

Lágrimas de Boabdil: José Zorrilla, *Granada* (1852) y el nacimiento del *nacionalorientalismo*

Granada, poema oriental (1852) da nacimiento a la literatura orientalista en España. A diferencia de los autores que le precedieron, José Zorrilla introduce una agenda política para reescribir el pasado y responder a los retos que el orientalismo francés presenta a la identidad española. A través de un análisis de la representación que esta obra hace de los reyes musulmanes y su política en contraste con la reina castellana Isabel, este ensayo concluye que Zorrilla es el primer autor que ofrece al público un argumento que, aunque formulado desde el conservadurismo, permite integrar el pasado musulmán en la identidad nacional española.

Palabras clave: Zorrilla, Granada, Boabdil, orientalismo, identidad nacional

Granada, poema oriental (1852) gives birth to Spanish orientalist literature. Unlike authors before him, José Zorrilla introduces a political agenda in rewriting the past to confront the challenges posed to Spain's national identity by French orientalist literature. Through an analysis of the Nasrid monarchs, especially Boabdil, and the Castilian queen, Isabella, this essay concludes that Zorrilla is the first author who formulates a conservative argument integrating Iberia's Muslim past into the Spanish national identity.

Keywords: Zorrilla, Granada, Boabdil, Orientalism, national identity

Dale limosna mujer,
que no hay en la vida nada
como la pena de ser
ciego en Granada.
—Francisco A. de Icaza

Desde el *Poema de mío Cid* se ha relacionado la desposesión con el llanto. En aquel poema, el Cid, con “los sos ojos fuerte mientras lorando” (3),¹ lamenta su pérdida de señorío y hacienda, y marcha con su gente al destierro. Junto a aquellas lágrimas, las más famosas, por repetidas en la tradición literaria,

son las que vertió Abu Abdallah Muhammad XII, conocido como Boabdil, cuando abandonó Granada tras ser tomada por a los Reyes Católicos en 1492. Estas lágrimas, a su vez, se emparejan en el romancero castellano con aquellas del rey Rodrigo después de su derrota y derrocamiento en el año 711 (Yiacoup 102). A pesar de su distancia, estas referencias nos hablan de momentos de crisis en los que el gobernante pierde su territorio y, consecuentemente, la identidad colectiva queda alterada. Visto así, entre las lágrimas de don Rodrigo y las de Boabdil se enmarca un tiempo de cambio en el que la conciencia cultural peninsular está en fluctuación, periodo que culmina cuando recuperan el control territorial los que se consideran herederos de don Rodrigo, dando lugar al nacimiento de la nación española y su identidad imperial.

Al estar el llanto en el centro del imaginario fundacional español, éste reaparece durante el proceso de renegociación de la identidad española sucedido a partir del siglo XIX (Martin-Márquez 33-44). La razón viene impuesta por el contexto de colonización europea del Medio Oriente y el norte de África, que obliga a confrontar los históricos vínculos peninsulares con las tierras ahora colonizadas por los europeos y a repensar España ante la decadencia de su estatus colonial. Dado que en el pasado las lágrimas de Boabdil se asociaron al nacimiento de la España imperial, el Romanticismo las recupera en su dimensión cultural durante esta nueva negociación del pasado musulmán español. No obstante, la postura tradicional ha sido contraria al musulmán por representar al enemigo secular del cristianismo, lo español y su integridad territorial (Sánchez 208). Frente a esta postura, ha habido otra que se ha interesado por su figura, sus costumbres y su forma de vida. Esta corriente maurófila es la que se dio, por ejemplo, en la novela morisca del siglo XVI, y es la que reemerge a partir de la literatura de viajes de finales del siglo XVIII, en especial cuando los liberales, en su lucha contra el absolutismo de Fernando VII, buscan un referente en los oprimidos de la historia española (Torrecilla, "Moriscos y liberales" 112; "El mito" 155-56). Desde los *Paseos por Granada y sus contornos* (1764) del padre Juan de Echeverría hasta las poesías decimonónicas de hechura oriental, hay muchos autores que se interesan por el pasado musulmán peninsular. De entre los españoles, José Zorrilla y Morál (1817-1893) es el más importante. Él introdujo la poesía oriental a la manera francesa en España y compuso *Granada, poema oriental* (1852), la obra más extensa dedicada al tema.

Sin embargo, Zorrilla tiene el baldón de ser considerado un autor netamente conservador alejado de una maurofilia sincera. Frente a autores liberales como Nicasio Álvarez de Cienfuegos o Francisco Martínez de la Rosa, se le piensa anteponiendo un cristianismo cerril al servicio de una literatura escapista donde la recreación de la Granada musulmana responde a la moda romántica de la vuelta al pasado. Ya en su época, Juan Martínez

Villegas afirmaba: “Zorrilla, doloroso es decirlo, es un anacronismo en nuestro siglo actual, un hombre de buen fondo que a pesar de su noble alma *hubiera quemado a los moriscos* en tiempos de Felipe III” (Martínez Villegas en Zamora 557; énfasis añadido).² Entrado el siglo XX, y desde el academicismo, María Soledad Carrasco Urgoiti cree que los elementos nacionalistas y católicos son inseparables e indispensables para Zorrilla porque reflejan “las creencias y actitudes religiosas más firmemente arraigadas en España” (346, 375). Por esto, en lo ideológico, se ha considerado que la función principal de su obra es reflejar la agenda conservadora de su tiempo (Lewis 818). Para el vallisoletano, tal y como lo ve Raquel Sánchez, esto supondría preocuparse por la descristianización de España y cantar la esencia española planteada por el proyecto liberal conservador (220, 207). Por eso, cuando Zorrilla tiene episodios de preocupación social, éstos serían pasajeros, como cuando defendió en México un sueldo digno para los escritores y olvidó dicho propósito a su vuelta (Seguín 79-80). De hecho, una vez en España, dedica sus *Cantos del trovador* (1841) a los líderes conservadores Nicomedes Pastor Díaz y José Donoso Cortés, al tiempo que promociona la patria y la religión, credo que, como veremos, coincide con su visión de la conquista de Granada (Flitter 9; Sánchez 208). Dados estos precedentes, no parece su postura la más favorable a integrar a un enemigo secular de España y hasta resulta comprensible su etiqueta de conservador.

Con todo, hay elementos inquietantes en sus poesías orientales que obligan a reconsiderar su encasillamiento. De entrada, Salvador García Castañeda advierte de la compleja personalidad del autor al considerar que en su fuero interno se debate entre su realidad familiar carlista, a la que intenta adherirse en su escritura para alagar a su padre, y una postura liberal que reprime (19). Este debate interior lo sentencia Ricardo Navas Ruiz con la siguiente fórmula: “Zorrilla es un liberal de corazón y un conservador a la fuerza” (126). De aquí que aspire a superar las dualidades y situarse por encima del partidismo político (Sánchez 206). Por eso, a pesar de su acreditada convicción y práctica cristiana (Picoche 163), su obra oriental se caracteriza por la “multiplicidad de puntos de vista” que Carrasco Urgoiti ve en ella (360). Ahondando en este último punto, Andrés Zamora ha visto un “conservadurismo tradicionalista mucho más endeble” de lo que le achacan sus detractores (561-62). En concreto, Zamora apunta a la presencia de “paradojas o incoherencias internas contenidos [*sic*] en las inscripciones textuales de las ideologías conservadora y liberal” (565). A su parecer, estas incoherencias se manifiestan en la articulación de las “ficciones fundacionales” que expresan la “identidad religiosa, étnica o racial” a través de una “amplia polifonía” (565).³ Además, conjetura que todos estos elementos estarían vindicando “el carácter español de los

hispanomusulmanes” (573). Sin embargo, el crítico termina aseverando que “quizá fuera mejor ... ver esos puntos de inflexión como los lugares en el que el texto ... *se traiciona a sí mismo* revelando su indecibilidad, lo cual en un discurso que alardea de su carácter ideológico es especialmente trágico para sus fines” (576). Desde esta perspectiva, Zorrilla se nos presentaría como un individuo que, pese a la hechura conservadora de su obra, sería más flexible ideológicamente que sus contemporáneos, aun cuando él no fuese realmente consciente de ello. Por eso, la presencia de estos elementos debería de empujarnos a considerar si esas inconsistencias son fruto de una traición inconsciente contra sí mismo o, por el contrario, responden a un plan sistemático.

