

¿“DERRIBAR” O “RECONSTRUIR”? EL TRATAMIENTO DE LA HERENCIA MORISCA EN EL CUENTO “UNA CONVERSACIÓN EN LA ALHAMBRA” (1859), DE PEDRO ANTONIO DE ALARCÓN

Christian von Tschilschke
Universität Münster, Alemania

Introducción

Durante toda su vida, el narrador español Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891), uno de los artífices más importantes del cambio del Romanticismo al Realismo, sintió una fascinación especial por el norte de África y las huellas de la presencia árabe en la Península Ibérica¹. Entre los testimonios literarios de su fascinación orientalista y maurófila destacan el famoso *Diario de un testigo de la guerra de África* de 1860, redactado desde el punto de vista de un soldado y periodista voluntario en la Primera Guerra de Marruecos entre 1859 y 1860, y el libro de viajes *La Alpujarra* de 1873².

Aún no tan conocido como estos dos textos magistrales, el cuento “Una conversación en la Alhambra” de 1859, el cual ocupa solamente cinco páginas en las obras completas de Alarcón, permite hacerse una idea precisa de la compleja problemática de identidad que preocupaba a la sociedad española a partir de la mitad del siglo XIX, cuando empezaban a interferirse el redescubrimiento de la herencia morisca –en 1870 la Alhambra fue declarada “monumento nacional”– y el naciente neocolonialismo de España hacia el norte de África.

Valiéndome de una perspectiva inspirada por la metodología de los estudios culturales y el análisis del discurso, me propongo estudiar y analizar a continuación la manera en la que en el texto de Alarcón se entrecruzan y negocian, de manera sumamente llamativa, diferentes e incluso opuestas orientaciones y estrategias ideológicas.

Sin embargo, antes de entrar en detalles, cabe hacerse una idea del argumento principal del cuento de Alarcón. Como ya lo indica el título, en el núcleo consta de una conversación sostenida durante un paseo por la Alhambra, entre un narrador anónimo en primera persona, que presenta rasgos del mismo Alarcón, y un descendiente lejano de los moros expulsados de España. El encuentro se sitúa en el presente histórico, es decir, hacia mediados del siglo XIX.

El texto está dividido en tres capítulos: “La procesión del corpus”, “El último zegrí” y “El fandango”. Comienza en vísperas del Corpus Christi, cuando, en una diligencia de camino a Granada, se despierta la curiosidad del narrador por un viajero de aspecto forastero, que lleva una barba “oriental, o sea [...] semítica” (1943: 166). El día después se cruza de nuevo con él durante la procesión del Corpus Christi. Por la tarde, al caminar por la Alhambra desierta, le encuentra por tercera vez, y finalmente se entabla una conversación entre ellos, en la que el forastero se da a conocer como “Aben-Adul, ¡el último de los zegríes!” (168) y cuenta al narrador un relato detallado del destino

¹ Cf. Montesinos (1977: 41-53). Sobre la vida de Alarcón informan DeCoster (1979: 13-23) y Lara Ramos (2001).

² En lo referente a la temática maura en la obra de Alarcón recomiendo que se consulten, entre otros: Carrasco Urgoiti (1989: 482-485), Rehrmann (2002: 343-363), González Alcantud (2004: 11-30), Ortega (2005), Palomo (2005: LXIII-LXVI), Puebla Isla (2005), Pacheco (2007), López (2008: 136-150), Fleischmann (2010) y Sevilla (2014: 98-104).

lamentable de su gente expulsada de España hace trescientos años. Después de resonar una guitarra tocando un fandango, ambos se callan ensimismados, y Aben-Adul se despide con las palabras: “¡Adiós, hermano!” (170), el narrador se pregunta si no habrá soñado todo el encuentro.

