

De la inmigración marroquí a la invasión mora: discursos pasados y presentes del (des)encuentro entre España y Marruecos

Daniela Flesler is an Assistant Professor of Spanish at SUNY Stony Brook with a specialization in Contemporary Peninsular Studies. She received her Ph.D. from Tulane University in 2001. Her publications include "El Rodrigo de Pedro Montegón: la leyenda de la 'pérdida de España' entre la Ilustración y el Romanticismo," "Rodrigo, Julián y la monarquía en el Romanticismo español" and an interview with Lourdes Ortiz.

España se ha convertido en los últimos años, en parte por el *boom* económico que su entrada a la Comunidad Europea ha producido, en un país que recibe inmigración masiva. Aunque no se trata de un fenómeno totalmente nuevo, el incremento numérico y creciente visibilidad de minorías étnicas y raciales está produciendo una serie de cambios en la sociedad española.¹ De estos inmigrantes, los marroquíes son percibidos, en gran parte, a partir de las pautas de un viejo discurso bélico que los presenta como "moros," identificándolos con los ancestrales enemigos de España. Algunas reacciones a nivel popular ocurridas en la Península nos hacen pensar que cierto discurso español, y posiblemente también cierto discurso marroquí sobre sus relaciones actuales, se tiñe del pasado de "moros y cristianos" en lucha por la hegemonía sobre la Península Ibérica. En los discursos que aparecen hoy ante el nuevo contacto de las dos naciones podemos encontrar ecos de elementos retóricos que tuvieron su origen con la Conquista árabe del 711 y se desarrollaron durante la consiguiente Reconquista cristiana, repitiéndose en las justificaciones del colonialismo español en Marruecos y en las críticas a la utilización de tropas marroquíes por Franco al comienzo de la Guerra Civil.

Cuando en febrero del 2000 los habitantes españoles de El Ejido, Almería, se enfrentan con los inmigrantes de la zona, en su mayoría marroquíes, reproducen un discurso de violencia verbal y física creado durante la Reconquista cristiana de la Península, y reproducido en las múltiples versiones de la leyenda de la "pérdida de España," que relata la invasión árabe de la Península en el siglo VIII. Este mismo

discurso reaparece durante la Guerra Civil, en un relato escrito por una joven marroquí en el 2000 contando sus experiencias como inmigrante en España, una voz que muestra cómo ambas comunidades recurren a los discursos de un pasado bélico para interpretar los movimientos migratorios del presente.

El recibimiento de los inmigrantes y la legislación que acaba de ser aprobada a este respecto son temas bastante polémicos hoy en España. La nueva ley de extranjería, diseñada por el gobierno del Partido Popular, recrudescen las medidas en contra de los inmigrantes sin papeles, a los que se les impide el ejercicio de los derechos sociales, como asociación, manifestación, sindicación y huelga. En respuesta, miles de personas han salido a la calle a manifestarse, acompañando a las huelgas de hambre y los encierros de protesta en las iglesias que protagonizaron inmigrantes en diferentes puntos del país. La prensa marroquí, a su vez, ha criticado duramente la nueva política migratoria española, con titulares como “La regularización o la muerte” y “España desata la caza al clandestino” en *Le Quotidien du Maroc* y *L’Opinion* (Cembrero “Prensa”). Estos titulares continúan un discurso de crítica hacia el gobierno español por parte del Gobierno de Rabat, que ya había advertido, a raíz de los sucesos de El Ejido, que no podía seguir tolerando los ataques racistas en contra de los inmigrantes marroquíes (Rodríguez y Constenla).

Existe una relación entre este clima xenófobo contra los inmigrantes marroquíes y el legado histórico de las asociaciones que tiene “lo moro” en el imaginario español, especialmente en tanto esta inmigración es vista como una “nueva invasión” mora, como un eco de la invasión del año 711.² Los marroquíes se encuentran con la resis-

tencia de una imagen de ellos mismos construida a través de más de mil años en la literatura e historiografía españolas. Poco importan las diferencias entre estos inmigrantes y los sujetos históricos que invadieron la Península en el siglo VIII: tal como se pudo comprobar en los sucesos de El Ejido, Almería, el “moro” como amenaza y peligro sigue siendo real para muchos habitantes de la Península.

La permanencia de sentimientos anti-musulmanes: El Ejido

Entre el 5 y el 6 de febrero del 2000 un joven marroquí bajo tratamiento psiquiátrico supuestamente apuñaló a una chica española. Esa misma noche, y durante todo el día siguiente, decenas de vecinos destrozaron locales extranjeros, la mezquita, locutorios telefónicos, carnicerías y restaurantes. También persiguieron y apedrearon a inmigrantes, cortaron carreteras e incendiaron varios coches. Algunas de las consignas proclamadas repetían frases como “¡Fuera moros!” y “¡Muerte al moro!” (Constenla y Torregrosa). Estas frases, que han resonado en estas tierras desde el siglo VIII, nos hablan de la persistencia de un lenguaje disasociado del presente de las condiciones de vida de los inmigrantes marroquíes, que poco tienen que ver con los integrantes de las tropas de Tarik que conquistaron la Península en 711, o los soldados marroquíes del ejército de Franco que sembraron terror entre la población durante la Guerra Civil. Este lenguaje que habla del “moro” como el enemigo por excelencia de España tiene una larga historia, una historia que se ha nutrido a su vez del miedo que la supuesta amenaza del moro provoca, y que ha justificado la crueldad del ejército español en repetidas ocasiones, desde la represión de los rebel-

des moriscos en las Alpujarras en el siglo XVI, a la de los nacionalistas marroquíes a comienzos del siglo XX.