Tomando en cuenta lo anterior, en este ensayo mostraré cómo la presencia de elementos musulmanes no es ni mero *attrezzo* romántico ni una contradicción. Por el contrario, probaré que esa diversidad de puntos de vista responde a un plan coherente en el que la inclusión del musulmán está al servicio de la tradición. Para demostrarlo situaré primero a Zorrilla en el contexto del poema decimonónico de tema oriental, lo que nos ayudará a comprender cómo sus poemas orientalistas funcionan como discursos ideológicos que responden a la crisis de identidad nacional. En este contexto, ofreceré una lectura alternativa inspirada en una concepción teleológica de la historia en la que la monarquía está anclada a la función de implementar el reino de Dios en la tierra. Por último, argumentaré que las lágrimas tienen el valor simbólico de certificar el cambio de régimen político-religioso y que, al hacerlo, Zorrilla transforma paradójicamente la consideración del musulmán en la cultura española moderna al inaugurar lo que denominaré como *nacionalorientalismo*.

HUGO-ZORRILLA: UNA INTERVENCIÓN ORIENTALISTA

El punto de encuentro entre Zorrilla, el musulmán y España es el orientalismo francés. Si Napoleón Bonaparte había descubierto Egipto a Occidente con una guerra de conquista, los viajeros que vinieron tras las guerras napoleónicas fueron los conquistadores del imaginario poético al presentar al público europeo la conexión de España con el mundo musulmán. De entre ellos, Víctor Hugo ofreció a la mente europea una fórmula para lidiar con los encuentros entre Oriente y Occidente al inventar un tipo de poema denominado “oriental” en su libro *Les Orientales* (1829) (Marí 146). En aquel libro, Hugo incluyó su poema “Sultan Achmet”, en el que un sultán requiere de amores a una cristiana granadina que lo rechaza con base en su fe. Lo que hace Hugo es cristalizar esta visión de atracción-rechazo con una fórmula. Russell P. Sebold, describiéndola, dice que la oriental se centra en un instante “de ambiente hispanomusulmán [en el que] se presenta el amor a menudo no correspondido de un sultán por una

cristiana, o bien de un cristiano por una sultana, y en los que se pinta con gran acopio de pormenores sensuales” el esplendor y suntuosidad de los que rodean a los amantes (1). No obstante, pese al éxito de la fórmula poética, este tema no era único del autor, ya que lo había utilizado en prosa Chateaubriand en *Les Aventures du dernier Abencerage* (1826) y lo haría después Prosper Mérimée con *Carmen* (1845). Tras el trasunto del amor, lo que une estos textos es la sospecha de una mezcla étnica que acerca a los españoles al Oriente. Todas las cualidades se dan en las obras mencionadas, salvo que en *Carmen* se han transmutado los musulmanes en gitanos.⁴ En ellas sobrevuela, dada la querencia interétnica que representan, la sospecha de que España es algo diferente a Europa. Es de sobra conocida la frase, atribuida a Alejandro Dumas padre, sobre que “el África comienza en los Pirineos”. Si bien aquella aserción puede ser apócrifa, Hugo, en el prólogo de *Les Orientales*, escribe con claridad: “car l’Espagne c’est encore l’Orient; l’Espagne est à demi africaine” (23). A partir de esta acusación los autores españoles adscritos a esta corriente confrontaron ese pasado musulmán utilizando la fórmula de la oriental.

Este examen del pasado, frente a la postura liberal mencionada antes, muta al orientalizarse la literatura española. Ahora a los musulmanes se les considera un otro extraño, cultural y religiosamente distante. Este cambio, además, se plantea de forma negativa, pues se trata de una amenaza verbalizada en la dualidad “requerir amor - negar ese amor”. Por lo tanto, dentro de esta coyuntura, la cuestión es aceptar o rechazar este amor. Varios de los románticos tomaron la propuesta de *Les Orientales* como modelo (Parker y Peers 55-57), y Juan Arolas Bonet fue un caso temprano de esos que se amoldaron al modo orientalista para reflexionar sobre la tensión entre cristianos e impíos. En sus poemas abunda el lujo, hay encuentros con musulmanes y, sobre todo, el amor es imposible. Así, por ejemplo, en su “Don Alfonso y la hermosa Zayda”, se describe con retórica orientalista el encuentro entre marfiles y sedas del rey Alfonso de Castilla con Zayda, hija del rey de Sevilla. Pero el Cid, como buen caballero cristiano que acompaña a su señor, planta la cordura en él recordándole que la ley religiosa prohíbe el matrimonio con musulmanes (44). Lo característico aquí es que no son relaciones de igualdad, pues el cristianismo prevalece sin plantearse que el amor pueda estar por encima de él. De hecho, en otras composiciones, como en “El Harém”, se atacan las costumbres musulmanas. Allí, tras admirar las excelencias del espacio privado, concluye la voz poética a modo de moraleja:

Bello es un harén de Oriente
 Con tan lindos serafines
 En jardines
 Consagrados al placer:

Solo es triste a la memoria,
Que en tal gloria
Sea esclava la mujer. (122)

Y, cuando no se ataca el trato a la mujer, se lo hace a Boabdil, a quien se nombra por su apelativo de “rey chico”, y se lo achica aún más al tener que vengar su honor porque “[l]a reina y Albin-Hamad, / Al pie de un rosál andaban / En amores descompuestos, / Y caricias desmandados” (217). Como se ve, estos poemas se construyen con base en los tópicos antimusulmanes del lujo y el placer para denostar la impiedad y ensalzar las virtudes del cristianismo en un entorno en el que siempre prevalece una voz poética cristiana. De ahí que, con un trazo de línea genealógica que conecta musulmanes pasados y presentes, A. Ribot, amigo del poeta, se lamenta en el prólogo de *Poesías caballerescas y orientales* (1840) de vivir en un tiempo de descreídos (IX), ahondando en la mentalidad maniquea de Arolas. Así, y pese al uso de tópicos orientalistas, como en el caso de los liberales, Arolas utiliza el tema oriental para atacar otro problema del día: el vicio y el descreimiento que aumenta en la sociedad decimonónica. Con ello, deja sin atender a posibles puntos de unión o comunicación entre ambos grupos.

Frente a esto, José Zorrilla fue quien verdaderamente introdujo el modelo orientalista francés para confrontar el problema de la identidad española. Si bien el autor había publicado en 1837 orientales siguiendo el modelo de Hugo, como “Dueña de la negra toca” o la “Oriental” de los gomeles, el autor se centra en la tradición morisca peninsular al no presentar al musulmán como “una combinación de lujo y barbarie” como hacían los franceses y Arolas (Carrasco Urgoiti 349-50). Desde este impulso propio, entre 1839, año de la publicación de su poema “Al último rey moro de Granada, Boabdil el chico”, y 1852, cuando aparece *Granada, poema oriental*, Zorrilla produce una revolución ideológica en la concepción de lo musulmán en la cultura española al utilizar la historia musulmana para conjurar el pasado, reflexionar el presente y asentar la identidad de España. Este giro lo consigue, paradójicamente, a través de un posicionamiento ideológico conservador que se desarrolla en dos pasos. Primero, rompe el concepto de pueblo como unidad cultural separando a los súbditos del gobernante. Después, en un segundo momento, presenta un tronco común en el que poder integrar a los musulmanes en la historia oficial de España.

Ese proceso comienza con “Al último rey moro de Granada, Boabdil el chico”. Se trata de un poema mediano, de veinte estrofas, que está dividido en cinco secciones. El poema, en principio, se centra en una instantánea en la que su protagonista es un solo personaje y, como en las orientales, el espacio es lujoso e invita al desenfreno sensual a través de una fantasía exotizante. La fuente de este lujo es el paraíso terrenal que es Granada para el

observador, ya que su clima, su agua, sus árboles y sus frutos son fuente de goce y deleite ("Al último" 138). En este marco ideal, se encuentra a su personaje principal, Boabdil, preguntándose por lo que vienen a hacer los castellanos a su reino al tiempo que se describe la pobre situación de su ejército, el cual se halla consternado y con el espíritu bajo ante el miedo de la "canalla" gente ("Al último" 139). El resto del poema son apelaciones insultantes a Boabdil sorprendido en una carrera cobarde huyendo de Granada porque no la sabe gobernar ni defender ("Al último" 143-45).