Para el lector del cuento, este final –“¿Había yo soñado? ¿Estaba despierto?” (170)– confirma solamente una vez más que, en el fondo, no se trata de una conversación entre un español y un descendiente de los moriscos preocupado por un problema de identidad, sino más bien de una alegoría mediante la cual se problematiza de manera ejemplar la propia identidad nacional española. En esta conversación entre Aben-Adul y el narrador, que es en realidad la conversación de un español consigo mismo, Aben-Adul representa la parte mora o morisca disociada, reprimida y olvidada de la historia española.

La pregunta crucial que plantea el texto de Alarcón y a la que, a la par, da una respuesta, es cómo España debe abordar su pasado mauro tanto desde la perspectiva histórica, como desde el punto de vista de la actualidad. Como esta respuesta resulta compleja e incluso paradójica, se analizará en tres pasos: primero se destacará lo que significan el redescubrimiento del pasado y el reconocimiento de la herencia morisca para la identidad nacional española; segundo, se explicará cómo Alarcón reintegra su interpretación notablemente nueva de la historia en un concepto nacionalcatólico y la instrumentaliza para legitimar los intereses neocoloniales de España en Marruecos, y tercero, se mostrará cómo al final la preocupación por la política cede a una visión artística armonizante.

1. Redescubrimiento del pasado y reconocimiento de la herencia morisca

Al recordar que en Granada en ocasión de la fiesta del Corpus Christi “se celebra y conmemora [...] no sólo el misterio de la Eucaristía, sino también la expulsión de los moros por don Fernando y doña Isabel” (165), Alarcón introduce al comienzo el tema de su cuento, la memoria del pasado morisco. Al mismo tiempo, denominando Granada como “gran ciudad morisca” (165), este pasado se valora muy positivamente.

Ambos aspectos se retoman ya en las primeras palabras de la conversación que se desarrolla entre el narrador y Aben-Abdul. Cuando este último, al ver los trabajos de renovación que en este momento se efectúan en la Alhambra, pregunta con reprobación “¿Por qué derriban esto?” (167), el narrador clarifica que se trata más bien de lo contrario: “No lo derriban –le contesté–, sino que lo reconstruyen” (167). Y añade: “¡La amamos sobre toda ponderación!” (167). A Aben-Adul este homenaje a la Alhambra como lugar de memoria le incita a recordar a los españoles el gran aporte civilizador de al-Andalus: “Nosotros, al pasar por España, la mejoramos, la civilizamos, la sacamos de la barbarie. Médicos, poetas, botánicos, arquitectos, filósofos, industriales, agricultores, todo lo fuimos en vuestro país. El arte y la ciencia pueden estarnos agradecidos: la humanidad nos debe un voto de gracias” (169)³. Ante esta verdad histórica resulta aún más lamentable que sus antecesores fueran expulsados de la Península: “‘Sois africanos’, les dijisteis, ¡cuando llevaban siete siglos de vivir en España!, y los echasteis de esta tierra; los arrojasteis al mar” (168). Es espantoso ver –dicho sea de paso– cómo la situación de los expulsados evocada por Aben-Adul, “nadando, o en frágiles barquillas, naufragos y hambrientos” (168) se asemeja a las imágenes de los refugiados, que hoy en día se desplazan entre África y Europa en la dirección opuesta.

Esta denuncia históricamente notable, que Alarcón pone en la boca del “último zegrí”, es tanto una autocritica por los españoles en cuanto a su trato con los moros, de la falta de su integración y de su expulsión, como un alegato vehemente en favor de su reintegración en la historia nacional de España y del reconocimiento de lo que contribuyeron al desarrollo de España. Esta posición, según señala Fabián Sevilla, resulta ser destacable en un momento en el que la identidad nacional española está constituida predominantemente por la delimitación frente a todo aquello que supuestamente es

³ Con esto, Alarcón anticipa, según Norbert Rehrmann, el homenaje de Américo Castro a la cultura árabe (2002: 345).

