

BARBARIE Y CIVILIZACIÓN EN EL DISCURSO NACIONALISTA DE LA GUERRA DE ÁFRICA (1859-60)

MARÍA LUISA SÁNCHEZ-MEJÍA

Universidad Complutense

I. EL ARABISMO Y LA LÍNEA QUEBRADA DEL PROGRESO.—II. LOS RASGOS DE LA BARBARIE.—III. FANATISMO Y TOLERANCIA.—IV. LA POLÉMICA SOBRE LA EVANGELIZACIÓN.—V. LA GUERRA DE ÁFRICA Y EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD.—VI. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

RESUMEN

Los conceptos de *civilización* y *barbarie* están muy presentes en el discurso político elaborado en España en torno a la denominada *guerra de África* de 1859-60. A través de su análisis se puede comprender mejor la imagen que España tenía de los magrebíes y, sobre todo, de sí misma y de sus aspiraciones a formar parte de los proyectos coloniales europeos. Los debates en torno a la cultura árabe y su influencia en España, a las causas de la decadencia española, y a la necesidad de adoptar una política de respeto y tolerancia frente al Islam, convierten la reflexión sobre *progreso*, *civilización* y *barbarie* en una ruptura con el pasado y en una defensa de la modernización que necesita la nueva España liberal.

Palabras clave: Guerra de África; colonialismo; liberalismo; civilización; barbarie.

ABSTRACT

Civilization vs. barbarism are two recurring pivotal concepts in Spanish political discourse at the time of the Moroccan War of 1859-60. By analyzing them one gains a better understanding of how Spaniards looked upon the people of the Maghreb, but especially of how they looked upon their nation and her aspirations to become yet another European colonial power in Africa. The debates on Arab

culture and on its historical influence on Spain; the causes of national decadence; and the need to adopt a posture of tolerance and respect towards Islam, turned discussions on *progress, civilization and barbarism* into as many pretexts for breaking with the past while defending the drive for modernization shown by the new liberal Spain.

Key words: Spanish-Moroccan War; colonialism; liberalism; civilization; barbarism.

El 16 de octubre de 1859, seis días antes de que se declarara la guerra a Marruecos, el diario *El Clamor Público*, publicó una noticia que alarmó a todo el país. En una de sus columnas recogía una crónica del *Daily Telegraph*, de Londres, en la que se acusaba a los soldados de la guarnición de Ceuta de haber atacado, fuera de las murallas, a un grupo de *moros*, y haber vuelto a la plaza con las narices, las orejas, los brazos y las piernas de estos enemigos clavados en la punta de sus bayonetas. «En concepto de este periódico –dice *El Clamor*–, los españoles estamos menos civilizados que los marroquíes y somos tan feroces como ellos» (1). «El carácter de la nación española, ya sea en la paz o en la guerra, es más cruel y sanguinario que el de ninguna otra nación europea», había dicho Palmerston en el Parlamento (2), y el *Daily Telegraph* abundaba en la imagen.

La indignación que causó en España el artículo del diario británico fue enorme. El día que O'Donnell acudió a las Cortes a comunicar la declaración de guerra contra Marruecos, el diputado Calvo Asensio, de la minoría progresista, y director además de *La Iberia*, no pudo evitar la alusión al dicho artículo:

«Con toda la indignación de que soy capaz, desmiento lo que se ha estampado en un diario extranjero, pintando a nuestros soldados con los más negros rasgos de inhumanidad y de barbarie (...) A la faz de España y a la faz de Europa desmiento esta acusación, y en breve nuestro ejército mostrará con hechos repetidos que si es bravo en la pelea, es generoso y comedido después de la victoria» (3)

Poco después de iniciada la guerra, una de las publicaciones sobre la campaña que tuvo mayor eco en España, describía en un apéndice cómo los soldados del caído de Tánger ejecutaban sin formalidades jurídicas a unos reos, a los que cortaban la cabeza para salarlas después y colocarlas «en la cima de una torre cuadrada que está sobre muralla y da frente a la plaza del

(1) *El Clamor público*, Madrid, 16 de octubre de 1859.

(2) CEJUDO CÓRDOBA (2012), p. 20.

(3) *Diario de Sesiones*, Congreso de los Diputados, 22 de octubre de 1859.

mercado», en un acto de barbarie que el cronista consideraba propio de las poblaciones del norte de África (4).

Este recurso al concepto de *barbarie*, y su contraposición al de *civilización*, se va a convertir, a lo largo de todos los discursos de la guerra de África, en una de las claves para explicar, más allá de los intereses concretos del momento, la posición que España cree que le corresponde en el conjunto de la cultura europea.

Durante mucho tiempo la historiografía del siglo XIX español relegó la llamada «guerra de África» a un capítulo secundario, bajo etiquetas como «guerra romántica», «exaltación patriótica», «política de prestigio», y otros títulos que la condenaban a ser un acontecimiento un tanto ridículo, animado por sentimientos patrioterros más que patrióticos, un proyecto absurdo concebido para distraer a un pueblo crédulo de los graves problemas creados por sus ineptos políticos liberales (5). En los últimos años, sin embargo, los juicios se han centrado bastante, y se ha tratado de situar el acontecimiento en un contexto europeo, tanto en su dimensión política como ideológica (6). Sin abandonar este esfuerzo de contextualización, es posible además el análisis de ciertas peculiaridades de la opinión española sobre la guerra que la diferencian del discurso europeo sobre el imperialismo en la primera mitad del siglo XIX, mientras aspira precisamente a parecerse lo más posible a él. La doble mirada, hacia Europa y hacia Marruecos, va trazando la imagen en la que España quiere verse reflejada, y las dificultades para lograrlo. Lo conceptos de «barbarie» y «civilización» vertebran este discurso de doble dirección, hacia el pasado y hacia el futuro, que imagina un nuevo punto de partida para la nueva España liberal.

Las relaciones entre liberalismo e imperialismo constituyen la materia de un debate historiográfico desde hace décadas, que no corresponde aquí detallar. Aceptada ya la idea de que no es imprescindible considerar que existe una contradicción manifiesta entre ambas actitudes –como se afirmaba en

(4) ALONSO VALDESPINO (1859). Hubo una edición francesa, con el mismo título, en París, 1859, con prólogo de Charles Lamartinière. La crónica de la ejecución de los reos aparece en un Apéndice con selección de textos de la obra de J. Drummond-Hay *Marruecos y las tribus nómadas*, pp. 65-69.

(5) FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS (1879) y PÉREZ GALDÓS (1979), están sin duda entre los primeros en emitir este tipo de juicios ya en el siglo XIX.

(6) MARTÍN CORRALES (2004) y BURDIÉL (2010), entre otros. Un estudio que utiliza materiales de archivo inéditos es el de INAREJOS MUÑOZ (2010), centrado casi exclusivamente en fuentes diplomáticas francesas, que recoge el punto de vista francés sobre la política exterior de la Unión Liberal.

las primera aproximaciones al tema hace ya casi veinte años (7)—, las investigaciones más recientes intentan abordar los argumentos culturales e intelectuales que cimentaron esas relaciones, más allá, o junto con, los intereses geopolíticos o económicos de cada momento. Como escribe Jacques Julliard, «después de la época de las recriminaciones, ha llegado la del aprendizaje», en la que se pueden y se deben analizar los textos, dejando a un lado el «anacronismo compasivo» en el que todavía estamos inmersos (8), para entender lo que se decía, lo que se hacía y, en definitiva, cómo se decía lo que se hacía, tal como se preguntaba Lucien Jaume no hace mucho. (9)

Desde esta correlación liberalismo-imperialismo, la guerra de África de 1859 resulta modélica en algunos aspectos. Aunque el apoyo a la guerra fuera unánime y las muestras de patriotismo procedieran de todas las ideologías, instituciones y regiones de la península, progresistas y demócratas —e incluso algún socialista primerizo como Fernando Garrido— se apropiaron enseguida de la campaña, considerando la empresa como modernizadora, regeneradora y europeísta, y una respuesta a las aspiraciones del país, apenas salido de la indiferencia y el atraso de la época fernandina.

Así, la preocupación por el lugar que le correspondía a España en el concierto europeo empieza a ocupar amplios espacios en la prensa y a suscitar reflexiones en medios políticos. El sentimiento de exclusión producía frecuentes lamentos y ahondaba en la herida de la pérdida de la anterior grandeza: «Hasta Cerdeña, que fue nuestra, forma parte de los Consejos europeos, mientras nosotros estamos excluidos», se quejaba amargamente un diario de Madrid para ilustrar tan insoportable marginación (10). Incapaz, como decía Donoso Cortés, de emular a Francia en la hegemonía del continente, ni a Inglaterra en el dominio de los mares, España debía conquistar su sitio en Europa imitando a las potencias en su expansión colonial, y precisamente por el territorio que la Providencia había situado junto a sus riberas: África (11). Martín Corrales ha observado bien el recorrido de los años previos a la guerra por los numerosos incidentes que estuvieron siempre a punto de provocar un enfrentamiento armado, y el interés que despertaba todo lo relacionado con la costa sur del Mediterráneo, tanto occidental como oriental (12). Inquietudes similares a las de otros países europeos, Francia e Inglaterra especialmente, alimentadas por

(7) RICHTER (1963): 362-398.

(8) JULLIARD (2009): 3-4.

(9) JAUME (2004): 114.

(10) *La Época*, 16 de noviembre de 1859.