Pese a las superficiales semejanzas, este poema se aleja de las versiones primeras de las orientales al trascender el exotismo de aquellas. Si bien se trata de una tierra de leyenda favorecida por la naturaleza, que " ... no la iguala en lujo y en riqueza / la voluptuosa pompa del Oriente ..." ("Al último" 138), no se trata de una escena de amor como en las orientales. Aquí, por el contrario, se expresa el desamor de un pueblo por su rey. Esto es, frente al motivo del amor de aquellas, este es un poema político. Boabdil es un mal rey, un "monarca infeliz" ("Al último" 141), a quien "la sed de sangre irrita" ("Al último" 139), y quien ha hundido en la pobreza a su pueblo con "sus ojos avarientos" ("Al último" 140). A diferencia de los poemas amorosos, aquí amar los actos del amado no produce placer, sino dolor, a la que debiera de ser su amante, Granada. Además, en un último acto de desgobierno, se apresta Boabdil a salir huyendo de su reino: "Huye, rey infeliz, y huyendo borra / de tu camino la cansada huella" ("Al último" 144). Esto es, sin más, la inversión de la oriental. Tal vez, si como dice Sebold, la oriental se caracteriza por representar un amor no correspondido, aquí Zorrilla ha llegado al extremo al presentar un amor imposible: el amor de un pueblo por su sátrapa. De esta manera, el autor evidencia el sufrimiento que un mal gobernante inflige a su propio pueblo, mientras que se desgaja de él al huir desentendiéndose de su defensa.

Al igual que con Arolas, cabría pensar que Zorrilla, con el denuesto de Boabdil, está limitándose a atacar al rey musulmán. Sin embargo, hay un matiz que no tienen los poemas de aquel: la presencia positiva de ese pueblo. En su poema épico "La sorpresa de Zahara. Romance de 1841", Zorrilla narra el ataque sorpresa que el padre de Boabdil, Muley Hacén, realizó sobre el pueblo de Zahara de la Sierra. Aquí, la voz poética muestra el error de los cristianos que se entretienen en orgías y considera justo el ataque: "Lloraba el cielo por Zahara, / que acaso por pecadora / la castiga ..." ("La sorpresa"). Pero también nos enseña cómo Muley Hacén se propasa y no tiene miramientos con los débiles en su traslado de prisioneros cristianos a Granada: "Llegarán los que llegaren; / los mozos a las mazmorras, / las muchachas al serrallo, / y los viejos a la horca" ("La sorpresa"). De aquí que el pueblo musulmán se subleve ante tanta sangre e injusticia. Por eso, un santón toma la palabra ante el rey y predice:

La tregua está quebrantada,
y a muerte al traidor sujeta.
¡Ay de ti bella Granada!
¡Cayó en ti, desventurada,
la maldición del Profeta! ("La sorpresa")

Por esto Carrasco Urgoiti ve en este poema que el pueblo toma protagonismo oponiéndose a un rey cruel (356). De esta forma, Zorrilla deja entrever múltiples puntos de vista. Pero no es esto lo determinante, pues la oriental ya contemplaba la presencia del otro en la relación amorosa. Tampoco lo es la conmiseración de los musulmanes por sí sola, puesto que los cristianos aparecen como víctimas. La igualdad entre culturas sólo se va a conseguir cuando el pueblo musulmán se equipare al cristiano, se exonere su culpa y la desgracia recaiga en el gobernante. Por eso todavía estamos en un primer momento, porque se reconoce una voz al pueblo, pero el castigo recae sobre todos: pueblo y gobernante. No obstante, que el Profeta, a través del santón, sancione los actos del rey, nos va a llevar a esa segunda fase, en la que se reconocen los malos actos del gobernante y se intuye una moral más alta.

GRANADA Y LA DECADENCIA NAZARÍ

La apuesta de José Zorrilla por integrar al pueblo hispanomusulmán en la historia de España alcanza su forma más perfecta en *Granada, poema oriental*. Este poema inacabado del que solo se publicaron dos de sus tres volúmenes, constituye ese segundo paso en el que se presenta un mejor modelo de gobierno.⁵ Se abre con un primer poema extenso a modo de prólogo "La leyenda de Muhamad al-Hamar el nazarita" que narra la fundación mítica de la dinastía nazarí a manos de Alhamar. Luego, en una secuencia de nueve libros, cuyas secciones vienen encabezadas por nombres de estancias alhambrenas, personajes y poemas orientales, se entonan los últimos compases del decadente reino musulmán de Granada. Este formato supone un avance consciente, aunque paradójico, respecto a los postulados de sus anteriores poemas. Por una parte, se avanza en el reconocimiento de los valores de la cultura hispanomusulmana. Pero, por otra, se explica cómo degeneró la dinastía nazarí y por qué el alumbramiento de España es su consecuencia lógica. Para ello, Zorrilla reescribe la historia del reino nazarí utilizando los tópicos del orientalismo. Esto sucede, como recuerda Rachel Arié, insertando el discurso en una tradición histórica que comienza en la época de los romances y que se caracteriza por la deformación de la historia española en torno a la figura de Boabdil (Arié 95-96). Zorrilla, de esta manera, se alinea con la tradición y,

pese a consultar libros de historia (Alonso Cortés 500-01; Carrasco Urgoiti 375-76), introduce elementos ficticios hasta el punto de crear “a constant communication between the natural and the supernatural” (Carrasco Urgoiti 377; McDermott 103). Lo que en los poemas anteriores era un instante dentro del mar de la historia del reino granadino, ahora se expande en una construcción lógica basada en la oposición de contrarios. Por ello, deconstruye la historia de la dinastía nazarí, para explicar cómo la bondad del primer monarca y el esplendor del reino han decaído con la inestabilidad implantada por los últimos.

En esta reconstrucción histórica, Zorrilla reconoce mérito a la dinastía nazarí y presenta a su fundador, Muhammad ibn Nasr, más conocido como Alhamar, como el epítome del buen rey. En “La leyenda de Muhamad al-Hamar el nazarita”, se cuenta cómo la fundación de su empresa está bendecida por Dios y adquiere el tono bíblico de la alianza de Yahvé con Abraham. En un sueño, Azael, uno de los ángeles de Dios, se le aparece a Alhamar y le deja perlas, oro y plata para que construya su palacio y funde su dinastía (*Granada* 1: 86). Y, asimismo, lo dota de las cualidades necesarias para llevar a cabo su empresa. Desde su nacimiento, el monarca está marcado por la buena estrella: “Nació Al-Hamar y sonrió el destino / Contemplándole amigo: la fortuna, / Fijando un punto su inconstancia, vino / Amorosa a mecer su blanda cuna” (*Granada* 1: 53). Esta elección divina, además, está refrendada por cualidades personales que benefician a su pueblo: “Liberal de sus erarios, / Protector del desvalido / Fiel, leal para el vencido / Y del sabio amparador” (*Granada* 1: 109). Incluso, frente a los estereotipos que equiparan a los regentes musulmanes con la figura del sátrapa, él “[p]or doquier con recta mano / La justicia distribuye” (*Granada* 1: 113). Este buen gobierno y prosperidad contrastan con el estado del reino en el momento en que Boabdil usurpa el trono de su padre. El “indeciso” Boabdil de perniciosas cualidades hace que la Granada de la riqueza y el bienestar pretéritos se suma en la decadencia al gobernar movido por un “rencor nefasto” con el que arrastra al reino a su perdición (*Granada* 1: 194, 2: 36). Por eso, Azael, el ángel de Dios, le retira su amparo a Boabdil y maldice a su pueblo (*Granada* 1: 171).

Desde el orientalismo zorrillesco, el lujo, fuente tradicional de decadencia en la cultura judeocristiana, es lo que arruina el reino de Granada. John Sekora, rastreando la genealogía del lujo en Occidente, establece varias características útiles para comprender la imagen decimonónica del final del reino nazarí. Sekora afirma, apoyándose en diversas fuentes, que el lujo afecta al conocimiento de la posición personal dentro de la jerarquía y plan divinos, al igual que a la moralidad y raciocinio de la persona (27, 29). Es decir, el sibarita tiende a creerse más de lo que es y le corresponde socialmente. Mas, siendo este gobernante, las

consecuencias recaen sobre sus súbditos, pues el objeto lujoso que consume ha de ser un bien escaso que potencia su valor al ligarse en él el deseo con las necesidades básicas del ser humano (Berry 6). Esto es, para que algo sea reconocido como lujo, los bienes que lo constituyen han de estar vinculados a las necesidades y los instintos humanos, porque así serán codiciados y su carencia provocará dolor. De aquí que la suntuosidad con base en bienes y placeres se consiga a expensas y en perjuicio del pueblo, pues, siendo los bienes limitados por naturaleza, la mayor acumulación por parte de un individuo redundará en la escasez para los otros, de donde surge, por tanto, la miseria del pueblo.