Al otro día de los incidentes en El Ejido, un centenar de trabajadores marroquíes, queriendo diferenciarse del autor del crimen, salió a la calle a manifestarse en contra del asesinato. La manifestación no pudo llevarse a cabo y sus integrantes fueron apedreados y atacados con palos, barras metálicas y bates. La mayoría de los habitantes no españoles de El Ejido tuvieron que buscar refugio en las comisarías o a las afueras del centro urbano, ya que no estaban seguros en sus casas. Una semana después de los incidentes, los inmigrantes tramitaron unas 200 denuncias por destrozos en sus comercios y viviendas, y organizaron un paro indefinido en los invernaderos para demandar medidas de seguridad frente a los ataques racistas. Los enfrentamientos, que produjeron 22 heridos, fueron aparentemente consentidos por la población y por la policía, que, sumamente pasiva, no actuó para impedir los destrozos, ni ejecutó ninguna detención. Este consentimiento implícito a la agresión contra los inmigrantes se combina con la negación de su individualidad: el portavoz de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España, Mustapha Mrabet, pronunció que “se ha confundido a un criminal con todo un colectivo que lo único que está haciendo es trabajar honradamente” (Constenla y Torregrosa 2). Esta “confusión” no corresponde sólo a una población desenfrenada: el mismo alcalde de El Ejido, Juan Enciso, del Partido Popular, ejemplifica claramente la xenofobia que permite estas reacciones. En sus declaraciones a Efe pidiendo más refuerzos policiales para “controlar a personas que pueden infundir sospechas,” explicaba “somos la puerta de África y es imposible controlar a todas estas personas que

entran ilegalmente” (Constenla y Torregrosa 4). Con estas palabras el alcalde justifica la violencia de una población que aparentemente está “defendiéndose” de los inmigrantes ilegales, cuando, irónicamente, el boom económico de la región se relaciona con la disponibilidad de mano de obra barata que ellos ofrecen.³

Las palabras de Juan Enciso son sintomáticas de una situación que puede extenderse a toda España, y que subyace en la nueva Ley de Extranjería. Frente a lo que constituye una violación de los derechos de cientos de trabajadores que están haciendo florecer la economía de la región, el alcalde adjudica el conflicto a la llegada de inmigrantes ilegales. De la misma manera, y en toda España, la supuesta ilegalidad de ciertos trabajadores sirve para desviar el problema actual de la discriminación a la que se tienen que enfrentar en su inserción social. Esta “confusión” entre un individuo y una comunidad no se debe únicamente a la ignorancia sobre cómo enfrentarse a la diferencia cultural o racial, sino a un conocimiento específico en lo que atañe a los marroquíes de su relación con los ancestrales enemigos de España.

El brote xenófobo en El Ejido alertó a políticos e intelectuales españoles sobre la necesidad de educar a una población en la tolerancia hacia la diferencia. A partir de estos acontecimientos, por ejemplo, el diario *El País* comenzó una encuesta titulada “El Racismo en España,” en donde se preguntaba a los encuestados sobre las posibles causas de los sucesos de El Ejido y sobre el porcentaje de la población española que ellos creían que era racista. En los días siguientes varios artículos aparecidos en este diario intentaban reflexionar sobre los acontecimientos de Almería. Juan Goytisolo y Sami Nair, que ya habían apodado a El Ejido “El Dorado del trabajo clandestino,”

denunciaron la complicidad de los dirigentes políticos y las fuerzas de seguridad en el rechazo a los inmigrantes, así como la situación de la región, en que se necesita a los inmigrantes para trabajar en los invernaderos porque ningún ciudadano español trabaja en ellos,⁴ y al mismo tiempo se los desprecia y maltrata (“Razón” 1-2). Por otra parte, Gema Martín Muñoz sostiene que los enfrentamientos de El Ejido se relacionan con la permanencia del ancestral rencor hacia el “moro,” cuyo fantasma sigue provocando terror en el imaginario colectivo español:

no se nos debe escapar [...] la influencia del sustrato compuesto por los prejuicios culturales hacia ‘el moro’ (que es el árabe y musulmán), que siguen arraigados en nuestro país y que emergen en nuestra relación con los inmigrantes magrebíes. Decir ‘moro’ es hablar de un desencuentro cultural que, además de provenir del imaginario histórico que nos han dejado los escarceos con los piratas de berbería, las guerras de África o la inseguridad colectiva que nos genera tener ocho siglos de identidad árabe y musulmana a nuestras espaldas, procede también de una recurrente e incluso machacona percepción de los acontecimientos actuales en clave antimusulmana, realimentando así los estereotipos negativos tradicionales. (“El Ejido” 2)

Mitos e invasiones originarios: la leyenda de la “pérdida” de España

Este “ancestral imaginario negativo hacia lo árabe y musulmán” en España tiene una de sus primeras manifestaciones tex-

tuales en el intento de explicar la derrota visigoda del año 711 frente a los invasores procedentes del norte de África. La historia que surge alrededor de estos hechos ha sido llamada “la leyenda de la pérdida de España,” título que evidencia una toma de posición ideológica con respecto a quiénes eran los verdaderos “dueños” de la Península y quiénes los usurpadores. Esta leyenda representa uno de los mitos fundacionales de España como nación. En sus múltiples reescrituras, explica cómo llega España a manos de los moros y, en algunos casos, cómo ocurre su “recuperación” a la Cristiandad. Basada en hechos históricos poco comprobables, y compuesta sucesivamente por historiadores árabes, mozárabes, moriscos y cristianos, esta leyenda va a capturar la imaginación española durante siglos, y va a ser reescrita una y otra vez, de manera obsesiva, en forma de romances, ensayos, dramas y novelas.⁵ Esta compulsión de narrar los sucesos de 711 inaugura un espacio discursivo compartido por historiadores árabes y cristianos localizado entre la Península y el norte de África. Este discurso intenta capturar la experiencia de 711 convirtiéndola en un mito que va a regir desde entonces la manera en que Marruecos y España se perciben mutuamente.