(11) Este argumento se repetirá a partir de 1870 (MORALES LEZCANO: 1990), pero se formula aquí por primera vez.

(12) MARTÍN CORRALES (2004).

la tan traída y llevada «cuestión de Oriente», que encendía las cancillerías, urdía alianzas, improvisaba estrategias y amenazaba con guerras inminentes. En 1840, la exclusión de Francia del Tratado de Londres –que regulaba las relaciones de Europa con el Imperio Otomano–, desató la indignación de Tocqueville, que, en su discurso ante la Asamblea, resumió de manera clara y contundente el clima político que se vivía en Europa:

«¿Saben ustedes lo que pasa en Oriente?. Es un mundo entero en transformación. Desde las riberas del Indo a los bordes del mar Negro, en ese inmenso espacio, todas las sociedades se tambalean, las religiones se debilitan, las nacionalidades desaparecen, las luces se apagan, el mundo asiático antiguo desaparece; y en su lugar se ve elevarse poco a poco el mundo europeo. La Europa de hoy no aborda solo una esquina de Asia, como en la época de las Cruzadas; la alcanza por el norte, por el este, por el oeste, por todas partes, la perfora, la envuelve, la domina. ¿Creen ustedes que una nación que quiere seguir siendo grande puede presenciar tal espectáculo sin tomar parte en él? ¿Piensan que debemos dejar a dos pueblos europeos apoderarse impunemente de una herencia tan inmensa? Y antes que sufrir eso, diría a mi país con energía: antes la guerra (13).»

España también presenciaba el espectáculo y, aunque no era grande, como lo había sido, suspiraba por formar parte de él.

Las victorias de Francia en la conquista de Argelia, en 1830, fue el acontecimiento que avivó poderosamente esa sensación de exclusión y, a la vez, de injusticia. España llevaba siglos en las plazas fuertes del norte de África, había conseguido mantener los presidios a pesar de su declive como potencia imperial, y ahora, cuando Oriente se tambaleaba y Europa iniciaba su expansión, era Francia y no España quien se decidía a tomar posiciones en la ribera sur del Mediterráneo: «Humillante es para nosotros el triunfo de las armas francesas en África, –escribe Santiago Alonso Valdespino, un progresista crítico– pero no tienen la culpa ellos sino nosotros que hemos dejado «pasar trescientos años sin pensar en otra cosa que en tostar herejes y construir conventos abandonando el trabajo» (14).

El seguimiento de la guerra de Argelia fue continuo por parte de los observadores españoles, especialmente los militares. En 1830 una comisión de oficiales del ejército se había desplazado a África para seguir sobre el terreno los avances del ejército francés (15), y en junio de 1844 se envió a Argel una nueva misión militar, con el objetivo de que dieran cuenta de los enfrentamientos

(13) TOCQUEVILLE (1962): 290-91.

(14) ALONSO VALDESPINO (1859): 10.

(15) CHAMORRO Y BAQUERIZO (1854): pp. 343-344.

tos entre el ejército expedicionario y la resistencia argelina (16). Y la prensa se hacía eco de los triunfos franceses, sobre todo para preguntarse continuamente ¿por qué Francia sí y España no?

Quizá la voz más influyente en este discurso de la frustración fue la de Donoso Cortés. Su sentido providencialista de la Historia no le impedía reconocer la importancia de la geografía en esa gran revelación que Dios hace a los pueblos para que conozcan el camino a seguir a través de los tiempos. Compartía con Tocqueville la inquietud por la decadencia de Oriente y las grandes consecuencias que de ello se derivaban (17), y veía con claridad que España, cerrada a Europa por los Pirineos, debía volcarse hacia África. Allí le esperaba una misión que Francia nunca podría llevar a cabo sin el concurso español. Gran admirador de la cultura francesa, que le llevó incluso a recibir la Legión de Honor en premio a sus inclinaciones «afrancesadas», en el sentido cultural de la palabra, Donoso pensaba sin embargo que Francia nunca podría concluir con éxito la conquista del territorio argelino, y, mucho menos, asimilar a sus habitantes para lograr algún tipo de integración que hiciera funcionar la administración de la colonia. Esta empresa solo podría llevarse a cabo con la participación española. ¿Por qué?. Porque la cultura francesa y la argelina estaban demasiado alejadas una de otra. «Las civilizaciones de todo punto contrarias resisten perpetuamente a toda clase de asimilación; no hay asimilación posible sino en las civilizaciones que están en contacto, en las civilizaciones confines». ¿Y cuál es esa civilización «confín» a Francia por un lado y a Argelia por otro: evidentemente España, pero no solo por razones puramente geográficas, sino por razones morales y religiosas:

«Entre las costumbres refinadas y cultas de la Francia y las costumbres bárbaras y primitivas del africano están las costumbres del español, a un mismo tiempo primitivas y cultas; (...) y entre el mahometismo fatalista del africano y el catolicismo filosófico francés está el catolicismo español con sus tendencias fatalistas, con sus reflejos orientales» (Aquí el Diario de Sesiones recoge las voces de los Diputados: «Bien, muy bien»).

Y Donoso concluye:

«En esta lucha entre la civilización europea, representada por la Francia, y la civilización africana, representada por los beduinos, se realiza el mismo fenómeno que en la lucha entre la civilización del Occidente, representada por los griegos, y la del Oriente, representada por los asiáticos. En una y otra

(16) MORALES LEZCANO (1985): 48-52, recogido por MARTÍN CORRALES (2004): 24.

(17) DONOSO CORTÉS (1838): 596.

se observa que hay un personaje necesario, sin el cual todo puede empezarse, pero nada puede concluirse. Ese personaje fue para los griegos Aquiles; para los franceses, nosotros (18).»

Y así, frustrados los ánimos durante más de 20 años por la lectura continua de los avances franceses en Argelia, y encandilados por las «oportunidades» que frecuentemente se presentaban en Marruecos, cuando por fin estallaron las hostilidades, en octubre de 1859, el aplauso fue unánime, y la ciudadanía reaccionó con ese entusiasmo que tan bien nos ha relatado Galdós (19). Las redacciones y las imprentas se llenaron de artículos, folletos y libros que explicaban la misión de España en África a partir de quiénes éramos y de quienes queríamos ser. Así se fue así elaborando un relato de España y Marruecos, de despotismo y libertad, de integrista y tolerancia, en el que la barbarie y la civilización ocuparon tanto espacio como el recuerdo de las grandes gestas españolas a lo largo de la Historia, con el que se pretendía recuperar la decaída moral nacional.

En las primeras décadas del XIX *civilización* iba casi siempre unida a *progreso*, el gran concepto del siglo. Aunque en teoría se podía admitir la existencia de *varias* civilizaciones, como veremos luego, *la civilización* era en realidad, en el uso más general del término, el resultado de los avances, o del *progreso*, en el mundo occidental.

Como herencia de la Ilustración escocesa, la Historia se dividía en etapas, dentro de un marco general evolutivo de *salvajismo*, *barbarie* y *civilización*, creando así unas *narrativas de la sociedad civil*, como dirá Pocock, en las que la propiedad privada, las libertades civiles y la participación política habían ido configurado, en el devenir histórico, la singularidad de Europa con respecto a los pueblos no europeos (20). Fuera de Occidente había salvajismo o barbarie, es decir que el mundo extraeuropeo permanecía en alguna de las etapas anteriores a la plena civilización.

Este discurso de civilización y de progreso constituye ya un lugar común en los años centrales del siglo, y va a presidir también todas las opiniones que la guerra de 1859 suscita en España. Sin embargo hay algunos matices interesantes que, como señalaba al principio, otorgan cierta peculiaridad al discurso español.

(18) DONOSO CORTÉS (1947): 168-69. Sobre Donoso y África: SEVILLA ANDRÉS (1955).

(19) La exaltación patriótica que produce siempre una guerra, y sus consecuencias en el caso del nacionalismo español, han sido bien estudiadas por ÁLVAREZ JUNCO (1997), ampliadas luego en su obra global *Mater Dolorosa*, en 2001.

(20) POCOCK (1999).

I. EL ARABISMO Y LA LÍNEA QUEBRADA DEL PROGRESO

En primer lugar, al mirar hacia Marruecos, la alteridad del «bárbaro» al que se ha de civilizar es menos radical que en el discurso europeo, porque España se adjudica a sí misma un carácter «oriental», tal como veíamos en las palabras de Donoso, que, por otra parte, recoge ya un estereotipo bien elaborado a esas alturas del siglo. Viajeros europeos, poetas y dramaturgos románticos, periodistas que venden exotismo, llevan ya años enfatizando ese mestizaje entre «la corriente que nos sube de África» y la que «nos baja de Europa», como decía Carlos Navarro, el secretario de O'Donnell, en su desesperación por explicarse la sociedad española, y el fracaso de las políticas concebidas por su jefe:

«Nosotros queremos gozar de todos los refinamientos de la civilización europea y estamos entregados a la enervadora ociosidad de la indolencia africana. Colocados entre la corriente que nos sube de África por el Estrecho y la corriente que nos baja de Europa por los Pirineos, tenemos los vicios de la civilización decrepita de la Europa y no tenemos las virtudes primitivas de los pueblos africanos» (21).

