

Departamento de Filología Hispánica, Clásica y de Estudios
Árabes y Orientales

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS
Y LITERARIOS EN SUS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES
(DELLCOS)

TESIS DOCTORAL

***INTERCULTURALIDAD HISPANO-MARROQUÍ: EXPRESIONES
LITERARIAS Y REALIDAD SOCIODIDÁCTICA***

Tesis doctoral presentada por D. Jamal Fajjaji

Dirigida por la Dra. Alicia Llarena González

La directora



LLARENA GONZALEZ

Doctora Alicia Llarena González

El doctorando

Jamal Fajjaji

ABSTRACT

The present work tries to investigate the subject of Hispano-Moroccan interculturality whose features seem to us as a natural result of the successive historical moments of contact between the West and the East. Therefore, the literature that was produced on the eve, during and after the key events in the relations established between these two parts of the world, is an essential basis for understanding many phenomena that accompany the neighborhood, the meeting and the confrontation between peoples of different cultures. In this study, the ideas of Edward Said emerge as a fundamental reference that guides us to coloniality whose sociocultural influences are undeniable in the reality of the countries. Likewise, it is verified that the borders between them reflect traces of this experience and continue to provoke controversies around immigration, smuggling and various economic and cultural rights. These realities have suggested the analysis of a corpus composed of *Quarantine* and *Count Julian* by Juan Goytisolo, *Harraga* by Antonio Lozano, *Welcome to Paradise* by Mahi Binebine, *The Voices of the Strait* by Andrés Sorel, *Fog in Tangiers* by Cristina López Barrio, *The last patriarch* by Najat El Hachemi, *For Bread Alone* by Mohamed Chukri and *The call of the muezzin* by Concha López Sarasúa. Alongside this fictitious diagnosis, the importance of making a real diagnosis in the form of surveys to assess the knowledge of Spaniards and Moroccans about the culture of the Other is imposed in this thesis. All this leads us in the end to underline the need to have education and teaching to correct the flaws that are perceived in the reality of Hispanic-Moroccan interculturality with literary supports. That is why we have outlined activities around proposed texts from the works studied.

Keywords: Orientalism, coloniality, border, Culture, interculturality

Agradecimientos

Quiero desplegar mi más profunda y sincera gratitud a mi directora de Tesis, la Profesora Doctora Alicia Llarena González por sus consejos, por sus sugerencias, por su asesoramiento, por su tiempo robado, por la energía que fue capaz de transmitirme y por ayudarme desinteresadamente en los momentos de mayor preocupación por terminar este humilde trabajo. Le agradezco también por despertar en mí la curiosidad por adentrarme más en los recovecos de la literatura española e hispanoamericana, cuando era su alumno durante el período de máster interuniversitario ‘Interculturalismo atlántico: Marruecos, Canarias e Iberoamérica’, entre las universidades Ibn Zohr de Agadir y Las Palmas de Gran Canaria

También quisiera agradecer a mi mentor y tutor, el profesor Doctor Ismael Gutiérrez Gutiérrez. Y no quiero pasar sin agradecer también al Profesor Francisco Javier García Castaño, director del Instituto de Migraciones de Granada por la disposición y amabilidad que me mostró durante mi estancia de doctorado.

Asimismo, debo agradecer al profesor Hassan Bagri por todas las ayudas que nos ha prestado con profunda y sincera abnegación en los trámites de la matrícula y los visados.

Agradezco a todos su cariño, atención, disponibilidad, amistad y la confianza que han depositado en mí. A todos muchas gracias por facilitarme el camino para llevar a buen puerto este proyecto de investigación y poder materializarlo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	01
I. DEL ORIENTALISMO A LA COLONIALIDAD: EL CASO DE MARRUECOS	07
I.1. Los propósitos del orientalismo según Edward Said.....	07
I.2. Fronteras móviles entre naciones y civilizaciones.....	19
I.3. Marruecos entre las diferentes ambiciones colonialistas.	26
I.4. Marruecos entre las transformaciones culturales, el desafío de la globalización y el mundo multicultural.....	30
II. EXPRESIONES LITERARIAS DE LA INTERCULTURALIDAD	
HISPANO-MARROQUÍ	39
II.1. La imagen de Marruecos en la literatura española: antecedentes.....	39
II.2. Sobre ‘harragas’ y ‘pateras’: Antonio Lozano y Mahi Binebine.....	48
II.3. El Estrecho: frontera, puente o tumba entre España y Marruecos.....	69
II.4. Imágenes y representaciones de la mujer.....	75
II.5. Puente para encuentros humanos y culturales entre las dos orillas.....	84
II.6. Imágenes de interculturalidad en <i>Niebla en Tánger</i>	88
II.7. Influencias de la escatológica musulmana.....	91
II.7.1. Contar desde la muerte.....	91
II.7.2. Ibn Arabí, un gran representante del sufismo andalusí.....	94
II.7.3. <i>La cuarentena</i> , imágenes de un éxodo proyectado en Jamaa El Fna	99
II.8. Al-Ándalus que eterniza huellas de convivencia y prosperidad.....	112
II.9. Reivindicación restauradora para una situación cultural desvinculada	118
II.10. <i>La llamada del almuédano</i> , un tejido narrativo a base de elementos culturales hispano-marroquíes.....	134
II.11. <i>El pan a secas</i> , reflejo de la realidad marroquí con influencias orientalistas.....	145
III. REALIDAD SOCIODIDÁCTICA DE LA INTERCULTURALIDAD HISPANO- MARROQUÍ.....	156
III.1. Miradas cruzadas entre las dos sociedades.....	156
III.2. Informantes marroquíes.	158
III.3. Informantes españoles.....	175
III.4. Realidad didáctica de la interculturalidad hispano-marroquí a través de la lengua española.....	192

III.4.1. Un vistazo sobre la situación de la lengua española en la enseñanza marroquí.....	192
III.4.2. Elementos culturales de las dos orillas.....	194
III.4.3 Propuestas didácticas	203
CONCLUSIÓN.....	218
BIBLIOGRAFÍA.....	223

Introducción

Hay lecciones que se puede deducir de los acontecimientos históricos que la humanidad ha conocido y que ha influenciado en muchos aspectos de la vida de los individuos y las sociedades, pues la mejora de las circunstancias que condicionan la actualidad del mundo requiere, como primera acción, la comprensión de muchos fenómenos del pasado y los tipos de relaciones que han mantenido entre sí a lo largo de la historia, los países y los pueblos. Por eso, nos ha parecido imprescindible contextualizar nuestro marco teórico en la literatura que había precedido la época colonial, analizada por Edward Said en su libro *Orientalismo*. El periodo tratado en estas investigaciones marca el inicio del contacto entre diferentes culturas, aunque este contacto fue establecido con unos propósitos enfocados hacia el objetivo de intervenir y cambiar las estructuras sociales, económicas y culturales de muchas poblaciones.

Es evidente que la diversidad cultural y étnica es una característica natural del ser humano, que se puede destacar en todas las localidades grandes o pequeñas. Este rasgo de variedad se ha intensificado durante las experiencias coloniales ofreciendo ocasiones de roce multicultural con otros componentes procedentes de civilizaciones lejanas y desconocidas. Es dentro de este proceso donde se enmarcan las causas, los factores y los acontecimientos que participaron en la construcción de la identidad del pueblo marroquí. De ahí nace la lógica que nos impone la necesidad de trazar este itinerario que atraviesa las circunstancias del contacto colonial entre España y Marruecos, pasando por ejemplos de producciones literarias y sucesos de diferentes épocas, para llegar a la actualidad de las relaciones hispano-marroquíes, condicionadas por la incidencia de varios desafíos ligados a las cuestiones de la inmigración, el contrabando y el problema del Sahara, entre otros. Por lo tanto, se subraya que todas las razones históricas, geográficas y culturales sustentan la importancia de investigar la realidad social y los escritos que giran en torno a los vínculos que determinan estas relaciones. De hecho, resulta imprescindible localizar y revelar, en esta línea fronteriza, tanto los lados lumínicos conformes a los preceptos humanos, como las manifestaciones y los rincones oscuros que deterioran las bases de la coexistencia y el diálogo beneficioso. En este proceso, valga señalar que el concepto que abarca los términos que vamos a manejar en esta investigación es el de la cultura. Por eso nos parece pertinente subrayar que esta procede de la palabra latina ‘culture’, que se refería al cuidado del ganado y el cultivo de la tierra. Este significado siguió vigente hasta los comienzos del siglo XVIII cuando empezó a figurar en el diccionario de la lengua

francesa con otro sentido, vinculando al anterior otra dimensión connotada con la formación intelectual y el conocimiento adquiridos por una determinada clase social, “Pues debemos recordar que en el siglo XVIII estamos ante la visión de que una persona ‘cultura’, es una persona leída, sensible a las artes – ópera, teatro –, con ciertas costumbres que le identifican con un grupo pudiente” (Barrera Luna, 2013). Asimismo, cabe señalar que en la definición francesa la cultura fue trasladada del cultivo de la tierra y su explotación a la formación del pensamiento y el beneficio de sus resultados, esto es, pasó del ‘cultivo de la tierra’ al ‘cultivo del pensamiento’. De este modo los campos del pensamiento filosófico, literario y artístico comenzaron a establecer el aspecto figurativo del significado centrado en lo que la mente humana puede tener de las destrezas en el proceso de su desarrollo cognitivo.

En esta tentativa para definir la cultura, nos parece imprescindible notar que Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn han clasificado 164 definiciones (Millán, 2014). Por lo tanto, notando que no es el contexto adecuado para examinar todas las disciplinas que han tratado de adaptar este concepto a sus particularidades, hemos decidido contentarnos con la frecuente mención de la definición hecha por Edward Burnett Tylor, citada por Juan Ramón Goberna Falque (2003:535): “La cultura o la civilización tomada en su amplio sentido etnográfico es ese complejo continuo que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”. Esta definición refleja que la palabra cultura, determinada aquí como equivalente de la palabra civilización, se ha utilizado ampliamente desde mediados del siglo XIX con el objetivo de evocar la capacidad humana para aprender, utilizar y transmitir los conocimientos, señalando el carácter colectivo de estas prácticas y estos hábitos. De ahí, el término cultura se convirtió en uno de los conceptos centrales que la antropología empezó a abordar en el siglo XX, pues se ha constatado que la cultura tiene en la vida del individuo un impacto cuyo alcance no se puede delimitar con precisión. El recién nacido llega al mundo sin ninguna idea preconcebida y sin cultura. Su personalidad, sus comportamientos, sus actitudes, sus valores y sus creencias se moldean a través de los mismos que se desenvuelven en el ambiente que lo rodea. Esto es lo que llevó a muchos investigadores a tratar la influencia que ejercen los factores culturales al lado de los biológicos en la configuración de la personalidad humana. Los estudiosos de los campos de la antropología y la sociología han notado asimismo que la cultura es contagiosa en el sentido de que las creencias, las costumbres y las herramientas son todas transferibles de una cultura a otra y de un pueblo

a otro. Este fenómeno ha conducido a la creación de otros términos como el de la aculturación que ha surgido en el contexto de enfrentamiento entre una cultura más poderosa y otra que, para no decir débil, subrayamos que tiene menos recursos para imponerse, evitando el destino de asimilación cultural.

De ahí nació el concepto de multiculturalidad, cuyo objetivo fue contrarrestar esta situación, hablando de la coexistencia de varias culturas que comparten un mismo espacio. Sin embargo, viendo que las metas que estaban detrás de la creación de este término, que no sobrepasa el límite de la presencia de diferencias sin mantener ninguna relación entre sí, no se cumplieron, fue necesario acudir a la interculturalidad como modalidad que va más allá del reconocimiento de la alteridad cultural, pretendiendo alcanzar los propósitos figurados en el intercambio, la interacción, la influencia mutua, la igualdad y la colaboración. Así que “el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales”. (Borboa Trasviño, 2006: 56 -57)

Esta dinámica marca sus huellas en la producción literaria que se clasifica como transnacional con rasgos de hibridación cultural. Es de subrayar que el final del siglo pasado y el comienzo del presente estos rasgos han dado lugar a paradigmas sin precedentes en la sociedad y la literatura. El fenómeno masivo de la inmigración ha acentuado la mezcla de múltiples identidades a causa de las circunstancias que acompañan naturalmente la situación de miles de personas que abandonaron sus tierras natales. Si es cierto que otras épocas de la historia fueron marcadas por desplazamientos y migraciones, es sólo recientemente que surgió el periodo que se podría llamar la ‘era’ de los flujos migrantes, los exiliados, los refugiados y las comunidades multiculturales.

Efectivamente, los resultados de la época del protectorado y la inmigración marroquí, que conoció gran auge en la segunda mitad del siglo XX, al lado de otros factores históricos y geográficos, contribuyeron positivamente a la revitalización de la escena cultural española contemporánea y produjo intelectuales y novelistas españoles y marroquíes que enriquecieron la escena cultural de las dos orillas. A modo de ejemplo podemos citar a Andrés Sorel, Antonio Lozano, Concha López Sarasua, Encarna Cabello, Said El Keddaoui, Juan Goytisolo y Najat El Hachmi, entre muchos otros. A algunos de estos los guían inclinaciones hacia la necesidad natural por expresar sus propias experiencias. Otros se ven llevados por valores de solidaridad y altruismo en su modo de ver y clasificar a los inmigrantes y los pueblos que padecen difíciles situaciones causadas

por guerras, sequías y racismo. Asimismo, se constata el modelo de escritores que utilizan sus obras en el marco de una reivindicación humana que procura establecer en el mundo principios cosmopolitas que rechazan las fronteras entre pueblos y culturas.

Es de notar en este contexto que las investigaciones que toman esta literatura como objeto de estudio siguen siendo escasas. Muchos investigadores se han interesado más por las obras que tratan el tema de las guerras entre España y Marruecos, como *Imán* de Ramón José Sender, *El blocao* de José Díaz Fernández y *El nombre de los nuestros* de Lorenzo Silva, entre otras. En este milenio han comenzado a surgir estudios académicos en las universidades donde destacan otras temáticas y otros escritores, como Juan Goytisolo en la tesis doctoral *La visión del mundo árabe en la narrativa de Juan Goytisolo*, de Fawzi Shafik El Sharkawi, defendida en la Universidad de Murcia en el año 2001. Esta investigación rastrea el itinerario vital y creativo del novelista español desde su infancia en Barcelona hasta llegar a las novelas ambientadas cultural y espacialmente en Tánger y Marrakech. En esta breve citación que hacemos aquí de algunos precedentes en el área de investigación que encuadra el tema de nuestra tesis, hemos de señalar la valiosa aportación del crítico marroquí Mohamed Abrighach con sus libros: *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual* (2006), *Superando orillas* (2009) y *Moros, moras y morerías desde Benito Pérez Galdós hasta Said El Keddaoui* (2020).

Es de subrayar que la visión que adoptamos en nuestro estudio pretende analizar los componentes de la interculturalidad hispano marroquí en las obras literarias que a nuestro parecer tienen requisitos necesarios para ser objeto de lecturas y estudios didácticos de cara a la educación de generaciones con perspectivas interculturales. En este contexto, obramos partiendo de una ética humana y al mismo tiempo profesional que reconoce la alteridad y la diferencia integrándola en los procedimientos de enseñanza como objeto de aprendizaje y también como medio de relación educativa y social, pues desde esta óptica la noción de interculturalidad se refiere más a una metodología y principios de acción que a una teoría abstracta. La idea fundamental es interesarse por lo que realmente está sucediendo durante la interacción entre interlocutores pertenecientes a diferentes comunidades culturales, o que pertenecen cultural y lingüísticamente a una identidad y pretenden aprender otra lengua, como es el caso de los marroquíes en las clases de español como lengua extranjera.

De hecho, la enseñanza-aprendizaje de ‘otras’ lenguas y culturas ha de entregarse a la misión de participar en una educación general que promueva el respeto mutuo a través del entendimiento recíproco.

La necesidad de integrar una fuerte dimensión cultural en la enseñanza del idioma español ha sido ampliamente solicitada durante varias décadas. El propósito de esto siempre ha sido motivar una comunicación activa entre los hablantes y, en particular, como es nuestro caso, en otro país donde no es posible practicar los conocimientos que se adquieren en situaciones de comunicación real. Esta es la opción comunicativa que es muy popular en la actualidad. No obstante, no es posible comunicarse en contextos de la vida real sin compartir e intercambiar un cierto número de informaciones y prácticas culturales. Ya se sabe que el lenguaje es inseparable de la cultura y cualquier lengua transmite a través de su léxico, su sintaxis, sus refranes, etc. los esquemas culturales del grupo que lo habla. Por tanto, la labor docente ha de ser consciente de la responsabilidad de prevenir, identificar y regular malentendidos y dificultades de comunicación causadas muchas veces por discrepancias en esquemas interpretativos susceptibles de crear prejuicios y estereotipos. Todos estos propósitos, mecanismos y destrezas pueden tener sus soportes pedagógicos en la literatura fronteriza nacida en el puente histórico, cultural y social que une España y Marruecos. La realidad sociocultural de cada país es probable que tenga ecos en el otro y, si hay alguna que otra laguna o alguna que otra incomprensión, es posible que los cursos del español como lengua extranjera los pueda llenar y completar con correcciones y conocimientos desconocidos.