étnica y religiosamente ajeno⁴. Por otro lado, Alarcón se relaciona con la maurofilia literaria de los románticos españoles. Para los representantes políticamente liberales entre ellos, la expulsión de los moriscos en particular fue un acontecimiento clave en el que pudieron proyectar su propio destino como perseguidos políticos en una nación ideológicamente dividida, como lo hizo, por ejemplo, Francisco Martínez de la Rosa (1787-1862) en su obra *Aben-Humeya o La rebelión de los moriscos* (1830)⁵.

Como monumento de piedra a la presencia musulmana en la Península Ibérica, la Alhambra es el escenario ideal para la apología de la herencia morisca a la que Alarcón aspira. A diferencia de la mezquita, hoy catedral de Córdoba, la Alhambra es también un lugar de memoria consensuado, dado que, como centro de gobierno secular, no puede convertirse en un punto de contienda para las diferentes reivindicaciones religiosas. La narración de Alarcón ofrece una instantánea realista de la época en que la musealización de la Alhambra ya estaba en pleno apogeo, pero aún no había sido declarada ‘monumento nacional’ –esto no ocurrió hasta 1870– y aún no se había convertido en el lugar global de recuerdo para el público turístico de masas que es hoy. Los andamios que los visitantes de Alarcón encuentran en la Alhambra están relacionados con las excavaciones arqueológicas y los trabajos de restauración que se llevaron a cabo desde mediados del siglo XIX para salvar el patrimonio arquitectónico de la decadencia⁶.

Mientras tanto, desde principios de siglo, la Alhambra se había convertido en un lugar de anhelo de los románticos europeos y en un imán para el interés histórico-artístico que estaba surgiendo en ese momento. Entre sus visitantes más destacados se encontraban el escritor francés François-René de Chateaubriand (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 1811) y el escritor estadounidense Washington Irving, cuyos *Tales of the Alhambra* (1832), traducidos a numerosos idiomas, contribuyeron considerablemente a la fama internacional de la Alhambra⁷.

La narración de Alarcón adquiere rasgos casi performativos en cuanto al establecimiento de la Alhambra como lugar de memoria, ya que se lee a veces como una guía turística. Parece como si Aben-Adul y el narrador tomaran de la mano a los lectores y los condujeran, junto con las explicaciones y descripciones correspondientes, desde la Casa Real, pasando por el Patio de los Leones, hasta la Sala de los Abencerrajes, y desde allí de vuelta por el Patio de los Leones y el Patio del Estanque, hasta el Salón de Embajadores, desde donde se divisa una maravillosa vista de los alrededores y de las pintorescas colinas del Sacromonte (cf. 168).

Sin embargo, el cuento de Alarcón no se limita a la admiración y al reconocimiento de la herencia morisca, sino que tematiza también las consecuencias dramáticas que resultan de ella para la identidad colectiva de los españoles. Si es verdad que Aben-Adul es el doble y el espejo del narrador, entonces el problema de identidad del uno es también el del otro. Al ver que afirma Aben-Adul: “Sí, yo soy africano; yo soy Aben-Adul, ¡el último de los zegríes! [...] Digo mal; yo soy tan español como tú; yo soy un granadino desterrado; yo soy de raza proscrita...” (168). Esta “desorientación” elemental que resulta del derrumbamiento de la dicotomía entre la España cristiana y la África musulmana es típica del discurso identitario español como subraya Susan Martín-Márquez: “En este sentido, España resulta a la par orientalizada y orientalizadora. La dinámica se asemeja a una banda de Möbius, poniendo en entredicho la posibilidad de una ubicación ‘fuera’ del discurso orientalista. Para los españoles, este posicionamiento en ambos ‘lados’ del orientalismo –como el ‘yo’ y el ‘otro’ simultáneos– puede conllevar un profundo sentido de ‘desorientación’” (2011: 22).