Y, aunque estar «entre esas dos corrientes» podía ser una posición ventajosa según el análisis de Donoso, suponía una cierta dificultad dirimir si la misión de España era llevar a tierras bárbaras la civilización europea o bien, o además, devolver en realidad a los árabes los frutos que su propia civilización había sembrado en nuestro suelo, y que se había extendido luego por el continente. Porque después de contemplar durante siglos una imagen negativa de los musulmanes en España –cruels y feroces, que todo lo arrasaron a sangre y fuego (22)–, «escritores modernos –como dice Gonzalo Morón– se han esforzado en defender la humanidad de sus costumbres, la tolerancia de sus principios, y la sabiduría de su administración» (23).

Y es que, efectivamente, desde finales del siglo XVIII se había ido formando una *escuela* de estudiosos de la lengua, la historia y la cultura de la España musulmana, que estaba ya ofreciendo logros de repercusión internacional. Desde Juan Antonio Conde a Pascual de Gayangos (24), eruditos

(21) NAVARRO Y RODRIGO (1869): 157. En los últimos años, ANDREU (2005), aborda de nuevo la imagen *orientalista* de España.

(22) SAN MIGUEL (1853): 19.

(23) GONZALO MORÓN (1841): 149

(24) Juan Antonio Conde: 1766-1820; Pascual de Gayangos: 1809-1897. La revalorización de la cultura árabe estuvo, desde Conde, asociada con el liberalismo: LÓPEZ GARCÍA

de formación ilustrada y vocación arabista, estaban publicando las primeras interpretaciones de la presencia árabe en la península, alejadas de los tópicos ligados a la Reconquista que habían predominado en épocas anteriores. Algunos autores, como Martín Márquez, atribuyen a estos especialistas en la lengua, la arquitectura y la cultura árabes la visión oriental de España, construida por ellos aun antes de que los extranjeros llegaran en busca del exotismo que encerraba un país con tan larga herencia musulmana. Y encuentra también en los ilustrados españoles el énfasis en que, tanto la cultura como la ciencia y la técnica europeas, deben su desarrollo a la influencia que en los siglos medievales recibieron de los árabes hispanos (25). Según esta autora, la literatura romántica española de temas y personajes moriscos estaría en esa línea de reconocimiento de nuestro pasado musulmán, mostrando en con este juicio su desacuerdo con Álvarez Junco, quien considera –de manera más sensata y con una investigación mucho más sólida detrás– que el orientalismo de los escritores románticos era superficial y obligado por la moda europea (26).

En cualquier caso, en los años previos a la campaña de África, este reconocimiento continuaba por parte de los estudiosos españoles. La Real Academia de la Historia había recibido en la última década a varios académicos con discursos sobre la importancia de la cultura de la España musulmana en una época en que el resto de Europa estaba aun en las tinieblas de medievo, por lo que bien podía afirmarse que los árabes hispanos habían irradiado *civilización* hacia el norte del continente. En uno de ellos, Amador de los Ríos había resaltado la influencia de la literatura árabe en la literatura hispánica, rogando a la Academia que prestara más atención a los estudios árabes a fin de esclarecer la Edad Media española. Modesto Lafuente, en su discurso de 1853, también reconocía el papel de la civilización musulmana como transmisora cultural hacia Europa, aunque su valoración era menos favorable, al considerar que era al mismo tiempo una civilización «del fanatismo y de la esclavitud» (27). Y Evaristo San Miguel, también en 1853, glosaba la figura de Juan Antonio Conde y su deseo de «combatir el error de los historiadores» que habían visto en la presencia musulmana una ocupación sangrienta, sin

(1990). El origen y desarrollo de los estudios árabes y hebreos en España está recogido también en RIVIÈRE (2000).

(25) MARTÍN-MÁRQUEZ (2008): 9 y 25-28.

(26) ÁLVAREZ JUNCO (2001): 246.

(27) LÓPEZ GARCÍA (2000): 36 . El título de la conferencia de Amador de los Ríos era: «La influencia de los árabes en las artes y literatura españolas», y se pronunció el 18 de febrero de 1848. El título del discurso fue «La fundación, el engrandecimiento y la caída del Califato de Córdoba; Causas y consecuencias».

considerar que, además, «en medio de sus victorias y expediciones cultivasen las ciencias y las artes hasta el punto de ser los primeros en ilustración entre sus contemporáneos», y «en los siglos de la mayor ignorancia de Europa –sigue San Miguel–, cuando en ella solo sabían leer los Obispos y los Abades, eran doctos los árabes, así de Oriente como de África y España» (28). Un año antes de que estallara la guerra, otro arabista, Francisco Javier Simonet, pronunciaba discursos en el Ateneo sobre ese pueblo «grande por su poder, por sus armas, por sus artes y por sus letras, que ilustró nuestra España en la corriente de los siglos medios ... mientras espesas tinieblas de ignorancia envolvían a toda Europa». Simonet era un asiduo colaborador de *La América*, la revista más prestigiosa e ideológica de liberalismo progresista-democrático –en campaña a favor de una intervención en Marruecos desde julio de 1858–, y desde sus páginas promueve los estudios árabes y ensalza los logros históricos de su civilización. Simonet realza tanto la huella dejada por los árabes en nuestra cultura que afirma que, si bien hoy han perdido buena parte de sus antiguos dominios, «nada puede quitar ese lustre y esa gloria», y compara su herencia en la península con la que han dejado los propios españoles en América, aun habiendo perdido la posesión de aquellos territorios (29).

¿Son pues naciones *hermanas*, la marroquí y la española, como lo son las repúblicas americanas de la nación española? Simonet no llega a semejante afirmación, pero en otro artículo, publicado tan solo un mes antes de la declaración de guerra, el entonces joven demócrata Cristino Martos parece insinuar también algo similar cuando considera que Marruecos y España no son más que dos «comarcas» del mismo rincón del «viejo continente», separadas por la naturaleza y por la historia, pero destinadas a formar una sola unidad, aunque todavía no sepamos «si España ha de llamarse Marruecos o Marruecos ha de llamarse España, si ésta ha de llevar sus fronteras al Atlas o han de llegar al Pirineo los confines de la Mauritania» (30)

Tan gran cercanía parecía dar tintes de guerra civil a lo que se pregonaba con frecuencia como guerra civilizatoria o, al menos, añadía una sensibilidad hacia el enemigo distinta de la que exhibían los ejércitos imperialistas de otros países europeos. Así, el gran cronista de la guerra, Pedro Antonio de Alarcón, se declara «maurista» y evoca su infancia en Las Alpujarras al exponer su sueño africano y sus anhelos de recorrer el misterioso Oriente. La

(28) SAN MIGUEL (1853): 19 a 23.

(29) «Discurso sobre la importancia de los estudios árabes», *La América*, 8 y 24 de diciembre de 1858. En los últimos años de su vida, en una obra de 1896, Simonet cambiará de opinión y calificará a la cultura árabe de «barbarie mahometana» y a la Alhambra de «alcázar de impiedad y despotismo musulmán»: LÓPEZ GARCÍA (1971): 1965-66.

(30) «La expedición al África», *La América*, 8 de septiembre de 1859.

idealización romántica de Alarcón es un lugar común en la literatura europea de la época, y su decisión de adoptar la vestimenta árabe mientras estuvo en suelo africano también, pero pocos autores pueden imaginarse como descendientes directos de los moriscos alpujarreños. Pérez Galdós le describe «como un perfecto agareno» y resume en él las ironías del patriotismo generado por la guerra: «Perico, moro de Guadix, eres un español al revés o un mahometano con bautismo... Escribes a lo castellano, y piensas y sientes a lo musulmán» (31) Quizá por eso en las crónicas que Alarcón envía a *La Iberia*, los marroquíes son siempre valientes en la batalla, dignos en la derrota, hospitalarios y leales, aunque no sea el único en pintar con colores favorables al enemigo a quien se combate, para que la victoria parezca más esforzada (32).

Por otra parte, esa admiración hacia el apogeo de la cultura musulmana en la España medieval, exige una interpretación del «progreso» igualmente peculiar. Como ya hemos visto, la teoría del progreso exige un camino recto, de menor a mayor bienestar, con carácter universal y presidido por las leyes de la Historia. Concebido para explicar la evolución de las sociedades europeas, la teoría se convierte también en una herramienta útil para el imperialismo del siglo XIX, que se asigna la tarea de «llevar el progreso» a otros lugares al tiempo que controla los territorios. La existencia de grandes culturas, como la china, la india o la árabe, que deslumbraban a los eruditos orientalistas genera algunas dificultades en el desarrollo general de la teoría, que no tardaron en ser soslayadas por la firme creencia de que el progreso se tenía que manifestar en todos sus aspectos para ser reconocido. Como decía James Mill en su *Historia de la India Británica*, la calidad de algunos textos literarios y el brillo de ciertas obras de artesanía no podían negar el hecho de que en materia de economía, política o religión, la India había ocupado siempre un lugar menos avanzado que Occidente, y era obligación de los británicos ayudarles a recorrer lo antes posible el trecho que todavía les separaba de su metrópoli (33). La línea del progreso debía continuar siendo recta.

En el caso de la España que miraba a Marruecos en la mitad del siglo, la línea se veía obligada a torcerse un poco más. Puesto que no se podía negar el esplendor de la civilización musulmana en «los siglos medios», como dice Simonet, y puesto que se pretendía ir a Marruecos precisamente para *civilizar* a sus herederos, solo cabía aplicar un concepto de civilización «de ida y vuelta», una línea quebrada que situara el progreso unas veces al sur del Mediterráneo y otras al Norte: «el pueblo árabe nos legó su civilización, sus

(31) PÉREZ GALDÓS (1979): 72.