La leyenda que comienza a formarse entre los mozárabes, aquellos cristianos que viven a partir del siglo VIII en las zonas de la Península conquistadas por los musulmanes, está en gran parte influida por relatos mitológicos árabes. A partir de la *Crónica mozárabe del año 754*, diferentes versiones contribuyen a la formación de la estructura de la leyenda. El concepto de “pérdida” corresponde a fuentes cristianas, que interpretan la derrota visigoda como un castigo divino. A su vez, historiadores árabes como Ben Abdelhákem, en el siglo IX,

introducen en la leyenda motivos de origen tradicional musulmán, como el episodio del palacio encantado. En estas versiones se basa el Toledano, al que acude a su vez Alfonso el Sabio para su *Crónica general* de 1275. De manera similar, la obra del musulmán Al-razi es la fuente principal de la *Refundición de la crónica de 1344* (1440), obra de un judío converso toledano, y de la famosa e influyente *Crónica sarracina* (1430) de Pedro del Corral, considerada por Menéndez Pidal la “primera novela histórica española” (*Floresta* I lxvi-lxxx). Las interrelaciones discursivas entre mozárabes, árabes, judíos y cristianos del norte durante la Edad Media española producen así las primeras versiones de la leyenda.

En la *Primera crónica general* de Alfonso el Sabio ya aparecen los elementos básicos que se reproducirán durante el Siglo de Oro y el Romanticismo, a partir de los cuales Juan Goytisolo imagina una nueva invasión de España en 1970 con *Don Julián*. Según la versión de Alfonso el Sabio, el último rey visigodo penetra una cueva o palacio encantado, en un abierto desafío a las prohibiciones que regían sobre la entrada a este recinto, a la cual cada rey anterior había agregado un candado. Al entrar, Rodrigo activa la profecía sobre la destrucción del reino visigodo, y ve cumplirse la amenaza que existía para quien se atreviese a romper la prohibición. Esta primera transgresión adquiere un sentido más complejo cuando, inmediatamente después, se repite en una segunda violación. El rey se “enamora” de Florinda, la hija del conde don Julián, el gobernador de Ceuta, y lo hace ausentarse de la corte para así poder más fácilmente aprovecharse de la inocencia de la joven, forzándola sexualmente. Ésta le comunica a su padre su deshonor, y don Julián planea una venganza que alcance no

sólo a la persona de Rodrigo, sino a su reino entero. Como gobernador de la ciudad de Ceuta, Julián habita un espacio liminal entre África y la Península Ibérica, y decide colaborar con los moros para invadir la Península y destruir el reino visigodo.

La caída del reino se explica así a partir de una traición: desde su posición estratégica en Ceuta, don Julián “abre las puertas de España” a los moros. La responsabilidad de la invasión queda de esta manera enteramente en manos cristianas: son las acciones de Rodrigo y Julián las que provocan la invasión, y no una voluntad de parte de los invasores, a cuya superioridad militar la leyenda no se refiere nunca. Al mismo tiempo, como ha observado Goytisolo, la llegada de los moros a España, denominada “la mayor tragedia histórica” de la Península, se imputa desde el comienzo a un delito sexual: los moros serán un castigo divino a la libidinosidad del rey, en una variante del mito del pecado original, que ocasiona la pérdida del Paraíso (*Crónicas* 40). Como Eva, la hija de Julián es vista como motivo de la tentación y agente de la pérdida de la inocencia. Tentadora y culpable, medio propiciador de la gran tragedia nacional, Florinda/la Cava aparece como un objeto deseado por el rey que se transforma en un estorbo y un castigo cuando adquiere subjetividad y agencia. Su presencia es aquella del cuerpo femenino que obtiene valor a partir del honor que le otorga su buen nombre, y que debe ser descartado, tanto por los hombres-sujetos de la narración como por la narración misma, al perderlo.⁶

El personaje de Florinda/la Cava aparece en la *Primera crónica general* sin nombre, y sin identidad fija. La crónica nombra a dos mujeres como posibles víctimas de la violación del rey, la hija o la mujer de Julián. Textualmente, no importa demasiado su

verdadera identidad: lo importante es su relación con Julián, que hace de la violación una afrenta al honor de éste. Como comenta Epps,

[w]ithout a proper name, the woman in question is significant only insofar as she is related to Julián, to the man who, having 'lawfully' appropriated the body of 'la fija o la muger,' will read the rape as his own, as a violation of his sovereignty. ("Politics" 283)

Lo importante, subraya la crónica, es la afrenta recibida por el hombre a cuyo cargo se encuentra la mujer violada. Es Julián quien tiene la obligación de vengar públicamente su nombre. La mujer en cuestión, mujer o hija de Julián, es silenciada: sin nombre, sin identidad fija, sin posibilidad de hablar por sí misma de su deshonor, desaparece como personaje una vez que su valor de intercambio, su virginidad, ha desaparecido.

La ocupación mora de la Península constituye un episodio evidentemente fundamental en la formación de una identidad nacional, uno de esos "episodios traumáticos" que, según Hayden White, una cultura necesita reescribir y reevaluar para entender su pasado y su presente, ya que sigue siendo problemática la importancia que todavía tienen para la actualidad (*Tropics* 87). La historia de Rodrigo y Julián, que desplaza a los verdaderos protagonistas de la invasión, los moros, para hacer de ésta una historia cristiana de castigo y arrepentimiento, habla de esta misma "inseguridad colectiva" a la que se refería Martín Muñoz en relación al tratamiento de los inmigrantes marroquíes. Esta inseguridad es la que se intenta subsanar con la reiterada voluntad de escribir, durante mil años, posibles ver-

siones diferentes de la ocupación mora de la Península. Esta leyenda parece responder a ciertas problemáticas sobre el origen de la identidad española, a la vez que, como menciona White, sigue teniendo un significado relacionado con eventos contemporáneos de cada época en que se reescribe:

the greatest historians have always dealt with those events in the histories of their cultures which are 'traumatic' in nature and the meaning of which is either problematical or overdetermined in the significance that they still have for current life. (*Tropics* 87)

De manera obsesiva, España parece necesitar seguir interrogándose sobre su pasado árabe, y ninguna respuesta subsana esta "inseguridad colectiva" de manera definitiva.

