rodinson denominó el *homo islamicus* y que reduce a la otredad marroquí a su supuesta pertenencia religiosa, sin consideraciones personales o contextuales (1989). No tienen lugar

⁵ Ser árabe era originariamente provenir de Arabia, luego se extendió a todos aquellos lugares que se arabizaron con la expansión del islam.

⁶ El Magreb es un término geográfico que se refiere a la zona noroccidental de África — Marruecos, Sáhara, Mauritania, Argelia y Túnez—. El Magreb fue arabizado, pero no en su totalidad, por lo que existen magrebíes que no son árabes sino, por ejemplo, bereberes.

excepciones doctrinales más allá de la “otra” judía y cuya presencia es prácticamente anecdótica⁷.

La ceremonia de la confusión llega a tal extremo que también se utiliza el término “mahometana”:

Luego pensó que había sido una estratagema del Bendito para darle a conocer el rostro de aquella mahometana, púdicamente oculto tras la cortinilla de seda, por la que asomaban los ojos, como tras una tapia encalada. (Viñuelas, 1946: 44)

Nefisa se consideró feliz como no lo era muchacha alguna desde Tánger hasta el Sahara, como quizá no lo haya sido mahometana alguna en todo el Imperio pacificado. (Aramburu, 1937: 101)

El porqué de este término es obvio y revela el punto de vista cristiano en el que se sitúan las autoras de las fuentes, al menos culturalmente. Y es que la forma tradicional que se ha venido utilizando para conocer el islam es la analogía, así que como el cristianismo seguía a Cristo, se decidió por inercia que el islam debía seguir a Mahoma. Sin embargo, los fieles del islam profesan una religión de Dios, que solo se sirvió de Mahoma para difundirla. Mahoma es el profeta fundador del islam, pero no forma parte de ningún triunvirato religioso como sí sucediera con Jesucristo⁸.

Luego encontramos “berberisca” y “bereber” —en alguna ocasión en la que se conoce el término con un matiz positivo puesto que se considera un reducto del pasado pre-islámico—. También “indígena”, veamos, “La indígena no se da por vencida” (Aranda, 1945: 65) o “La silueta de la indígena se perdía a lo lejos por la senda que conducía al pueblo” (Flavio, 1938: 88). En alguna ocasión *nativa* o *natural* “Un grupo de naturales del país” (Estévez de Castro, 1954: 34). En las menos “beduina”, “aborigen” o “tuareg”.

El resto de términos —del que no haré un recuento exacto— ya aparece en una menor proporción, como norteafricana o rifeña, “Aachuch, la rifeña que

⁷ Aunque tampoco exenta de contradicciones factuales frente a su presencia literaria. Por ejemplo, cuando se opone la otredad judía a la bereber, habiéndose documentado que no son identidades excluyentes. Se ha constatado la presencia de judíos bereberes en Marruecos, incluso antes de la llegada de los sefarditas. Véase Caro Baroja, J. (1995), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid: Ediciones Itsmo.

⁸ El Diccionario de la lengua española de la Real Academia, en su vigésima tercera edición publicada en 2014, sigue pecando del mismo error al llamar a los fieles del islam, en ocasiones, “mahometanos” y no, con la forma correcta “musulmanes”. Véase a modo de ejemplo la entrada “sarraceno”.

echaba las cartas” (Martín de la Escalera, 1945: 22) o “Hay en el asunto una tercera mujer, una rifeña muy vieja” (Martín de la Escalera, 1945: 113-4). He llegado, incluso, a recoger algunas denominaciones metafóricas de la “otra” marroquí como “nietas de Mahoma” (Ibáñez Blanco, 1956: 42 y 281), “hijas de Mahoma” (Jadraque, 1954: 30) o “hijas del desierto” (Jadraque, 1954: 46-7). A los hombres —o en algún camuflado genérico masculino— también se les dice “hijos de Mahoma” (Astray Reguera, 1925: 10 y 14), “discípulos de Mahoma” (Burgos, 1989: 184) e, incluso, “sectarios del Profeta” (Burgos, 1989: 166) y “sectarios de Mahoma” (Burgos, 1989: 178).