En esta encrucijada de recursos, pueblo y política, los monarcas ocupan un papel determinante porque personifican a aquellos que gobiernan y disponen el rumbo de su historia. Por un lado, son su símbolo. Lo que suceda a sus súbditos está ejemplificado en el mayor grado en su persona. Pero, por otro, al detentar todos los poderes, son también la causa y motor de aquello que les pueda acontecer. Gustave Le Bon, meditando sobre la decadencia musulmana peninsular, argumenta que la monarquía absoluta, por concentrar todo el poder en un solo individuo, degenera a través de una cadena de malos gobernantes (203-04). Esto sucede porque el poder religioso, referente a lo ultraterreno, está sometido a un poder terreno – i.e., el sultán – que, a su vez, se materializa – i.e., se hace evidente – en la concentración de bienes: a más opulencia, mayor gloria de Dios y del regente. Por eso, para mostrar la degeneración nazarí, Zorrilla compara a los monarcas. Alhamar destaca por ser “[m]oderado en sus placeres / Cual frugal en sus festines”, y, en lo que toca a su persona, es “... modesto / En su gala y vestidura, / Da a su cuerpo limpia holgura / Y elegante sencillez ...” (*Granada* 1: III, 1: 110). Sin embargo, tiene un defecto: introduce la acumulación movida por la ambición de alcanzar lo mejor. Una ambición que en los últimos reyes nazaríes llega a lo estrambótico. En la corte de Muley-Hacén, padre de Boabdil, el despilfarro y desenfreno caracterizan las celebraciones:

Engalanan los altos miradores
Lujosas colgaduras y doseles,
Flotantes plumas, enredaderas flores,
Lazos de plumas, arcos de laureles,
Damascos de vivísimos colores,
Tapices festonados de caireles. (*Granada* 2: 10)

Y a partir del lujo se genera la licencia que traerá la decadencia: “En la jornada de tan fausto día / De fiesta real y universal holganza, / La ley a la licencia da franquicia / Y destierra el placer a la templanza” (*Granada* 2: 12).

Por eso, Azael, que bendijo y ayudó a Alhamar, le explica por qué ahora retira su mano. Y es que, con la abundancia también sobrevino la ambición que produce “... más deseo / Y orgullo y vicio dobles ...” que conducen a la guerra civil (*Granada* 1: 120-21). Por eso, como si de un texto bíblico se tratase, Azael explica a Alhamar los motivos de la caída:

Al verte victorioso,
 Temido y opulento,
 Tu corazón atento
 Solo a la tierra fue,
 Dudaste, mas dudando
 No osaste perezoso
 El rostro en mí tornando
 Poner en mí tu fe. (*Granada* 1: 176)

Su falta, a modo de pecado original con el que marca a su descendencia, estriba en abandonar la ley divina para adorar este mundo y sus placeres.

Por supuesto, no es la acumulación de bienes lo que en sí produce la desgracia del reino nazarí, sino la alteración moral inducida por las actividades que la acompañan. Para la teoría orientalista, el medio desordena los sentidos. El Barón de Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* (1748), afirma que el clima de los países meridionales determina el comportamiento de los individuos haciéndolos más vagos y, sobre todo, sus sentimientos, en especial la lujuria, más desenfrenados (233-34). Y cuando habla de los musulmanes de Marruecos y Argelia – países que debieron aportar mayor población musulmana a la Península – en relación con los efectos de una sensualidad sin cortapisas, sigue a San Agustín, quien veía el lujo “as the carnal lust of individual men” (Sekora 42). Por eso, razona Montesquieu: “Possessing many wives does not always prevent one from desiring the wife of another; with avarice as with luxury, thirst increases with the acquisition of treasures” (268). Y sentencia: “Having multiples wives ... leads to the love that nature disavows” (268; énfasis añadido). Es decir, que la combinación del clima con la concentración de bienes y placeres, junto a una excesiva actividad sexual con múltiples mujeres, conduce, en particular a los musulmanes que permiten acumular bienes y esposas, a la homosexualidad. De aquí que, para los escritores decadentes del siglo XIX, la imagen icónica de la degeneración fuera la del emperador Heliogábalo travestido como un depravado homosexual que no se refrena ante la moral religiosa de su tiempo (Weir 25).

En esta línea, lo que la vida de lujo y desenfreno introduce en la dinastía nazarí es el afeminamiento del monarca. Ya desde *Las guerras civiles de Granada* (1595), de Ginés Pérez de Hita, se comienza a ver a Boabdil como un

cobarde (Civantos 168). Y, desde esta imagen tradicional de la cobardía, surgen en el siglo XIX opiniones, como la de Francisco Martínez de la Rosa, que pintan a un monarca afeminado con atributos como “plus indécis et pusillanime” (Arié 98-99). Junto a esto, el Orientalismo añade un factor que explica su afeminamiento: la influencia de la madre. Dice Alain Grosrichard de la educación del sultán otomano que la falsa educación del déspota en el serrallo lo separa del mundo, lo priva de modelos masculinos y lo convierte en juguete de la ambición materna (131). Por eso, el Boabdil de *Granada*, educado “... por ella propia / En odio de Muley amamantado”, está “... de su madre / Hecho a la exacta obediencia” (*Granada* 1: 215, 2: 160), y es a quien imita en una estereotipada escena orientalista. Cuando Aixa despacha los asuntos de palacio que debieran corresponder a su hijo, se narra la imitación de la displicencia de ésta:

Aija, en sus almohadones recostada,
No volvió la cabeza desdeñosa,
Ni le otorgó siquiera una mirada;
Abú Abdilá, imitando a su orgullosa
Madre, no contestó tampoco nada. (*Granada* 1: 302)

De esta forma, emerge en la obra un pelele incapaz de revertir el destino aciago de la dinastía anunciado por Azael. A la manera de un Edipo reprimido, que no consuma su deseo, pero que lo sublima entregándose a la irracional obediencia, Boabdil usurpa el puesto de su padre con una guerra civil que sella su desgracia y, con ello, la del pueblo de Granada. Cumplida la profecía, la tradición literaria solo puede condenarlo a vagar cegado por sus propias lágrimas.

A partir de esta ideología que desprecia aquello que semeje debilidad, Boabdil aparece inextricablemente unido a sus lágrimas. Desde Hernando del Pulgar, quien recoge por primera vez la anécdota a finales del siglo XV, todos los relatos que describen la pérdida musulmana del reino de Granada repiten unas supuestas palabras de desprecio de Aixa a su hijo por no haber sabido derrotar a los Reyes Católicos. Así lo cuenta del Pulgar: “É como fué á su casa, que era en el alcazaba, entró llorando lo que había perdido: é díxole su madre, que pues no había seydo para defender lo como home, que no llorase como muger” (375). La tradición posterior se hace eco de estas palabras, pero introduciendo una modificación clave. En lugar de situarlas en el palacio de Aixa, las traslada al último lugar desde el que se puede ver Granada. Zorrilla ya localizaba “Al último rey moro de Granada” en este instante, en *Granada*, aunque no aparece por estar el texto inconcluso, sí que lo anticipa al introducir las lágrimas de Alhamar cuando, contemplando Granada desde un mirador de la Alhambra, intuye la pérdida de su reino a

manos de monarcas cristianos (*Granada* 1: 122). Con esta imagen, el monarca del lujo, el capricho y la intriga pierde todos los atributos varoniles para transformarse en un afeminado incapaz de dirigir su reino sobrepasado por las circunstancias. Las lágrimas de Boabdil simbolizan el ocaso de la cultura musulmana en España. Por un lado, esas lágrimas materializan la degeneración. Al primar el lujo personal sobre la generosidad con el pueblo, con el tiempo se ha ablandado esta estirpe hasta transformarse su rey en la personificación de la impotencia. Por otro, suponen la cancelación del mal gobierno, puesto que se termina con un desorden personal que repercute en lo social. El gobierno de Boabdil solo se sostiene a través de la intriga contra su padre, a la cual precedió otra intriga contra la facción de los Abencerrajes dándose la sensación de estar viviendo en un bucle de violencia. El resultado es el desgobierno por la guerra civil entre padre e hijo y el consecuente llanto de los hijos de Granada (*Granada* 1: 121, 2: 254).