Curiosamente, los moros como personajes casi no aparecen en las diferentes versiones de la leyenda, que se ocupan esencialmente de averiguar quién es el culpable de la invasión entre los personajes cristianos. La leyenda va así en diferentes momentos a culpar a Julián como el mayor traidor de la historia de España por aliarse con los moros, a Rodrigo por su lascivia y tiranía, o a Florinda por haberle hablado de la violación a su padre. Los moros aparecen poco entonces, pero el presupuesto en que se basa la leyenda es que su invasión constituye la mayor tragedia de la historia española, y que los responsables de ésta tienen que ser encontrados. Es este concepto de la llegada de los moros como tragedia nacional lo que une esta vieja leyenda con eventos contemporáneos alrededor de esta nueva "invasión" que aparentemente está sufriendo España en la forma de inmigrantes marroquíes. Es a partir de la reificación del discurso de la invasión mora sufrida en 711 que la inmi-

gración marroquí de hoy se percibe como “invasión,” y se asocia con el peligro de una invasión militar.

La actualización del terror sexual: la Guerra Civil

De la misma manera que los episodios de El Ejido se tiñen del pasado de las ancestrales relaciones de España y Marruecos como enemigos, y específicamente de los moros como invasores de España, la utilización de Franco de tropas mercenarias marroquíes al comienzo de la Guerra Civil va a verse también teñida de este mismo discurso. El imaginario español sobre “el moro,” forjado a través de los siglos de Reconquista, va a encontrar su cristalización en el terror que producen las tropas del norte de África comandadas por Franco. La Guerra Civil marca así un “retorno de los moros” que se interpreta, esta vez del lado republicano, como una nueva invasión árabe de España, ocasionada por la traición de Franco a su tierra. Un Manifiesto del Comité Central del Partido Comunista, de agosto del 36, une los dos momentos históricos:

las cenizas del obispo don Opas y del conde don Julián se habrán estremecido de júbilo. No se ha extinguido su raza de traidores [...] abrieron las puertas de España al agareno, que ambicionaba poseer nuestras huertas feraces, nuestras ricas montañas, nuestra tierra incomparable, que deseaba gozar la belleza de nuestras mujeres [...] al cabo de varios siglos se repite su traición [...] sacan de lo hondo de las cabilas más feroces del Rif, los hombres de más bestiales instintos. (citado por Martín 176)

La actualización de la leyenda de Rodrigo, con la identificación de Franco como Julián,⁷ se combina en este pasaje con el viejo estereotipo del moro como un ser sanguinario y lascivo, que desea apropiarse de España y violar a sus mujeres.

Dolores Ibárruri repite esta idea en un discurso de la misma época, en el que habla de las tropas marroquíes como:

[m]orisma salvaje, borracha de sensualidad, que se vierte en horrendas violaciones de nuestras muchachas, de nuestras mujeres. (citado por Martín 181)

Como explica Xavier Domingo, la presencia del moro tiene connotaciones profundas en el imaginario español, e incita un miedo ancestral que va más allá de los actos que éstos pudiesen cometer durante la Guerra Civil:

la llegada de una harka provocaba invariablemente una ola de terror sexual que no justificaba solamente los actos—en una guerra todo el mundo viola—sino algo más profundo, oscuro, antiguo y popular. (citado por Sotomayor 37)

Varios romances republicanos reproducen este terror hacia los moros, comparándolos con animales salvajes, tal como aparecían en la crónica de Alfonso el Sabio. En el anónimo “Romance de Villafría” un niño le advierte a su madre que llegan los moros, y los describe a partir de los mismos tópicos ya mencionados: su crueldad, su ansia de sangre, su lascivia. Se menciona especialmente cómo “siegan niños y mozas / como si fueran espigas.” En “La Reconquista de Granada” de Pla y Beltrán, en cuyo título aparece una vez más el juego de pasado y presente, resemantizando el tér-

mino “Reconquista” para significar, esta vez, la re-Reconquista mora de Granada, se lamenta la ocupación de esta ciudad por las tropas africanas de Franco y su crueldad, especialmente en sus ataques a las mujeres.⁸ Esta misma imagen de los moros se reproduce en 1996 en la película *Libertarias* de Vicente Aranda, donde un grupo de milicianas, las protagonistas de la película, son violadas brutalmente y luego degolladas por soldados marroquíes.

El tema de la violación o la relación sexual forzada ha sido uno de los tópicos a través de los cuales se explica la presencia árabe en España. Como ya hemos observado, la invasión del año 711 se relaciona tradicionalmente con la violación sexual de la hija de Julián por parte de Rodrigo, violación que desencadena la pérdida del reino y provoca toda una serie de otras violaciones impuestas sobre España como castigo divino por la libidinosidad de su rey: la violación de España y sus mujeres por parte de los moros y, como veremos más adelante, la violación del propio rey por parte de una serpiente. De la misma manera que en los romances de la Guerra Civil, en diferentes versiones de la leyenda España va a ser “violada” por la irrupción feroz del enemigo. España como doncella será forzada con la entrada de los moros en su territorio, así como también lo serán las doncellas españolas.