Por ello, los objetivos que nos planteamos en esta investigación se pueden enumerar como sigue:

- Estudiar obras literarias que tratan el tema de las relaciones hispano-marroquíes y sus representaciones e imaginarios, con la finalidad de determinar los prejuicios y los estereotipos, resaltando, asimismo, las visiones positivas que forjan puntos de encuentro intercultural entre las dos orillas.
- Diagnosticar la realidad de los conocimientos que las dos sociedades tienen del Otro.
- Elegir textos ricos en situaciones en que se manifiestan actitudes acerca de la alteridad y proponer actividades para desarrollar la comprensión y motivar el diálogo entre los alumnos sobre diferentes temas en la cuestión de la interculturalidad hispano-marroquí.

Metodológicamente hablando, en esta tesis adoptaremos el enfoque cualitativo por sus matices y rasgos de observación y estimación que transmiten las opiniones de varios sujetos, tanto personajes, narradores y autores, como los informantes del cuestionario que dirigiremos a grupos limitados de españoles y marroquíes. Estos tendrán que contestar preguntas cerradas y otras abiertas sobre sus conocimientos de las culturas y los ciudadanos de las dos riberas.

Esta investigación se desarrollará a lo largo de tres capítulos. El primero, que constituye el marco teórico, lo dedicaremos a la cuestión del orientalismo, que produjo una inmensa literatura alrededor de las relaciones entre Occidente y Oriente. En esta fase nos parece imprescindible entablar un diálogo con las opiniones de Edward Said y extender nuestra óptica sobre la época colonial que encarna el contacto real entre las mencionadas relaciones.

El segundo capítulo se centrará en el estudio de las obras literarias creadas en el proceso del intercambio cultural y social surgidas ora como testimonios, experiencias y visiones de autores que han vivido en la piel de un inmigrante, ora como espontáneas creaciones que transmiten opiniones de escritores interesados por temas fronterizos entre España y Marruecos.

En el tercer capítulo trataremos de examinar los reflejos concretos de la literatura aludida, primero en la sociedad, a través de la encuesta a la cual contestarán informantes de las dos orillas y, segundo, mediante un diagnóstico de la enseñanza del español como lengua extranjera. Esta parte la concluiremos con una ejemplificación de propuesta didáctica que se confeccionará como actividades de comprensión lectora, tomando como soportes textos escogidos de las mismas obras citadas y estudiadas en esta tesis. Estas lecturas y ejercicios se erigirán también como pretextos para motivar debates sobre asuntos culturales que corresponden a las relaciones hispano-marroquíes.

I. DEL ORIENTALISMO A LA COLONIALIDAD: EL CASO DE MARRUECOS.

I.1. Los propósitos del orientalismo según Edward Said

La guerra fría que duró varias décadas entre lo que se llamaba la Unión Soviética y Los Estados Unidos, condujo a lo que se denomina hoy día el sistema unipolar que significa la dominación americana particularmente. Por lo tanto, hemos de señalar en este contexto que EE. UU., tras la caída del muro de Berlín y la desaparición del ‘riesgo comunista’, se dirigió hacia los árabes y los musulmanes utilizando varios recursos, sobre todo los políticos y militares, para intervenir en Afganistán y especialmente en Irak... De hecho, entre los decisivos acontecimientos que la humanidad ha conocido en esta época, destacamos el 11 de septiembre de 2001, que conllevó un gran seísmo para el mundo entero, sobre todo para los árabes y los musulmanes, ya que desde entonces la palabra terrorismo está asociada a ellos y divulgada entre todos los pueblos del mundo a través de los medios de comunicación. Paralelamente a esto, se extendieron las proposiciones de Samuel Huntington, recolectadas en su libro *El choque de las civilizaciones* (1999) que representó una cobertura ideológica para los planes expansionistas del Pentágono. Pues, las ideas de este investigador y profesor especializado en ciencias políticas tratan de convencer al ser humano occidental de que la superioridad económica y la dominación política no se pueden realizar con principios de convivencia y paz entre los pueblos. Para él, las diferencias culturales siempre serán causas del conflicto y los choques, por eso defiende la necesidad de aplicar las guerras contra las identidades que amenazan los intereses y el poder occidental. Al lado de estas opiniones discriminatorias dirigidas, sobre todo, contra los musulmanes y los chinos, son ya famosos sus puntos de vista manifestados contra la inmigración latina que, según él, constituye un peligro para la sociedad estadounidense. En este mismo contexto podemos citar los últimos sucesos polémicos provocados por la revista *Charlie Hebdo* en París alrededor de la imagen del profeta Mohamed. En la misma línea periodística y literaria que abarca nociones de islamofobia y rechazo al Otro, se puede ubicar la novela *Soumission* (2015) del escritor francés Michel Houellebecq donde el autor imagina que algún día Francia tendría un presidente musulmán. Las dimensiones y los propósitos discriminatorios insertados en la narración de esta obra estimulan a Fouad Laroui (2015) a subrayar que esta exclusión es “la primera violencia verbal, el primer signo de este resurgimiento del racismo silencioso de antaño: ¡todos los árabes! El árabe, por otro lado, es solo eso. No puede ser otra cosa, ciertamente no puede ser francés. Encontramos esta esencialización cuando el narrador

habla del Islam y los musulmanes”, pues los absurdos e irracionales ataques reciben normalmente absurdos e irracionales reacciones. Esto es lo que ocurrió, por ejemplo, con este escritor cuando “en 2002, fue amenazado de muerte por grupos islamistas, por unas declaraciones en que afirmaba que el islam era "la religión más estúpida de todas" así como por el contenido de sus libros, lo que le valió un juicio en París por incitar al odio racial e injurias al islam” (Xavi Ayén, 2015)

Po todo eso, hemos de acentuar que la naturaleza de estas escrituras y especulaciones nutre las imágenes corrientes y aumenta la fobia de los occidentales a los árabes y musulmanes. Hoy día, cuando seguimos las informaciones en la mayoría de los canales internacionales, constatamos que el mundo musulmán y sobre todo el Medio Oriente es el centro de los sucesos y las luchas, lo que tiene como resultado fosilizar y justificar las ideas que el ser humano occidental tiene desde siempre del árabe connotado con la violencia, tal como viene escrito en muchas investigaciones orientalistas. De hecho, resulta que actualmente es muy necesario replantear las cuestiones relacionadas con el Otro, con su imagen y sus atributos y, asimismo, con la manera con la cual todo esto fue tratado en tanto que tema de interés que tiene larga historia investigadora realizada por el Occidente acerca del Oriente.

Es de notar que el Orientalismo empezó en 1312 con la decisión del Concilio de Vienne de crear cátedras de griego, árabe y hebreo en las universidades para aprovechar sus conocimientos en los programas de evangelización dedicados a los ciudadanos de estos pueblos. Desde estas fechas, los propósitos de esta área de estudio conocieron varios cambios según el proceso y la complejidad de la relación que reúne Occidente y Oriente. En este sentido, subraya Rodinson que los orientalistas ‘empiezan por estudiar las lenguas y recoger los conocimientos empujados por una causa totalmente ideológica. Así comenzaron los estudios árabes en España al servicio de las obras evangelistas y perdieron interés con la caída del Reino de Granada en 1492’ (Khayri Mansour, 2005:21)

Hablando del orientalismo, nadie puede saltar el nombre de Edward Said, cuyo interés por las cuestiones que plantea este tema surgió porque él, según su propia declaración, vivió en dos colonias: Palestina y Egipto; además de un suceso particular que le marcó la memoria y que Khairi Mansour resume diciendo: ‘Cuando un policía le prohibió entrar a un club de alta clase en El Cairo, aunque él fue asociado, comprendió que ser árabe fue el obstáculo que le impidió la entrada.’ (2005:7)

Occidente, cuya esencia se forjó en el marco de un gran proceso histórico después del Renacimiento y la época de la Ilustración, conoció decisivos desarrollos en diferentes

sectores, sobre todo a nivel de las ciencias y la industria. Por lo tanto, muchos países empezaron a sentirse fuertes y ver el resto del mundo como un espacio hacia el cual podrían abrir sus fronteras para buscar nuevos mercados, traer mano de obra y suministrar sus fábricas con las necesarias materias primas. Paralelamente, y en armonía con los proyectos del imperialismo capitalista, empezaron a surgir experiencias de muchos viajeros y descubridores que trataron de transmitir conocimientos sobre la naturaleza y la cultura de los pueblos desconocidos. Así, se construyó la identidad de Occidente en el marco de un modo de vida y pensamiento relacionados con una especie de egocentrismo que condujo a la difusión de actitudes e imaginarios acerca del Otro que es Oriente. Todo esto se entrelazó en investigaciones dentro del área del Orientalismo. Este dio lugar, también, a la creación de instituciones especializadas en el tema y cuya labor era promover los programas y los planes políticos y económicos del mundo desarrollado. Es de notar, en este contexto de la extensión imperialista, que la colonización empezó como un descubrimiento cultural y un fingido propósito humanitario civilizador, luego se realizó mediante la dominación militar que conllevó una violencia psíquica y espiritual sobre las poblaciones sometidas, y terminó produciendo profundos cambios en la realidad cultural de éstas. Ania Loomba subraya estas influencias cuando dice que “millones de indios no vieron nunca Gran Bretaña durante la colonización, sin embargo, eso no significa que sus vidas no fueron trenzadas dentro del tejido del imperio británico.” (2007:112)

Al principio de su profundo estudio de la producción literaria orientalista, Edward Said empieza su discurso hablando de las personalidades que marcaron la historia de las relaciones entre Occidente y Oriente. Entre estas figuras citamos a Arthur Belfort, quien tenía varias misiones y funciones en el imperio británico, del cual se decía, por su extensión, que su sol nunca conoció el ocaso. Said señala el discurso que Belfort pronunció en el parlamento en junio de 1910 para convencer a sus miembros de la necesidad de seguir ocupando Egipto. Para ello acude a sus conocimientos y sus experiencias con la finalidad de justificar su propósito diciendo:

“Nosotros conocemos la civilización egipcia mejor que la de cualquier otro país. La conocemos desde sus inicios, de una manera más íntima, sabemos mucho sobre ella. Sabemos que rebasa los pequeños confines de la historia de nuestra raza que se pierde en el período prehistórico, cuando la civilización egipcia había pasado ya su época de esplendor.” (Said, 2016:58)

De este modo, Belfort se transforma en un modelo destacado, no solo como británico, sino como un occidental que habla en nombre de los países civilizados que pretenden salvar a los pueblos orientales, considerando que el valor que éstos tienen en “el mundo moderno se debe a que los imperios poderosos y modernos les han sacado de la miseria y del declive y les han convertido en habitantes readaptados de colonias productivas.” (2016:62)

Valga preguntarnos en este sentido: ¿Cómo Inglaterra llegó a colonizar varios e inmensos países como la India y Egipto en un breve lapso?

Nos planteamos esta pregunta sin excluir de nuestra consideración que este imperio tenía bajo su poder la cuarta parte de la tierra. Esta inmensidad llegó a cubrir un espacio del mundo que supera la superficie real de Inglaterra con una multiplicación que alcanzaba 242 veces (Khairi Mansour 2005:208). Sin embargo, hemos de notar que esta expansión, que no tiene igual en la historia, fue facilitada por un gran número de los autóctonos que fueron ‘occidentalizados’ y manipulados por la máquina imperialista cuya finalidad fue crear otros modelos culturales de los países colonizadores.

Las colonias que se presentan aquí como un espejo que refleja la identidad de los colonizadores, fueron sometidas a un largo proceso de estudio de laboratorio que ha plasmado en el imaginario occidental la idea de unos seres que no cambian y que “eran una esencia platónica que todo orientalista (o dirigente de orientales) podía examinar, entender y exponer.” (Said, 2016:66)

Así resulta que el contacto con la cultura y las actitudes de los orientales empuja a Lord Cromer, el representante de Inglaterra en Egipto entre 1882 y 1907, y a pesar de su cargo puramente diplomático y administrativo, a sentirse apto para analizar al ser humano oriental que, según él, “de un modo u otro, normalmente actúa, habla y piensa de una manera completamente opuesta a la de un europeo.” (2016:67). Este tipo de declaraciones transmitidas como si fueran evidencias fueron divulgadas sin ningún esfuerzo de indagación para comprobar su objetividad por muchos otros orientalistas. Said habla de eso cuando dice que Cromer escribe sin “apelar a la lógica o a la simetría de la mente europea”. (2016:67-68)

De hecho, resulta que cualquier transgresión de los criterios preestablecidos para la conducta oriental fue considerada una aberración. Por lo tanto, en su último informe enviado desde Egipto anuncia este orientalista que “el nacionalismo egipcio era una idea totalmente nueva y una planta que procedía del exterior y que no era indígena.” (Said, 2016:68)

Todo esto confirma que cualquier iniciativa hecha por un árabe, por ejemplo, siempre se recibió como algo raro, solo porque no había respetado los clichés y los rasgos preestablecidos por los estudiosos occidentales que juzgaron a los demás pueblos partiendo de su civilización caracterizada por la extensión y el poder. Esta visión egocéntrica siempre limitó al Otro en la zona de lo inferior, arrebatándole el derecho a expresar su esencia o emprender iniciativas vinculadas con su destino. Por lo tanto, subrayamos con Edward Said que “el discurso de Cromer y Belfort representa al Oriental como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículo), que se corrige (como en una escuela o una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología)” (2016:69)

Es indudable que la mayor parte de la literatura orientalista se basó en el sentimiento de poder económico y militar que permitió a Occidente extender su dominio sobre los países subdesarrollados. A eso se refiere Said cuando habla del poder cultural aludiendo a la relación que vincula el poder con el conocimiento según la teoría de Michel Foucault. Este le sirvió de referencia rica en términos como la representación, el discurso, la dominación, el poder, la discriminación...etc. que Said aplicó en su crítica dirigida al egocentrismo occidental que había caracterizado las escrituras orientalistas, sobre todo en Francia y Gran Bretaña. De hecho, el escritor de *Orientalismo* subraya que “el periodo en el que se produjo el gran progreso de las instituciones y del contenido del orientalismo coincidió exactamente con el período de mayor expansión europea; desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por ciento de la superficie de la Tierra hasta un 85 por ciento” (2016:70)

En este contexto, es preciso hacer constar que esta situación de paralelismo entre el discurso imperialista y el dominio militar fue precedida por un periodo de estudios e investigaciones que nunca cesaron de tratar de convencer a Occidente de su poder, su desarrollo y su supremacía, y divulgar sobre Oriente la imagen de debilidad, retraso e inferioridad. Este proceso que consagró colosal esfuerzo buscando discordias, contrastes y diferencias, logró crear dos mundos totalmente opuestos y desiguales, ya que:

El orientalismo era, en última instancia, una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, «nosotros») y lo extraño (Oriente, el Este, «ellos»). Esta visión, en cierto sentido, creó y luego sirvió a los dos mundos así concebidos. Los orientales vivían en su mundo, «nosotros» vivíamos en el nuestro. Esta visión y la realidad material se apoyaban y se estimulaban mutuamente. (2016:73)

Fuerza señalar que entre los términos principales utilizados por Edward Said en su estudio del orientalismo occidental, destaca ‘la geografía imaginaria’ para revelar que los orientalistas pretendieron abarcar una extensa zona geográfica caracterizada por la diversidad y las diferencias, lo que plantea varias preguntas acerca de la objetividad y el valor científico de una producción investigadora que trató de estudiar un número variado e inmenso de temas relacionados con las leyes islámicas, las religiones indias, las características culturales de los árabes, llegando a los diferentes y múltiples dialectos de muchas comunidades, por lo cual se nota que los parámetros de evaluación del desarrollo histórico de esta producción daban más importancia a la expansión de su campo en detrimento del ‘carácter selectivo’ que prestaría más objetividad a las áreas escogidas, pues la pasión de los orientalistas se interesaba por todo lo que tenía relación con oriente, y esta realidad, que reflejaba que el mundo entonces empezaba a vivir una especie de una nueva moda, la resume Víctor Hugo cuando dice: ‘El hombre que en el siglo de Luis XIV fue apasionado por Grecia, hoy es orientalista’ (Nasser, 2015)