A REY CHICO, REINA GRANDE

Pero *Granada, poema oriental* es más que los demás poemas orientalistas porque se trata de un gran relato de orden teleológico. Si el orientalismo muestra el desgobierno del pueblo musulmán, es para mostrar la necesidad de un gobierno occidental que lo civilice (Said 32-33). Esto es lo que se esconde bajo el término “epopeya” en esta obra. Ángel Ganivet veía en *Granada* que la unión de las epopeyas musulmana y cristiana refrendaba la comunión de ambos pueblos en igualdad: “A primera vista resalta el intento de fundir en una sola las dos epopeyas cristiana y africana, y más dentro se encuentra la labor de *fusión metafísica y religiosa* de los tenaces y esforzados caballeros que tan bravamente lucharon siglo tras siglo” (*Granada la bella* 53). Esta unión es lo que la crítica ha destacado (Navas Ruiz, *La poesía* 20; Zamora 563-64). Y, en rigor, eso es lo que se cuenta: el nacimiento de la dinastía nazarí y el subsiguiente advenimiento de la castellana. Pero el énfasis religioso que introduce Ganivet lo cambia todo, dado que, si hay una unión siendo dos epopeyas, el resultado solo puede ser una epopeya. Por eso Zorrilla habla de una sola epopeya en ese proemio que titula “Juicio anticipado de Zorrilla sobre su obra”, en donde dice: “no es más que una enorme leyenda, en la cual otro ingenio más competente hallará reunidas los materiales necesarios para construir el clásico edificio de *la magnífica epopeya encerrada en la época de la conquista de Granada*” (12; énfasis añadido). Dentro del marco narrativo del poema, esta unión de epopeyas solo puede ser, como ya se ha visto, por una intervención divina, en la que Azael hace y deshace de acuerdo con un plan superior. Junto a esto, la otra componente de este orientalismo zorrillesco es su concepción teleológica de la Historia, pues cree en la perfectibilidad de los pueblos en su marcha hacia un fin último: el nacimiento de la nación española como paso previo e

instrumento de implantación del reino de Dios en la tierra a través de la colonización americana. De aquí que, esta unión en una sola epopeya de conquista sea una construcción teleológica de la historia nacional que Zorrilla toma del credo romántico y que le conduce a creer en “la perfectibilidad de las naciones por intercesión de la gracia divina” (Dorca, “México”). Por esto, si se usó la oposición de gobernantes para contar la decadencia de la epopeya nazarí, ahora se establece un contraste para hacer avanzar una narración que unifica la historia de España y pretende reagrupar, como los líderes políticos conservadores le pedían, a todos los españoles.

De nuevo, Boabdil representa el rol negativo para dejar a Isabel la Católica el positivo. Isabel, aunque mujer en un mundo masculino, no es ni como Aixa ni como su hijo Boabdil. En el tradicionalismo de Zorrilla, su modelo se inspira en descripciones de la mujer castellana como la de Francisco de Quevedo en su “Epístola satírica y censoria” en la que la mujer es hacendosa, no se preocupa por los lujos y no repara en amores, sino que atiende a sus obligaciones de esposa, es temerosa de su marido y, ante todo, es la guerrera que “[a]compañaba al lado del marido / Más veces en la guerra que en la cama” (118). Este es aquí el prototipo de mujer cuando se define a la reina castellana: “Isabel, en cuya alma generosa / Puso Dios cuanto bien humano encierra, / Pura, modesta, noble y piadosa / Fue la reina más grande de la tierra (*Granada* 2: 45). Dado que estas cualidades se alinean con el cristianismo publicitado en otros puntos de su obra, hemos de considerar positiva su influencia. De aquí que Patricia McDermott observe que Isabel aparece transfigurada “as a pure virgin queen” (105-06).⁶ Por eso, al retirar Azael su apoyo a los musulmanes, ella es a su vez ungida por él. Sin embargo, frente al último monarca musulmán, Isabel es, en esta evolución histórico-política, la verdadera culminación al unificar los dos roles primordiales sobre los que se asienta el buen gobierno. Es, por un lado, la madre virginal y piadosa que cuida de su pueblo, y, por otro, la mano fuerte que dirige la batalla, el gobernante que completa la unificación de España y se lanza a otras empresas mayores a través de los mares y “[a]br[e] no más el mundo americano / / Y el ador[a] la americana gente” (*Granada* 2: 46). Con estos atributos, la reina castellana es la corrección del desgobierno y el fin del sufrimiento del pueblo de Granada. Por eso, tomando en cuenta el contexto imperialista en el que escribe Zorrilla, y que los discursos del orientalismo y el colonialismo se apoyan el uno en el otro, la construcción orientalista de *Granada* solo puede tener el propósito de justificar la conquista de Granada, ensalzar el poderío de Castilla y cantar la unificación de España. Por ello, si se critica el sistema de gobierno musulmán en el poema, es para presentar como natural que el despotismo

degenerado de Boabdil tiene que ser superado por el virtuoso reinado de los Reyes Católicos personificado por Isabel.

Esta lógica orientalista de *Granada* la sustenta Zorrilla en la llamada “retórica del imperio”. David Spurr denomina así a las “expressions of traditionally Western ideals ... [that] have served in the historical process of colonization” (1). Esta retórica constituye la piedra angular sobre la que se edifican los poemas orientalistas, pues se generan a partir de la visión orientalizante. Esta es una visión que aúna dos mecanismos característicos: la mirada abarcadora y la lógica de género. La mirada abarcadora, según Spurr, es “the active instrument of construction, order and arrangement ... [that] conveys a sense of mastery over the unknown and over what is often perceived by the Western writer as a strange and bizarre” (15). Ésta es la misma mirada que al otear inspecciona y evalúa el territorio granadino en los poemas zorrillescos. En “Al último rey moro de Granada”, Zorrilla la aplica a la naturaleza que rodea a Granada, “ciudad riquísima opulenta”, a la que “no iguala en lujo y en riqueza / la voluptuosa pompa del Oriente” (“Al último” 138). En aquel poema, el uso de deícticos – “y allí”, “[a]llí”, “[y] hay allí” (“Al último” 138) – organiza la visión, al tiempo que mirada y palabra se conjugan para dar forma al territorio y construirlo en una cascada de productos naturales que evocan el oriente al europeo. De esta manera, la desbordante naturaleza se agolpa ante el observador en un cúmulo de pájaros – palomas, colorines – , plantas – vides, olivos, cipreses, cedros y granados – , flores – jacintos, claveles y rosas – y, sobre todo, materiales nobles – mármol, cristal, jaspes y oro – (“Al último” 138). Esta acumulación de riqueza hace de Granada una ciudad digna de pertenecer al grupo de las legendarias del mundo mediterráneo antiguo: Alejandría, Atenas o Corinto (“Al último” 138). Granada, observada de esta manera por unos ojos occidentales, es el culmen de la opulencia natural. Y en *Granada*, tras seguir la misma estrategia enumerativa marcada de nuevo por los deícticos bajo la prominencia de la visión, – “vense”, “vese” (*Granada* 1: 59-61) – la ciudad y su entorno se identifican con el lugar “Donde vieron el Edén los Africanos” porque allí “Moran las celíacas huríes” (*Granada* 1: 60).