La *Primera crónica general* insiste en la imagen de un moro sediento de lujuria, para quien una de sus tareas principales es deshonorar a las jóvenes:

¿Qual mal o qual tempestad non passo Espanna? [...] a las mugieres guardauan las pora desonrrar las, e la su fermosura dellas era guardada pora su denosto. (*Crónica* 313)

De la misma manera, en la versión de Saavedra Fajardo sobre la leyenda, en el siglo XVII, encontramos este paralelo entre la violación de España, la de la religión cristiana, y la de sus mujeres:

[e]n todas partes sus sacrílegas manos han violado las aras y santuarios y abrasado los templos. Su bárbara lascivia no ha perdonado al honor de las mujeres ni a la pureza de las vírgenes y religiosas. (*Corona gótica* 378)

En *Florinda*, la versión de María Rosa Gálvez de principios del siglo XIX, se anticipa el abuso sexual de los invasores moros sobre las mujeres españolas. Pelayo culpa a Florinda de la desgracia del reino visigodo, y le dice: “vivid, para que el bárbaro Agareno a vuestra vista imponga sus cadenas, las vírgenes reduzca al vituperio” (358-60, 42).

El tema de la violación o la relación sexual forzada con el enemigo aparece como metonimia de la conquista territorial, formando parte de una larga tradición en los relatos de los intercambios de la Península Ibérica y el norte de África, aunque por supuesto no es exclusiva a este territorio. La violencia sexual aparece como un elemento fundamental en la caracterización del moro, y en la narración de los efectos que su presencia produce, una violencia que se repite y materializa, de manera bastante problemática, en *Reivindicación del conde don Julián* de Goytisolo.⁹

El elemento de la penitencia del rey en la forma de una violación por parte de una serpiente gigante aparece en el siglo XIV. A partir de este momento del desarrollo de la leyenda, Rodrigo no sólo pierde su reino, sino que además tiene que encerrarse en una cueva donde habita una serpiente y verla

crecer, hasta que ésta es lo suficientemente grande como para comérselo, comenzando por sus genitales. La *Historia de España* del obispo de Bayona, de 1390, narra la penitencia muy explícitamente:

quando la culuebra fué grant,
cometiólo, e comiósele primerament
el miembro, e después por allí
entrósele en el vientre, e así murió
el rey Rodrigo. (Menéndez Pidal:
Floresta I lxxxiii)

En la versión de Pedro del Corral, de 1430, la culebra tiene dos cabezas, y utiliza una de ellas para comerlo “de su natura” y la otra para comerle el corazón (Menéndez Pidal: *Floresta* I 138).

Este elemento de la penitencia de la culebra o serpiente gigante pasa al Romancero, en donde se populariza. En el romance “La penitencia del rey Rodrigo” (54-57), un ermitaño encuentra al rey visigodo deambulando por las sierras, y éste le cuenta su desgracia, pidiéndole confesión. A continuación se oye una voz del cielo que ordena al ermitaño darle al rey la absolución y la penitencia en su misma sepultura. Rodrigo se introduce en ésta, donde duerme una culebra de siete cabezas (77-80). Momentos después, ante la pregunta del ermitaño sobre su estado, el rey responde con las famosas líneas “Ya me come, ya me come, / por do más pecado había” (89-90). Habiendo ya sido claramente expuesta la naturaleza erótica de su pecado, Rodrigo sufre el castigo en sus genitales, el lugar físico que ha originado la tragedia.

El cuerpo femenino como espacio bélico: una voz marroquí

El 30 de julio del 2000 apareció en *El País* un artículo titulado “Cartas de la deses-

peranza” en el que se habla de cómo *Al Abdat al Maghreb*, un diario de Casablanca, había subido considerablemente sus ventas a partir de la publicación de las historias de jóvenes marroquíes, muchos de ellos contando su deseo de emigrar a España. Los días que se publican estas historias, dos veces por semana, el diario vende 160.000 ejemplares en Marruecos, un récord para un país en que el 55% de la población adulta es analfabeta, según las estadísticas oficiales (Cembrero “Cartas”). Como parte de la historia, *El País* publicó la traducción de dos de estos textos, titulándolos “Prostituta en Castilla” y “Traficante en Tánger.” Escritas en primera persona, las dos cartas narran las experiencias migratorias de sus protagonistas, que tienen alrededor de 30 años. La primera narración, “Prostituta en Castilla,” es particularmente interesante por la articulación que realiza la narradora del presente de su situación de inmigrante en términos del pasado histórico español-marroquí.

Esta carta puede ubicarse en el espacio discursivo común que cruza a España y Marruecos, un espacio que no puede ser fácilmente definido a partir de binarismos raciales, religiosos o nacionales. Ubicada en Marruecos pero también en España, esta carta habita una zona fronteriza donde se cruzan dos imaginarios que son dos y uno al mismo tiempo. Se trata de uno de esos espacios “*in-between*,” de esos intersticios entre categorías conceptuales y organizacionales que contienen, según Homi Bhabha, la posibilidad de elaboración de nuevas estrategias de identidad (1). En este espacio *in-between* presenciamos el colapso del pasado y el presente, y los términos en que se han explicado tradicionalmente los procesos de la Conquista árabe de España y la Reconquista cristiana vuelven a utilizarse para hablar del presente de la inmigración

hoy, desde un lugar-otro marroquí que es un mismo lugar hispano-marroquí.

La narradora comienza diciendo que su testimonio “es, acaso, revelador de la crisis de toda una generación” y que es licenciada en literatura inglesa, pero que no pudo continuar sus estudios después de licenciarse por carecer de beca y apoyo familiar, y tampoco pudo encontrar trabajo en Marruecos. Una amiga residente en España le propone un contrato de trabajo, con el que obtiene fácilmente el visado de entrada. La narración se detiene en este momento, y dirigiéndose a los lectores, la narradora nos pregunta si nos imaginamos la razón por la que el permiso de entrada a España resulta tan fácil. La respuesta es “[p]orque iba a trabajar como señorita de alterne en un bar.” Se nos cuenta también que el empleado de la embajada que tramita su solicitud le comenta, refiriéndose a su nuevo empleo, pero también a su cuerpo como objeto de intercambio, que “nuestro mercado necesita este tipo de mercancías.”