Al igual que sucediera con “mora”, “musulmana” y “árabe”, se recoge todo lo anterior como parte de un vasto cosmos etnocéntrico donde los términos vacilan y contribuyen a una mezcla de realidades léxicas distintas que dura hasta la actualidad y cuya principal razón se fundamenta en el habitual reduccionismo de las culturas otras⁹. Estamos, pues, ante una terminología imprecisa, nacida del desconocimiento de la mayoría de las escritoras, que se debe analizar en su conjunto como un uso sinónimo de la misma imagen mental nacida en el seno del orientalismo español y que responde a una verdadera polisemia del estereotipo del “moro”. Demarcación léxica más frecuente usada en las fuentes.

3. Son vistas como “moras”, por tanto, son “moras”: deshumanización y objetualización

Dice Judith Butler que “la denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma” (2002: 26), de ahí que se deba reconocer que nombrar conlleva una acción violenta que comporta una serie de códigos y reglas establecidas unilateralmente¹⁰. Esto es lo que sucede en la narrativa analizada —en consonancia con el imaginario social español sobre

⁹ Lippmann, estudioso de las imágenes mentales y de los procesos de percepción, aseguró que “[p]ara los ojos inexpertos todas las cosas se parecen entre sí y la vida no es más que una sucesión de ellas, mientras que para los especialistas todas son claramente individuales” (2003: 93).

¹⁰ Véase especialmente Butler, J. (2009), “Los actos de habla como interpelación” en Butler, J. *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis y también Butler, J. (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.

Marruecos— donde su diversa población autóctona se oculta en las ficciones bajo los genéricos “moros” y “moras”. El término “mora” hoy no solo obsoleto, sino peyorativo, se impone en casi todos los textos¹¹ y designa en estos relatos a todos los personajes femeninos que aparecen en sus tramas. La única salvedad son las judías y las negras, que sí suelen ser diferenciadas en su diversidad, aunque no tienen apenas peso en las tramas analizadas.

El modo que tenemos de ver a cualquier grupo de personas con unas características comunes, ya sea dentro o fuera de nuestra sociedad, responde a *una manera de ver*, a una percepción propia que ha sido construida en el seno de cada cultura específica y que responde, en definitiva, a una necesidad de clasificación, a veces estigmatizadora, y de ordenación tanto del propio espacio como del imaginario compartido. Se le arroga a la otredad imaginada unos rasgos diferenciadores que se consideran exclusivos de esa cultura y que se presupone que la describen. Ser “mora” significa para las autoras, por tanto, ser musulmana, de Marruecos o de cualquier parte del Magreb, arabófona y poseer las características propias de los diversos orientalismos. Estamos, como hemos visto, ante la homogenización reduccionista que tanto han denunciado los feminismos postcoloniales¹².

El lenguaje nombra a la “otra” marroquí como “mora”, la describe, la forja y la dota de sentido a través de una estrategia discursiva esencializadora y monolítica que la homogeniza. Así, la “mora” existe solo en el lenguaje y no prevalece fuera de él, dado que, siguiendo los supuestos anteriores, la realidad factual de las verdaderas mujeres marroquíes que habitan al otro lado del Estrecho es contraria y sigue caminos mucho más fácticos. Por otro lado, aceptar la premisa de que la “mora” es únicamente un tipo de discurso que existe en el lenguaje, que es una producción cultural normativa forjada desde el orientalismo

¹¹ Cuando no lo hace como en *Alizmur* (2000) o *El vendedor de sombras* (1982), pongamos por caso porque hay otras, cede su significante a las siguientes voces en orden de frecuencia como árabe o musulmana. Términos que responden, como se ha señalado, a la misma imagen mental de exclusión y oposición.

¹² Se ha trabajado con anterioridad este aspecto en Romero Morales, Y. (2017), “La otredad femenina en la narrativa colonial escrita por mujeres: Spivak y los feminismos postcoloniales” en *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, 39-53.

occidental, implica también aceptar que estamos ante una identidad refutable, a todas luces discutible y que, en efecto, se puede deconstruir.