⁴ Cf. Sevilla (2017: 55): “Por un lado, Alarcón sí que reconoce el pasado moro de España y elogia su aporte cultural para la civilización, algo que en su época, en la que predomina la definición de lo español como lo no moro [...], ya es mucho”. La imagen, principalmente negativa, que se tiene del Islam en la historiografía española del siglo XIX se indaga en Hertel (2012: 43-72).

⁵ Cf. Labanyi (2004) y Andreu Miralles (2016: 115-194).

⁶ Cf. para la manera de cómo se trataba la arquitectura musulmana en el siglo XIX en España, remito al ejemplo de la Alhambra en Hertel (2012: 83-93) y para la representación de esta en la literatura Litvak (1985: 35-42).

⁷ Cf. para el motivo del viaje a Granada en el siglo XIX, Raya (2014: 45-56).

2. Instrumentalización de la historia y legitimación del colonialismo

Mientras tanto, el cuento de Alarcón no se contenta con evocar esta “desorientación”. Lo que pasa más bien es que la identidad española puesta así profundamente a prueba acaba por ser reintegrada en el marco ideológico estable del nacionalcatolicismo. Con esto, la imagen idealizada del pasado pierde su inocencia y se da a reconocer como constructo motivado por los intereses políticos del momento. Esta tendencia también ya se anuncia desde el inicio, donde el narrador no solamente elogia a Granada como “gran ciudad morisca” (165), sino también como “Jerusalén de Occidente” (166), es decir como punto de destino de las Cruzadas. En este contexto, la procesión solemne del Corpus Christi que se mueve por las calles de Granada aparece como último triunfo de la Reconquista o sea como acto de exorcismo de las huellas todavía omnipresentes de la cultura musulmana.

El reconocimiento voluntario del sustrato morisco de la cultura española y de los logros civilizadores de los moriscos no pueden ocultar el hecho de que el cristianismo reivindica el dominio exclusivo en la narrativa de Alarcón. No hay rastro de tolerancia religiosa en ella. La disposición de los españoles a aceptar lo ajeno se detiene ante la ‘incredulidad’ de los musulmanes. Esto se puede ver en varios segmentos. Cuando el compañero de viaje aún desconocido del narrador se detiene erguido al pasar la procesión, parece ser la “afectuosa reprensión” (167) en la mirada del narrador la que hace que el extraño doble las rodillas al final. Cuando se habla de tolerancia y humanidad, estos valores se afirman como evidentes solo para el catolicismo. Esto sucede, por ejemplo, cuando el narrador expresa su asombro por la elegante y mundana apariencia del “último zegrí” con el comentario condescendiente de que él fuera “tolerante y humano como el mejor católico” (168).

De manera definitiva, la superioridad del cristianismo se manifiesta en el momento en el que Aben-Adul confiesa que él mismo ya no es musulmán sino cristiano desde hace tiempo: “¡En cuanto a mí [...] yo no soy ya africano, yo no soy ya islamita; yo no soy ya zegrí!” (169). La narración aquí es deliberadamente ambigua. Aben-Adul menciona las enseñanzas religiosas de un maestro cristiano en su juventud, pero solo al final de su discurso se refiere explícitamente a su “fe en Cristo” (168). Al nivel alegórico del texto esto no significa nada menos que solamente tienen el permiso de pertenecer a la nación española quienes profesen la fe cristiana. Desde la perspectiva neocatólica de Alarcón, la conversión al cristianismo es el billete de entrada para la nación española⁸. La queja sobre la expulsión histórica de los moriscos se plantea, por tanto, probablemente no solo por compasión y culpa, sino también, como se puede suponer en este contexto, por el pesar de que posiblemente se hayan perdido buenos cristianos españoles para ellos.