A continuación se introduce el tópico de la relación amorosa pura y casta con la tierra de origen, Marruecos, y la traición a ese amor por razones económicas, que llevan a la narradora a tener que entregarse sexualmente a España. Este fragmento de la carta se conecta con temas fundamentales de las relaciones entre las dos naciones:

[h]e querido a mi país con una pasión sin límite y he golpeado todas las puertas para llevar una vida decente. Pero la única puerta que se me ha abierto es la que me lleva a abrirme de piernas para acoger las flechas podridas de Castilla. Traspasarán mi cuerpo, herirán mi alma y bombardearán mi vagina con su esperma mezclado con orina. (“Cartas” 8)

Cuando la narradora habla de haberse visto obligada a una relación sexual con los españoles, y de las consecuencias de este acto en su cuerpo, nos reencontramos con el tópico del intercambio sexual forzado entre las dos naciones, y con la violencia sexual con la que se ha explicado por siglos su (des)encuentro. En la narración de esta joven marroquí la violencia sufrida por su cuerpo por parte de españoles, o cristianos, nos remite a la violación de la Cava por Rodrigo, la violación originaria que inaugura desde el mito los enfrentamientos entre las dos naciones. Esta violación se reproduce tanto en los textos relacionados con la Guerra Civil como en el presunto ataque sufrido por la joven española de El Ejido, otro cuerpo femenino sin nombre, esta vez violentado con un puñal. En la carta de la joven marroquí la violencia sobre el cuerpo de la mujer reaparece como el espacio en el que se narra al “otro,” en este caso español, en el nuevo contexto de la inmigración marroquí.

En la parte final de la afirmación de la narradora marroquí se habla de “acoger las flechas podridas de Castilla” (mi énfasis). La elección léxica de “flechas,” para hablar del miembro masculino que la penetra, nos vuelve a remitir a la retórica bélica de la Reconquista, a un arcaísmo militar perteneciente a la Edad Media. También vemos en este fragmento el tópico de la enfermedad, o de las partes enfermas o podridas de un cuerpo. Se trata de otro lugar común en la construcción metonímica de las identidades nacionales en crisis como cuerpos enfermos, o cuerpos en los cuales existe una parte enferma que se debe intentar erradicar. Este discurso de la enfermedad tiene también una larga trayectoria en España: podemos pensar en la explicación de Menéndez Pelayo sobre la expulsión masi-

va de los moriscos como una necesaria medida para “cortar aquel miembro podrido de la nacionalidad española” (*Historia de los heterodoxos españoles*, citado por Goytisolo en *White* 7), o en la preocupación de un Ortega y Gasset o de un Ángel Ganivet por definir la grave enfermedad de España, relacionada siempre con una parte supuestamente podrida o enferma del cuerpo nacional español.

Cortar este miembro podrido de la nacionalidad española, los moriscos, ha sido una tarea relativamente difícil de realizar. Curiosamente en esta frase de Menéndez y Pelayo se revela la dificultad de deshacerse de un otro cuando ese otro forma parte de lo mismo, deshacerse de un cuerpo que es el mismo cuerpo. Lo delatan los reiterados intentos, a lo largo de la historia española, de deshacerse de la marca de lo moro. A través de repetidos edictos de expulsión y prohibición de costumbres moriscas, y de la imposición de estatutos de limpieza de sangre, España intenta expulsar definitivamente este “miembro podrido” que se resiste a transformarse en un “otro,” que regresa una y otra vez, en un retorno simbólico del yo reprimido, en la forma de soldados marroquíes franquistas durante la Guerra Civil, y hoy, en los movimientos masivos de inmigración.

La mención de Castilla como lugar originario de las “flechas podridas” no deja de ser curiosa a la luz de la historia hispano-árabe de la Península, en la que Castilla aparece como el espacio simbólico de la Reconquista cristiana. Recordemos el ensañamiento del narrador de *Don Julián* con respecto a esta región, no por la región en sí misma, sino por lo que representa simbólicamente. El narrador de *Don Julián* habla de Castilla como:

esta escueta y ruda tierra de cristianidad vieja y ranciosa asegurada siglo a siglo por solar y ejecutoria de limpios y honrados abuelos: esta Castilla eterna y recia, cuna de héroes, forja de mártires, crisol de santos. (244)

Castilla es así burlada en la novela por su supuesta representación de los valores más altos de la cristiandad, y por la supuesta permanencia en sus tierras de una continuidad cristiano-visigótica no interrumpida por ocho siglos de Islamismo.

Esta visión interesada de Castilla constituye uno de los rasgos del discurso franquista sobre España. Castilla se ensalza como representativa de una esencia eterna de la verdadera España. Siguiendo este razonamiento Franco comenta, en un discurso en Cobaleda, en agosto de 1948,

[e]s para mí una verdadera satisfacción el atravesar estos pueblos castellanos y sentir el calor y la honradez de sus moradores, porque la verdadera España, la España inmortal, la España honrada, la España unida, salió de estos pueblos viejos de Castilla. (*Franco* II 68)

Es curiosamente Castilla la que menciona la narradora de la carta como el origen del ataque sexual que debe sufrir su cuerpo, acudiendo así, como las consignas de “Fuera moros” y “Muerte al moro” de Almería, a un viejo lenguaje de enfrentamientos bélicos entre las dos naciones. La supuesta nueva invasión mora que suponen los inmigrantes se ve así, desde el punto de vista de esta mujer marroquí, como una invasión inversa, como un nuevo ataque de los españoles-castellanos a territorios-cuerpos marroquíes. Esta doble visión tiene sus

ecos a su vez en la historia del colonialismo español en Marruecos, una historia muy presente en el imaginario marroquí sobre España. De la misma manera que esta supuesta invasión de los inmigrantes puede verse, desde el punto de vista marroquí, como un ataque en el que son ellos los que están realmente sufriendo, los primeros incidentes de las llamadas Guerras de África fueron interpretados por el gobierno español como un avance marroquí sobre los territorios españoles en Marruecos, para así justificar sus aspiraciones coloniales sobre un territorio aún mayor que las ciudades españolas de Melilla y Ceuta. La aventura colonialista en Marruecos tomó así un carácter de cruzada, de guerra santa, repitiendo la vieja fórmula de la Reconquista.¹⁰