Al lado de esto debemos resaltar que los orientalistas académicos se concentraban en las eras antiguas de las lenguas y las sociedades, y se basaban en textos en muchos casos creados y traducidos por ellos mismos. Entonces, el interés que les preocupaba más fue confirmar los dichos y los clichés divulgados acerca de las demás sociedades. Sin embargo, Edward Said distingue que

a fin de cuentas, el gran poder y el enorme ámbito del orientalismo produjeron no solo una gran cantidad de conocimientos exactos y positivos sobre Oriente, sino también unos conocimientos de segundo orden (que se ocultan en lugares tales como el cuento «oriental», la mitología del misterioso Oriente, la idea de que los asiáticos son impenetrables) que tenían su propia vida, y que constituyen lo que V.G.Kieman ha llamado con gran acierto «el sueño colectivo de Europa con respecto a Oriente» (2016:84-85)

Para justificar más el término de la geografía imaginaria, Said alude al acto de la representación con el objetivo de demostrar que la mente humana se basa siempre en la diferenciación entre las cosas creando un sistema que le facilite concebirlas, y subraya que esta diferenciación se distingue de un grupo humano a otro. Así que “algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, solo tienen una realidad ficticia.” (2016:86). La gente, que se siente vinculada a una determinada zona geográfica, confirma muchas veces esta pertinencia trazando fronteras que la separan de otras zonas donde

están otras gentes. Sin embargo, “la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es «nuestro» y un espacio no familiar que es el «suyo» es una manera de hacer distinciones geográficas que *pueden ser* totalmente arbitrarias.” (Said, 2016:87)

De eso deducimos que muchas concepciones y conocimientos que tenemos de la geografía del Otro contienen rasgos imaginarios que no tienen ninguna relación con la realidad concreta. De hecho, la pertenencia de los orientalistas al continente europeo los hace ver la geografía del otro de manera subjetiva, debido al hecho de que el imaginario europeo almacena impactos forjados durante la experiencia distinguida del Islam que dominaba durante largas épocas un extenso territorio. Ya se sabe que la dominación musulmana empezó sucesivamente por Persia, Siria, Egipto, Turquía y el Norte de África. En los siglos VIII y IX estas fronteras llegaron a España, Isla de Sicilia, algunas partes de Francia y en los siglos XIII y XIV el Islam se estableció en la India y la zona Indochina. Por consiguiente, los ecos de este gran proceso histórico, religioso y cultural que tuvo el Islam como Imperio y religión debieron de tener fuertes impactos sobre la psicología, la memoria y el imaginario colectivo de los occidentales. A este respecto Said subraya que:

No sin razón el islam pasó a ser un símbolo de terror, de devastación, de lo demoníaco y de hordas de odiados bárbaros. Para Europa el islam fue un trauma que perduró hasta el final del siglo XVII, el «peligro otomano» latente en toda Europa representaba para toda la civilización cristiana una constante amenaza y, con el tiempo, la civilización europea incorporó al tejido de su vida esa amenaza y su tradición, sus grandes acontecimientos, sus figuras, virtudes y vicios. (2016:93)

Partiendo de eso, quizá podamos comprender por qué muchos orientalistas no consiguen ver la geografía de Oriente y el Islam de modo objetivo y neutro. Sus actitudes muestran una inclinación en el inconsciente colectivo manipulador y manipulado para seguir actuando a partir de una especie de ansia por la liberación de aquellos antiguos temores asentados y relacionados con la existencia y la experiencia histórica del Islam, pues son raros los investigadores que han tratado de estudiar Oriente para acercarlo y hacerlo más conocido para el lector occidental y, por lo tanto, quitarle ese prejuicio que lo asocia con la imagen de un mero exportador de miedos. En este mismo contexto, Said señala el estudio de Norman Daniel *El Islam y Occidente* para demostrar cómo

una de las fuerzas que actuaban en los pensadores cristianos

cuando intentaban comprender el islam era la analogía: como Cristo era la base de la fe cristiana, se suponía -bastante incorrectamente- que Mahoma era para el islam lo que Cristo para el cristianismo. De ahí, el polémico nombre «mahometismo» dado al islam, y el epíteto de «impostor, que se aplicaba automáticamente a Mahoma. A partir de este y otros muchos malentendidos, «se formó un círculo cerrado que nunca fue roto por una exteriorización de la imaginación [...]. El concepto cristiano del islam era integral y autosuficiente». (Said, 2016:94-95)

Esta analogía se hizo intencionadamente para hacer la comparación entre los dos profetas para sembrar las semillas que han de seguir el proceso de procreación de las irreales diferencias entre las dos religiones. De una parte, se transmite de Mohamed la imagen de un guerrero, ignorante, que se casó con una mujer rica y luego con muchas otras, que murió como cualquier otra persona normal y, por otra parte, confirmar la imagen de Cristo pacífico y ascético que hacía milagros. La finalidad de esta confrontación siempre es la confirmación de la profecía de Jesús y la veracidad del Cristianismo, por un lado, y la mentira de Mohamed con la falsedad de su religión por otro.

Este pensamiento, que fue divulgado para proteger la fe cristiana contra la amenaza del Islam, llegó más allá cuando se enviaron misiones a los territorios musulmanes con el fin de cristianizarlos sin aplicar un mínimo número de normas del diálogo y la lógica de la razón humana. A modo de ejemplo, señalamos la expedición de François D'Assise a Marruecos en 1209 cuyos miembros fueron asesinados “no porque practicaron sus credos o leyeron su Biblia, sino porque insultaron a Mahoma y al Corán en público” (Dakir, 2007:84)

Entre las opiniones y los conceptos que fueron la base de muchos escritos orientalistas se puede citar el libro de *La comedia divina* de Dante Alighieri, cuyo origen musulmán, en muchos detalles relacionados con el mundo de Ultratumba, está exhaustivamente explicado por Miguel Asin Palacios en su discurso titulado “La Escatología musulmana en la *Divina Comedia*” (1919). Lo que nos interesa aquí es cómo el poeta italiano explota el Viaje nocturno y la Ascensión de Mohamed, citados en el Corán, y sitúa al profeta del Islam en el Infierno diciendo que

Mohamed, pues, pertenece, dentro de la rígida jerarquía de malvados, a la categoría de lo que Dante llama *seminator di scandalo e di scisma*. El castigo de Mahoma, que es también su destino eterno, es particularmente repugnante: ser eternamente

partido en dos, desde la barbilla hasta el ano, como si fuera, dice Dante, un barril cuyas duelas se abriesen. (Said, 2016:104)

El mismo destino infernal lo consagra Dante a otras celebridades de considerable peso intelectual y patrimonial en la historia de la civilización musulmana. De hecho, notamos que la influencia de la visión del poeta italiano debería ser muy considerable en el proceso de la creación de la mirada occidental hacia Oriente, por el valor literario que tiene y que hace de él una referencia reconocida en todo el mundo. Es así cómo creció y se estableció la geografía imaginaria lejos de los conocimientos objetivos que transmiten, describen y expresan la verdadera historia y la realidad de Oriente.

Siguiendo el estudio de Edward Said, subrayamos tres importantes proyectos orientalistas que tuvieron gran impacto en las relaciones entre Occidente y Oriente. En primer lugar, se destaca la aportación de Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) quien creía en la teoría de la igualdad entre los seres humanos e hizo la traducción de los textos avésticos, considerados como textos sagrados del Zoroastrismo. “Raymond Schwab ha dicho a propósito del misterioso fragmento avéstico que impulsó a Anquetil a hacer ese viaje que mientras «los eruditos observaban el famoso fragmento de Oxford y después volvían a sus estudios, Anquetil lo vio y se fue a la India»” (Said, 2016:114)

Por lo tanto, se precisa que este investigador tuvo un papel primordial en la transmisión de muchos conocimientos y la agregación de otras especialidades a los estudios clásicos: Él introdujo la visión de numerosas civilizaciones inmemoriales y de una infinidad de literaturas. Desde entonces ya no eran solo algunas provincias europeas las que habían dejado su marca en la historia.” (Said, 2016:115). La marca a la que se refiere Schwab en este fragmento la encarnaron los textos revelados por este erudito, quien transmitió al lector occidental verdaderas y reales referencias sobre la cultura y la historia de una parte esencial de Oriente.

En segundo lugar, Said cita a William Jones quien, además de tener conocimiento enciclopédico, reunía la pasión por la poesía con el interés por el derecho y las lenguas orientales. La frase que dijo a Lord Althorp expresándole su ambición, que consistía en conocer la India mejor que cualquier otro europeo, fue la base de la pretensión que Balfour manifestó diciendo que él conoció “Oriente, como inglés, más y mejor que cualquier otra persona.” (Said, 2016:116) Jones fue poeta y lingüista pionero en el descubrimiento y la transmisión de muchos conocimientos sobre las lenguas orientales, la poesía árabe preislámica y las tradiciones hinduistas.

Por último, el tercer suceso que marcó considerablemente la relación oriente-occidente fue la campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto, en cuyo lanzamiento desempeñó un papel muy importante la producción del excursionista Conde Di Volney, sobre todo su libro *Viaje a Egipto y Siria*, que fue resultado de una visita que hizo a estos territorios en 1783. Es de subrayar, en este contexto, que el emperador francés no se contentó con la literatura orientalista que había precedido su proyecto, sino que él mismo estableció un sistema que favoreció el desarrollo de este tipo de escritura cuyo objetivo principal fue mantener la ocupación de los pueblos que estaban bajo su dominio. Para ello, construyó en esta época el Instituto Egipcio donde se reunían los sabios y los intelectuales tanto franceses como egipcios comprometidos con los propósitos expansionistas del emperador, pues a través de sus procedimientos se nota que este último mostró gran astucia tratando de persuadir a todo el pueblo conquistado contando con el apoyo de la élite e

intentó hacer que los imames, cadíes, muftíes y ulemas interpretaran el Corán en favor de la Grande Armée. Con este propósito, invitó a los sesenta ulemas que enseñaban en al-Azhar a su cuartel general, les brindó honores militares completos y después les cumplimentó con su admiración por el islam y por Mahoma y con su veneración evidente hacia el Corán con el que parecía perfectamente familiarizado. (Said, 2016:121)

Mediante estas tácticas, Bonaparte consiguió su objetivo de apaciguar las protestas del pueblo y siguió persiguiendo otras finalidades que consistían en convertir Cairo en una ciudad europea y abrir todo el país ante los investigadores franceses que empezaron a desvelar las inagotables y legendarias estatuas y obras antiguas del arte egipcio. De ahí inició el interés de la museología, la arqueología y la egipciología por esta civilización con científicos como los franceses Dominique Vivant Denon (1747-1825) y Jean François Champollion (1790-1832) y el alemán Richard Lepsius (1810-1834). En este sentido, debemos subrayar que la intervención francesa en oriente y precisamente el trabajo del instituto inaugurado por Napoleón dio lugar a la publicación del famoso libro *Descripción de Egipto* que abarca todos los descubrimientos y las investigaciones llevadas a cabo en este país durante la campaña francesa. Es de notar asimismo que ésta tuvo como objetivo principal ocupar este territorio para dominar, en un proyecto más extenso, todo el mediterráneo y frenar la extensión británica que lo veía como un punto clave en su camino hacia India, y terminó transformándose en una experiencia orientalista

que empezó a ser un modelo que seguir y una referencia para muchos investigadores. Hay que insistir en que los resultados de esta ocupación cambiaron fundamentalmente las posteriores tendencias orientalistas debido a la novedad de sus medios además de la importancia y el número de los científicos y las expediciones que participaron en esta campaña: “Después de Napoleón, por tanto, el lenguaje del orientalismo cambió radicalmente; superó el realismo descriptivo y pasó a ser no solo un estilo de representación, sino un lenguaje y un medio de creación.” (2016:128)

Por consiguiente, empezó la incorporación de grandes literatos a la escritura sobre Oriente como Chateaubriand, Lamartin, Flaubert, Edward Line y Richard Bertant que enriquecieron la biblioteca orientalista europea paralelamente con otros proyectos políticos expansionistas “cuyas mayores manifestaciones son el canal de Suez de Ferdinand de Lesseps y la ocupación británica de Egipto en 1882” (Said, 2016:129)

Es de notar que el mencionado canal egipcio ayudó decisivamente en la modificación de las fronteras y la geografía real e imaginaria de Oriente, pues la inauguración de este proyecto no consiguió dar lugar a comportamientos más objetivos reflejando la verdadera esencia de esta zona, sino que ofreció importantes oportunidades para dominar y controlar sus pueblos.

Por lo tanto, podemos confirmar que la campaña de Napoleón en Egipto fue un suceso crucial en la historia de las relaciones entre Occidente y Oriente, por ser el acontecimiento que estableció las bases de una nueva era cuyo más destacado resultado fue la ocupación directa de todos los países de esta región. Por eso los proyectos orientalistas empezaron a recibir más apoyo y patrocinio, sobre todo con el inicio de la rivalidad occidental en torno a la repartición del mapa imperialista que delató las pretensiones materialistas de las grandes potencias, figuradas en la búsqueda de las materias primas para sus industrias y los nuevos mercados para vender sus mercancías.

Por otro lado, Edward Said subraya algunos resultados procedentes de la comparación entre el Oriente que está en los textos y el Oriente real o lo que varios escritores experimentaron al estar en contacto directo con esta dimensión geográfica y cultural. Para ello, cita un fragmento de una carta a Théophile Gautier escrita por el poeta francés Nerval (1808-1855) quien dice: “Ya he perdido un reino tras otro, una provincia tras otra, la mitad más bonita del universo, y pronto no conoceré ningún lugar en el que poder refugiarme mis sueños, pero es Egipto lo que más siento haber excluido de mi imaginación y haber alojado tristemente en la memoria” (Said 2016:144)

Esta carta refleja que la más sugerente contradicción que caracteriza la visión y el

imaginario de los orientalistas y los occidentales en general fue la fascinación por las imágenes corrientes, procedentes de los textos que sólo pretendieron expresar el exotismo de Oriente, pues el tono de confesión destacado en este fragmento nos transmite un rasgo principal que caracterizaba, durante largo tiempo, los escritos orientalistas. Nos referimos al hecho de atribuir una imagen puramente occidental a una realidad oriental totalmente diferente.

Es de notar asimismo que el desarrollo de las relaciones mundiales y su complejidad, además del incremento del número de los conflictos y las rivalidades entre los países europeos durante las primeras décadas del siglo XX, influyeron en la naturaleza de los estudios orientalistas, pues

Al final de la Primera Guerra Mundial, África y Oriente constituían para Occidente no ya un espectáculo intelectual, sino un terreno privilegiado. El ámbito del orientalismo coincidía exactamente con el del imperio y fue esta unanimidad absoluta entre los dos la que provocó la única crisis en la historia del pensamiento occidental referente a Oriente. Y esta crisis todavía continúa. (2016:149)

Oriente no pudo seguir guardando eternamente la imagen que el orientalismo escribió y pintó, sobre todo cuando empezaron las olas de independencia que llegaron a todos los países ocupados y empezaron a alimentar a los pueblos con una nueva conciencia. Así estallaron los enfrentamientos para la emancipación que iniciaron a imponer el modelo de un Oriente rebelde, diferente y desconocido por el orientalismo. Pero lo más sorprendente en estos acontecimientos fue la insistencia de muchos orientalistas quienes, a pesar de pertenecer a la razón europea, siguieron mirando a Oriente como una masa fiel a su primera esencia, que no debería sufrir ninguna alteración, quitándole las dimensiones y las huellas de las transformaciones impuestas por el mismo imperialismo que naturalmente tuvo varios impactos sobre la vida social e individual. Así, resulta que Occidente no quiso perder su ‘Oriente’. Por eso, no vio las tendencias de emancipación como una voluntad natural y un derecho garantizado para todos los pueblos, pues “Mientras el anticolonialismo se extiende y, de hecho, unifica todo el mundo oriental, el orientalista condena todo esto no solo porque es algo nocivo, sino porque es un insulto para las democracias occidentales.” (Said, 2016:154)

I.2. Fronteras móviles entre los estados y las civilizaciones

Para comprender muchos fenómenos culturales y sociales que marcan el presente colectivo del ser humano hemos de empezar por echar un vistazo sobre la historia que almacena tantos acontecimientos que nos pueden ofrecer las causas que condujeron a tal o cual resultado vivido por las generaciones que comparten la existencia en este mundo. En este contexto, subrayamos que la época del colonialismo tuvo decisivos impactos en el desarrollo cultural de las sociedades.