El discurso es poder, en él se fijan y prescriben las identidades. Y eso es a lo que nos enfrentamos en los sesenta y dos textos analizados, al discurso de veintidós autoras, que, como españolas, establecen las fronteras de las que hablara Butler. En este caso, fronteras antagónicas y comunicantes entre el “nosotros”, español; y el “ellos”, moro; la norma y la desviación. O lo que es lo mismo, divisiones polarizantes necesarias para que exista la situación colonial y que en ningún caso subsisten más allá de su propia ficción. Pero, al mismo tiempo, algo sumamente extravagante en una literatura española de tema marroquí como esta, donde como es lógico, lo más abundante es que la población sea marroquí y la presencia española algo circunstancial y anecdótico. Los “moros” y las “moras”, por no ser los detentadores del poder, son aprisionados en una otredad insólita dentro de su propia tierra. De ahí que si lo normal para las autoras era ser española, o sea la norma, y, por consiguiente, ser “mora” la desviación, confesiones como la de Alberto Solano, protagonista de *Tebib* (1945) sean totalmente plausibles cuando dice que: “Ha olvidado que las “moras” son mujeres y no intenta ni mirar esos ojos que lanzan su fama de hermosos a los cuatro vientos” (Aranda, 1945: 56-7) y es que, ser mujer, no sería entonces propio de la “mora” que representa la que es diferente, la subalternidad¹³; y esa diferencia es la que le impide ser sujeto y la obliga a desempeñar el papel de objeto.

Las novelas y relatos sometidos a estudio en este trabajo siguen un patrón homogéneo donde el personaje local no es un individuo diferenciado, sino que se le recluye en un genérico reducido a la exageración y despojado de su diversidad para cumplir con las necesidades del sistema de dominación orientalista. Esta marca de contención es una de las formas en las que el orientalismo español, también en la literatura, ha materializado su autoridad en el norte de África: se les llama “moros”, se les interpela como tales y, entonces, se reduce en estas representaciones literarias analizadas a la población

¹³ En lo relativo a la identidad, Spivak ha considerado que una de las maneras de subalternizar la otredad es ubicarla siempre en el “lugar de la diferencia” en vez de en el “lugar de la identidad” (1999: 277).

autóctona con la única finalidad de fabricar vidas tejidas en la dominación de la otredad, una servidumbre “natural” de lo “moro” hacia lo español. La categoría representacional “moro” y, por supuesto, su variante femenina, ha sido creada como parte de una cultura hegemónica en la que una etnia-raza dirige política y socialmente a otra.

Las “moras” en esta narrativa son todas idénticas e intercambiables y desde una visión inmovilista de la cultura son clasificadas como diferentes, pero diferentes frente a la sociedad española, porque entre sí son presentadas como iguales. Esto es, se describe al “otro/a” con los mismos atributos que servirían para describir a otro “otro/a” dentro de su mismo grupo de iguales a través de un sistema de despersonalización que hace que no existan como individuos. Es este mecanismo generalizador uno de los recursos más frecuentes en la construcción infravalorante del “otro” y tónica general en esta narrativa. Se asegura que los marroquíes tienen un conjunto de características físicas, fenotípicas, unos “rasgos fisonómicos [que] manifestaban su nacionalidad marroquí” (Flavio, 1938: 31), “era la raza árabe en su total pureza” (Villardefrancos, 1953: 8), pues sus rostros son de “marcadas facciones árabes” (López Sarasúa, 2000: 14), “rasgos norteafricanos” (López Sarasúa, 1988: 15), “rasgos árabes” (López Sarasúa, 2000: 38), “claramente árabes” (Cabello, 1995: 21) o incluso de “árabe puro” (Nonell, 1956: 82).

Todo ello contribuye a apuntalar una apariencia imaginaria que les es supuestamente inherente, cuando en realidad son diferencias culturales a las que han sido asignadas unas determinadas características físicas. Sucede exactamente igual en el caso contrario, se dice de algún personaje que “[s]in duda era español. Lo decían sus rasgos y su voz” (Abellanosa, 1944: 162) o que “[p]oseía una tez tan morena que a veces se dudaba que fuera europea” (Rivas, 1949: 5). De este modo, se reinterpretan unos atributos físicos que por supuesto son neutrales y ser “mora” pasa a ser un dato inmediato, sensible a los sentidos, que pertenece al orden natural de las cosas. El ejercicio de poder que impera en ese momento es trascendental: son vistas como “moras”, por tanto, son “moras”.

Esta situación hace que la “otra” marroquí, por ser “mora”, pase a ser leída socialmente y que de ella emanen una serie de peculiaridades que se le suponen