(32) ALARCÓN (2005): Otros cronistas también retratan de manera favorable a los soldados marroquíes, «Introducción», p. LXVI.

(33) MILL (1975).

ciencias y sus caballerescas costumbres –dice un publicista–, pero, tras su expulsión de la península, « al confundirse con las innumerables razas que poblaban la Mauritania, fue gradualmente perdiendo aquellas excelentes cualidades», la cultura árabe «degeneró» y es ahora nuestra obligación devolver la vida civilizada a quien nos la había legado (34).

En este texto de Ruperto de Aguirre, publicado en 1858, aparecen además dos conceptos que se manejan con frecuencia en los discursos sobre la guerra de África, y que están directamente relacionados con los de civilización y progreso: *raza* y *degeneración*.

Los historiadores contemporáneos de la guerra de África suelen resaltar que los españoles era *racistas* con respecto a los marroquíes. Sin embargo, y sin negar que lo fueran, el adjetivo tiene hoy unas connotaciones distintas de las de entonces. Las alusiones a la raza no eran necesariamente despectivas. Era un concepto que se manejaba ya con naturalidad a esas alturas del siglo XIX, un concepto moderno, científico, que designaba una identidad supranacional, consecuencia de la clasificación de los distintos grupos humanos, de sus características físicas y morales. Era el resultado del desarrollo de la biología y de los inicios de la antropología en el siglo XVIII (35). Se asociaba a «civilización», era la base científica de las diferencias entre las grandes y distintas «civilizaciones» del planeta, y entre las diferentes regiones europeas. El conde de Gobineau había publicado unos años antes, entre 1853 y 1857, su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, un texto que había pensado titular *De l'esprit des races*, con la intención de continuar la obra de Montesquieu incorporando los últimos avances de la ciencia (36). De manera que en 1859 casi todo el mundo era, si no racista, sí al menos partidario de clasificaciones y explicaciones basadas en la raza. Castelar, que escribió uno de los textos más patrióticos de la guerra, es el que más utiliza el concepto de raza: la raza ibérica –que debe «elevarse» a la altura de su misión y de otras naciones–, la raza eslava –cuya tarea es la de civilizar Turquía– la raza indo-europea en general, «enfrentada desde hace siglos a la raza semítica» (37)...

Las diferencias raciales por sí mismas no implicaban sin embargo que unas razas fueran superiores a otras, al menos no por cuestiones puramente biológicas. Ahora bien, el juicio peyorativo aparecía cuando al sustantivo «raza» se añadía el adjetivo «degenerada», en la línea que había expuesto Gobineau, quien,

(34) AGUIRRE (1858): 13. El autor publicaba en el *Diario Español*, uno de los periódicos de la Unión Liberal.

(35) BARZUN (1965): cap. III.

(36) *Ibíd.*, 51-52.

(37) CASTELAR (1859): 5. Tales ideas aparecen ampliadas en CASTELAR (1874), 111-153. Para el concepto de raza en España: GOODE (2009).

aun admitiendo que los logros de la civilización se debían a la mezcla de varias razas, consideraba que el mestizaje continuo «con sangre inferior» conducía a una decadencia inevitable (38). La raza semita, dirán los publicistas españoles de la guerra de África, cuando extendió por la península su refinada cultura en la Edad Media, era una raza creativa, civilizada y culta, pero al regresar al continente africano y mezclarse con otros pueblos fue «degenerando» hasta perder esos rasgos civilizatorios que la habían caracterizado, como decía Aguirre, «de suerte que en la actualidad gime en el más espantoso desorden, dominando en sus groseras costumbres el asesinato, el robo, el pillaje y un instinto sanguinario y cruel contra los cristianos» (39). «La raza semítica (...) es una raza caduca, en pugna con el espíritu progresivo de nuestro siglo, que necesita una nueva vida, una transfusión, por decirlo así, de los principios vitales que encierran las sociedades modernas» (40), se dice en *La Época*, recién comenzada la guerra.

Sin embargo, y a diferencia de Gobineau, para estos escritores, la cuestión de la «degeneración racial» no era en realidad un problema «físico», genético, diríamos hoy, era una cuestión histórica, de mudanza de los tiempos, de ese ir y venir de la civilización entre el norte y el sur. Por eso era posible insuflar nueva vida, como dice *La Época*, liberar a esos «pueblos esclavos, pero nacidos para ser libres», como escribe Castelar, «alentar a esas razas», «penetrar en el muro cerrado a todo progreso», porque la civilización «no puede estar encerrada solo en Europa y América» (41).

II. LOS RASGOS DE LA BARBARIE

Si no está en conexión directa con la raza, ¿con que trazos se puede identificar entonces la barbarie frente a la civilización?

En los textos españoles sobre la guerra de África se pueden detectar dos rasgos principales que se achacan al funcionamiento de las sociedades de la otra ribera del Mediterráneo: *despotismo* y *fanatismo*, a los que habría que añadir unas costumbres que se consideran poco refinadas (42).

Este último criterio es el más frecuente, y el que mayor eco encuentra entre los lectores, cuando se trata de describir la civilización frente a la barbarie. El concepto de civilización había nacido en el siglo XVIII con connotaciones no solo de mayor educación o desarrollo del conocimiento, sino también asociada

(38) BARZUM (1965): 54 y ss.

(39) AGUIRRE (1858): 13.

(40) *La Época*, 19-12-1859.

(41) CASTELAR (1859): 7.

(42) THOMSON (1987).

al buen gusto, a la galantería y al bienestar material. Y el XIX la seguía identificando con unas maneras distinguidas. Alberto Lista la asociaba con la «urbanidad», con la sociabilidad, con «cierta amenidad en el trato común», y también con la comodidad y con el lujo incluso (43). Nada de esto veían los españoles en el norte de África: ni salones, ni jardines públicos, ni bibliotecas, ni escuelas....

«En vano fuera recorrer todo el imperio en busca de los atractivos y bellezas que ofrece el mundo civilizado –escribe el socialista Fernando Garrido bajo el seudónimo de Evaristo Ventosa– Privados los marroquíes de artes, de sociedad, de placeres, sin teatros, ni paseos... sumidos en una palabra en la barbarie africana, un europeo nada puede encontrar en sus ciudades que le admire; mucho sí que le mueva a compasión» (44).

Pero, sobre todo, esa crítica a las costumbres se centra en el trato que reciben las mujeres. Se ha insistido mucho en las últimas décadas en la visión «orientalista» que la literatura y el arte del siglo XIX construyó sobre las mujeres de Asia y del norte de África, una visión exótica y erótica a la vez, de odaliscas complacientes o de enamoradas de costumbres licenciosas (45). Aunque algunos textos de la guerra de África no dejan de recoger esa visión tópica de mujeres, «hermosas y ardientes», que los hombres ocultan para evitar que encuentren el amor verdadero (46), no son las visiones exóticas las que predominan en los discursos, sino la queja o la crítica por la marginación femenina, que se considera propia de sociedades atrasadas. Es cierto que también formaba parte del tópico oriental la poligamia y el serrallo, pero no hay exotismo en los comentarios, sino imágenes de dura servidumbre. El brigadier Valdés, diputado a Cortes y autor de unos *Apuntes sobre el Imperio de Marruecos*, quiere resumir su idea de barbarie en el trato que se da a las mujeres:

«Es general entre los moros la creencia de que Dios ha criado a la mujer para esclava del hombre. Las tratan como a tales; no comen en su compañía,

(43) FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (2002): «Civilización».

(44) VENTOSA (1859): 24.

(45) *Orientalism*, SAID (1995), está en el origen de esta crítica a los escritores y artistas del XIX. En los últimos años se ha puesto sin embargo de manifiesto lo parcial de la selección de textos hecha por Said también en este aspecto: MARTÍN VARISCO: 2007. En la misma línea de crítica a la imagen falsamente oriental construida por los artistas españoles que, como Foutny, viajan a Marruecos tras la guerra de África: MARTÍN MÁRQUEZ (2008): cap. 3. Daniel Martín Varisco (Autor).

Find all the books, read about the author, and more.

See for this author

Are you an author?

(46) VENTOSA (1859): 25-26.

sino de las sobras o de lo que guisan aparte.»; luego pasa a describir el duro trabajo que realizan en el traslado de los campamentos, y termina: «Es cosa común ver en yunta a una mujer con una mula o con un asno, tirando del arado sobre la tierra. Es lamentable la situación de la mujer en aquellos pueblos» (47).

Y, aunque sin llegar a testimonios tan directos, la inmensa mayoría de los artículos, folletos y libros de la época resaltan la total marginación de las mujeres, su invisibilidad, su reclusión en la casa: «la vida en familia no existe, pues la mujer no goza de ninguna consideración», dice Valdespino; «sexo vilipendiado» «humillado y sometido a unos tiranuelos», según *La Época*. Y no falta quien afirma, como Ventosa/Garrido que «esta bárbara reclusión del bello sexo» se debe a que para Mahoma «las mujeres son unos animales parecidos al hombre solo en la figura, pero privadas de alma inmortal y excluidas por consiguiente del paraíso» (48). Esta tutela degradante también la habían sufrido las mujeres europeas, pero «la civilización» ya la había remediado y ofrecía ahora su liberación como uno de los logros más destacados. Desde que Montesquieu lo mencionara, el trato a las mujeres era uno de los elementos a tener en cuenta a la hora de estudiar el «espíritu» general de un pueblo, como el clima o la fertilidad del suelo, y para señalar la frontera entre la libertad y el despotismo.