Más adelante en la carta, la joven marroquí nos habla de su novio:

[É], que era inflexible con el respeto de la virginidad, se conforma ahora, tras conocer mi suerte, con suplicarme que no le olvide. Imagínense a un descendiente de Tarik Ibn Zyad, el conquistador, pronunciando palabras tan humillantes. (“Cartas” 8)

Una vez más, como en la mención de las flechas de Castilla, la introducción de Tarik, el general moro que dirige el ejército que conquista la Península Ibérica en el año 711, nos remite a este viejo lenguaje de enfrentamientos entre moros y cristianos, a un lenguaje bélico anclado en las narraciones de la conquista y la reconquista de España. Este mismo lenguaje sigue siendo utilizado como paradigmático en las representaciones de los encuentros españoles con un “otro.” Es el mismo lenguaje que utiliza la dueña de la pensión de Madrid en *Las cartas de Alou*, la película de Montxo Armendáriz de 1990, cuando les dice a Alou y su nuevo amigo,

dos inmigrantes recién llegados a España, “aquí se habla en cristiano,” refiriéndose al castellano, claro, pero también a un viejo discurso en el que la diferencia estaba marcada por ser cristiano o no cristiano, es decir, musulmán o judío. El novio de esta mujer marroquí, entonces, debe sentirse humillado en tanto que descendiente de Tarik, en relación a un pasado de gloria militar, en que se era conquistador, y no conquistado. La narradora de la carta interpreta así su llegada a España como un claudicamiento, como un darse por vencida, tal como aparece al final de su texto:

la espera ha sido larga y la esperanza se desvaneció. No tengo más remedio que caer en sus brazos [castellanos] para que viertan en mí sus líquidos después de que los brazos de mi país me rechazasen. (“Cartas” 8)

Un espacio hispano-marroquí: España

El grito de “Fuera moros” de Almería, aún habiendo sido reactuado en varios siglos de expulsiones, exclusiones y discriminaciones, parece seguir siendo necesario en una nación cuyos límites, tanto geográficos como relativos a su identidad, no pueden ser fácilmente demarcados. La otredad marroquí para España es un asunto mucho más problemático que la delimitación de unas fronteras precisas que permitan contener la inmigración ilegal, esas miles de pateras que siguen cruzando anualmente el estrecho de Gibraltar. Podemos entonces leer estos textos, los sucesos de Almería del año pasado, la carta de la joven prostituta marroquí, la leyenda de la pérdida de España, como parte de este intenso diálogo que problematiza las nociones de identidad y

otredad entre España y sus vecinos del norte de África. Podemos ver la materialidad de esta relación de identidad a partir de este discurso compartido de conquistadores y conquistados, en las estatuas de la ciudad de Burgos, por ejemplo, que celebran una victoria gloriosa de guerreros cristianos con cabezas de moros cortadas a sus pies (Fig. 1 y 2), o a partir de la inevitable materialidad de una tierra compartida por ocho siglos por las dos naciones, o a partir de la creciente presencia árabe en la España europeizada del siglo XXI, atravesada de norte a sur por una carretera, la carretera nacional número 1 y 4, llena de carteles en árabe, que indican áreas de descanso e información útil para los miles de automotores marroquíes que la atraviesan cada verano. En la creciente imposibilidad, también, de hablar de sí mismos sin hablar de esos otros que son parte de lo uno. Tomando entonces la afirmación de Homi Bhabha sobre cómo: “[t]he study of world literature might be the study of the way in which cultures recognize themselves through their projections of ‘otherness’” (*Location* 12), estos diferentes textos nos estarían hablando del ininterrumpido diálogo que cruza el Estrecho en ambas direcciones, de sus construcciones mutuas, y de las siempre ambiguas fronteras entre lo cristiano y lo árabe en un espacio que ha sido siempre heterogéneo y múltiple.

Notas

¹ En el año 2000 el número de inmigrantes interceptados al intentar llegar a las costas españolas por vía marítima fue de 15.365 personas, una cifra que muestra un crecimiento exponencial comparada con la de 3.569 personas interceptadas en 1999 (“Viaje”).

² Esta visión no es sólo un asunto del pasado: el 7 de febrero de 2001 un diputado socia-

lista andaluz, Rafael Centeno, vicepresidente tercero del Parlamento de Andalucía, admitió ser responsable del comentario xenófobo “los moros, a Marruecos, que es donde tienen que estar.” El comentario había sido grabado por una cámara de TVE sin que el diputado lo advirtiese (“Diputado”).

³ La gran ironía de la situación inmigratoria española y europea es su necesidad de inmigrantes: la ONU ha advertido a Europa que debe abrirse a la inmigración para lograr mantener su crecimiento y garantizar sus pensiones. Según Eurostat, Europa necesita unos 44 millones de inmigrantes hasta el año 2050. Al mismo tiempo, las políticas de inmigración se han endurecido en la mayoría de las naciones europeas, y cada año se registran más episodios de violencia racial, discriminación y delitos de grupos neonazis en todos los países de la Unión Europea (“Europa”).

⁴ En un artículo reciente de *El País* titulado “Los trabajos que no quieren los españoles” se explica cómo “[l]os emigrantes cubren la mayoría



Fig. 1.



Fig. 2.

de los empleos rechazados en el campo, los servicios y la construcción” (1). Según estudios realizados por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el Instituto Nacional de Estadística (INE) y por grupos de sociólogos, en diciembre del 2000 quedaron sin cubrir casi 100.000 puestos de trabajo: 20.950 en construcción, 74.327 en servicios y 3.076 en agricultura (Ortega Dolz).

⁵ Para un análisis de esta leyenda en sus diferentes manifestaciones véase Ramón Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas heroicas españolas*. Rodrigo, *el último godo*.