Ya de por sí colonizadora, esta visión orientalizante va un paso más allá al aunar a su capacidad de cosificación una ideología de género que feminiza y somete el territorio. El mencionado paradigma de género que atribuye a la mujer cualidades de pasividad, sometimiento y reclusión, ahora lo proyecta una voz poética colonizadora sobre el territorio que observa. La clave radica en la identificación de la geografía con una mujer a quien llama la voz poética “... sultana / Del deleite y la aventura”, una “Hermosísima Africana / [que] Ríe y danza voluptuosa” ante los ojos del observador castellano (*Granada* 1: 97, 1: 101). Spurr designa este fenómeno como la erotización del colonizado que se construye a través de “fantasies of

seduction" (173), y afirma que "the erotization of the colonized refers to a set of rhetorical instances – metaphors, seductive fantasies, expressions of sexual anxiety – in which the traditions of colonialist and phallogocentric discourses coincide" (170). La sensualidad y la postración son las claves de una lógica basada en la dicotomía hombre (observador) – mujer (objeto observado) que invisten al observador del poder de poseer y explotar aquello que observa. Todo ese ambiente de fruición sensual es lo que termina de unificar visión y género. Por esto, según Grosrichard, el verdadero señor es aquel que se entrega por entero al placer (76). Un placer que, ante todo, comienza por el privilegio que tiene el señor sobre la vista (Grosrichard 127). Esta visión, como imperialista, es explotadora, pero no se trata de una visión que cuantifica para calcular un beneficio. No hay una industria que transforme el territorio en bienes de consumo. Se trata simplemente del placer que despierta la anticipación de la posesión, un placer vacío, pues no está consumado.

Y así, a través de esta retórica imperial de la contemplación y el placer, Castilla se adueña de Granada. La lógica masculino-femenino que se construye a través de la visión de la voz poética trabaja, junto a los elementos políticos antes comentados, para justificar la natural posesión castellana del territorio granadino. Estamos, por ello, ante una construcción teleológica en la que todos los pasos, y la conquista de Granada es uno de ellos, sirven para ir construyendo un mejor gobierno que acerque al pueblo al verdadero gobierno de Dios. Por eso es fundamental que Isabel la Católica sea ungida por Dios a través de su ángel, Azazel. Lo que tiene de fracaso el final de la era musulmana, lo tiene para Zorrilla de acierto la política de Isabel al transformar la errática trayectoria peninsular en un doble triunfo divino. Por un lado, la España unificada bajo el mando de Castilla es la vencedora del islam que corrige el desgobierno de Boabdil e incorpora Granada a una gran nación que sirve de modelo para los españoles decimonónicos enfrentados en guerras civiles. Por otro, España se equipara con aquellas naciones europeas que están volcadas con la colonización del mundo musulmán. De aquí que esta historia pueda ser calificada por el autor como "epopeya" (*Granada* 1: 12), porque es la gran victoria que instituye a España y la encamina a la conquista del mundo.

LA ÚLTIMA CANCELACIÓN

Todo este cambio de régimen tiene un proceso. Y, para un autor que construye su credo literario desde el doble paradigma de "cristiano y español", este proceso es doble: político y religioso. Se trata de las dos caras de la misma moneda, puesto que en las teocracias los gobernantes detentan un poder político otorgado por Dios. Si gobierna un rey musulmán o un rey cristiano es solo porque Dios lo ha querido, bajo la condición de que actúe

de acuerdo con sus designios. Si el gobernante se aleja de aquella moral y, a través de las ramificaciones del lujo, termina desconociendo su papel de vicario de Dios, es también ese poder divino quien actúa en consecuencia en lo político para restituir el orden alterado. Éste es el doble plano que funciona en *Granada* y que Zorrilla nos muestra a través de Azael.⁷

A nivel político, la última cancelación del dominio musulmán tiene un valor más simbólico que histórico. No obstante, por la repetición a lo largo de los siglos del pasaje de Boabdil llorando, se trata de una imagen definitiva que habrá de quedar registrada en los libros y grabada en la memoria colectiva: para la tradición española moderna sus lágrimas son la materialización del fin de su reinado. Como se ha visto, la visión es el sentido maestro que dota de poder al observador sobre lo observado. Para el sátrapa orientalizado, la visión sobre sus súbditos es el símbolo de la posesión total. A través de la mirada, éste controla y disfruta lo que ve. Inversamente, la cancelación de los sentidos, es decir, la imposición de la mudez o, aún más importante, la ceguera, conlleva la subyugación de los súbditos a favor de aquel que posee la visión perfecta. Por Grosrichard sabemos que, en el serrallo, el sultán priva de los diferentes sentidos o atributos a sus siervos, siendo él el único que permanece completo, mientras que ellos, en su inversión, representan la sublimación del atributo ausente (128). El ciego, o mejor, el cegado por la acción de otro, se convierte así en la representación inversa del poder de aquel que lo ciega. Ver es dominar. O, dentro del marco político que plantea *Granada*, contemplar es gobernar.

Cuando Zorrilla, en “Al último rey moro de Granada”, sitúa siguiendo la tradición a Boabdil en lo que hoy se llama “El suspiro del moro”, cierra de forma definitiva el gobierno musulmán de la Península y alumbra el nacimiento de España y de su imperio. En el alto del Padul, último punto desde el que se puede divisar físicamente Granada en el camino hacia la costa, lágrimas y geografía se convierten en una redundancia poética. Si el regente avanza en su camino hacia la Alpujarra y África, pierde de vista la ciudad y, con ello, deja de gobernar el territorio. De igual manera, si llora, es porque no defiende su reino y, consecuentemente, lo pierde. Las lágrimas, interpuestas entre el observador y lo observado, nublan la visión y anulan su posesión y su gobierno. Tanto geografía como lágrimas se conjugan para cancelar a Boabdil y los suyos a través de una expulsión geográfica y gubernamental. En definitiva, se trata de un símbolo del poder absoluto castellano que va más allá de la denigración del último rey de Granada representada en su tradicional cobardía. Es la afirmación final de la posesión de un territorio que, en el siglo XIX, reinserta a España en la Europa cristiana y despeja las dudas sobre su mezcla racial.

Pero, para que esta cancelación musulmana sea completa, tiene que producirse también su contraparte religiosa. Ésta se encuentra también en *Granada*, en la “Leyenda de Muhamad al-Hamar el Nazarita”. Zamora destaca que es en este punto donde se produce una mayor alternancia de voces musulmanas y cristianas (574), por eso afirma que es aquí donde se ven más claras “las irresistibles propensiones orientales y mestizas del poeta nacional del tradicionalismo” (576). Y es verdad. Zorrilla une a dos poetas, uno árabe y otro cristiano, y cada uno, desde su tradición, canta a Dios. Pero no se puede obviar el final del poema:

Y de la Cruz divina los altares
 El poeta oriental orna con flores
 Que tejen las hurís sus tutelares:
 Pero de un solo ser adoradores,
 “No hay más que un solo Dios” – dice el cristiano;
 “No hay más Dios que Dios” – el africano. (*Granada* 1: 187)

Si bien la unión de epopeyas parece clara, pues tenemos a dos poetas de tradición y religiones diferentes que cantan al unísono, esto no significa que ambas religiones queden igualadas. Ambos poetas adoran un solo altar y ese altar lo corona la “Cruz”, en mayúscula. Pero no solo eso, las huríes del paraíso musulmán tejen las flores que allí se entregan, por lo que reverencian y se someten ante la cruz. Finalmente, cuando hablan los poetas utilizando sus fórmulas religiosas, la voz poética da a entender que, en la similitud de la fórmula, son un desdoble de una misma creencia. Pero, en la fórmula musulmana se ha sustituido a Alá – palabra común en español y que aparece en otros puntos del libro – por Dios, lo cual refrenda el sometimiento a la cruz. De esta forma, hay un reconocimiento del pueblo musulmán, como cuando en “Zahara” los musulmanes se compadecían de los cautivos. Pero el error de los monarcas deshonrando por el lujo el rol divino que se les ha otorgado solo puede subsanarse por el cambio a un régimen de mayor austeridad en el que la acción moral y la acción política se unan. El hecho de que aparezca esta unión bajo la cruz, tras haber contado cómo el ángel de Dios bendijo al fundador de la dinastía nazarí, tiene a su vez el valor de anticiparnos cómo degeneró ese pueblo y cuál fue su camino de salvación a través de la que para Zorrilla es la verdadera fe.