propias, entre ellas las características físicas. Sin embargo, estas mismas ficciones que preconizan una manifestación visible de unos rasgos físicos que para ellas denotan una determinada e inequívoca adscripción, se dejan llevar en ocasiones por descripciones externas que desmontan el axioma fenotípico que defienden. En *Alizmur* (2000), por ejemplo, se dice del hermano del protagonista, marroquí, que con “sus negros bucles cayendo en línea recta sobre la nuca, [...] le daban un aire de gitano de película” (Cabello, 2000: 44). También en la misma novela se asegura que los jóvenes marroquíes que llegaban a Marruecos a pasar las vacaciones desde Europa “parecían americanos como los que se veían en las películas que se veían a todas horas en televisión” (Cabello, 2000: 73). También en *La cazadora* (1995) donde uno de los personajes marroquíes explica mirando a su hermano que los españoles muchas veces confunden a este con un gitano —un “otro” de España— por su copioso rizo negro: “A Muhasan sí que le confunden con un gitano. A mí solo m’han preguntao si soy sudamericano” (Cabello, 1995: 37). Caso aún más flagrante el de la novela *Demasiado tarde* (1956) donde se dice de la protagonista que “su aspecto denotaba su origen. En sus venas debía de correr sangre musulmana, de los hijos del Profeta” (Martel, 1956: 11) y, sin embargo, hacia el final de la ficción se descubre su oculto linaje español. En efecto, su aspecto no denotaba tanto su origen como se creía dado que sus reconocimientos basados en la experiencia sensorial, expresan opiniones y en ningún caso saberes.

A pesar de que estos ejemplos desacreditan la argumentación biologicista que clasificaba a los marroquíes según determinadas características físicas, estas manifestaciones apenas tienen peso en las ficciones, son anecdóticas y han sido escogidas en este punto justo por ese mismo motivo. Las escritoras admiten la supuesta división natural entre españoles y moros, y es de esta manera, sin quererlo, que las legitiman considerándolas naturales, por lo que hacen imposible cualquier posibilidad de cambio.

4. Conclusiones

Podemos concluir, por tanto, que en esta literatura española de tema marroquí el personaje femenino local devuelve de inmediato la imagen de la “mora” prevista según el imaginario compartido. El orden simbólico occidental, a través

de los orientalismos de distinto corte y calado, ha logrado que sea una imagen fácilmente evocable en el subconsciente por su naturaleza iterativa. La *repetición* y *acumulación* de una serie de motivos a lo largo de los cien años de escritura analizada ha sido una estrategia fundamental para llevar a cabo la interiorización y naturalización del discurso axiomático orientalista. Bhabha lo advirtió, el discurso de alteridad “debe ser repetido ansiosamente” (2011: 91) e, incluso, “compulsivamente” (2011: 103), dado que son afirmaciones pseudocientíficas y de ningún modo susceptibles de demostraciones empíricas; así que la única manera posible de estabilizar a la “otra”, en su otredad prefijada, es mediante la repetición.

Se logra, de esta forma, prescribir la manera de interpretar a la otredad que por ser *mora* se sabe de ella no solo cuál es su apariencia física, sino también su ubicación geográfica, la lengua que habla y un conjunto variado de estereotipos que se le suponen propios como, principalmente, su confesión religiosa¹⁴. Es la importancia de la palabra pronunciada que se da en muchos textos del folclore literario, el “ábrete sésamo” descubre una cueva llena de tesoros, repetir “no hay lugar como el hogar” golpeando tres veces los tacones devuelve a la protagonista a su casa y llamar en esta narrativa a la “otra” marroquí “mora”, es convertirla en musulmana, arabófona y partícipe de una batería de tópicos y estereotipos que la definen en contraposición de la imagen que tienen de sí mismas las escritoras españolas. Se podría decir que las autoras lanzan un hechizo sobre sus personajes, una magia hecha con palabras que requiere una audiencia cómplice, que en virtud de ella suspenda voluntariamente su incredulidad para creer que realmente las palabras obran sortilegios y que, en este caso, nombrarlas “moras”, las convierte en tales.

Bibliografía

ABELLANOSA, J. M. (1944). *Y llegó el plenilunio*. Madrid: Gráficas Reunidas.

¹⁴ También sucede al revés, español y cristiano son en esta narrativa sinónimos contextuales. Sobre todo, en aquellas fuentes publicada al calor y la ideología del Régimen de Francisco Franco donde el concepto de hispanidad era una mixtura que implicaba no solo lengua sino religión y raza. A modo de curiosidad, refiero que esto ha continuado hasta nuestros días en según qué zonas de Marruecos, donde el término “abutisar” define la adquisición de la nacionalidad española. (Felipe, H. de et. al. 2005: 108).