El despotismo es, lógicamente, la característica política más destacable. Aunque el término se había utilizado con frecuencia para referirse a la política interior europea en la primera parte del siglo, y continuaba asociado al gobierno de corte absoluto o autoritario, a partir de 1848 ya empieza a sustituirse por «tiranía» o por «dictadura». El «despotismo» queda solo para designar a gobiernos no occidentales, y con el matiz de «despotismo oriental», en la línea de Montesquieu, para designar las formas de gobierno correspondientes al mundo extraeuropeo. Los turcos fueron durante el siglo XVIII, y lo seguían siendo en el XIX, el modelo de «despotismo oriental» por excelencia, aunque la referencia nunca estaba exenta de la intención comparativa: o bien para indicar que el despotismo ya había sido desterrado de Europa, que mostraba por tanto un sistema político «superior» o «más civilizado», o bien para criticar aspectos de la política doméstica que, por su arbitrariedad, parecían asimilarse a los gobiernos de la Sublime Puerta. Es decir que seguía jugando en parte el mismo papel que cuando fue elaborándose por viajeros y filósofos durante los siglos XVI y XVII: gobierno propio de países bárbaros en el que podemos caer los muy civilizados en cuanto dejemos de defender con celo nuestras libertades (49).

(47) VALDÉS (1860): 20.

(48) VENTOSA (1859): 25.

(49) SÁNCHEZ-MEJÍA (2008).

En el discurso español de la guerra de África se repite con frecuencia que los territorios que España va a conquistar yacen sumidos en el despotismo y que esa es la causa principal de los males (50). Al intentar explicar en qué consiste el gobierno despótico, la influencia de Montesquieu está siempre presente: Es un poder absoluto (51), no hay ninguna seguridad para la propiedad privada (52), ni siquiera existe la herencia (53), la administración de justicia es arbitraria y cruel (54). Los publicistas llegan a veces a una paráfrasis directa de *El espíritu de las Leyes*: «El Emperador es avaro e ignorante: abatirá el árbol para coger el fruto» (55).

III. FANATISMO Y TOLERANCIA

Sin embargo el concepto clave de todo el discurso de la guerra de África es el *fanatismo*. No suele aparecer como «concepto político» en los Diccionarios o Enciclopedias dedicados a la Historia de las Ideas, pero es un concepto ya manejado con frecuencia durante el siglo XVIII asociado a la religión, especialmente a la católica, considerada por los ilustrados franceses como la quintaesencia del fanatismo. A finales de siglo, tras los estragos de la Revolución, el concepto se extendió también a la política revolucionaria, que perseguía a sus opositores en nombre de la razón con el mismo celo indiscriminado que la Iglesia había perseguido enemigos en nombre de la fe (56). Este doble campo de aplicación, a la religión y a la política, labró la fortuna del término, muy utilizado en la mitad del siglo XIX para criticar abusos y para mostrar un comportamiento impropio de la época. En España, Balmes lo definía como «viva exaltación del ánimo, fuertemente señoreado por alguna opinión falsa o exagerada», debido a una «absoluta ceguera del entendimiento», que con frecuencia recurre a la violencia para imponer sus creencias (57). Balmes veía esta actitud en los protestantes, aunque la opinión general consideraba que eran los musulmanes la referencia en cuanto al fanatismo: «es proverbial la exaltación fanática de los secuaces de Mahoma», se dice en la Enciclopedia Espasa ya a finales de la centuria.

(50) ALONSO VALDESPINO (1859): 34; MARTÍN MATEO (1860): 25.

(51) CASTILLO (s.f.): 46.

(52) *Ibid.*, 45.

(53) VALDÉS (1860): 3.

(54) *Ibid.*, 2.

(55) ALONSO VALDESPINO (1859): 37.

(56) LA HARPE (1797).

(57) BALMES (1842): 119.

Pero lo más llamativo es que en los discursos sobre la guerra de África son más frecuentes las alusiones al fanatismo español que al musulmán. Porque ¿acaso el fanatismo no hizo también estragos entre los españoles? ¿no fue esa la causa principal de la decadencia de España?

El recurso a la «decadencia» es un lugar común en los discursos políticos de la época porque permite explicar la postración de la España heroica y grande, y el menosprecio que sufre por parte de las potencias europeas. Aunque algunos sitúan el principio de la caída en Felipe II y otros en Carlos II, todos coinciden en exaltar el reinado de Isabel y Fernando y en denostar a los Habsburgo, que pusieron más interés en la defensa de sus territorios europeos que en la resolución de los problemas internos de la península (58). Pero además, y será un argumento cien veces repetido por los publicistas de la Guerra de África, por haber impulsado el fanatismo religioso. «Solo la exageración del principio religioso y esta filosofía ergotizante tan bien anudada con ella, trajeron males capaces de trastornar cualquier grandeza de monarquía: primero la emigración de muchos miles de moros y judíos y luteranos, expulsos o perseguidos del Santo Oficio; luego la ruina, el envilecimiento y la destrucción de tantas familias como vinieron a los *autos de fe*», escribe en 1854 el joven Cánovas (59). «Tanta intolerancia en España; tan inmensa caída desde Isabel I hasta el último austriaco. ¡Que lecciones tan amargas da la historia a los pueblos fanatizados y exclusivistas!», clama Santiago Valdespino. Por eso nunca avanzamos en nuestra empresa africana: «la cuestión era que prevaleciese en África el fanatismo», continúa, y por ese camino ni siquiera conseguimos acabar con la piratería. ¿El resultado? «nos empeñamos en ser fanáticos y nos colocamos a la misma altura que los berberiscos» (60).

La España nueva que quiere el liberalismo debe acabar también con esa lacra que «marca los escalones por donde descendimos en nuestra ejemplar decadencia y degradación» (61), y debe seguir la ruta que marcan los pueblos civilizados, la tolerancia religiosa. Y en caso de conquista de los territorios del norte de África, hay que admitir la convivencia del Islam con el cristianismo, como hacen las potencias coloniales europeas, y dirigir los esfuerzos a otros aspectos distintos de los religiosos. Sin embargo, esta convicción, que resulta tan evidente para progresistas y demócratas, no será tan fácil de defender, y se convertirá en uno de los principales debates generados por la campaña africana.

(58) ÁLVAREZ JUNCO (2001); JULIÁ (2004).

(59) CÁNOVAS DEL CASTILLO (1992): 20.

(60) ALONSO VALDESPINO (1859): 10.

(61) *Ibíd.*, 15.

Hay que tener en cuenta que el mismo concepto de «civilización» está asociado, en la mentalidad de la época, en España y en Europa, a la «civilización cristiana», a los valores y costumbres que diferencian a Europa, a Occidente, del resto del mundo. Aunque el concepto de «civilización» nace en singular, pronto se utiliza en plural, sobre todo por parte de los anglosajones, para referirse a las costumbres, refinamientos y logros de diferentes países (62). En el siglo XIX se utiliza ya incluso para distintas épocas a lo largo de la Historia. Una de las obras que trata el tema más ampliamente en España, el *Curso sobre la civilización en España*, de Gonzalo Morón, asegura que ha habido o hay cuatro civilizaciones principales: oriental, griega, romana y germánica o moderna, pero este reconocimiento no le impide situar a esta última, por encima de las demás, por ser la única exenta de la crueldad y de la inmoralidad de las otras tres. El «carácter diferencial» de la civilización moderna, está compuesto, según Morón, de dos elementos: las costumbres de los pueblos del Norte y el cristianismo: «El gobierno representativo (...), el amor a la libertad que distingue a la raza europea, la dignidad moral del hombre, ... el sentimiento de noble resistencia al que quiere comprimir nuestras creencias, ... ¿no se halla el origen y germen de todos estos hechos en la fraternidad evangélica, en el gobierno conciliar de la Iglesia, en la dignidad con que los mártires y los padres de la misma sostuvieron la inviolabilidad de su conciencia?» (63). Y Balmes enumera así los rasgos que la civilización europea le debe al catolicismo: abolición de la esclavitud, individuo con conciencia de su dignidad, respeto a la propiedad, tendencia a la mejora de las clases numerosas, espíritu cosmopolita, agitación incesante e inquietud por el porvenir y también respeto por las mujeres, entre otras muchas (64). Dentro del proyecto colonial esta asociación planteaba algunas preguntas: ¿hay auténtica civilización sin cristianismo? ¿la civilización que se debe extender entonces a las poblaciones africanas es la cristiana?, o, por el contrario, ¿ha llegado ya el momento de desvincular civilización y religión?. En definitiva: ¿La cruz y la espada deben acudir juntas o separadas a la guerra? ¿Cruzada o guerra patriótica?

La Iglesia española se apresura a tomar posiciones, aun antes de que la guerra esté oficialmente declarada. La guerra de África es una oportunidad magnífica para afianzar su situación en momentos de dificultad. La legislación desamortizadora y la política religiosa de los gobiernos liberales en los años 30 y 40 había producido en el clero la sensación de haber sido abandonado por el Estado, y había empujado al episcopado a una actitud ultramontana y ortodoxa, de gran fidelidad a Roma, muy a la defensiva y

(62) GOBERNA FALQUE (1993).

(63) MORÓN (1841): 162-63.