La jerarquía de culturas que se ve plasmada en el texto de Alarcón coincide también con el objetivo del autor de orientar su narración por la política neocolonialista de España que ya está vislumbrándose poco antes de estallar la primera guerra española-marroquí en octubre de 1859. La razón relativamente menor de ello fue el hecho de que las cabilas del Rif atacaran reiteradamente las fortificaciones en las cercanías de Ceuta, que habían pertenecido a España desde 1580. Además de los objetivos políticos principalmente nacionales, el jefe de Gobierno y comandante militar español Leopoldo O'Donnell (1809-1867) perseguía principalmente la intención de enviar una señal al mundo exterior para el retorno de España a la grandeza nacional y de demostrar su capacidad política para actuar en la carrera paneuropea por la colonización del continente africano. La guerra se vio

⁸ En “Una conversación en la Alhambra”, el Islam se menciona solamente dos veces. Aparte de la referencia ya citada (“yo no soy ya islamita”, 169) aparece en la caracterización de la Alhambra por Aben-Adul como “viejo alcázar islamita” (167). Alarcón distingue aparentemente entre un ‘Islam cultural’, del que tiene una idea positiva, y el Islam como religión naturalmente subordinada al cristianismo. El judaísmo se evoca solamente una vez, a saber de forma despectiva, cuando la falta de patria de los musulmanes expulsados se compara a la de los judíos (“¡como los maldecidos hebreos!”, 168). En la descripción de la vida desarraigada y sin raíces de Aben-Adul resuena, además, la figura mitológica de Ahasverus, del judío que siempre debe andar errante.

favorecida por un ambiente romántico entre la población, entusiasmada por la perspectiva de continuar con la heroica historia de la Reconquista y las Cruzadas contra los ‘infielos’⁹.

Es obvio que el discurso de Aben-Adul fue concebido en vista de esta situación que se caracteriza por la adaptación de las mismas estrategias de legitimación del colonialismo a las que recurren también las demás potencias coloniales europeas. Según el relato de Aben-Adul, la región del Rif del norte de Marruecos, en la que se origina el conflicto actual entre España y Marruecos, es idéntica con la zona de refugio a la que se retiraron los moriscos después de haber sido expulsados de España: “Entre el mar y el imperio de Marruecos había una playa asolada por la guerra. Llamábase el Riff [sic]” (168). Aben-Adul describe la miseria de la gente que sigue viviendo allí y de la que él se ha podido escapar, cargando mucho las tintas: están “sumidos en la miseria, en la ignorancia, en la ignominia” (169).

Su argumento principal se basa en la idea de que había llegado la hora en la que los españoles deberían devolver los beneficios de la civilización a aquellos que se los habían traído unos siglos antes a ellos: “¿Cómo no os horrorizáis al pensar que lindando con España hay una raza bárbara, salvaje, casi feroz, y que vosotros no hacéis nada para redimirla?” (169)¹⁰. Refiriéndose a la culpa histórica de los españoles esta obligación no solamente se funda en argumentos morales, sino que también se peralta como una misión religiosa, a lo que apuntan las formulaciones “redimir” (169) y “la ley providencial de la civilización” (169). De hecho, todo el llamamiento que Aben-Adul dirige a los españoles está mezclado con nociones que provienen del discurso apologético-colonial del tiempo: “colonizaron” (169), “civilizamos” (169), “misión” (169), etcétera.

Reproduciendo un argumento colonialista común, Aben-Adul se presenta incluso a sí mismo como ejemplo vivo del trabajo beneficioso de la colonización. Solo a fuerza de haber aprendido español hubiese tomado conciencia de su propia identidad: “con tu lengua aprendí mi historia, y mi historia me encendió el rostro de vergüenza” (169). Se ve entonces que Alarcón sigue una doble estrategia: instrumentaliza el pasado mauro de España para legitimar sus intereses coloniales en Marruecos en la actualidad, y aumenta la fuerza persuasiva de sus argumentos procolonialistas al ponerlos en la boca no del colonizador sino del colonizado.