Es de señalar, desde el principio, que el estado nación es la unidad principal dentro del sistema político mundial. Se caracteriza por sus propios rasgos territoriales que lo diferencian de otros, por su sistema económico, su situación geográfica y las características étnicas y culturales de sus habitantes. Esta unidad se conoce también por sus fronteras a veces naturales (montañas, mares, ríos...) y otras veces políticas sometidas a continuos cambios. Pero, la rivalidad que caracterizaba las relaciones internacionales desde los remotos tiempos de la historia humana conducía a conflictos militares por las fronteras que muchas veces se modificaban debido a las ambiciones del más fuerte bajo diferentes pretextos: ora para proteger su territorio, ora para recuperar derechos étnicos o históricos en tal o cual zona fronteriza, aunque, en muchos casos, este tipo de reivindicaciones se ve extendido sobre todo el país vecino. Son muchos los ejemplos que se puede citar, en este contexto, como lo que Alemania hizo en 1938 cuando incorporó Austria a su territorio y luego ocupó Checoslovaquia y Polonia. Sin embargo, debemos subrayar que estas pretensiones basadas en razones étnicas nunca pudieron imponer una realidad eterna en las fronteras, debido al hecho de que una estirpe humana no puede tener rasgos fijos. Estos están, estaban y siempre estarán sometidos a transformaciones y cambios debido al fenómeno del mestizaje, aunque muchos, incitados por sus inclinaciones discriminatorias, se empeñan en el rechazo y la negación de esta realidad humana.

Lo mismo ocurre con la lengua, que muchos consideran una importante seña de identidad, pues en las fronteras de muchos países se puede destacar que las poblaciones de estas regiones hablan la lengua o el dialecto de la nación vecina y en muchos casos encontramos que en los dos lados de la frontera se habla un dialecto que lleva influencias de los idiomas de ambos países. A modo de ejemplos, citamos el alsaciano en las fronteras entre Francia, Alemania y Suiza, además del dialecto que se habla en las fronteras entre Irak, Siria, Irán y Turquía, que refleja influencias del árabe, el persa, el kurdo y el turco.

A esa realidad lingüística se suman los conflictos étnicos que son la base de muchas reivindicaciones de un país para reclamar su soberanía sobre alguna que otra zona de otro país. En este contexto subrayamos que, en la época del gobierno nazi, la etnia alemana en Francia, Polonia, Dinamarca y Bélgica fue un factor muy importante, al lado de las teorías racistas de este partido político y el objetivo de solucionar los problemas económicos del país, para que Alemania declarara la guerra contra las grandes potencias de la época. Entonces, los neoconservadores

propiciaron un discurso que legitimaba (...) la apertura a una fase inédita de la comunidad germánica, cuya pretensión era reunir los avances tecnológicos, la reflexión de la sociología, las propuestas jurídicas, las afirmaciones de la biología y la experiencia estética y vital de la guerra en un proyecto de revolución nacionalista. (Gallego Margaleff, 2004:67)

Pero la derrota de Alemania que apostaba tanto en las dos guerras mundiales puso a las claras las falsedades de esta ciega ideología y conllevó para este país la pérdida de una gran parte de su territorio, además de la división en dos países reconocidos por la mayoría de las naciones del mundo y cada uno de los dos reconoció la soberanía del otro, separados por el famoso Muro de Berlín que desde entonces empezó a representar la división del mundo en dos polos.

Es de suma importancia subrayar que fueron varias las causas de las extensiones, según los países y las condiciones históricas y geográficas. Sin embargo, podemos señalar que el aumento de la necesidad de las materias primas fue el motivo de la mayor parte de estas extensiones llevadas a cabo a partir del siglo XIX. Por eso, constatamos que cuando los ingleses iniciaron la industria textil, salieron en busca de la lana en África y Australia. Asimismo, comprobamos que el oro, la plata y el petróleo fueron el objetivo de los EE. UU en su extensión inaugurada con una guerra contra España en 1898 y cuya victoria le garantizó el ascenso como una potencia nueva en el mundo, por ganar territorios que antes estaban ocupados por los españoles, los franceses y los ingleses.

Por otro lado, y a causa de todas estas ambiciones, notamos que la seguridad del territorio nacional siempre fue y sigue siendo una preocupación primordial para los países. Por eso se fijaron las fronteras, que nunca lograron impedir el contacto bélico o pacífico entre las naciones y las civilizaciones. A modo de ejemplo, subrayamos que la Muralla China no resistió durante largo tiempo la invasión de los mongoles y, a pesar de los obstáculos naturales (las montañas del Alpe y el Rio Reine), los germanos saltaron las

murallas romanas y pusieron fin al dominio de uno de los más grandes imperios del Mediterráneo. Ya que fueron los mismos romanos quienes, obsesionados por la extensión, llamaron a éste ‘Mare Nostrum’. Por eso notamos que las medidas de protección fronteriza de los países conocieron gran desarrollo en el siglo XX y, no obstante, ningún país pudo frenar el flujo humano y las amenazas de las demás potencias. Como ejemplos citamos las líneas de Maginot en Francia y Sigfrido en Alemania que representaron la aportación de las nuevas tecnologías en el sentido de la seguridad de las fronteras (Odalric de Caixal i Mata, 2014). Pero después de un limitado periodo de resistencia, ni el primero impidió la invasión alemana, ni el segundo protegió Alemania contra los Aliados en la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, hemos de señalar en este contexto que las fronteras no tienen leyes sagradas que las fijan cuando se crea tal o cual país, sino que están sometidas a continuos cambios, unas veces mediante la intervención internacional en nombre de las decisiones de la Corte Internacional de Justicia y otras veces con la violencia. De este modo se extendieron, por ejemplo, las fronteras de los Estados Unidos sobre una gran parte del territorio mexicano y, del mismo modo, notamos que las fronteras de la Unión Soviética se restringieron tras la Primera Guerra Mundial y volvieron a adquirir más extensión después de la Segunda, debido a la posesión del poder que esta vez estuvo a favor de los soviéticos. De hecho, resulta que “históricamente la frontera ha sido un concepto más bien ideal antes que real, y cuando los gobiernos empezaron a relacionarlo con la idea de seguridad del Estado, adquirió una noción relativa que ha variado con el tiempo.” (Arriaga Rodríguez, 2012:81)

Valga señalar que estas continuas transformaciones fronterizas influyen profundamente en la vida y la realidad de los pueblos, porque mucha gente a causa del cambio de la nacionalidad pierde sus recursos, sus derechos y sus beneficios que en muchos casos el nuevo país no puede garantizar para todos. Por eso, millones de personas emigraron, fueron expulsados o matados por rechazar estos cambios en la identidad y en las relaciones culturales, sociales y económicas.

La extensión que los grandes países veían como una necesidad sustancial se desarrolló con el fenómeno de la colonización, que agravó más los sufrimientos, no sólo de determinadas etnias o algunas regiones fronterizas, sino de pueblos enteros. De hecho, destacamos que la estrategia maligna que los países imperialistas aplicaron en sus colonias empezó por el establecimiento de todas las circunstancias susceptibles para asegurar su dependencia en todos los sectores. Así constatamos que cada colonizador orientó todas las infraestructuras del territorio ocupado hacia sus puertos y sus

aeropuertos, aislándolo de sus vecinos para evitar cualquier intento de comunicación o complementariedad. Asimismo, hemos de subrayar que los colonizadores se empeñaban en la modificación a su antojo de las fronteras de sus colonias. Como ejemplo citamos lo que Francia hizo al integrar varias partes de Marruecos dentro de las fronteras de Argelia porque tenía la convicción de la posibilidad de adherir para siempre esta colonia como una provincia más dentro del mapa francés. Pero la historia impuso otra realidad al obligar esta potencia a volver a sus límites dentro de Europa dejando atrás sus excolonias viviendo una especie de eterna guerra fría a causa de las fronteras. En este contexto, se constata que éste es uno de los más graves resultados de la colonización, por crear una realidad absurda, donde se ven países cuyos pueblos sufren hambre, sequía y un sinnúmero de epidemias, y al mismo tiempo arman guerras para solucionar cuestiones relacionadas con las fronteras heredadas de la época colonial. Somalia siempre tenía problemas de sequía y contaba muertos a causa del hambre y, sin embargo, no vaciló en perder otras víctimas iniciando una guerra contra Etiopía que no estaba en mejores condiciones. Lo mismo pasó entre Camerún y Nigeria sobre un territorio fronterizo llamado Cameron Inglesa que fue dividido entre los dos países enfrentados. Por lo tanto, subrayamos que las catástrofes sufridas por los países subdesarrollados después de su independencia denunciaron las mentiras que las potencias imperialistas habían divulgado sobre los engañosos objetivos de desarrollar, civilizar y alfabetizar a las poblaciones de sus colonias. En este contexto citamos que Francia ocupó Argelia durante 132 años y cuando dejó el país en 1962, el 85 % de los argelinos eran analfabetos. Las mismas medidas de explotación se aplicaron en todos los países de África, como Egipto, que los ocupantes abrieron como un tesoro sin dueño, útil para los robos y los saqueos que sedujeron tanto a científicos como a militares y personas ordinarias. De este modo, Sergio Olguín (2000) describe este abuso:

La derrota en la bahía de Abukir privó a los franceses de su primera colección egipcia y las naves del almirante Nelson trasladaron henchidas de orgullo la que sería la primera colección del Museo Británico. Más de diez mil piezas fueron sacadas del territorio egipcio entre 1799 y 1858. Egipto, por entonces, formaba parte del Imperio Otomano. Tenía un virrey turco llamado Mehmet Alí y a él le cabe gran parte de la responsabilidad del despojo sistemático al que se vio sometido el valle del Nilo en las primeras décadas del siglo XIX.

La situación resulta más impúdica cuando se ven implicados en estos robos científicos como Champollion, quien se adueñó de muchas piezas del puzzle patrimonial

egipcio por precios baratísimos y declaró que si tuviera en esta época suficiente dinero llenaría el Louvre. Asimismo, subrayamos que este científico no ahorró esfuerzo para convencer a los responsables franceses de la importancia y la necesidad de comprar muchos tesoros de este patrimonio. Champollion vio también en éste suficientes elementos para arreglar cuestiones y desacuerdos diplomáticos entre los países, como lo que sucedió entre Francia y Gran Bretaña cuando el gobernador egipcio Mohamed Ali se olvidó de que había regalado El Obelisco del Lúxor a Francia y lo ofreció otra vez a Gran Bretaña. La solución propuesta por el egiptólogo fue dejar el regalo para la primera y buscar otro para la segunda. Durante esta época los representantes de las grandes potencias entraban en una especie de rivalidad para apropiarse del máximo número de estos elementos culturales:

Así, Champollion compró cuatro mil piezas de la colección de Henry Salt, el cónsul británico en Egipto, quien encontró al Britch Museum menos dispuesto que el Louvre para pagar los precios que él exigía por ellos. Compró quinientas piezas de la colección de Bernardino Drovetti, el cónsul francés en Egipto, quien competía denotadamente con Salt en el saqueo del país. El Louvre había adquirido anteriormente dos mil quinientas piezas de la colección de Edme-Antoine Auguste Durand, otro coleccionista y aventurero. (Waxman, 2011:85)

De hecho, subrayamos que muchos elementos culturales de la antigua civilización egipcia que hoy día llenan y enriquecen los más grandes y famosos museos del mundo como el Louvre y el Museo Británico, son ilegalmente heredados de la época colonial.

Siguiendo en el contexto de la revelación de los disimulados propósitos del imperialismo, hemos de destacar que el sistema económico que fue establecido en las colonias nunca tuvo el objetivo de desarrollarlas, sino asegurar su dependencia al país colonizador y mantener su fidelidad a su primitivo papel como fuente de materias primas, mano de obra barata y mercados libremente abiertos ante sus mercancías. Por eso destacamos que a pesar de que los países colonizadores eran diferentes, las colonias tenían la misma función económica y esto dio lugar a la rivalidad entre éstas tras su independencia, en vez de buscar la cooperación y la complementariedad para llegar al desarrollo. Esta realidad nos permite destacar que los imperialistas se brindaron el derecho de ocupar los pueblos impotentes partiendo del interés de quien ve que el resto del mundo debería estar a su disposición para mimar sus necesidades. Por eso, aplicaron

todas las medidas susceptibles para mantener a las poblaciones de sus colonias esclavizadas para siempre y trataron de metamorfosear sus culturas e identidades que aún conservan incurables huellas de esta época. Por lo tanto, notamos que la emancipación de estas colonias no fue más que un suceso formal para el cual se consagra un día anual de festividad para conmemorarlo, y no llega a ser una realidad tangible en la enseñanza, la cultura, la economía y la decisión política, ya que actualmente se trata de un imperialismo indirecto que no necesita una intervención militar, ni la estancia de un gobernador en las colonias, pues notamos que la presencia del colonizador se puede destacar fácilmente en los carteles comerciales a lo largo de las calles, en la lengua usada en las administraciones, sin olvidar el decisivo papel desempeñado por la élite que fue instruida y formada en el país colonizador para defender sus intereses como cualquier francés o inglés y que, por lo tanto, se pueden llamar ‘los autóctonos colonizadores’.

Así las grandes potencias consiguieron controlar el destino de estas naciones después de arruinar y obstaculizar su natural y espontáneo desarrollo que estaba en su innato proceso, a pesar de sus dificultades, que se tomaron como pretexto para justificar la disponibilidad que estas poblaciones tenían para ser ocupadas y protegidas. Los europeos, buscando su propio desarrollo, y para lograrlo, divulgaron ideas que pretendían representar el modelo occidental como el ideal digno de ser transmitido a los demás pueblos.

Es de señalar que esta vanagloria marcó toda la historia del colonialismo desde su punto de partida considerado como el inicio de la era de la modernidad, a saber, la expansión española hacia América en 1492. Es de subrayar que este suceso, que los europeos describen como ‘un descubrimiento’, significó para los indígenas una agresión que les causó tantas transformaciones, empezando por la transmisión de epidemias que no tenían antes de este contacto, la explotación de sus riquezas, la esclavitud y un sinnúmero de injusticias cometidas contra las culturas locales y el sistema social de aquellas poblaciones:

Los historiadores consideran que durante la época colonial fueron extinguidos la mayoría de los grupos locales, víctimas de la violencia, de las epidemias y de la dilución étnica derivada de las “recongregaciones”, que conjugaban a pueblos de diversa filiación lingüística y cultural, así como de las “desnaturalizaciones” que suponían traslados masivos a grandes distancias. (Bartolomé, 2003:165)

Esta declaración delata las mentiras que los colonos trataron de propagar sobre los nobles propósitos de civilizar y humanizar la vida de estos pueblos. Las tierras colonizadas entonces no estaban despobladas y éste fue un obstáculo, legal y moral, ante las expediciones que se encontraron ante problemas éticos vinculados con la meta de la exploración geográfica y económica de una tierra habitada por sus autóctonos, al lado de otros problemas relacionados con la identidad y con el derecho de disponer de los bienes naturales que pertenecen a otros seres humanos. De ahí surgió la crisis moral y cultural de la civilización occidental por quebrar los mencionados obstáculos e intentar establecer violentamente nuevos elementos culturales en una tierra que ya tiene los suyos.

Es oportuno acentuar que el hecho de minimizar la importancia de la cultura que existía antes de su llegada fue una de las primeras estrategias aplicadas por los imperialistas. Por eso crearon toda una literatura con el propósito de representar a estas gentes con la imagen de unas comunidades y tribus bárbaras, primitivas y que no tenían ninguna relación con el espíritu humano y la moral cristiana. Las mismas medidas expansionistas fueron aplicadas en África cuya gente no escapó del prototipo moldeado por la razón eurocéntrica con el fin de subestimar su cultura en el imaginario de los occidentales y al mismo tiempo representar la suya como el modelo ideal capaz de salvar a estos pueblos del retraso, la barbarie y la ignorancia.