(64) BALMES (1842): cap. XX.

con un fuerte rechazo a cualquier innovación (65). La Constitución progresista de 1837 no había querido plasmar en su texto ninguna alusión a la tolerancia religiosa, limitándose a consignar que «la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles». Pero Argüelles declaró que esta redacción ambigua –puesto que nada decía tampoco de la prohibición de otros cultos– expresaba la necesidad de «dejar expedito el camino a las Cortes sucesivas, a fin de que introduzcan las alteraciones que crean convenientes en la legislación», abriendo así el paso a una libertad futura (66). Y la Constitución moderada de 1845 había copiado casi la misma fórmula, sin añadir nada tampoco sobre la denominada «unidad religiosa», es decir la proscripción de otros cultos distintos del católico, precisamente lo que la Iglesia deseaba fervientemente para cerrar el paso a cualquier proyecto de tolerancia abanderado por los demócratas.

Esa «unidad religiosa» vino en cambio de mano del Concordato de 1851, que rellenó el silencio de las constituciones anteriores. La Iglesia renunció a recuperar sus bienes, mantuvo las regalías en el nombramiento de cargos eclesiásticos, pero apostó todas sus cartas al logro de la confesionalidad y ganó la partida. El artículo primero decía «La religión católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de Su Majestad Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto en los sagrados cánones». (67)

Confesionalidad estricta, sin fisuras, que suscitó inmediatamente la crítica de los diferentes sectores liberales, que empezaban ya a considerar, a diferencia de los legisladores gaditanos, que la libertad religiosa debía formar parte del ideario liberal. La libertad de cultos, o al menos su tolerancia, reivindicación demócrata, acabó contagiando al progresismo. Las discusiones se avivaron durante la redacción de la fracasada Constitución de 1856, durante las cuales se puso de manifiesto que la cuestión no podía ya dejarse más tiempo en el limbo de la indefinición, pero, a la vez, que ni los progresistas se atrevían a adoptar una libertad plena. Se optó por una vía intermedia, que volvía a reiterar el compromiso con la religión católica, pero con el añadido de que nadie sería molestado por «sus opiniones o creencias religiosas mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión», es decir tolerancia en privado y prohibición en público de los cultos no católicos. La

(65) CARCEL ORTÍ (1979): 190-193.

(66) CASANOVA AGUILAR (1985): 107.

(67) JOURNEAU (2002). El concordato se ratificó en el Congreso de los Diputados el 15 de octubre de 1859, pocos días antes de la declaración de guerra contra Marruecos.

Iglesia elevó inmediatamente una protesta, porque tal redacción violaba el artículo primero del Concordato (68), y aunque la Constitución de 1856 nunca fue promulgada, el debate siguió más abierto que nunca y el rechazo a la tolerancia se convirtió ya en signo distintivo de los grupos más radicalmente conservadores. Unionistas, progresistas y demócratas defendían la necesidad acuciante de, al menos, una razonable tolerancia religiosa (69).

En el inicio de la guerra de África, la Iglesia española se sentía victoriosa por el Concordato, pero amenazada en su ideal de confesionalidad estricta. Y comprendió enseguida que la empresa africana, que suscitaba tanta unidad y entusiasmo, debía ligarse a la empresa cristiana; la indudable victoria quedaría así unida también al triunfo de la fe y de la propia Iglesia. Los Obispos de esta «generación africana» -como se les llamó después (70)- se entregaron con ardor a la tarea. Redactaron pastorales, uniendo el ser de España y su alma cristiana, ordenaron colectas a los párrocos para ayudar en los gastos de la guerra, y organizaron a las damas pías para la confección de vendas y otras ayudas para los heridos. Y la prensa ultramontana se lanzó a una tenaz campaña para dar al conflicto un carácter de guerra religiosa, en la más vetusta tradición.

IV. LA POLÉMICA SOBRE LA EVANGELIZACIÓN

La Esperanza, periódico carlista fundado y dirigido por Pedro de la Hoz, llevó la iniciativa en el empeño de teñir la guerra de religión, y de proponer un programa evangelizador para «extender por el África, al paso que el poderío de España, la fe de Jesucristo, como decían nuestros antepasados, o la civilización cristiana, como ahora se dice» (71). Le siguieron *El León español* (72), *El Estado* y *El Conciliador*, aunque estos últimos de manera más ambigua y menos combativa (73), mientras que el diario gubernamental *La Época*, se esforzaba por combinar diversos objetivos en la empresa africana: «nuestro porvenir mercantil», «el sentimiento de civilización» y el deseo de «llevar la luz del cristianismo» (74) Pero aun hubo más, *La España*, -diario *ultramoderado*, como solían calificarle los periódicos progresistas, y que efectivamente estaba a un paso del absolutismo- pretendía que la contienda

(68) CASANOVA AGUILAR (1985): 108.

(69) REVUELTA GONZÁLEZ (2005): 48-57.

(70) CARCEL ORTÍ (1979).

(71) *La Esperanza*, 14-10-59.

(72) *La Época*, 17-11-59.

(73) LECUYER y SERRANO (1979): 66-67.

(74) *La Época* 25-10-59.

contra el Islam en Marruecos fuera el prólogo de una lucha decidida contra el protestantismo: «La civilización católica es enemiga de la civilización protestante: y se ha observado en el mundo que nunca han vivido en paz dos civilizaciones enemigas», «esto es quizá para nosotros y para la Europa lo mejor que puede resultar de la guerra de España contra Marruecos» (75). Volver a las guerras de religión del siglo XVI parecía una exageración, pero tan inusitada propuesta preparaba el camino para pedir a la corona que defendiera con las armas al Papa en su pugna con los Saboya por la famosa «cuestión romana» (76).

La respuesta de progresistas y demócratas no se hizo esperar. En realidad estaban deseosos de tener un enemigo y librar un combate en ese terreno, que les permitiera exponer los principios acordes con el espíritu de los tiempos y criticar los viejos prejuicios religiosos que encarnaban *La Esperanza* y los demás diarios. El proyecto de conquista y colonización de tierras africanas, que ya veían en un futuro cercano, era la gran ocasión para medir las intenciones de esa «nueva España» que debía imitar el comportamiento europeo.

Y así, el 2 de noviembre, cuando ya habían comenzado los preparativos para la guerra, *Las Novedades*, diario progresista, el de mayor circulación en España, proclamaba que imponer a otros costumbres o leyes distintas de las suyas era signo de barbarie, y que «el derecho de conquista no autoriza hoy, como en los siglos bárbaros, a romper con las armas las leyes y las costumbres de los pueblos. La verdadera conquista principia por respetar esas mismas leyes y costumbres». A los soldados «debe imponérseles que el Korán es el libro sagrado de los musulmanes, compuesto por Mahoma para establecer a la vez los dogmas y preceptos de su religión, y de su código civil, criminal, político y militar». Y para contribuir a esta tarea *Las Novedades*, y *La Discusión* al día siguiente, publicaban en primera página un resumen de la doctrina y de las prácticas del Islam: la unidad de Dios, la oración, el ayuno, la limosna... (77). *La Discusión* reclamaba además la inclusión de los «hebreos» en los servicios de espionaje y abastecimiento para quitar a la guerra el carácter de guerra de religión y dotarla de su auténtico «lema»: misión benéfica, civilizadora, liberal, tolerante y regeneradora para los propios agarenos (78).

(75) Recogido por *La Discusión*, 6-11-1859.

(76) Sospecha que alberga también *La Discusión* en el mismo artículo.

(77) *La Discusión*, 3-11-1859.

(78) *La Discusión*, 3-11-1859, p. 2. Casi todos los textos de la guerra de África mencionan a los judíos marroquíes, y aunque se suele resaltar su marginación dentro de la sociedad musulmana y la simpatía que muestran por los españoles, casi siempre están presentes también los estereotipos y los adjetivos denigratorios de otros tiempos. Si de los musulmanes se

La polémica va a continuar durante toda la campaña, atizada por *La Esperanza*, que en algún momento no duda incluso en contemplar el recurso a la fuerza, una vez sometido el territorio, para «acabar con los dogmas absurdos que tienen a esos pueblos en la barbarie», y no hacer como Inglaterra, que consiente que «se «enciendan hogueras para las viudas en las inmediaciones de Calcuta y Bombay». España debe prohibir «la poligamia, la esclavitud, la justicia del kadi y la bastonada», aunque no se les prohíba «por medios violentos ni creer en Mahoma ni ir a La Meca a adorarlo». «Para quitarles esa estúpida creencia –concluye el articulista– les daremos Hermanas de la Caridad, Jesuítas, Cartujos, abriremos para ellos escuelas, talleres y hospitales» (79).

Frente a soflamas tan contundentes, el discurso liberal progresista va a convertir la cuestión de la tolerancia religiosa en la característica principal de la moderna empresa africana, en un motivo más de acercamiento al resto de las naciones –imperialistas– europeas y, sobre todo, en el rasgo definitorio de esa España nueva que sale de siglos de decadencia. Valdespino explica que «si hubo un tiempo en que la diferencia religiosa ... prestó su carácter y feroz antagonismo a la lucha con los berberiscos, creemos que hoy no sería oportuno que cual unos *desenterrados*, volvamos a parecer en el mundo con estos atavíos» (80). Y en la misma línea se pronuncian otros publicistas, como Ruperto de Aguirre: «La España del siglo XIX cediendo al empuje de la civilización moderna y a la marcha progresiva de la humanidad, abandonando antiguos errores, debe seguir otras huellas que las que le trazaran épocas que la historia registra con dolor.» (81).