⁶ Marcia L. Welles, en su análisis de la leyenda, comenta cómo no es fortuito que el motivo

de la violación de Florinda/la Cava combine las esferas de lo mítico, lo histórico y lo político: en tanto el cuerpo de la mujer es el objeto de intercambio, su violación se equipara al robo, y fácilmente conduce a un enfrentamiento violento entre los hombres implicados (*Persephone's* 7).

⁷ Carmen Sotomayor menciona cómo la identificación de Franco con Julián se debía a una supuesta doble traición: al utilizar tropas marroquíes, Franco traicionaba a la historia de España, valiéndose del enemigo, y también a la religión cristiana. Sotomayor cita un romance de Alfonso Juste Álvarez en donde se comenta la ironía desde el punto de vista religioso de la estrategia nacionalista: Rosarios y medias lunas almuédanos y campanas el zancarrón de Mahoma, cruces y emblemas cristianas se funden en un abrazo para asesinar a España. (Sotomayor 35)

⁸ Es importante aclarar que no todos los romances re-

publicanos ofrecen esta imagen del moro. Algunos de ellos los ven como víctimas de un engaño que los llevará a la muerte (véase “El moro engañado” de Emilio Prados, o el anónimo “Si yo el árabe supiera...”).

⁹ Tanto Brad Epps como Jo Labanyi analizan cómo esta novela repite de manera bastante problemática la violencia ideológica que intenta subvertir. Véase “Reivindicación del conde don Julián” en *Significant Violence* y “Fiction as Release” en *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*, respectivamente.

¹⁰ Martín cita unos versos populares de la época, en que se utiliza esta retórica de la guerra santa:

Guerra, guerra, al audaz africano.
 Guerra, guerra, al infiel marroquí
 Que de España el honor ha ultrajado.
 Guerra, guerra, vencer o morir. (13)

Obras citadas

- Alfonso X el Sabio. *Primera crónica general de España*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Nueva Biblioteca de Autores Españoles V. Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, 1906.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Cembrero, Ignacio. "Cartas de la desesperanza." *El País* 30 julio 2000: 8.
- . "La prensa de Marruecos arremete contra el endurecimiento de la política de inmigración española." *El País* 29 enero 2001, *El País Digital*. Online. Internet. 29 enero 2001.
- Constenla, T. y Torregrosa, A. "Vecinos de El Ejido atacan a los inmigrantes y destrozan sus locales." *El País* 7 febrero 2000, *El País Digital*. Online. Internet. 7 febrero 2000.
- Epps, Brad. *Significant Violence. Oppression and Resistance in the Narratives of Juan Goytisolo, 1970-1990*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- . "The Politics of Ventriloquism: Cava, Revolution and Sexual Discourse in *Conde Julián*." *MLN* 107 (1992): 274-297.
- "Europa ante la inmigración: el difícil equilibrio entre la contención de flujos y la necesidad de trabajadores." Informe especial "Inmigración en España." *El País* 8 marzo 2001, *El País Digital*. Online. Internet. 8 marzo 2001.
- Franco, Francisco. *Franco ha dicho*. Madrid: Carlos Jaime, 1947.
- Gálvez, María Rosa. *Florinda en Obras poéticas II*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <<http://www.cervantesvirtual.com>>.
- Ganivet, Ángel. *Idearium español*. Madrid: Imprenta clásica española, 1923.
- Goytisolo, Juan y Naïr, Sami. "Contra la razón de la fuerza." *El País* 8 febrero 2000, *El País Digital*. Online. Internet. 8 febrero 2000.
- Goytisolo, Juan. *Reivindicación del conde don Julián*. Madrid: Cátedra, 1995.
- . *Crónicas sarracinas*. Madrid: Alfaguara, 1998.
- . *Obra inglesa de Blanco White*. Barcelona: Seix Barral, 1982.
- Labanyi, Jo. *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- Martín, Miguel. *El colonialismo español en Marruecos (1860-1956)*. París: Ruedo Ibérico, 1973.
- Martín Muñoz, Gema. "El Ejido o el fracaso de una política." *El País* 10 febrero 2000, *El País Digital*. Online. Internet. 10 febrero 2000.
- Menéndez Pidal, Ramón, ed. *Flor nueva de romances viejos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.
- . *Floresta de leyendas heroicas españolas: Rodrigo, el último godo*. Madrid: La Lectura, 1927.
- Ortega Dolz, Patricia. "Los trabajos que no quieren los españoles." *El País* 11 febrero 2001, *El País Digital*. Online. Internet. 11 febrero 2001.
- Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1981. (1a ed. Madrid: La Lectura, 1922).
- Rodríguez, J.A. y Constenla, T. "Marruecos advierte a España que no puede 'admitir' la situación creada en El Ejido." *El País* 11 febrero 2000, *El País Digital*. Online. Internet. 11 febrero 2000.
- Saavedra Fajardo, Diego de. *Corona gótica, castellana y austriaca, en Obras de don Diego Saavedra Fajardo*. Biblioteca de autores españoles 25. Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando, 1920.
- Santoja, Gonzalo, ed. *Romancero de la guerra civil*. Madrid: Visor, 1984. (1a ed. Madrid: Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1936).
- Sotomayor, Carmen. "La imagen del moro en el Romancero de la Guerra Civil." *Osamayor* 6 (1993): 32-37.
- "Un diputado socialista andaluz admite ser el autor del comentario xenófobo." *El País* 16 febrero

- 2001, *El País Digital*. Online. Internet. 16 febrero 2001.
- “Un viaje desesperado hacia lo incierto.” Informe especial “Inmigración en España.” *El País* 8 marzo 2001, *El País Digital*. Online. Internet. 8 marzo 2001.
- Welles, Marcia L. *Persephone's Girdle. Narratives of Rape in Seventeenth-Century Spanish Literature*. Nashville: Vanderbilt UP, 2000.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1978.