Echando un vistazo sobre la historia de la colonialidad notamos que los imperialistas se dividieron el mundo hasta la más lejana pulgada de terreno, de modo que hoy día el mínimo grano de éste está cargado de un sinfín de valores y sentimientos nacionalistas capaces de armar una guerra por una ínfima provocación. A modo de ejemplo citamos la reacción de España en 2002 cuando organizó todas las condiciones de un conflicto bélico contra Marruecos por una roca (Isla del Perejil en español, Isla de Tora en árabe) que está a 200 metros de las costas marroquíes. De hecho, entonces, estaba claro que España no tomó en su consideración ni la realidad geográfica, ni la razón histórica, sino que se basó en ‘los derechos’ que remontan a la época colonial. Lo curioso en este suceso fue el apoyo que España recibió de la parte de la Unión Europea que no consiguió cambiar su política hacia países que sufrieron graves injusticias de sus miembros y sigue mirando a las demás naciones como estados inferiores que no deben discutir reivindicaciones de sus ‘ex colonizadores’, pues la actual realidad social y económica de las ex colonias exige tratamientos que se inclinan más hacia la tolerancia y la solidaridad para superar las abusivas conductas del pasado. Los países potentes tienen gran responsabilidad frente a los graves problemas económicos y sociales padecidos en estas

partes del mundo, no sólo debido a la ilegal y abusiva explotación de sus riquezas con los cambios producidos en sus culturas, sino a causa de crear y apoyar sistemas políticos cuyo objetivo fue eternizar el retraso de estas sociedades. Por lo tanto, hemos de destacar que el nuevo mundo que vivimos se caracteriza por el desarrollo de muchas sensibilidades culturales y sociales que requieren comprensión y asesoramiento; además del respeto que asegura la dignidad de estas poblaciones y, al mismo tiempo, conduce a la reconciliación entre los pueblos evitando las provocaciones susceptibles de inflamar rencores y antagonismos.

I.3. Marruecos entre las diferentes ambiciones colonialistas

La colonización fue una de las importantes circunstancias que influyeron mucho en la formación de los rasgos culturales actuales de Marruecos, sobre todo si tomamos en consideración que este país no conoció un solo colonizador durante una limitada época de la historia.

Es de subrayar que Marruecos sufrió mucho a causa de los conflictos y los rozamientos entre varias potencias, debido a su situación geográfica que lo pone en la frontera, a caballo entre dos continentes: por una parte, África, al cual pertenece y, por otra, Europa, desde el cual le procedían todas las amenazas imperialistas. La primera de éstas fue protagonizada por los portugueses que estaban entonces en su próspera época de ‘los descubrimientos geográficos’. Aprovechando la decadencia interna del país, empezaron por la ocupación de Ceuta en 1415, después dominaron Tánger con varias otras ciudades costeras y se multiplicaron entonces las incesantes luchas bélicas entre los dos reinos a lo largo de los años. Por lo tanto, hemos de notar que la invasión portuguesa de una gran parte de Marruecos se considera la primera iniciativa que abrió paso ante el objetivo expansionista en África planteado por los europeos. Por eso señalamos que este proyecto debe mucho al rey portugués Juan I, cuya más decisiva ventaja aprovechada de sus posesiones en Marruecos fue el asedio fundado alrededor de los últimos enclaves musulmanes en AL-Ándalus.

Cuando apenas el país consiguió emancipar su territorio de Portugal, comenzaron a llegarle las ambiciones francesas desde Argelia que ya estaba ocupada desde el año 1830. Es de notar que Francia tras su derrota en la batalla de Waterloo el 18 de junio de 1815 contra sus vecinos europeos, se dirigió hacia África, y al incorporar Argelia como

una provincia más dentro de su territorio, empezó a extender sus deseos colonialistas sobre tierras marroquíes. Pero las demás potencias europeas decidieron obstaculizar esta extensión. La más decisiva intervención, en este sentido, fue la de Gran Bretaña que frenó a los franceses que estaban avanzando hacia las ciudades de Fez y Taza después de derrotar al ejército marroquí que apoyó a la resistencia argelina en la batalla de Isli en 1844. Esta intervención fue marcada por la protesta del ministro británico en asuntos exteriores, quien consideró que la ocupación de Marruecos sería una declaración de guerra contra Gran Bretaña. Valga señalar, en este contexto, que la actitud británica no fue una expresión de amistad y solidaridad hacia Marruecos, sino que fue dictada únicamente por los intereses imperialistas de un país considerado como el principal rival de Francia en sus ambiciones. Lo mismo fue hecho por los alemanes que propusieron el pacto de dejar el territorio marroquí independiente y al mismo tiempo abierto ante todas las naciones, “sin monopolio, ni anexión alguna y bajo el pie de la más absoluta igualdad.” (López García, 2007:175) Por lo tanto, los franceses buscaron alianza con España que estaba preparando una guerra contra Marruecos desde el norte. Sin embargo, a pesar de su triunfo en la batalla de Tetuán en 1860, los españoles aceptaron las exigencias inglesas al firmar un acuerdo de paz con el reino marroquí abandonando su propósito de ocupar Tánger.

Así destacamos que, en medio de estos conflictos e intervenciones, estaba un país siguiendo desde lejos las riendas de su destino manipuladas por las manos de otros países. Marruecos se agotó tanto luchando en largas y repetidas guerras contra los portugueses, y logró por fin alejarlos de sus fronteras a pesar de la polémica pérdida de Ceuta que pasó con Portugal a la soberanía española desde 1581. Durante la misma época impidió la penetración de los turcos que no llegaron allende el territorio argelino. Pero esta vez, en los principios del siglo XX, se vio incapaz de frenar los propósitos colonialistas de la alianza europea. Esta última había tenido decidido ya el propósito de dominar los territorios de varias naciones como una propiedad sin dueño, donde sólo caben sus intereses económicos y procedió a la realización aplicando la estrategia del Protectorado reformista en el caso de Marruecos. Por lo tanto, las negociaciones en cuanto al tema marroquí condujeron a la celebración del Congreso de Algeciras en 1906 donde tanto España como Francia tomaron la aprobación de dividir el país norteafricano como un derecho justificado por la realidad de las fronteras. Así, resulta que éstas se transforman, en este contexto, en puertas que se abren para dejar pasar amenazas de guerra y ocupación. López García resume este suceso:

Alemania solicitó la reunión de una nueva conferencia internacional con asistencia de todos los países que veinticinco años antes habían participado en la reunión de Madrid. Se llegó así a la conferencia de Algeciras (enero-abril de 1906), que aunque pareció respaldar el *statu quo* del imperio de Marruecos, internacionalizando las cuestiones relativas a intereses económicos generales, dio *de facto* capacidad a Francia y España de ingerirse en los asuntos marroquíes, al concedérseles los derechos de policía, facilitando así sus tareas de penetración política y económica. (2007:175)

De este modo empezó una decisiva etapa en la historia de Marruecos caracterizada por el contacto con dos culturas que comenzaron el proceso de penetrar la cotidianidad de seres humanos que tienen otras identidades y tradiciones. De ahí subrayamos que ‘el choque colonial’ se considera como uno de los principales factores que participaron rotundamente en la formación de la Cultura variopinta que hoy día distingue la realidad marroquí.

Podemos subrayar, asimismo, que la realidad actual de los pueblos del tercer mundo, o los que están en vía de desarrollo, fue confeccionada intencionadamente a lo largo de varios siglos tras la caída del Reino de Granada que se considera un momento clave en la orientación de la Historia hacia la era moderna. Por eso señalamos que el testamento dictado por Isabel la Católica, dirigido a su hija Juana y su marido Felipe como herederos del trono de Castilla en 1504, se erige como el tiro de arranque para este largo proceso, pues la reina les aconseja que “como católicos príncipes tengan mucho cuidado con las cosas de la honra de Dios e de sancta fe... Y que no cesen en la conquista de África e de pugnar por la fe contra los infieles, e que siempre favorezcan las cosas de la Santa Inquisición contra la herética pravedad” (Fernández Álvarez, 1979:224).

De hecho, resulta ser que el encogimiento del mundo musulmán en sus enclaves se vio contrarrestado por la extensión de Occidente que empezó a descubrir nuevos recursos del poder basado en primer lugar en el conocimiento de las partes desconocidas del mundo. Para esa finalidad se movilizaron los investigadores cuyo objetivo fue descifrar las manifestaciones culturales de los pueblos que están allende las fronteras de sus países. Así se consiguió dominar, por ejemplo, Oriente, gracias a la producción literaria y científica orientalista que permitió la penetración en la vida y las tradiciones de estos pueblos empezando por el estudio de sus lenguas, sus referencias y manifestaciones

culturales. Edward Said explica la preparación de la colonización de África:

El proceso colonial del siglo XIX conocido como «la lucha por África» no se limitó a África, por supuesto, del mismo modo que la penetración en Oriente no se realizó de forma repentina y dramática después de unos años de estudios eruditos sobre Asia. Muy al contrario, debemos considerar el largo y lento proceso de apropiación por el cual Europa, o la conciencia europea de Oriente, se transformó y pasó de ser literaria y contemplativa a ser una entidad administrativa, económica e incluso militar. (2016:283)

Al lado de los estudios realizados acerca de Asia y Oriente Medio, se hicieron otras investigaciones alrededor de África, convertida en un continente dividido entre los imperialistas que empezaron a ejercer su ocupación mediante armas y soldados.

Es necesario recalcar, en este contexto, que este tipo de estudios que fue elaborado en cooperación entre los investigadores y los gobernadores, creó una especie de ‘geografía imaginaria’, convertida en geografía imperialista que, después de ocupar Oriente Medio y Asia, pasó a abarcar los territorios africanos, pues el dominio militar occidental inauguró una nueva etapa caracterizada por un sinfín de cambios provocados por esta intervención cuyos objetivos no pudieron ser realizados sin víctimas, tanto a nivel de la vida de los habitantes como a nivel de las culturas y las tradiciones locales. De este modo, Occidente siguió desarrollando su discurso de dominación que contiene una visión de menosprecio al Otro como un ser diferente y retrasado, y al mismo tiempo representa al hombre occidental como portador de la civilización y el desarrollo que los demás pueblos necesitan. De hecho, señalamos que Edward Said escribió su libro *Orientalismo* como crítica a este discurso eurocéntrico y describe este fenómeno como un espejo que refleja la autoridad de Occidente y sus deseos expansionistas, porque el pensamiento europeo, que se creó en vísperas de la era colonial acerca del otro, no fue inocente y no se hizo para que los pueblos se conocieran y se desarrollaran, sino que fue establecido en el marco de una estrategia que pretendió negar y aniquilar toda existencia fuera de lo occidental. En este sentido el Orientalismo se erige como la base en la cual se construyó el discurso imperialista. Por eso, Said trató de cribar esta literatura considerándola como una mera creación lingüística e ideológica que no tiene nada que ver con la realidad objetiva que se pretende conocer y describir. Asimismo, se subraya que muchas obras de creación que han marcado la literatura universal tienen sus raíces culturales en ambientes orientales, pues

Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes y los autores de la Chanson de Roland y del Cantar de Mio Cid se inspiraron en la riqueza de Oriente para escribir sus obras de tal forma que contribuyeron a perfilar con mayor nitidez los contornos de las imágenes, las ideas y las figuras que lo poblaban. (2016:98)

I.4 Marruecos entre las transformaciones culturales, el desafío de la globalización y el mundo multicultural.

Es de subrayar que la situación simbólica en Marruecos conoció un cambio radical a causa del contacto con las culturas occidentales durante el mencionado período colonial. Los protectorados, el francés y el español, influyeron principalmente en el cambio cualitativo del campo cultural al imponer un modelo sociocultural que ha contribuido en la transformación de las estructuras referenciales de la sociedad marroquí en general. La élite tradicional vio el colonialismo europeo como un evento histórico y un desastre, causado por ‘los enemigos del Islam’, mientras que la nueva élite que nació en esta época consideró esta alteración como una consecuencia natural de la transformación de las estructuras políticas, económicas y culturales del Marruecos precolonial.

A nivel cultural, que nos interesa en este contexto, la primera víctima de la intervención occidental fue la cultura tradicional y sus portadoras: la lengua árabe, cuya utilización estaba limitada en su bastión tradicional representado por la educación religiosa y la justicia, mientras que en la mayoría de los campos la producción simbólica estaba dominada por las lenguas y culturas francesas y españolas. Una de las consecuencias de la acción colonial fue que contribuyó a la creación de las condiciones para la producción de una nueva élite, lo que enriqueció rápidamente el campo cultural marroquí con innovaciones desconocidas en el patrimonio cultural árabo-islámico y la cultura amazigh, introduciendo las teorías y los campos literarios modernos como la novela, el teatro, el cine, la pintura y la fotografía, etc. La interferencia europea en la estructura cultural marroquí creó un modelo sociocultural sin precedentes, producido y patrocinado por una generación moderna, educada y formada en Francia y España, abierta a nuevas formas culturales de creatividad artística y literaria.

Por lo tanto, podemos decir que las culturas y los idiomas extranjeros han influido en el ambiente intelectual de Marruecos, en diversos campos de la producción simbólica. Contemplando la diversidad de la identidad cultural marroquí, constatamos que cada uno de sus constituyentes expresa la visión del grupo humano que lo practica. Además, algunos grupos pueden poseer uno o más idiomas y culturas al lado de su lengua y su cultura maternas. Por eso, hemos de subrayar que el campo cultural marroquí está marcado por la pluralidad que emana a través de sus discursos. Esto refleja su diversidad y tiende a dar forma al pensamiento marroquí y forjar las conductas y los comportamientos, tanto individuales como colectivos. Es cierto que esta variedad no es un fenómeno especialmente marroquí, sino que es cósmico, que caracteriza diferentes sociedades humanas según su evolución histórica, su naturaleza geográfica y su modelo cultural. Aquí la legitimidad de la diversidad cultural plantea cuestiones relacionadas con los riesgos que conlleva. Para la mente inclinada hacia la unidad, la homogeneidad y la simetría, el modelo social ideal es una comunidad con una sola lengua y una sola cultura, lo que permite la economía de los recursos, los gastos y los conflictos políticos y étnicos. Pero la realidad rechaza este pretexto, puesto que las sociedades han sido establecidas partiendo de una diversidad lingüística y cultural que constituye la base organizadora de los pueblos compuestos de diferentes etnias y grupos heterogéneos lingüística y culturalmente. Por lo tanto, resulta inevitable la aplicación de la democracia en la solución de las contradicciones sociales, culturales y lingüísticas. Esto se ha de realizar con visos de establecer las bases del reconocimiento mutuo y el derecho innegable de todos para existir y ejercer sus actos culturales. Sin embargo, no debemos descartar el privilegio que puede tener algún que otro grupo en comparación con los demás. De hecho, destacamos por ejemplo que los creadores que pertenecen a una minoría o vive en las zonas rurales son simplemente los que labran, siembran y cosechan su tierra, esos artesanos que construyen y forjan herramientas y joyas, y aquellas mujeres que tejen alfombras o cincelan porcelana. El artesano del pueblo está atado a su tierra y al mismo tiempo es un poeta, cantante y bailarín. Pero, este creador encarna asimismo la fragilidad social en cuanto a las condiciones de la vida y, por eso, se ve obligado a emigrar a la ciudad con el deseo de aumentar las posibilidades del progreso social, a través de la posesión de una parte del capital material y simbólico de la mayoría o del centro. Optando por esta alternativa vital, este emigrante solicita la integración en el grupo dominante, partiendo de una gradual renuncia al primer idioma y la primera cultura. Por supuesto, el ingreso al campo de la rivalidad simbólica, lejos de ser abierto, está sujeto a leyes gobernadas por

aquellos que tienen el poder y están tratando de preservarlo. De hecho resulta que la ciudad, en este contexto, se presenta como área de la homogeneidad cultural y lingüística, donde se crea el foco fascinante aprovechado por el grupo dominante para atraer y concebir los productos del margen como meras mercancías a través de la folklorización y el exotismo. En otro nivel asociado con lo anterior, la destrucción de la base material de la sociedad rural, y las tensiones sociales que está ejerciendo sobre los pueblerinos, obliga también a muchos a una especie de exilio económico en el extranjero como una necesidad vital para asegurar la continuidad del individuo y la comunidad. Esta situación genera un contexto caracterizado por la dicotomía de la absorción y la resistencia que acompaña el fenómeno de la inmigración. Valga subrayar que es necesario hacer la diferencia entre las diferentes generaciones inmigrantes. Se sabe que la primera sufrió mucho por la falta de recursos económicos que incitaba a sus individuos a aprovechar las oportunidades del ascenso social y al mismo tiempo se esforzaban para conservar fuertes lazos con su lengua y su cultura. Por lo tanto, destacamos que esta gente no estaba preparada para enfrentar la crisis cultural que la integración económica le planteaba. Estaban divididos entre el deseo de existir conservando su original identidad y la necesidad de integrarse en la nueva estructura urbana. Lo mismo ocurre con el intelectual, educado en las escuelas modernas, obligado a abandonar su lengua y su cultura maternas si aspira a adquirir un capital simbólico rentable. Su entusiasmo lo lleva, muchas veces, a la adquisición de la nueva cultura para dar prueba de su integración y su buena dedicación en la reproducción de la misma. Sin embargo, es de notar que esta adaptación en la nueva comunidad no resulta fácil porque somete la conciencia de este ser humano a una especie de desarraigo simbólico, aislándolo en el nuevo entorno por medio de los indicadores lingüísticos, los atuendos, las características sociales, las costumbres alimentarias y la manifestada inclinación a resaltar la nostalgia que ha de tener a sus orígenes. Esta situación es mucho más difícil en el caso de los inmigrantes cuando las diferencias culturales son inmensas entre el país de origen y el país de acogida, como el ejemplo de los árabo-musulmanes cuando se encuentran ante el desafío de integrarse en los países europeos.