3. Entre “prosa” y “poesía”: renuncia a la política e ideal del arte romántico

Y como si esto fuera poco, se da todavía una última vuelta a la historia. Una vez terminado el alegato en favor de hacer entrar en la modernidad a los moros y moriscos de hoy, en el último capítulo, intitulado “El fandango”, el narrador vuelve a tomar la palabra para marcar, de repente, su distancia al giro político que había tomado su conversación con Aben-Adul. Estimulado por el sonido de un fandango entonado por una guitarra, el narrador decide poner su atención más bien en el lado poético del encuentro, que él vive como “romántica escena” (169), para no dejar terminarla en “triste prosa” (169). Con el término “prosa” se identifican evidentemente la actualidad, las necesidades de la realidad, el mundo de la política y el gobierno de los intereses y fines, mientras que el término claramente preferido de “poesía” se refiere más bien al reino puro y desinteresado del arte y la evocación de lugares lejanos y tiempos remotos por la fantasía. Al terminar, el cuento de Alarcón toma

⁹ Véanse, en cuanto al trasfondo histórico, Serrallonga Urquidi (1998), Alcalá (2005), Acaso Deltell (2007) y Tschiltschke (2010, 2013).

¹⁰ Aben-Adul expresa su llamamiento con una pregunta: “Ahora bien; cristianos, filántropos, propagandistas, negrófilos; ¿qué habéis hecho por mis padres y mis hermanos?” (169), que suena como un eco lejano a la famosa pregunta que el ilustrado francés Nicolas Masson de Morvilliers, en su artículo “Espagne” para la *Encyclopédie méthodique* (1782), había dirigido igualmente a los españoles: “Mais que doit-on à l’Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu’a-t-elle fait pour l’Europe?” (1782 : 565) —con la diferencia de que en aquel entonces España se encontraba en la posición de África frente a Europa mientras que ahora se ve en el papel de Europa frente a África (cf. Tschiltschke 2009: 81)—.

rotundamente la parte de la poesía, que deja libre al sujeto de modelarse el mundo según sus propias necesidades e ideas¹¹.

Sin embargo, la historia de Alarcón se basa en el ideal romántico del arte, que prevalece desde el principio. Está presente en el opulento orientalismo de las descripciones de la Alhambra y su entorno, que también se encuentran de forma muy similar en la pintura contemporánea europea y americana¹². Se manifiesta en la selección de referencias literarias: la novela de Sophie Cottin *Mathilde* (166), José Zorrilla (167), *Les aventures du dernier Abencérage* (1826) de Chateaubriand (168) y *Las mil y una noches* (168). Pero, sobre todo, caracteriza el detallado retrato de Aben-Adul y los motivos del doble, el sueño, la expulsión y el sin techo asociados a su figura. Desde el principio, la posibilidad de que Aben-Adul exista solo en la imaginación del narrador se sugiere a los lectores. Ya en su primer encuentro con el viajero desconocido en la diligencia, el narrador menciona su tendencia a escribir una biografía a extraños: “me solacé [...] en inventarle, según acostumbro en situaciones análogas, toda una historia o biografía, al tenor de mis intenciones psicológicas” (166). Esta referencia permite leer todo lo que sigue como un juego imaginativo de pensamiento del narrador, en el que desembocan sus lecturas orientalistas y sus experiencias pictóricas. No es, por ello, sin razón que a Aben-Adul se le llame alguna vez “novelesco” (168).

Es precisamente bajo el signo de la poesía que al final se llega de nuevo a un acercamiento entre los protagonistas políticamente tan opuestos. El vínculo común es provocado por la magia de la música andaluza, que en armonía con el idílico paisaje andaluz crea un ambiente nostálgico y conciliador en el silencio de la noche. La música era apreciada por los románticos como la más alta de todas las formas de arte precisamente porque su abstracción, que prometía la más pura expresión de la interioridad, le daba el mayor poder transfronterizo y unificador de todas las artes¹³. El paisaje y la cultura de Andalucía crean un espacio imaginario de resonancias comunes en el que se reconocen tanto el narrador español como el descendiente de los moros regresado a España. Mientras que la música andaluza hace resonar en Aben-Adul “los ecos del África” (169), “el canto del desierto” (169) y “el rezo de la caravana” (169), despierta en el narrador “esa memoria vaga de los moros” (170). Pero ni siquiera el abrazo ni el hermanamiento final (“¡Adiós, hermano!”; 169) pueden ocultar que la relación entre ambos personajes queda desigual: al dar las gracias explícitamente al narrador por su comprensión –“¡Gracias por haberme comprendido!” (169)– Aben-Adul se incluye una vez más en una posición inferior.