EL NACIMIENTO DEL NACIONALORIENTALISMO

Tras lo visto, se puede afirmar que la presencia en comunión de elementos musulmanes y cristianos no es casual. Como vengo reiterando, la aparición de estas conexiones y la reelaboración de la historia tienen que ver con una coyuntura nacional en la que se necesita desmentir algo que está en

entredicho. Y así lo atestigua Zorrilla. En un momento de dificultad, cuando la tradición y la nación tanto le preocupan, quiere responder a aquellos extranjeros que escriben sobre España. El afán contra los que quitan importancia a los pueblos que viven o han vivido en la Península, o que directamente tergiversan su historia, es lo que le mueve. Esto, por supuesto, sería conjetura si el propio Zorrilla no reiterase sus intenciones. En la misma introducción de *Granada*, escrita en Francia en casa de Uriel, su amigo y mecenas mexicano, leemos: “Avergonzado al ver que extranjeros autores han llamado antes que nosotros a las puertas de la Alhambra, ... heme arrojado a abrir el cancel de su misterioso alcázar al ingenio feliz a quien sea dado apoderarse de su encantado recinto” (*Granada* 1: 12-13). Tiempo después, el autor escribe en sus *Recuerdos del tiempo viejo* que “por mi influencia y la de Juan Donoso, que fue nuestro embajador, empezaron a publicarse en aquella importante Revista [la *Revue des Deux Mondes*] artículos sobre España en los cuales *comenzaba a probarse a los franceses que el África no empieza en los Pirineos*” (243; énfasis añadido). De esta manera, uniendo escritura e intención ideológica, intenta responder a Dumas, a Hugo, a Washington Irving y a tantos otros que simbólicamente desgajaron a España de Occidente.

Pero la labor de Zorrilla trasciende la respuesta a aquellos que tergiversan la historia de España o dudan de su posicionamiento en Europa. De hecho, al recontar la Historia desde el campo literario, va más allá de la integración de los hispanomusulmanes en el tronco de la historia de España. Zorrilla, sin pretenderlo, también funda un nuevo género: el nacionalorientalismo.⁸ No se trata de la mera exotización de una minoría, como puede hacer un viajero extranjero sobre un pueblo diferente y ajeno a él. Tampoco se trata de la autoexotización de un individuo privilegiado sobre una minoría no integrada de su misma nación. Eso sería el caso del antropólogo nacional contemplando un grupo de gitanos españoles, al modo de la literatura costumbrista de, por ejemplo, Serafín Estébanez Calderón en sus *Escenas andaluzas* (1846) o la representación que hace Cecilia Böhl de Faber de las clases populares andaluzas en *La Gaviota* (1849). No, aquí no estamos ante realidades contemporáneas, aquí Zorrilla coloniza la misma Historia utilizando como base unos materiales históricos entrelazados con tradiciones reconocibles por el gran público que manipula para construir un relato que sostenga la nación española. Es además orientalista, y no oriental, porque es colonial. Con esto quiero decir que esta historia no se hace a expensas de un grupo integrado en el tronco común de España. Muy al contrario, hasta ese momento, la historia oficial se construye pensando al musulmán como una amenaza externa. Si decíamos con Said que orientalizar es colonizar para gobernar al otro, recontar la historia patria es colonizar esa misma historia que nos llega orientalizada por los

autores extranjeros para gobernarla y, consecuentemente, occidentalizarla de nuevo. Por lo tanto, la unificación peninsular, el subsiguiente nacimiento de la nación española y su posterior expansión imperial, que son base de la epopeya tradicional y zorrillesca, se construyen sobre la derrota de ese otro, de su cancelación consignada en las lágrimas de Boabdil. Solo siendo consciente de lo que entraña el orientalismo se pueden entender las palabras de Ganivet sobre la unión de dos epopeyas: aquella que comienza con Alhamar y aquella otra que sería su continuación con la reina Isabel. A partir de esta fórmula de colonización orientalista de la historia propia comenzarán a aparecer los relatos de hermanamiento entre culturas al servicio de la grandeza de España que van a caracterizar al siglo XX.

Podemos, por ello, concluir que la fórmula presentada por Zorrilla consiguió establecer un relato nacional que entusiasmó al gran público. Su coronación como poeta nacional en Granada en 1889 fue la sanción pública de su credo. Al construir un nuevo relato nacional opuso un discurso desde dentro contra aquellos otros que venían desde fuera. También dio al pueblo un imaginario con el que celebrar los valores tradicionales de España a partir de eventos históricos conocidos. Asimismo, dotó a la élite cultural de un modelo nacionalorientalista para crear un ideario nacional sobre el que refundar la identidad española moderna, como demuestran, ya en el siglo XX, conceptos como el de Hispanidad o el de legado andalusí. Con todo esto, ¿qué duda cabe que Zorrilla fue el primero que integró a los hispanomusulmanes en el tronco nacional sabiendo ir más allá de los usos que hicieron de ellos sus contemporáneos? Más aún, si tomamos en serio la consigna que le dieron los políticos conservadores y la unimos a la alegoría musulmana liberal, nos damos cuenta de que también hizo el esfuerzo de unificar a las dos Españas de su tiempo. Sin embargo, volviendo a la reflexión del principio de si Zorrilla era conservador o progresista, resaltaría el profundo carácter paradójico de su fórmula, pues ésta también fue la vía que otros utilizaron para argumentar la campaña colonial en África, aunque, obviamente, él no es responsable de lo que la Real Sociedad Geográfica o el ejército africanista fueran a hacer después en ese continente.⁹ Quiero pensar que también, en la voz poética que reclama ayuda para ese “ciego en Granada” del poema de Francisco de Icaza, hay un reconocimiento a los cegados históricos por la toma y una compasión que emanan del eco del amor de Zorrilla por Granada. Todo lo que pudiera venir después es ya otra historia.

NOTAS

- 1 Se ha actualizado la ortografía de todas las citas excepto la del *Cantar de mio Cid* y la de Hernando del Pulgar.
- 2 La cursiva en las citas es mía salvo que se indique lo contrario.
- 3 A lo largo del artículo utilizo el término “étnico” para referirme a situaciones que implican manifestaciones culturales, como la religión, y no necesariamente cualidades biológicas, como el color de piel de un grupo humano.
- 4 De acuerdo con Lou Charnon-Deutsch, en el imaginario romántico del siglo XIX, los gitanos vinieron a ocupar la posición de otredad dejada por los musulmanes tras su expulsión (181).
- 5 Sabemos por Narciso Alonso Cortés, quien cita un artículo aparecido en la *Revista Española de Ambos Mundos*, que “[p]arece que el señor Zorrilla, entendiendo que el retraso de la publicación de su obra perjudica tanto a su reputación como a sus intereses, ha resuelto cortar por lo sano, rescindiendo todos los contratos con sus corresponsales” (516). Más allá de esta nota, se desconoce la existencia de ningún borrador del tercer volumen.
- 6 La imagen virginal con la que se construye a Isabel la Católica no puede ser casual, dado que también Ángel Ganivet, en su *Idearium español* (1896), considera que “el dogma de la Concepción Inmaculada” es el símbolo del alma española (5). Desde 1644, se considera patrona de España a la Inmaculada tras atribuírsele un milagro en la batalla de Empel en 1585, durante las guerras de Flandes. Por estos hechos, la identidad tradicional de España que se debate en el siglo XIX está vinculada a esta advocación.
- 7 En esta historia de dimensiones bíblicas, no puede pasar por alto el nombre de Azazel. Inicialmente, este nombre aparece en la tradición judaica del Antiguo Testamento relacionado con la fiesta del Yom Kipur o de las expiaciones. En ella se limpian los pecados del pueblo de Israel mandando a morir al desierto un cordero cargado con los pecados del pueblo (*Biblia de Jerusalén*, Lv. 16.8-28; Arolas, “Azazel” 1365). La relación del nombre con el cordero o el lugar desierto no son muy claros, pero, de acuerdo con un manuscrito sirio, “Azazel es el nombre de un demonio que los antiguos hebreos y cananeos creían habitaba en el desierto, tierra estéril, donde Dios no ejerce su acción fecundante” (Arolas, “Azazel” 1365; *Biblia de Jerusalén*, Lv. 16.8n). Por ello, si bien Azazel aparece en *Granada* como un ángel sirviendo a los propósitos de Dios, también, por trasvase, puede entenderse que la dinastía nazarí hubo de ser expulsada al desierto africano en la persona de su rey instituido en cordero para expiar sus pecados. Además de una lejana semejanza con las diferentes representaciones de Fausto, el relato evangélico de las tentaciones de Cristo en el desierto podría ser un hipotexto, pues Jesús fue tentado en los placeres, el poder y la soberbia (*Biblia de Jerusalén*, Lc. 4.1-13). Y esos son, precisamente,

los pecados de esta dinastía, que por lo demás se denomina “la gente del desierto” o “la hermosa raza del desierto” (*Granada* 1: 246, 2: 102).