No obstante, valga acentuar que Marruecos pertenece geográficamente al continente africano, precisamente al norte de África lingüística y culturalmente, y religiosamente es una parte del mundo musulmán. Su situación geográfica ha hecho de él un punto de encuentro de las culturas africanas, árabo-musulmanas y occidentales por su cercanía de Europa. Estas condiciones determinaron su identidad mestiza que lleva

influencias de diferentes pueblos y dieron lugar a una sociedad con varios componentes lingüísticos, culturales, religiosos y étnicos. Esta diversidad es el fruto de la historia del país y la interacción de los diversos afluentes que enriquecen su realidad. El campo cultural marroquí se distingue pues, desde una perspectiva antropológica, por un pluralismo entretelado a partir de las corrientes amazigh, africana, sahraui, hebrea, árabe y andalusí, sin olvidar la influencia de las culturas occidentales. En este contexto, es imprescindible subrayar que la mundialización económica y mediática obligó a todas las sociedades a entrar en una especie de integración dentro de un sistema mundial de intercambio capitalista, material y simbólico, ofreciendo nuevas condiciones de vida y pensamiento, además de una ‘unipolarización’ en la concepción de la posición del ser humano en el universo y sus relaciones con el otro y con su entorno y su medioambiente.

Muchos cambios y transformaciones notados en la vida de los marroquíes, sobre todo en las ciudades, se reflejan en un sinfín de aspectos que ponen en evidencia que la sociedad marroquí se ha influido mucho por el estilo de vida occidental y, más que eso, destacamos que una gran parte de esta sociedad adopta el modelo europeo en todas sus preferencias y sus actuaciones. Bajo el impacto de los medios de propaganda y publicidad, la gente ha empezado a cambiar sus costumbres, sus imaginarios, sus modalidades, sus percepciones y todas las virtudes que caracterizaban la vida de sus antecedentes. Todo esto se ve drásticamente plasmado en la lengua, los gustos y la vestimenta. Todos los aspectos de la vida que resisten a los cambios siguen perseguidos por la moda, un fenómeno que invade todos los sectores, atrae el interés de una gran parte de las preocupaciones y, por lo tanto, está intensamente en las discusiones cotidianas como en la compra de todos los servicios y las mercancías. Viendo todo esto podemos confirmar que a Marruecos, como al resto del mundo, lo está conquistando una fiebre de consumo que actúa a base de un proceso de acondicionamiento conforme al modelo de Pavlov. Es un procedimiento que procura convertir la gente en ávidas máquinas al servicio de las multinacionales y la industria mundial en general. Por consiguiente, y dado que el sistema de la mundialización ha otorgado libertad total al traslado de las mercancías, exceptuando y discriminando a los seres humanos, lo que llama la atención de cualquier visitante a Marruecos es la expansión de los grandes supermercados y los grandes centros comerciales que imponen desmedidas cantidades de productos con apariencia atractiva. Refiriéndose a este tipo de espacios dice Mike Crang: “La seducción de estas ofertas y su potencia es casi religiosa. Son nuevos ritos para una sociedad moderna, recientes sitios de devoción, (...) y hechiceros de comerciantes lo que empujó a Walter Benjamín a

llamar estos sitios lugares de peregrinación hacia la mercancía-ídolo” (2005:167)

La mayoría de las ciudades en Marruecos han cambiado sus tradicionales colores por los grandes carteles publicitarios y las nuevas fachadas que ocultan las originales facciones de la cultura del país. Las urbes se han convertido en exposiciones comerciales abiertas que viven una continua manifestación mercantil, lo que proclama que el modelo de consumo se ha adueñado de la vida urbana marroquí y que las costumbres de adquisición y gasto han empezado a prevalecer como cualidades, virtudes y medios de exhibición social. La gente se ve arrebatada y dominada por las obsesiones puramente materiales. Sufre una especie de desmayo colectivo que la priva de toda libertad y toda voluntad para seguir un modo de vida que respondería a sus verdaderas necesidades espirituales, sentimentales e intelectuales. Por eso es de suma importancia subrayar lo necesario que es mantener el equilibrio entre la tradición local y la modernidad como plataforma de encuentro con otras culturas.

La globalización es un fenómeno histórico que ya ha tomado una dirección irrevocable y, por lo tanto, no sólo debemos aceptarla, sino más bien controlarla, poseerla y asimilarla para que pueda influir positivamente en nuestras vidas. Es inútil pensar en una posible exclusión del impacto de este nuevo modo de contacto en las culturas locales privadas del poder material. Podemos señalar, en este sentido, que Marruecos siempre estaba preparado para convivir con este fenómeno porque conoció experiencias semejantes desde la antigüedad, debido a las sucesivas relaciones que estaba obligado a tener con las civilizaciones fenicia, romana, árabo-musulmana, portuguesa, española y francesa. Hoy día, las bases de estas culturas están presentes a diferentes niveles en el campo cultural marroquí, y la influencia de las culturas occidentales está adquiriendo crecientes raíces en varios sectores. Por lo tanto, la apertura a la globalización debe ser una elección cultural voluntaria más que una obligación económica. Ciertamente, el mero hecho de tener esta convicción facilita la concepción del desafío contra el cual se enfrenta la cultura marroquí. Es de señalar que lo justo es percibir la evidencia de que la cultura marroquí existe y debe seguir existiendo. Pero la pregunta es ¿Cómo podemos traducir esta convicción en la realidad política, económica, social, cultural y tecnológica del país? Con otras palabras, ¿Cómo el estado, las instituciones, la sociedad y los individuos pueden fortalecer sus componentes culturales para enfrentarse a los desafíos de la globalización? Pues la actitud que pretende concebir la esencia de la globalización como un mero medio para imponer la cultura anglo-americana, exterminando las demás, es una opinión ideológica irreal e irracional, ya que la vía de salvación de cualquier cultura reside

en descifrar y entender la cultura mundial dominante para hacer que sus principios sean un factor de ayuda en la redefinición y el desarrollo de las estructuras de la propia cultura. En este contexto, constatamos que con el deseo de cerrar el campo simbólico ante las influencias externas, juzgadas como perjudiciales, surge el discurso conservador que trata de frenar los propósitos de la interculturalidad como plataforma de interacción y convivencia entre las culturas. Hablar de esta cuestión que se impone en situaciones de multiculturalidad es hablar especialmente de la cuestión de la otredad como tema de la filosofía moderna y contemporánea que se centra en cuestionar la relación entre el 'yo' y el 'otro', cuyo debate se intensificó paralelamente con las profundas transformaciones de Europa desde el siglo XVIII en los siguientes tres niveles:

- Transformaciones económicas: encarnadas en la revolución industrial en Inglaterra
- Transformaciones políticas: figuradas en la revolución francesa de 1789, lideradas por los filósofos de la Ilustración con las reivindicaciones de la necesidad de emanciparse de la tutela de la Iglesia sobre el ser humano en Europa.
- Transformaciones culturales: iniciadas en Alemania y lideradas por varios intelectuales y escritores como Hegel, Kant, Nietzsche y otros.

Sin embargo, parece oportuno subrayar que la otredad es uno de los antiguos temas filosóficos enraizados en la percepción humana, de modo que encontramos conceptos relacionados con este asunto en el patrimonio filosófico griego y en el legado de la antigua filosofía árabo-islámica. En el pensamiento moderno, la otredad como cuestión filosófica se planteó con más claridad con Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu*, donde habla del diálogo entre dos conciencias opuestas como reacción ante el problema del yo dentro de la llamada filosofía de la conciencia. (Placencia 2020)

Asimismo, en relación con el término de la otredad, se suele debatir el fenómeno de aculturación que los escritos de la sociología colonial confirman que es uno de los problemas que surgieron con la colonización que los países del Tercer Mundo han padecido y que se desarrolló durante los movimientos de liberación que estos intentaron confrontar con todos los medios que estaban a su alcance.

Partiendo de la evidencia de que no existe un único modelo de una cultura, sino que existen múltiples y diferentes culturas, hemos de señalar que cada una, en esta existencia compartida, opera espontáneamente o con la intervención voluntaria de su comunidad para preservar su propia esencia y sus rasgos particulares. Puesto que la

relación entre los grupos y los pueblos siempre está en funcionamiento de la posesión del poder, lo mismo determina el contacto entre sus culturas. Estas entran en un proceso de aculturación que revela una clara desigualdad entre la cultura del dominado, por ejemplo el colonizado o el perteneciente a una minoría, con la del dominante, que es el colonizador, cuya cultura apuesta hoy por el fenómeno de la globalización como un nuevo método de dominio. El poderoso, como es el caso del colonizador, siempre intenta adaptar a los pueblos colonizados a su cultura aplicando un proceso de aculturación. Pero la actualidad humana requiere un cambio en la visión que debe focalizarse hacia un tratamiento de la otredad con principios que ven al otro con ansia del conocimiento y ganas de aprender, una visión que conlleva la posibilidad de trascender la esencia de uno mismo y de lo local, de la identidad y de lo particular. La posibilidad de esta trascendencia no tiene el significado de exilio y ruptura, sino el de apertura, comprensión, enriquecimiento, reconstrucción y renovación de la propia identidad, superando los obstáculos del autoconocimiento y redescubriendo una historia mundial difícil de separar sus periodos en el tiempo y sus lugares en la geografía y, así, reanudar la circulación de la civilización humana entre pueblos y naciones. Pues

La diversidad cultural, que irreductiblemente existe y existirá, se explicará mejor no como multiplicidad de culturas cerradas cada una sobre su estructura singular (enfoque idiográfico), sino como rasgos y estructuras integrantes de la cultura humana. El fenómeno migratorio sitúa a la especie entera en un mismo contexto, en el que la integración de la diversidad cultural redundará en un enriquecimiento mutuo. La evolución cultural produce novedades estructurales cuya posibilidad de difusión es teóricamente indiscutible, y cuya tendencia a generalizarse a toda la humanidad es un hecho frecuente. (Rodríguez Izquierdo, 2002:7-8)

De hecho, en este contexto se crea la ocasión de comprender y comunicar con el Otro aprovechando las oportunidades que permiten la evacuación de las ambigüedades, la eliminación de los malentendidos, la extirpación de los estereotipos y la iluminación de la oscuridad que alberga el desconocimiento. Es necesario, en este sentido, una urgente revisión de los sedimentos históricos para desvela, por un lado, la humillación y el menosprecio y, por el otro, las tentaciones de prepotencia y dominación. Ninguna excusa es suficiente para imposibilitar la igualdad, así como el deseo y el derecho de intercambio cultural y de influencia mutua. Para ello, se sostiene que la interculturalidad empezó

convertirse en el punto de partida y la finalidad de muchos estudios que pretenden aclarar el efecto de las diferencias culturales en los aspectos conductuales y las disponibilidades innatas, psicológicas, sociales, cuando se produce una comunicación entre dos personas o un grupo de personas pertenecientes a culturas diversas, o sea, cuando se intenta determinar el papel que estas diferencias desempeñan en el proceso de comunicación entre estos seres humanos.

Es de señalar que las investigaciones y los estudios sobre las diferencias culturales comenzaron a cobrar mayor importancia después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en los años 50 y 60. Tal vez las razones más importantes de esto eran:

- El desarrollo del transporte aéreo, que ha ahorrado la distancia entre los diferentes países del mundo, lo que ha llevado a un mayor contacto entre las diferentes culturas. (Gago-García, C., Díez-Pisonero, R. y Córdoba-Ordóñez, J. 2019)
- El aumento del intercambio comercial entre los países industrializados y el descubrimiento de mercados de consumo gigantes en el resto del mundo, lo que condujo a la aparición de sucursales de producción de estas empresas en los países consumidores, y así reconocer el papel que juegan estas diferencias culturales en todos los aspectos de la vida entre los países productores y los consumidores.
- El interés de las ciencias sociales y humanas por este campo y su integración en diferentes temas de investigación, resultado del surgimiento de muchas ciencias emergentes como la psicología intercultural, la sociología intercultural y el establecimiento de algunas organizaciones que se especializan en este aspecto, como la Asociación Internacional de Psicología Transcultural en 1972.
- El interés de las ciencias de la administración y la economía por el fenómeno de la interculturalidad como estudio de las diferencias culturales aprovechado por las empresas interesadas por la comercialización, el empleo y la inversión en diversos países multiculturales.

Asimismo, debemos destacar que las sociedades occidentales contemporáneas están prestando una gran atención al fenómeno actual de la interculturalidad, debido a los problemas causados por los crecientes flujos migratorios a causa de la necesidad de estas comunidades de los emigrantes por la disminución del número de sus poblaciones y las bajas tasas de fertilidad en la mayoría de estas sociedades. La dificultad de integración de la mayoría de estos inmigrantes en las sociedades europeas, sobre todo los procedentes de los países musulmanes, ha hecho que estas sociedades tomen conciencia del peligro

que las rodea si no establecen suficientes programas culturales que pretendan aclarar aspectos relacionados con la multiculturalidad, la comunicación y la competencia interculturales. Todo esto ha conducido en el proceso del desarrollo del tema de la interculturalidad, que ya tiene relación con muchas situaciones de contacto entre personas, a la aparición de varias sub-disciplinas especializadas como la Literatura Intercultural, la Pedagogía Intercultural y la Lingüística Intercultural.

La interculturalidad ha de definirse en función de las situaciones en las que se manifiesta, y éstas son muy numerosas, siendo las más frecuentes las interpersonales y las intergrupales. Éstas movilizan ya tanto a profesiones viejas como más recientes, tales como las de negociador, diplomático, jurista, animador, agente de desarrollo, psicólogo, mediador, asistentes sociales y, desde luego, formadores y educadores de diversa índole. (García Martínez, 2008)

Hoy día, viendo por las ventanas posmodernas, Occidente asoma a la comunidad mundial rica en pensamiento, cultura y arte, y ha de abandonar su visión eurocéntrica para darse cuenta de que el mundo es pequeño y la comunicación no puede construirse con barreras entre culturas. La civilización humana es un todo donde se valora el multiculturalismo y sus fuentes.

De hecho, resulta necesario superar los remotos conflictos históricos que han conducido constantemente a la discriminación y la competitividad salvaje, en vez de buscar el desarrollo dentro de la integración de la civilización humana, partiendo del respeto al pensamiento de los demás y la fe en el multilateralismo como fenómeno humano natural. Construir pasillos de diálogo es mejor que establecer métodos de 'Inquisición'. Los que crearon tales tribunales de oscuridad y levantaron asedios de hierro entre las sociedades tuvieron que darse cuenta de que la comunicación humana en el pensamiento y la cultura es una parte del movimiento de la historia y la naturaleza de los pueblos. El diálogo cultural no es un fin en sí mismo, sino una búsqueda de consenso sobre los valores comunes. No tiene sentido dialogar si cada parte se adhiere a su absoluta exclusividad, pero el diálogo es productivo cuando sus partes establecen valores comunes, y esto no es posible si cada parte cultural se cierra en sí misma en nombre de la particularidad autosuficiente.

II. EXPRESIONES LITERARIAS DE LA INTERCULTURALIDAD HISPANO-MARROQUÍ.

II.1. La imagen de Marruecos en la literatura española: antecedentes.

Como cabe esperar, por la relación histórica entre ambos países, las representaciones sobre Marruecos en la literatura española no son recientes, hay antecedentes entre los llamados clásicos. En este sentido, no pretendemos aquí ser exhaustivos, pero sí mencionar, a modo de ejemplo, algunas de las obras y autores más relevantes al respecto, para dejar constancia de los primeros pasos de la configuración del imaginario intercultural entre Marruecos y España. Brevemente nos asomamos en este apartado a *Don Quijote* (1605), de Miguel de Cervantes, *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859), de Antonio de Alarcón, *Aita tettauén* (1905), de Benito Pérez Galdós.