Aunque quizá el testimonio más significativo en esta cuestión sea la *oración* de Pedro Antonio de Alarcón, el más famoso cronista de la guerra, cuando, en situación apurada para las tropas españolas, implora la ayuda del Altísimo, prometiendo a cambio un comportamiento adecuado:

«Nosotros no abusaremos de nuestro poder, no lo emplearemos en la iniquidad como en algún tiempo!. No, no tornaremos a afligir a la humanidad, a defender el error, a dejarnos llevar de la soberbia. Las hogueras de la cruel

evoca su pasado glorioso en España, no hay nunca un recuerdo similar para quienes convivieron también tantos siglos con los españoles cristianos. ÁLVAREZ CHILLIDA (2002):122-128, y MACÍAS (2000): 45-60.

(79) *La Esperanza*, 11-11-59. Las Hermanas de la Caridad eran, en esos años, el modelo por excelencia de mujeres católicas, y son numerosas las alusiones a su deseable presencia en África por parte de los diarios conservadores. Otros periódicos moderados, como *El León español* o *El Estado*, mantuvieron una postura más ambigua sobre este asunto, afirmando unas veces la necesidad de evangelizar a los marroquíes (*El León español*, 27-8-59), y otras mostrando tibieza ante tal proyecto (*Ibíd.*, 23-11-59).

(80) ALONSO VALDESPINO (1859): 15.

(81) AGUIRRE (1858): 15.

intolerancia son yermas cenizas que arrebató ya el viento de la libertad. (...) Nuestra misión no es ya de ira, no es de terror, no es de tribulación y escándalo, es de civilización, de progreso, de libertad para nuestros semejantes. (...) Nosotros no seremos ya un obstáculo en la marcha providencial de los tiempos, no nos pondremos enfrente de nuestro siglo, no nos volveremos contra tu voluntad ni abusaremos de tu santo nombre!» (82).

La *oración* marca ya explícitamente la distancia que la España liberal quiere poner entre el presente y el pasado. Toda la retórica de las antiguas glorias hispanas, de las que todos los políticos, publicistas y periodistas abusan continuamente, se ve en realidad desmentida con esta expresión de buenos propósitos de tolerancia religiosa. Todo el imaginario heroico estaba asociado a la religión: los reinos cristianos se forjaron en tenaz pugna con los musulmanes; América –como bien se encarga de recalcar *La Esperanza* (83)– fue una conquista presidida por la cruz y para su expansión; en Flandes, los famosos tercios libraron una guerra de religión; y aun nuestra última hazaña, la lucha contra el francés, muchos la hicieron en defensa de la fe contra los revolucionarios impíos. Pero en esta mitad del siglo XIX, ya son otros los tiempos, y otra ha de ser España. El progreso y Europa así lo exigen.

El fanatismo queda ya solo para los musulmanes, que son bárbaros por ser fanáticos o son fanáticos por ser bárbaros. Pero ese fanatismo político-religioso, es lo que les hace también temerarios y terribles en el campo de batalla. Los soldados españoles, reconvertidos en tolerantes y civilizados perderían las ventajas que proporciona combatir por la fe. «Lo muy peligroso con respecto a los marroquíes será dejarles la ventaja que a ellos les proporciona su ardiente fanatismo religioso, privando a nuestros soldados de la incontrastable firmeza que les da nuestra religión» (84), argumentaba *La Esperanza* como último argumento en su afán de aunar la cruz con la espada.

Y así, durante los meses de la guerra se sucedieron las misas de campaña, el reparto de medallas y las oraciones públicas, para desesperación de los liberales progresistas y demócratas que querían a la Iglesia fuera de cualquier manifestación patriótica.

No hubo posibilidad de pasar a la acción y ejercer en la realidad esa tolerancia que tanto se defendía en los textos. Durante la breve estancia del ejército

(82) ALARCÓN (2005): 171.

(83) *La Esperanza*, 1011-59.

(84) *La Esperanza*, 11-11-1859.

español en Tetuán, la principal mezquita de la ciudad se convirtió en iglesia (85), queriendo imitar quizá también en esto a los franceses en Argelia, donde el duque de Rovigo consagró al culto católico una de las más hermosas mezquitas de Argel, la *Ketchâwa*, que se convirtió en la Iglesia de San Felipe (86).

El tratado de paz firmado con el Sultán incluía, además de las consabidas indemnizaciones de guerra, la instalación de misiones religiosas permanentes en Fez y Tánger, algo que Europa no desaprobaba, aunque la Francia volteriana hubiera prohibido expresamente el proselitismo católico entre los argelinos, y el apostolado tuviera que hacerse casi en la clandestinidad (87).

V. LA GUERRA DE ÁFRICA Y EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD

La guerra se había declarado el 22 de octubre, el 26 de abril se había firmado el Tratado de Wad-Ras que ponía fin a la misma, y el 13 de mayo Madrid recibía con entusiasmo a un ejército victorioso pero que se había retirado ya del territorio que tan brevemente había ocupado. El acontecimiento solo duró seis meses, y sin embargo la aventura había dado lugar a una reflexión sobre el pasado y sobre el futuro de España en Europa que articulaba los ideales liberales y nacionales en desarrollo desde la muerte de Fernando VII. Los conceptos de *civilización* y *barbarie* sirvieron para ilustrar esos deseos de modernización de la España liberal que miraba hacia el futuro.

El país experimento en esos meses la cohesión política y la revitalización social que suscitaba un gran proyecto. Era éste un fenómeno ya experimentado en Inglaterra y en Francia, con motivo de sus expansiones imperiales, y que la lucidez de un analista brillante como Tocqueville había sabido interpretar como contrapeso necesario al individualismo que amenaza a las sociedades democráticas (88).

En el caso de España en 1859 ese objetivo se logró plenamente. No solo se manifestó un vivo patriotismo sino que la sensación de unidad de todos los partidos confirió al sistema liberal una credibilidad de la que ya carecía por las desavenencias, intrigas e intereses mezquinos de la política cotidiana.

(85) *La Esperanza*, 4-5-1860.

(86) En Bona, el culto se realizaba también en una antigua mezquita: JULIEN (1979): 160.

(87) Desde los primeros tiempos de la ocupación, Francia prohibió las tareas de apostolado entre los indígenas. Sin embargo éstas continuaron, por parte de católicos y de protestantes, en contra y en continua tensión con las autoridades militares y civiles. Los católicos franceses soñaban con reconstruir la antigua Iglesia del norte de África, patria de San Agustín, JULIEN (1979): 161-162.

(88) TOCQUEVILLE (1961): 335.

A falta de resultados más tangibles, esa voluntad común fue para muchos el mayor logro de la campaña: La confianza generada dentro y fuera de sus fronteras «ha sido tan grande –dirá Fernando Garrido/Vicente Ventosa– que en algunos meses elevó un 10 por ciento el papel del Estado en los mercados extranjeros. (89)

El carácter colonial de la empresa fue seguramente lo que produjo la adhesión unánime de las fuerzas políticas y esa ebullición de la vida pública que tanto deseaba Tocqueville. El propio O'Donnell había afirmado en el Congreso el día de la declaración de la guerra que España no iba a África con objetivos de conquista, pero casi nadie lo quiso creer. Cada mañana aparecían largos artículos demostrando que incluso el interés de los ingleses radicaba en permitir que España ocupara una parte del Magreb. Porque sin conquista africana no habría respeto europeo. Solo si España era considerada «agente de civilización y de progreso», como Francia o Inglaterra, se podría obtener el ansiado pasaporte para el «concierto europeo», y mostrar que España era Europa y que África no empezaba en los Pirineos. «España tiene que consumir parte de su vida en esta obra de civilización o resignarse a que los pueblos de Europa olviden su nombre» (90).

La reflexión sobre la guerra de África generada en esos meses se ve obligada, por otra parte, a distanciarse de la visión más tradicional del pasado. Aunque el momento culminante de la Historia de España sigue siendo el reinado de los Reyes Católicos, la necesidad de confrontarse con los pueblos y las costumbres del otro lado del Estrecho lleva a los publicistas a recoger las investigaciones más recientes sobre la importancia de la cultura musulmana en la península en la Edad Media. Aunque nunca se plantea la cuestión de la mezcla racial –los árabes, en la península o en Marruecos son siempre «ellos», y los habitantes de España de cualquier época son siempre «nosotros»– sí se acepta una herencia cultural que se mira con frecuencia como positiva, compensando hasta cierto punto los prejuicios antiárabes al enjuiciar la prolongada existencia de la España musulmana. Los moros son bárbaros, se dice, pero fueron civilizados, y su cultura y su saber tuvieron mucho que ver en nuestra propia civilización.

Pero, además, sin renunciar a la mitificación gloriosa de la Reconquista o de la epopeya americana, el discurso de la guerra de África, en su vertiente «progresista», se distancia de los valores de ese pasado, que considera ya propios de una época premoderna, y muy especialmente del afán evangelizador, asociado ahora con el fanatismo.

(89) VENTOSA (1859): 6.

(90) CASTELAR (1859): 6.