Conclusión

De esta manera se confirma definitivamente que en la obra de Alarcón el pasado moro de España solo se integra en la autoimagen de la nación española a condición de que a los moros, y a todo lo que significan, se asigne una posición jerárquicamente inferior, y aun así, cuando este pasado se presenta desde una perspectiva puramente cultural, exenta de alusiones religiosas, y bajo la forma principalmente nostálgica e idealizada en la que aparecen en el cuento la Alhambra y el paisaje andaluz.

Si, al revés, en el texto de Alarcón se destacan tan masivamente la superioridad civilizadora de los españoles y la capacidad de colonizar de la nación española, esto se puede interpretar como una reacción para calmar las dudas relacionadas con el redescubrimiento y el reconocimiento de la herencia morisca y de las influencias multiculturales a las que se muestra sujeta la historia española, dudas en cuanto a la propia identidad española y al miedo subliminal de ser uno mismo este otro (el moro, el africano) del que uno pretendía distanciarse, o por lo menos de aparecer como tal.

¹¹ Asimismo, en su *Diario de un testigo de la guerra de África*, Alarcón llegará a un punto en el que las lógicas opuestas de una política dirigida por intereses y una estética desinteresada ya no se pueden reconciliar. Por este motivo, Alarcón favorece aquella política, que le ofrece todavía las mejores posibilidades para conservar y llevar inafectado su imaginario mundo romántico (cf. Tschiltschke 2013: 156).

¹² Cf. a este respecto, por ejemplo, Lemaire (2000).

¹³ Fabián Sevilla remite en este contexto a la poética del romántico alemán Friedrich von Schlegel (2014: 113).

Bibliografía

- ACASO DELTELL, Salvador (2007): *Una guerra olvidada. La campaña de Marruecos de 1859 y 1860*. Barcelona: Inédita.
- ALARCÓN, Pedro Antonio de (1943): “Una conversación en la Alhambra”, en Pedro Antonio de Alarcón: *Obras completas*, con un comentario preliminar de Luis Martínez Kleiser. Madrid: Fax, pp. 165-170.
- ALCALÁ, César (2005): *La Campaña de Marruecos 1859-1860*. Valladolid: AF.
- ANDREU MIRALLES, Xavier (2016): *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*. Barcelona: Taurus.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad (1989): *El moro de Granada en la literatura (Del Siglo XV al XIX)*. Granada: Universidad de Granada.
- DECOSTER, Cyrus C. (1979): *Pedro Antonio de Alarcón*. Boston: Twayne.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2004): “Poética de la conquista en la obra orientalista de Pedro Antonio de Alarcón”, en José Antonio González Alcantud (ed.): *Pedro Antonio de Alarcón y la Guerra de África. Del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Barcelona: Anthropos, pp. 11-30.
- HERTEL, Patricia (2012): *Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert*. München: Oldenbourg.
- LABANYI, Jo (2004): “Love, Politics and the Making of the Modern European Subject: Spanish Romanticism and the Arab World”, en *Hispanic Research Journal*, 5.3, pp. 229-243.
- LARA RAMOS, Antonio (2001): *Pedro Antonio de Alarcón*. Granada: Comares.
- LEMAIRE, Gérard-Georges (2000): *L'univers des orientalistes*. Paris: Place des Victoires.
- LITVAK, Lily (1985): *El Jardín de Aláh. Temas del exotismo musulmán en España. 1880-1913*. Granada: Don Quijote.
- LÓPEZ, Ignacio Javier (2008): *Pedro Antonio de Alarcón (Prensa, política, novela de tesis)*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- MARTIN-MÁRQUEZ, Susan (2011): *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la 'performance' de identidad*, traducción de Josefina Cornejo. Barcelona: Bellaterra.
- MASSON DE MORVILLIERS, Nicolas (1782): “Espagne”, en *Encyclopédie méthodique*, t. 1: Géographie moderne. Paris: Panckoucke, pp. 554-568.
- MONTESINOS, José F. (1977): *Pedro Antonio de Alarcón*. Madrid: Castalia.
- ORTEGA, Marie-Linda (2005): “Mirar al otro/mirar(se) como el otro: de unas representaciones de ‘los moros’ (1859-1861)”, en *Revista de Estudios Hispánicos*, 39, pp. 361-394.
- PACHECO, Juan Antonio (2007): “Árabes, judíos y el mito de África: Pedro Antonio de Alarcón como pretexto”, en *Studi Ispanici*, 32, pp. 149-168.