La novela de *Don Quijote* entra en el tipo de obras inspiradas en Oriente. Es una novela que refleja un mundo donde se entretajan sucesos, informaciones, refranes, discursos, cartas e historias pastorales, caballerescas y moriscas. Buscando las huellas árabo-musulmanas encontramos la historia del cautivo cristiano que vive una relación de amor con una musulmana guapa llamada Zoraida, presentada para aliviar los sufrimientos del español, quien encuentra en ella todo lo que él y sus compatriotas esperan de hermosura, riqueza, cariño y disponibilidad para convertirse al cristianismo. La historia de esta pareja insiste en la tradición occidental que distingue a las cristianas por ser hermosas y las que se empujan a abandonar su religión deben tener este rasgo, como es el caso de este personaje cuyo amante la describe como una chica guapísima y rica: “Demasiada cosa sería decir yo ahora la mucha hermosura, la gentileza, el gallardo y rico adorno con que mi querida Zoraida se mostro a mis ojos: solo diré que más perlas pendían de su hermosísimo cuello, orejas y cabellos que cabellos tenía en la cabeza...” (Cervantes, 2015:259)

A lo largo del desarrollo de la historia seguimos la influencia que el amante tiene sobre esta mujer que no manifiesta ninguna oposición ante su objetivo de llevarla consigo a España, en un acto que él considera como una salvación para ella. Esta finalidad contradice lo que es habitual en las historias moriscas donde se suele hablar de las cristianas secuestradas por los musulmanes cuyo objetivo es plasmar la imagen de un árabe salvaje, infiel, escéptico y sospechoso en la percepción española. Cuando la pareja llega a España y se reúne en el altar con Don Quijote y Sancho, Dorotea se sorprende por ver a una musulmana guapa y traduce lo que le parece una paradoja diciendo:

“Decidme, señor —dijo Dorotea—: ¿esta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese.

—Mora es en el traje y en el cuerpo, pero en el alma es muy grande cristiana, porque tiene grandísimos deseos de serlo.” (p.240)

Por lo tanto, es de subrayar que el autor señala la conversión de esta chica al cristianismo, para tranquilizar al lector español que recibe otras informaciones que deben manipular su visión hacia el espacio marroquí y su gente durante la planificación del itinerario de la fuga de la pareja. Esto se percibe cuando el encarcelado exalta sus temores de los piratas de Tetuán “quienes anohecen en Berbería y amanecen en las costas de España y hacen casi siempre presa y se vuelven a dormir a sus casas” (p.267). La única imagen que se da del otro marroquí es esta dura descripción, sin presentar otros ejemplos que puedan contrarrestar esta opinión. Este rasgo da a la narración una única orientación ideológica a causa de una perspectiva estrecha dominada y manipulada por ciertas condiciones históricas y culturales, sin ninguna consideración humana. El testamento del pastor que rechaza “que le entierren en el campo como si fuera moro” (p.72), es un ejemplo más de las insinuaciones despectivas dirigidas a los ritos y las costumbres de esta gente.

Siguiendo el hilo de los acontecimientos, notamos también que el narrador trata de crear cierta confusión en los rasgos de algunos personajes moriscos como es el caso de Recote, presentándolo como un cristiano que trata de purificarse de sus huellas musulmanas. Este mismo personaje habla de su situación a caballo entre las dos religiones diciendo: “yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque yo no lo soy tanto, todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir.”

La conexión que la obra de Cervantes tiene con la herencia árabo-andalusí, está sostenida por el crítico marroquí Mohamed Abrighach:

Por cierto, las andanzas de Sancho Panza y Don Quijote son muy castellanas, manchegas cabría decir; en la imaginaria isla Baratania que ellos recorren no aparecen ni se otean las costas norteafricanas, pero sí el problema morisco nacional en la figura de Ricote, una figura de compasión y condena del desarraigo que este último y su comunidad tuvieron que experimentar. (2020:36)

Este es uno de los rasgos que confirman que *Don Quijote de la Mancha* es un espacio narrativo de encuentro entre la historia, la realidad y la ficción.

Es de notar que el nombre ‘moro’ está citado en la novela 27 veces, acompañado por una gran variedad de estereotipos que llenan los diálogos y los monólogos de la narración, sin que este moro tenga alguna participación efectiva y una presencia real en los sucesos.

El moro está presentado sin ningún signo positivo de civilización ni tolerancia, como si los que construyeran la civilización en Al-Ándalus, y de allí difundieron la luz de la ciencia en Occidente a lo largo de siglos, no fueron árabes y musulmanes. Para Don Quijote, éstos son crueles, hechiceros y mentirosos. Son seres clandestinos y todas esas descripciones negativas que se les atribuye no se dirigen a una persona o individuo en particular, sino que incluye a todos los árabes.

Es de subrayar que la imagen negativa presentada por Cervantes sobre el Otro no está exclusivamente asociada con lo religioso en el marco de la dicotomía cristiano-musulmán. Se debe notar que los moriscos han abandonado su religión sin ser dispensados de los estereotipos cervantinos. Por lo tanto, se resalta otro factor que se puede explicar por las aventuras del autor en tierras norteafricanas. En la novela destaca la opinión que Don Quijote tiene de los turcos. Se trata, de hecho, de un punto de vista que remonta al período del cautiverio de Cervantes en Argelia, donde el contacto directo le llevó a atribuirles insultos, acusaciones y otros rasgos como la homosexualidad. Esto se cita en el Capítulo 63 de la novela en boca de una hermosa chica cristiana, de padres marroquíes, cuando declara:

Entendí que lo decían por don Gaspar Gregorio, cuya belleza deja atrás las mayores que se pueden encarecer. Me turbé, considerando el peligro que corría don Gregorio, porque entre aquellos bárbaros turcos se tiene y estima en más un muchacho o mancebo hermoso que una mujer, por bellísima que sea. (p.621)

Lo curioso en la obra de Cervantes aparece cuando se reconoce la importancia del narrador árabe en la construcción de la historia cuyo protagonista, Don Quijote, no excluye de sus descripciones despreciadoras diciendo que es mentiroso, orgulloso y falso como sus correligiosos.

No obstante, hemos de destacar que el hecho de atribuir desde el principio la historia de Don Quijote a un escritor árabe no concuerda con la lógica que encuadra las descripciones y las actitudes ofensivas dirigidas contra los árabes y musulmanes. Esta contradicción adquiere más confusión cuando nos damos cuenta de la declaración del narrador señalando la intervención de un traductor. Aunque esta labor, encargada a un morisco, viene acompañada con la condición de transmitir el texto original con fidelidad y sin añadir ni quitar nada, no niega una posible complicidad de este intermedio. Por lo tanto, subrayamos que la confusa realidad histórica que rodeaba la creación de esta novela, al lado de la profunda presencia vital y cultural de los argelinos, los turcos y los marroquíes en la experiencia y el conocimiento del autor, parecen representar el origen de la complejidad de la narración, pues el heterogéneo ámbito y la intersección de los sucesos y los espacios son reflejos de la época cuyo ambiente incierto obligó a Miguel de Cervantes a mantenerse en una línea ambigua entre la implicación explícita en los acontecimientos y la posición distante del origen de la historia, de sus personajes, de las opiniones que se insertan en ella y de toda la labor creativa que confecciona el texto final. Juan Goytisolo, con lucidez, describe estas características cervantinas cuando dice: “Como en una galería de espejos, éste (el lector) debe avanzar a tientas y volver atrás en busca de la salida. Maestro en el arte de la insinuación, ambigüedad e ironía, Cervantes se complace en erosionar sutilmente sus convicciones más asentadas, orientándolo hacia un terreno sembrado de incertidumbres y enigmas.” (1982:59)

Si normalmente cuando se pretende marcar la diferencia entre personas descendientes de España y Marruecos, se alude a los gentilicios español/marroquí, en muchas referencias se insiste en la evocación de la oposición cristiano/musulmán. Por eso hemos de señalar que el movimiento del orientalismo español y los estudios africanistas alimentaron la memoria cristiana con imágenes despectivas que ayudaron a cerrar la brecha entre las dos orillas del Mediterráneo y despertaron sentimientos de odio, racismo y desprecio del lado español hacia los musulmanes marroquíes. Por ejemplo, en el libro *Diario de un testigo de la guerra de Africa*, para el escritor Pedro Antonio de Alarcón (1859) la guerra de Tetuán entre España y Marruecos en 1859-1860 aparece como una campaña cultural, cristiana y occidental contra la barbarie del Marruecos musulmán.

El autor del diario considera que el objetivo de España en esa guerra es noble y señala que “Cabe, pues, a España la gloria de haber sido la primera que ha traído a Marruecos, siquiera en tímido y pasajero ensayo, otro de los mayores inventos de la

civilización”. (2014:338) Asimismo, subraya que la guerra es una declaración cuya finalidad es "extirpar el islamismo en África", y pretende defender el "honor español", y saldar cuentas pendientes desde la antigüedad. (p.140)

En la mayor parte de la literatura que surgió después de la guerra de Tetuán se recogieron todas las peores descripciones que empezaron a presentar a los marroquíes como derrotados, fugitivos, un grupo de bárbaros habituados a la esclavitud, la ignorancia y el retraso. Es una gente que se caracteriza por un fanatismo ciego y está llena de miedo, hambre y come con exceso. Asimismo notamos que estas escrituras muestran Marruecos como una tierra maldita, brutal, rebelde y misteriosa, y que tiene todas las imágenes que recuerdan los temas de las escrituras del orientalismo europeo sobre el Islam y los musulmanes. Los orientalistas españoles no salen de este mismo juego racial, al hablar de los españoles como una especie civilizada, educada y avanzada y de los marroquíes como personas despreciables, bárbaras e infieles. La imagen que transmite el autor del personaje Hamet refleja más detalles de esta visión peyorativa:

Todas sus ideas son de este siglo; sus costumbres, bastante disipadas; sus escrúpulos religiosos, completamente negativos... Baste decir que come jamón y bebe jerez.... aunque rogándonos que no se lo digamos a ningún moro, y que se burla de sus compatriotas y ama la civilización cristiana. Es, en fin, en su tierra, una excepción..., nada honrosa, por cierto... Y hablo así, porque de todo lo dicho se deduce que Hamet no ama a su patria ni se ha batido por ella, ni respeta la religión de sus padres. (346)

Es de subrayar que cuando Alarcón dice que “luché y padecí sin quejarme; y sufrí, no digo resignado, sino contento, todo género de trabajos y privaciones, porque los sufría por la patria; y canté a mi modo la guerra; y procuré, en fin, inflamar más y más, si esto hubiera sido posible, el entusiasmo del pueblo y del ejército” (p. 360) , refleja y reconoce claramente los errores de estilo y metodología que destapan la falta de objetividad que normalmente debe caracterizar las descripciones de un testigo periodístico. Ya se sabe que la escritura colonialista siempre ha mostrado una sincera contradicción, debido a sus intentos de elevar su estilo sin perder el hilo conductor del pensamiento manejado por los objetivos imperialistas, y esto conduce a este tipo de escritores a muchas falsificaciones hechas adrede para complacer la visión oficial dominante, aunque nos topamos en algún que otro contexto con expresiones de admiración por los combatientes y algunos seres humanos marroquíes. Juan Goytisolo ve

esta obra como una resucitación de las imágenes reiteradas en el romancero y los cuentos moriscos, y sostiene que:

La continua oscilación entre el desprecio al moro real y la fascinación por su imagen idealizada es una constante del Diario de un testigo de la guerra de África y muestra una vez más que la maurofilia literaria y el respeto al adversario vencido y remoto no son óbice para que el autor asuma los prejuicios y tópicos propios de una conciencia engreída con la creencia en su presunta superioridad moral. (1982:19)

Alarcón desempeña el papel del narrador en su diario utilizando su propio nombre, manifestando su orgullo por su origen andalusí y reconociendo la estima que tiene hacia los marroquíes sin ocultar el sentimiento de enemistad que les reserva. Ser voluntario en la guerra le obligó a crear un estilo violento para sensibilizar y motivar la opinión pública española defendiendo los propósitos imperialistas, aunque de vez en cuando se ve dudoso hacia los beneficios de este conflicto bélico.

Es de señalar asimismo que las imágenes transmitidas en el diario sobre Marruecos y los marroquíes, parecen ser un reflejo de las lecturas que el autor había hecho en los libros orientalistas y africanistas. Por lo tanto, notamos que en vez de concentrarse en la realidad que le rodea y optar por la creatividad y la necesidad de actualizar muchas informaciones, Alarcón se dejó llevar por los prejuicios y los estereotipos que habían llenado su memoria antes de su llegada a Tetuán.

Con respecto a la mujer, Alarcón se ve preocupado por su ausencia de los lugares públicos y muestra su deseo para verla, describir sus encantos y hablar con ella, aunque sea a través de los gestos desde lejos. Por eso lo encontramos en varios sitios acechando a la gente, esperando ver alguna marroquí para satisfacer su curiosidad. Hace esto, por ejemplo, cuando visita el Palacio de Rizini, donde entra en el rincón de una de sus mujeres y vuelve rápidamente para no llamar la atención de los guardias. Otra vez, lo encontramos en un día soleado en el jardín del palacio entre las flores de todos tipos y colores. Las recoge, las huele, y las abraza mirando a la derecha y a la izquierda preguntándose lastimoso por el valor de estas flores si no puede encontrar a una chica hermosa para ofrecérselas. En este contexto, llevado por una especie de quijotismo colonial, el autor desestima la mujer autóctona decidiendo que solo Europa es digna de sus rosas. Del siguiente modo revela su determinación: “¿Qué hacer con esas flores? Darlas a una hebrea o a una mora, sería desperdiciarlas. La hebrea preferiría un puñado

de plata; la mora quedaría más contenta con un abrazo. Las guardaré, pues, aunque se marchiten, y las llevaré conmigo a Europa...” (2014:307)

En ese momento trata de dárselas a cualquier persona que pase, pero alguien le advierte que los marroquíes se contentan oliendo las flores sin cortarlas ni abrazarlas. La referencia del autor a la mujer lo obliga a nutrir sus descripciones con sucesos imaginados y monologados, sobre todo cuando empieza a establecer los rasgos de una historia de amor que ha de relacionarlo con una mujer marroquí. Sin embargo, aunque confiesa diciendo “Una vez saciada mi curiosidad, pensé naturalmente en buscarle segundo capítulo a aquella novela. Bajé, pues, a la despensa del brigadier, cogí unos dulces y me volví a mi acechadero. De todo esto haré unos ocho días. La mora seguía en el mismo sitio, esto es, a unos veinte pasos de mí.” (p.298). En seguida, no realiza este objetivo de completar la novela, sino que vuelve a su anterior punto de vista vanidoso y arrogante para satisfacer su predilección que busca rasgos despectivos en la personalidad del ser humano marroquí. Esta vacilación entre una opinión y otra la seguimos constatando cuando, por ejemplo, vemos que la misma mujer recibe dos descripciones totalmente contradictorias. En la primera el autor dice: “El interés dramático y el rigor novelesco exigen aquí que mi vecina sea un portento de hermosura... ¡No me vais a creer, por tanto, si os digo que lo era!” (p.297), pero en otra ocasión la relega de este elogio comparándola con un anima: “Pues he aquí por qué no me he enamorado de ella! Pásame con esta mujer lo mismo que con la judía Tamo: que me parece un animal irracional más o menos bello” (p.300)

En cuanto a *Aita Tettauen*, de Benirto Pérez Galdós, su estructura narrativa está construida de una secuencia de eventos en orden cronológico. En este sentido, podemos observar que los hechos históricos dominan el tejido imaginario de los sucesos. La novela comienza con la declaración de la guerra contra Marruecos, una guerra en la cual se ve involucrado el personaje Juan de Santiusti, quien, de manera ambigua, combina el entusiasmo por las batallas victoriosas que España hizo para recuperar Al-Ándalus de los musulmanes y la divulgación de la doctrina de Cristo mediante la fuerza en América Latina, con un sentimiento de decepción al darse cuenta de la atrocidad de la guerra de Tetuán cuando se encuentra frente a un terreno sembrado con los cuerpos de los muertos marroquíes y españoles. Por lo tanto, a pesar del predominio de la perspectiva histórica en la novela, debemos destacar la función emocional que Benito Pérez Galdós confiere a este personaje para transmitir la sensación de contradicción entre la guerra como entusiasmo nacional y los incidentes de los asesinatos y las destrucciones que se hacen

contra todo sentido humano. Nos parece que el verdadero significado de la propensión a la paz que caracteriza el discurso de la novela deriva de la decisión de hacer la diferencia entre ver la realidad novelesca como historia y ver la historia pasada como antecedente que dio lugar a problemas actuales. En este contexto es necesario subrayar que el narrador evoca los mismos elementos patrióticos y religiosos, masticados durante estas épocas, referentes a dos partes opuestas en la que una debe aniquilar a la otra. De este modo, al principio, desde la perspectiva del prejuicio se ve

todo admirable, todo conforme al sueño... Los generales acertadísimos, los soldados alegres, deseando batirse, batirse como leones... Como españoles bien comidos... La pitanza pronta en todo caso, y abundante... Los moros,, iracundos en el ataque... Cayendo como moscas... el país, precioso, con oasis, palmeras, camellos... higos chumbos en todas partes... las mezquitas arrasadas por los nuestros... la cruz, triunfante, y ¡viva España! (Pérez Galdós, 1979:50)

Mucho antes de este contexto, leemos expresiones que manifiestan la realidad de las percepciones que los españoles tienen gravadas sobre los musulmanes. Estas declaraciones surgen de la boca del niño Vicente contestando a Juan de Santiuste cuando le dice:

“Naturalmente, allí me darán armas... Y yo te aseguro que, si algún morazo se me pone a tiro, lo mando al otro mundo con un recadito a Mahoma.