- 8 Robert Marrast ya calificó la obra de José Zorrilla como “nacional-romanticismo” (cit. en Sánchez 205). Se trataría de ofrecer un romanticismo con “un sello nacional y castizo” frente a las invasiones ideológicas extranjeras (García Castañeda, “Biografía”). Frente a este sello que se encuentra en toda su obra y que es expansible a muchos otros autores del periodo, mi denominación es bastante más específica. Me refiero únicamente a un conjunto de obras de tema oriental que van a servir de espoleta cultural a una forma de pensamiento colonial que tiende a ensalzar la nación relacionándola con la etnia, la expansión territorial y la cultura popular en sus manifestaciones más religiosas, y que encontrará sus formas más conocidas ya en el siglo XX durante el franquismo.
- 9 Tanto José Antonio González Alcantud como Eric Calderwood han contado esa historia postrera. El primero lo ha hecho a lo largo de toda su obra, pero sobre todo en *El mito de al-Andalus* (2014); el segundo en su primer libro, *Colonial al-Andalus* (2018).

OBRAS CITADAS

- ALONSO CORTÉS, NARCISO. *Zorrilla: Su vida y sus obras*. Valladolid: Librería Santarén, 1943.
- ARIÉ RACHEL. “Boabdil, sultan nasride de Grenade: Le personnage historique et la figure littéraire.” *Aspects de l’Espagne musulmane: Histoire et culture*. París: De Baccard, 1997. 83-106.
- AROLAS BONET, JUAN. *Poesías caballerescas y orientales*. Valencia: Imprenta de Ferrer y Aísa, 1860.
- . “Azael.” *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana* 1909, Vol. 6. Madrid: Espasa Calpe, 1909. 1365.
- BERRY, CHRISTOPHER J. *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Cantar de mio Cid*. Ed. Colin Smith. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1972.
- CARRASCO URGOITI, MARÍA SOLEDAD. *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Granada: U de Granada, 1989.
- CHARNON-DEUTSCH, LOU. “Our Gypsies.” *The Spanish Gypsy: The History of a European Obsession*. College Park: The Pennsylvania State UP, 2004. 179-237.
- CIVANTOS, CHRISTINA. *The Afterlife of Al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. Albany: State U of New York P, 2017.

- DORCA, TONI. "México en el imaginario zorrillesco: los *Recuerdos del tiempo viejo*." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 21. (2021). Web.
- FLITTER, DERECK. "Zorrilla, the Critics, and the Direction of Spanish Romanticism." *José Zorrilla: Centennial Readings*. Ed. Richard A. Cardwell and Ricardo Landeira. Nottingham: U of Nottingham, 1993. 1-15.
- GANIVET, ÁNGEL. *Granada la bella*. Helsingfors: Imprenta de J. C. Frenckell e hijo, 1896.
- . *Idearium español*. Granada: Viuda e hijos de Sabatel, 1897.
- GARCIA CASTANEDA, SALVADOR. "Biografía de José Zorrilla." *Cervantes virtual*. Web.
- . Introducción. *Leyendas*, de José Zorrilla. Madrid: Cátedra, 2000. 9-112.
- GROSIRICHARD, ALAIN. *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*. Trans. Liz Heron. Londres: Verso, 1998.
- HUGO, VÍCTOR. *Les Orientales. Les Feuilles d'automne*. Ed. Pierre Albouy, París: Gallimard, 2018.
- ICAZA, FRANCISCO DE. "Ciego en Granada." *Cancionero de la vida honda y emoción fugitiva*. Madrid: Talleres Poligráficos, s. f. 216.
- LE BON, GUSTAVE. *La civilización de los árabes*. 1884. Trad. Luis Carreras. Barcelona: Montaner y Simón, 1886.
- LEWIS, TOM. "Zorrilla and 1848: Contradictions of Historic-Nationalist Romanticism in *Traidor, infanado y mártir*." *Hispania* 81.4 (1998): 818-29.
- MARÍ, ANTONI. "Oriente y voluntad de expresión romántica." *La imagen romántica del legado andalusí. Casa de la cultura, Almuñécar (Granada) 1 de abril – 15 de julio de 1995*. Coord. Mauricio Pastor Muñoz y Rodrigo Gutiérrez Viñuales. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 1995. 145-49.
- MARTIN-MÁRQUEZ, SUSAN. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad*. Trad. Josefina Cornejo. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.
- MCDERMOTT, PATRICIA. "Romantic Scribe of Another Tribe: The Representation of Spanish Orientalism in Zorrilla's Granada." *José Zorrilla, 1893-1993: Centennial Readings*. Eds. Richard A. Cardwell y Ricardo Landeira. Nottingham: U of Nottingham, 1993. 97-102.
- MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, BARON DE. *The Spirit of Laws*. Trans. and eds. Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- NAVAS RUIZ, RICARDO. "José Zorrilla precursor: Visión lírica de Castilla y España." *Castilla* 16 (1991): 121-36.
- . *La poesía de Zorrilla*. Madrid: Gredos, 1996.
- PARKER, ADELAIDE, AND E. ALLISON PEERS. "The Influence of Victor Hugo on Spanish Poetry and Prose Fiction." *The Modern Language Review* 28.1 (1993): 50-61.
- PICOCHÉ, JEAN-LOUIS. "Las creencias y la religión de Zorrilla según sus obras en prosa." *Actas del congreso sobre José Zorrilla. Una nueva lectura*: Valladolid,

- 18-21 de octubre de 1993. Eds. Javier Blasco Pascual, Ricardo de la Fuente Ballesteros y Alfredo Mateo Paramio. Valladolid: Fundación Jorge Guillén; U de Valladolid, 1995. 151-63.
- PULGAR, HERNANDO DEL. *Crónica de los señores reyes católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y Aragón, escrita por su cronista Hernando del Pulgar cotexada con antiguos manuscritos y aumentada de varias ilustraciones y enmiendas*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1780.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE. "Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos, escrita a don Gaspar de Guzmán, conde de Olivares en su valimiento." *Poemas escogidos*. Ed. José Manuel Blecua. Madrid: Castalia, 1989. 116-24.
- SAID, EDWARD. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1979.
- SÁNCHEZ, RAQUEL. "España y los españoles en la obra de José Zorrilla." *Historia y política* 17 (2007, enero-junio): 205-22.
- SEBOLD, RUSSELL P. "Zorrilla en sus 'orientales': Sentido histórico y arte." *Ínsula* 564 (1993): 1-2.
- SEGUÍN, BÉCQUER. "Zorrilla in Mexico: Transatlantic Romanticism and the Question of Artistic Labor." *Journal of Latin American Cultural Studies* 28. 1 (2019): 67-81.
- SEKORA, JOHN. *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollett*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1977.
- SPURR, DAVID. *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. Durham: Duke UP, 1993.
- TORRECILLA, JESÚS. "El mito de Al-Ándalus." *España al revés: Los mitos del pensamiento progresista (1740-1840)*. Madrid: Marcial Pons, 2016. 155-206.
- . "Moriscos y liberales: la idealización de los vencidos." *The Colorado Review of Hispanic Studies* 4 (2006): 111-26.
- WEIR, DAVID. *Decadence: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP, 2018.
- YIACOUP, SIZEN. *Frontier Memory: Cultural Conflict and Exchange in the Romancero Fronterizo*. London: The Modern Humanities Research Association, 2013.
- ZAMORA, ANDRÉS. "Ideología nacional y orientalismo en José Zorrilla." *Zorrilla y la cultura hispánica*. Eds. Ricardo de la Fuente Ballesteros, Román González y Beatriz Valverde Olmedo. Madrid: Wisteria Ediciones, 2018. 557-80.
- ZORRILLA, JOSÉ. "Al último rey moro de Granada, Boabdil el chico." *Poesías*. Madrid: Establecimiento tipográfico de los sucesores de Cuesta, 1894. 138-45.
- . *Granada, poema oriental*. 1852. Madrid: Imprenta y litografía de los huérfanos, 1895.
- . "La sorpresa de Zahara. Romance de 1841." *Cervantes virtual*. Web.
- . *Recuerdos del tiempo viejo*. Barcelona: Imprenta de los sucesores de Ramírez y Cía., 1880.