PALOMO, María del Pilar (2005): “Introducción”, en Pedro Antonio de Alarcón: *Diario de un testigo de la guerra de África*, ed. por María del Pilar Palomo. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, pp. VII-LXXXV.

PUEBLA ISLA, Consuelo (2005): “Oriente para P. A. de Alarcón”, en Ricardo de la Fuente Ballesteros/Juan Pérez Magallón (eds.): *Oriente y occidente en la cultura hispánica*. Valladolid: Universitas Castellae, pp. 155-169.

RAYA, Eladia (2014): “Introducción”, en Pedro Antonio de Alarcón: *La Alpujarra*, introducción, edición y notas de Eladia Raya. Granada: Universidad de Granada, pp. 1-138.

REHRMANN, Norbert (2002): *Das schwierige Erbe von Sefarad. Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert.

SERRALLONGA URQUIDI, Joan (1998): “La guerra de África (1859-1860). Una revisión”, en Isabel Burdiel (ed.): *La política en el reinado de Isabel II*. Madrid: Marcial Pons, pp. 139-159.

SEVILLA, Fabián (2014): *Die “Drei Kulturen” und die spanische Identität. Ein Konflikt bei Américo Castro und in der spanischsprachigen Narrativik der Moderne*. Tübingen: Narr.

— (2017) “Oriente desorientador: ‘Una conversación en la Alhambra’ (1859) de Pedro Antonio de Alarcón”, en Christian von Tschilschke/Jan-Henrik Witthaus (eds.): *El otro colonialismo. España y África entre imaginación e historia*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 55-76.

TSCHILSCHKE, Christian von (2009): *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert.

— (2010): “Konvergenzen zwischen literarischen und bildlichen Darstellungen des Ersten Spanisch-Marokkanischen Kriegs (1859-1860): Alarcón, Fortuny und Galdós”, en Anne Geisler-Szmulewicz/Walburga Hülk/Franz-Josef Klein/Paolo Tortonese (eds.): *Die Kunst des Dialogs – L’Art du dialogue. Sprache, Literatur, Kunst im 19. Jahrhundert – Langue, littérature, art au XIX^e siècle. Festschrift für Wolfgang Drost zum 80. Geburtstag – Mélanges offerts à Wolfgang Drost à l’occasion de son 80^e anniversaire*. Heidelberg: Winter, pp. 227-247.

— (2013): “Das koloniale Imaginäre in der Krise. Narrative Modellierungen des spanischen Afrikadiskurses bei Pedro Antonio de Alarcón und Benito Pérez Galdós”, en Kurt Hahn/Matthias Hausmann/Christian Wehr (eds.): *ErzählMacht. Narrative Politiken des Imaginären*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 147-162.