Esta reconsideración de la cuestión religiosa sería igualmente un elemento modernizador reseñable en los textos de 1859 y 60. Sin minorías de importancia en el interior y con una Iglesia omnipresente y todopoderosa, el proyecto de conquistar primero y gobernar después territorios de religión musulmana es la ocasión para que los liberales y los demócratas expongan su programa laico y tolerante, como ya hemos visto. La relación que se establece entre conservadurismo-clericalismo-fanatismo-barbarie proporciona los argumentos más sólidos. La civilización moderna, la civilización europea exige hoy secularización y sobre todo, tolerancia. La crítica va dirigida no tanto a la institución o a las jerarquías eclesiásticas como a una política conservadora que queda así asociada a una mentalidad que ha sido ya borrada por el viento de la Historia.

Durante los dos años siguientes a la contienda siguieron publicándose libros, artículos y folletos que asociaban la campaña de África con la ansiada «regeneración» de España. Tras la firma del Tratado de Wad-Ras «la opinión» comenzó a decir que había sido «una guerra grande y una paz chica», como crítica a los pocos réditos obtenidos en la empresa. Hoy podríamos decir que fue un «acontecimiento chico que generó una esperanza grande», y que trazó en sus textos el retrato de una época, o al menos de un momento de ilusión.

VI. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUIRRE, Ruperto de (1858): *Expedición al Riff. Su importancia, necesidad y conveniencia*. Madrid, Imprenta de J.M. Ducazcal.
- ALARCÓN, Pedro Antonio de (2005): *Diario de un testigo de la guerra de África*, edición de María del Pilar Palomo, Sevilla, Fundación Manuel de Lara.
- ALONSO VALDESPINO, Santiago (1859): *La cuestión de Marruecos, tal cual ha sido es y será bajo el punto de vista español y europeo*. Madrid, Imp. de Manuel Gómez.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo (2002): *El antisemitismo en España*, Madrid, Marcial Pons.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (1997): «El nacionalismo español como mito movilizador: cuatro guerras», en PÉREZ LEDESMA, Manuel y CRUZ MARTÍNEZ, Rafael (coords.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, pp. 35-67.
- (2001): *Mater Dolorosa*, Madrid, Taurus.
- ANDREU, Xavier (2005): «El triunfo de Al-Andalus: las fronteras de Europa y la (semi) orientalización de España en el siglo XIX», en *Saitabi*, núm. 55, pp. 195-210.
- BALMES, Jaime (1842): *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Barcelona, Impr. de José Tauló.
- BARZUN, Jacques (1937) (1965): *Race. A Study in Superstition*, Londres, Harper and Row.
- BURDIEL, Isabel (2010): *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio (1992): *Historia de la decadencia de España*, Málaga, Algazara.

- CARCEL ORTÍ, Vicente (1979): «El liberalismo en el poder (1833-68)», en CARCEL ORTÍ, Vicente (dir.) *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975), Historia de la Iglesia en España, vol. V*: Madrid, BAC.
- CASANOVA AGUILAR, Isabel (1985): *Aproximación a la constitución nonnata de 1856*, Murcia, Publicaciones de la Universidad.
- CASTELAR, Emilio y otros (1859): *Crónica de la guerra de África*, Madrid, Imprenta de V. Matute y B. Compagni.
- (1874): *Miscelánea de Historia, de Religión, de Arte y de Política*, Madrid, San Martín y Jubera, 1874.
- CASTILLO, Rafael del (s.f.): *España y Marruecos. Historia de la Guerra de África*, Jesús García, editor.
- CEJUDO CÓRDOBA, Rafael (2012): «The Spanish Question»: La doctrina de J.S. Mill sobre la intervención en conflictos armados en el exterior». *Revista de Estudios Políticos*, Madrid 2012, pp. 13-39.
- CHAMORRO Y BAQUERIZO, Pedro (1854): *Estado Mayor General del Ejército Español*, Madrid, Imprenta de Tomás Fortanet, vol. II.
- DONOSO CORTÉS, Juan (1838) (1970 a): *Estado de las relaciones diplomáticas entre Francia y España explicado por el carácter de las alianzas europeas, Obras Completas*, Madrid, BAC, vol. I.
- (1847) (1970 b): *Discurso acerca de las relaciones de España con otras potencias, Obras completas*, vol. I.
- FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS, Ángel (1879): *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX*, Madrid, Enrique Rubiños, 1879-80.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (2002): «Civilización», *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial.
- GOBERNA FALQUE, Juan R. (1993): *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad.
- GONZALO MORÓN, Fermín (1841-46): *Curso de Historia de la civilización en España*, Madrid, s/n.
- GOODE, Joshua (2009): *Impurity of Blood. Defining Race in Spain, 1870-1930*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio (2010): *Intervenciones coloniales y nacionalismo español. La política exterior de la Unión liberal y sus vínculos con la rancia de Napoleón III (1856-1868)*. Madrid, Sílex.
- JAUME, Lucien (2004): «El pensamiento en acción: por otra historia de las ideas políticas», *Ayer. Historia de los conceptos*, pp. 109-130.
- JOURNEAUX, Brigitte (202): *Église et état en Espagne au XIX siècle: les enjeux du concordat de 1851*, Pas-de-Calais, Presses Universitaires du Septentrion.
- JULIÁ, Santos (2004): *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- JULIEN, Charles-André (1979): *Histoire de l'Algérie contemporaine*. Vol. I: *La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*, Paris, P.U.F.
- JULLIARD, Jacques (2009): «Avant-propos», *Mill neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n.º 27: «Quelle pensée coloniale?», pp. 3-4.
- LA HARPE, Jean-François (1797): *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire*. Paris, Broch.
- LECUYER, M.C. Y SERRANO C (1979): *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne*, Paris, P.U.F.

- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1971): «F.J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863)», *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 1.
- (1990): «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio en escaso y apartadizo», en MORALES LEZCANO (coord.): *Africanismo y orientalismo en España (1860-1930)*, Awraq, Número Extraordinario 1, pp. 35-72.
- (2000): «Enigmas de Al-Andalus: una polémica», en *Revista de Occidente*, n.º 224, pp. 31-50.
- MARTÍN CORRALES, Eloy (2004): «El patriotismo liberal español contra Marruecos (1814-1848). Antecedentes de la guerra de África de 1859-60», *Illes i Imperis*, n.º 7, pp. 11-43.
- MACÍAS, Uriel (2000): «Los cronistas de la guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes», en *Los judíos en la España contemporánea. Historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MARTÍN MATEO, Nicomedes (1860): *Sueño político sobre las consecuencias de la guerra de África*, Madrid, Imp. de J. Viñas.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan (2008): *Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- MARTÍN VARISCO, Daniel (2007): *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, University of Washington Press.
- MILL, James (1975): *The History of British India*, edición abreviada de W. Thomas, The University of Chicago Press.
- MORALES LEZCANO, Víctor (1985): «One Spanish Military Mission to Algiers (1844-1845)», *Revue d'Histoire Maghrebine* n.ºs 37-38, pp. 48-52.
- (1990): «El Norte de África, estrella del Orientalismo español», en MORALES LEZCANO, Víctor (coord.): *Africanismo y orientalismo en España (1860-1930)*, Revista Awraq, núm. extraordinario 1, pp. 17-34.
- NAVARRO Y RODRIGO, Carlos (1869): *O'Donnell y su tiempo*, Madrid, Imprenta de la Biblioteca Universal Económica.
- PÉREZ GALDÓS, Benito (1979): *Aita Tetauen*, Madrid, Alianza Hernando.
- POCOCK, J.G.A. (1999): *Barbarism and religion*. Vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge University Press.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel (2005): *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- RICHTER, Melvin (1963): «Tocqueville on Algeria», en *The Review of Politics*, vol. 25, n.º 3, pp. 362-398.
- RIVIÈRE, Aurora (2000): *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Universidad Carlos III, Madrid, 2000.
- SAN MIGUEL, Evaristo (1853): *Discurso de ingreso del Excmo. Sr. D. Evaristo San Miguel*, en la Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Díez y Compañía.
- SAID, Edward W. [1978] (1995): *Orientalism*, Londres, Penguin Books.
- SÁNCHEZ-MEJÍA, María Luisa (2008): «Europa ante el espejo asiático: el debate sobre el despotismo oriental en el siglo XVII», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 139, pp. 79-106.
- SEVILLA ANDRÉS, Diego y otros (1955): *África en el pensamiento de Donoso Cortés*, Madrid, CSIC, Instituto de Estudios Africanos.
- THOMSON, Ann (1987): *Barbary and Enlightenment: European Attitudes Towards the Maghreb in the 18th Century*, Leyde, Brill.

- TOCQUEVILLE, Alexis de (1961): *Correspondance anglaise*, Carta a John Stuart Mill de 18 de marzo de 1841, *Oeuvres complètes*, ed. de André Jardin, Paris, Gallimard, vol. VI, 1.
- (1962): «Second Discours sur la Question d’Orient», en *Oeuvres complètes*, ed. de André Jardin, Paris, Gallimard, vol. III, 2,
- VALDÉS, Salvador (1860): *Apuntes sobre el Imperio de Marruecos*, Madrid, Imprenta de C. González.
- VENTOSA, Evaristo (1859): *Espanoles y marroquíes: Historia de la guerra de África*, Barcelona, Librería de Salvador Manero.

PRENSA

- La América*, Madrid.
- El Clamor público*, Madrid.
- La Discusión*, Madrid.
- La Época*, Madrid.
- La Esperanza*, Madrid.
- El Estado*, Madrid.
- El León español*, Madrid.