- ASTRAY REGUERA, M. (1925). "Pasión de moro", *Los contemporáneos* 879.
- ARAMBURU, R. de (1937). *Ojos largos*. Madrid: Editorial Española. La Novela Nueva nº 2.
- ARANDA, R. M. (1945). *Tebib*. Zaragoza: Artes Gráficas E. Bermejo Casañal
- BACAICOA, D. (1955). *Zohora la negra y otros cuentos*. Tetuán: Manantial.
- BHABHA, H. K. (2011). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BURGOS, C. de (1989). "En la guerra", en NÚÑEZ REY, C. (ed.). *La flor de la playa y otras novelas cortas*, Madrid: Castalia, 163-218.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- CABELLO, E. (1994). "Un fugaz aire sahariano", en VV. AA., *Relatos de mujeres viajeras*. Barcelona: Editorial Sua, 225-230.
- (1995). *La cazadora*. Melilla: Textos Mediterráneos.
- (1999). *El cenicero*. Granada: Universidad de Granada.
- (2000). *Alizmur*. Barcelona: Meteora.
- CHARLES, M. (1993), *Etxezarra*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- CULLER, J. (2014). *Breve introducción a la teoría literaria*. Madrid: Austral.
- DURAND, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos.
- DURANGO, M. A. (1943). *Ojos verdes*. Madrid: Editorial Pueyo.
- EGUIDAZU, F. (2008). *Del folletín al bolsilibro. 50 años de novela popular española (1900-1950)*. Guadalajara: Silente.
- ESTÉVEZ DE CASTRO, M. P. (1954). *El convoy de la muerte*. Madrid: Editorial Pueyo.
- FELIPE, H. de *et. al.* (2005). "Españoles de Marruecos: la construcción de una identidad" en PLANET, A. I. *et. al.* (coord.), *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 101-127.
- FERNÁNDEZ-CUBAS, C. (2009), *El vendedor de sombras*. Barcelona: Ediciones Alfabia.
- FLAVIO, R. (1938). *Alma de Marruecos*. Barcelona-Sevilla: Ediciones Betis.

- FOUCAULT, M. (2000). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- IBÁÑEZ BLANCO, B. (1956). *Noche nupcial sin novia*. Granada: Imprenta José María Ventura Hita.
- JADRAQUE, M. T. (1954). *Halima*. Madrid-Cádiz: Editorial Escélicer.
- LINARES BECERRA, C. (1962), *Cita en el paraíso*. Madrid: C.L.B Sáez.
- (1971), *Muchachas sin besos*. Madrid, Editorial Cunillera.
- LIPPMANN, W. (2003). *La opinión pública*. Madrid: Langre.
- LÓPEZ SARASÚA, C. (1988), *A vuelo de pájaro sobre Marruecos*. Alicante: Editorial Cálamo.
- (2000). *La llamada del almuédano*. Alicante: Editorial Cálamo.
- (2002). *¿Qué buscabais en Marrakech?* Alicante: Editorial Cálamo.
- MARTEL, C. (1956). *¡Demasiado tarde!* Madrid: Editorial Pueyo.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica siglos XVI- XX*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍN DE LA ESCALERA, C. (1945). *Fatma. Cuentos de mujeres marroquíes*. Madrid: Publicaciones África. Instituto de Estudios Políticos.
- MARTÍNEZ DE LA HIDALGA, F. (2000). “La novela popular en España” en VV. AA, *La novela popular en España*, Madrid: Robel, 15-52.
- NONELL, C. (1956). *Zoco grande*. Madrid: Editorial Colenda.
- OYEYEMI, Helen (2013). *El señor Fox*. Barcelona: Acantilado.
- RODINSON, M. (1989). *La fascinación del Islam*. Madrid: Júcar.
- RIVAS, J. (1949). *Noches de Tánger*. Barcelona: Bruguera.
- ROMERO MORALES, Y. (2017). “La otredad femenina en la narrativa colonial escrita por mujeres: Spivak y los feminismos postcoloniales” en *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, 39-53
- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Barcelona.
- SPIVAK, G. Ch. (1999). “Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía” en Carbonell, N. et. al. (comp.) *Feminismos literarios*, Madrid: Arco Libros, 265-290.
- TAMZALI, W. (2011). *Carta de una mujer indignada*. Madrid: Feminismos.
- VILLARDEFrancos, M. (1953). *El sol nace de madrugada*. Madrid: Biblioteca de Chicas.

— (1956). *Alma*. Madrid: Biblioteca de Chicas.

VIÑUELAS, M. (1956). *Los vencidos*. Madrid: Aguilar.

Recibido: 19.11.2017

Aceptado: 27.01.201.