– Dice mi abuelo Jerónimo que los moros tienen su cielo separado del nuestro, donde está Mahoma con sus muchísimas mujeres, bailando y divirtiéndose.” (p.41)

Se debe notar que los acontecimientos de la tercera parte de la novela, narrada por Haj Muhammad ibn Sur al-Nasiry en formas de una carta, están fechados según el calendario ‘Hijri’ de los musulmanes. Se trata de un marco de tiempo que refleja en la novela las etapas de la salida del ejército español de Madrid, pasando por Cádiz y luego por el mar hacia Ceuta, penetrando el territorio marroquí para empezar el enfrentamiento con los combatientes marroquíes en las afueras de Tetuán. Este lugar se describe como el espacio de la lucha contra el Otro. Asimismo, es el contexto de un seísmo violento que detona rápidamente la unidad de la esencia ambigua escondida dentro del personaje Juan de Santiusti. Es en este punto de las secuencias narrativas donde se declarará que fue

obligado a huir del ejército e infiltrarse en Tetuán con un traje beduino y el nombre de Yahia dando lugar a una identidad doble y confusa.

Esta parte es una visión interna de la ciudad de Tetuán que lucha en una guerra de dos frentes: una guerra contra el ejército español que procura dominar la ciudad y otra contra el saqueo de pandillas provenientes de las regiones de Jbala y el Rif.

Al principio, el discurso del narrador está dominado por un tono entusiasta que extrae sus metáforas del patrimonio religioso islámico caracterizado por el optimismo en las guerras religiosas, pero pronto este tono empieza a llenarse con la desesperación, la tristeza y la decepción al iniciar las primeras batallas, cuando Al-Nasiry observa la desorganización de los combatientes de Marruecos, la debilidad de algunos voluntarios, la antigüedad de las armas usadas y las protestas de la comunidad judía a causa de la tiranía de los pueblerinos nómadas. Tetuán a su vez, como consecuencia, se convierte en laberinto arruinado e inseguro. Muchas familias emigran a Tánger y Chauen dejando sus casas, sin puertas, transformadas en refugios para los ladrones y los vagabundos.

En este mismo capítulo, escrito en forma de informes de noticias, se subraya que la guerra de Tetuán fue, en su profundidad, una guerra civil tridimensional: entre musulmanes y algunos judíos, entre los musulmanes y los ladrones y entre los marroquíes y los agresores extranjeros que llevan creencias cristianas.

Cabe señalar que la composición de la novela *Aita Tettauén* resalta el punto de vista del escritor y justifica el comportamiento y las vicisitudes de los personajes de forma precisa. Pero esto no niega, por supuesto, que la novela, como cualquier escritura, repitiera implícitamente el discurso retórico que prevalecía no sólo durante el período previo a la guerra de Tetuán, sino también durante el período de la elaboración de la obra por Galdós, cuarenta y cinco años después de esa guerra.

Se trata de ecos cruzados procedentes de los dos rivales que están en conflicto. Los propósitos religiosos que están presentes desde el comienzo de la novela hasta el final acentúan que la guerra de Tetuán fue vista, desde la orilla española, como continuación de la reconquista y la expulsión de los musulmanes fuera de Al-Ándalus y, desde el otro lado, fue una guerra contra los cristianos que amenazaron la tierra del Islam. Pero la característica más destacada, que se percibe de este conflicto representado en la obra es la tendencia humanitaria que considera la guerra como un desastre y una futilidad inútil cualquiera que sea el bando que la gane. Esta tendencia encuentra sus raíces ideológicas en el proceso del desarrollo político de Galdós, como se encuentra en el ‘parentesco’ que une a los españoles y marroquíes que pertenecen, como Haj Mohammed ben Sur Al-

Naciry, a un árbol genealógico hispano-marroquí. Este rasgo lleva a uno de los personajes, al comienzo de la novela, a hablar de la guerra de Tetuán como una guerra civil entre hermanos enemigos diciendo:

Otra cosa les digo para que se pongan en lo cierto al entender de guerras africanas, y es que el moro y el español son más hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de lengua, y el parentesco y aire de familia saltan a los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos? (p.13)

Juan Goytisolo (1982) subraya que el humanismo que se destaca en esta novel, remite a la realidad de la convivencia de las civilizaciones musulmana, judía y cristiana durante la época de la Edad Media. Sin embargo, tenemos que señalar que esta tendencia fue también la base de una tesis colonial que aprovechó la teoría del parentesco que hemos mencionado anteriormente como una justificación para la extensión forzada y violenta durante los principios del proyecto colonial en los primeros años del siglo pasado (el período en que se escribió la novela).

II.2 Sobre ‘harragas’ y ‘pateras’: Antonio Lozano y Mahi Binebine.

Dimensiones fronterizas en Harraga.

La vecindad es un agente y un elemento decisivos en las relaciones compartidas entre los países, como ocurre en la situación de España y Marruecos. Los dos países tienen una historia común, y por lo tanto, a pesar de los escrúpulos y los estereotipos acumulados, siempre predomina la necesidad de hacer continuos esfuerzos para conseguir un cierto ambiente de comprensión. Por lo tanto, podemos sostener que las controversias y los debates que acompañan conflictos y desacuerdos sobre temas inquietantes para ambos, nunca se llegó a una ruptura, ya que los lazos entre las dos partes que se dirigen basándose en una pragmática comunicación que siempre vence los debates políticos y las discordias procedentes en la mayoría de las veces de meros malos estados de humor. Pues, destaca la inmigración como una parte esencial en la gama de los desafíos que preocupan las dos naciones vecinas, sus impactos siempre conducen a un sinfín de disconformidades, y es uno de los asuntos permanentes y polémicos debido a la cercanía geográfica que

caracteriza los dos continentes, África y Europa. Es de señalar, en este sentido, que a causa de esta proximidad los marroquíes representan en España la segunda nacionalidad extranjera más abundante. También, se nota que muchos problemas relacionados con la inmigración se intensifican entre los dos países vecinos debido a la situación geográfica de Marruecos que hace de él un punto de travesía para los africanos que procuran conseguir ‘el dorado europeo’.

Cabe señalar que, económica y socialmente hablando, la migración representa para Marruecos una fundamental y gran interés. Ya se sabe que las remisiones de los obreros emigrantes constituyen el principal proveedor de las divisas, y la ida de estas generaciones al extranjero absorbe una parte de la presión sufrida por el mercado laboral, incapaz de atender permanentemente a todos los que solicitan empleo. Sin embargo, cabe notar que este fenómeno comenzó a tener repercusiones negativas al empezar a tomar caminos de la clandestinidad y la ilegitimidad, sobre todo desde 1991, cuando se elevó la barrera del visado por España delante de los flujos aspirantes a la inmigración. Todo esto, al lado del tráfico de drogas, representa actualmente uno de los obstáculos ante la convivencia social y la interculturalidad entre los dos pueblos vecinos. Por eso, a nuestro parecer, *Harraga* como obra literaria es el reflejo de esta realidad transmitida por personajes cuyas vidas acontecen en un espacio limítrofe entre España y Marruecos.

Imperialismo, orientalismo y flujos migratorios.

Cuando hablamos de ‘las varias corrientes orientalistas’ no es posible saltar el orientalismo que procede de España, sobre todo la parte que se refiere a su fase árabo-musulmana. Ya se sabe los fundamentos que justifican el privilegio del cual se beneficia España para jugar el papel de un lazo entre el mundo árabe y los europeos: “Al-Ándalus constituyó una epopeya sin precedentes en las relaciones entre los musulmanes y las demás religiones” (Afaya y Guerraoui, 2005: 28). Es de señalar, por lo tanto, que son muchos los especialistas españoles que reconocen y defienden el valor cultural y científico construido durante los ocho siglos de la convivencia árabo-andalusí. Entre ellos hemos de citar a Pedro Montávez quien sostiene que: “Al Ándalus no ha dejado de ser y de existir, sigue viviendo, porque se mantiene en el pensamiento, en la memoria colectiva. No sólo en el marco de los valores y beneficios morales y espirituales, sino en el de los valores y beneficios materiales también” (2011:194)

Resulta imprescindible subrayar que las causas, que están detrás del nacimiento

del orientalismo español, no son diferentes de las que participaron en la creación del orientalismo en otros países de Europa. Los españoles, haciendo estudios sobre la cultura de los árabes, también procuraron definir su propia identidad mediante informaciones y datos sobre el que ellos determinan como ‘otro’, ‘rival’ y extraño, aunque es fácil destacar que los lazos históricos entre las poblaciones hispanoárabes aseguran que muchas actuales muestras culturales en España y diferentes países árabes nacieron del mismo origen cultural. Por eso, varios escritores españoles se ven interesados por el patrimonio cultural árabe, sobre todo la lengua y la literatura. Se cita siempre, como ejemplo de estos autores, a Juan Goytisolo, cuya sincera y verdadera solidaridad, con las cuestiones que han inquietado a los árabes, ha contribuido a su identificación como el amigo defensor y fiel. Este escritor es un ejemplo de la estima, la simpatía y el apasionamiento por el mundo árabe.

Cabe subrayar que la perspectiva positiva orientada hacia los árabo-musulmanes, que procura conocerlos y construir puentes comunicativos con ellos para reconocer y apoyar los lazos que unen las dos civilizaciones, no consiguen negar otra postura negativa y extremista que percibe el patrimonio de ocho siglos con menosprecio, en lugar de admitirlo como una parte original de la propia identidad. En este contexto, hemos de notar que esta visión desdeñadora representa actualmente uno de los difíciles y permanentes obstáculos que impiden un diálogo fructífero, efectuado en un ambiente de respeto recíproco entre ambos países. A esta realidad se refiere Mohamed Abrighach (2009: 60) cuando dice que: “A pesar de que hubo un avance cualitativo en el contacto directo de los españoles con la realidad sociocultural y religiosa de Marruecos en razón, primero, de su existencia como atracción de cara a los protegidos, se mantuvo intacta la percepción estereotípica de lo musulmán.”

No obstante, partiendo de la evidencia que confirma que no es posible cambiar una verdad rechazándola, hemos de insistir en que, en los dos países, la vecindad muestra fundamentos naturales e innegables influencias culturales. Una de las manifestaciones expresivas que confirman estas dimensiones es la literatura transnacional, representada por generaciones que llevan sus vidas en los límites geográficos, y al mismo tiempo desarrollan un imaginario ambientado en una especie de oscilación entre varias identidades y diferentes culturas. Cuando se citan estos escritos, se refiere a toda una rama literaria asociada con la percepción de Marruecos en la sociedad española y viceversa. Se trata entonces, de una literatura que mantiene un contacto transmitiendo elementos culturales, fenómenos humanos, padecimientos, datos reales, sentimientos, aspiraciones

e ideas concebidas en las dos sociedades.

De hecho, conviene destacar que, en esta literatura, la inmigración se erige como un tema primordial, construyendo de este modo vivos vínculos que dan lugar y desarrollan los lazos interculturales hispano-marroquíes. Asimismo, debemos señalar que este fenómeno en los pueblos clasificados como tercermundistas evoca estrecha conexión con su duro pasado con la colonialidad. Pues, hemos de subrayar que las repercusiones de esta han reflejado las fraudulentas propagandas extendidas en vísperas de las épocas imperialistas realizadas por los países desarrollados que emprendieron entonces una afanosa búsqueda de otras fortunas en diferentes partes del mundo. En este contexto, resulta oportuno sostener que los países que consiguieron su emancipación heredaron graves impactos y serios problemas, mucho más graves y profundos de los que habían sufrido antes de ser colonizados. Por lo tanto, se puede concebir el fenómeno de la inmigración en el marco de una manifestación natural y sincera en medio de las circunstancias de negligencia, de miseria y de un retraso económico cuyos efectos se ven acrecentados por graves y profundas necesidades socioculturales.

No obstante, interesa señalar que todas las sociedades del mundo vivieron en la piel de los inmigrantes en algún que otro periodo de su existencia y es cierto, como se dice a menudo, que España fue uno de los países que pasaron de un modo notablemente repentino de ser un país inmigrante a ser un espacio de receptor de inmigrantes. Esta situación tuvo influencia decisiva en la percepción y los tratos de los españoles hacia las comunidades que empezaron a llegar, pues, aunque la inmigración inició siendo positivamente valorada en los años ochenta, por considerarla como una muestra de cambio económico, se nota que con el paso del tiempo, y a medida que el flujo de inmigrantes crecía en número, la opinión pública comenzó a manifestar interés por el asunto transformado ya en un foco digno de atención tanto en los debates cotidianos, como en los medios de comunicación. Por lo tanto, en España como en toda Europa, se estimó urgente pasar a sustituir las medidas de atracción de inmigrantes, aplicadas desde la década de los años cincuenta, por otros medios de limitación creados desde los finales de la década de los años ochenta. Esta transformación decisiva en la política migratoria de los países desarrollados contra personas que se clasificaban en vísperas de las extensiones colonialistas como necesitadas de custodia y amparo y, después, en los tiempos de necesidad de mano de obra como fieles servidores, se concibe como el comienzo de la construcción de sólidas fronteras entre los países. De ahí empezaron a forjarse y nutrirse los discriminatorios estereotipos contra identidades y culturas

clasificadas ya como rechazadas. Abrighach resume estos comportamientos diciendo que:

En los años cincuenta, la política de atracción de la emigración magrebí, en virtud de una verdadera política de acogida, se desarrolla sin traumas y con indiferencia, porque las necesidades de mano de obra son tan urgentes en una Europa muy destruida por la guerra. Esa política, que se continúa hasta los años ochenta, está regida por lo políticamente correcto. Sin embargo, conforme va avanzando in crescendo, la presión de los flujos migratorios procedentes del Magreb y de otras latitudes dicha actitud se hace más inflexible. Europa se ve en la necesidad de impermeabilizar, cuando no cerrar las fronteras (2006:15)

Es de notar que son muchas las razones que se manifiestan para justificar estas medidas establecidas contra los inmigrantes. Muchas veces se evocan las amenazas que estos representan para el nivel de vida porque van a compartir con ellos los recursos que tienen, además de verlos como un peligro para la cultura y la identidad autóctonas, porque el inmigrante y “su espacio simbólico y social es una encrucijada en la que convergen factores económicos, étnicos, culturales, religiosos” (Fernández García, 1998:100). Estos factores se ponen en una especie de examen que diagnostica su compatibilidad con varios otros valores y rasgos procedentes de la sociedad acogedora. Pero debemos marcar que el choque percibido entre los dos oponentes no se debe a las bases y los componentes naturales de las dos culturas, sino a las erróneas percepciones e comprensiones que provocan actitudes que insinúan contradicciones y egoísmo, como declara Eugenio Fernández García (1998: 105) al hablar del visitante de Marruecos quien no oculta su fascinación, por ejemplo, en la ciudad de Fez, y cuando vuelve a su país no se interesa por los ‘moros’ que solo han seguido sus rastros en su vía de regreso. Por lo tanto, notamos que estas son actitudes que manifiestan una clara inclinación a elevar impermeables fronteras entre las culturas en consonancia con estructuras forjadas en el pasado y que se reaniman en el presente para seguir clasificando al inmigrante en la casilla del ‘otro’, el adversario, el extranjero y el enemigo tercermundista... Estas connotaciones y otras semejantes muestran que una parte considerable de los occidentales no todavía no han podido cambiar los prejuicios que los incitan a marcar diferencias y jerarquías entre los seres humanos basándose en términos étnicos, religiosos y culturales, aunque esa tendencia exteriorice contundentes conductas esquizofrénicas.

Como reacción contra esta realidad, muchos escritores han comenzado a revelar estos fenómenos en sus novelas para sensibilizar a los lectores contra estas imágenes y al mismo tiempo apelar a actos solidarios y compasivos hacia las gentes inmigrantes.

Harraga es una obra que se puede clasificar en este tipo de escritos por narrar una historia cuyos sucesos acontecen en un proceso de permanentes entradas y salidas entre España y Marruecos. Su escritor, Antonio Lozano, echa luz sobre la cuestión de compraventa de las drogas y las personas. En este sentido, la inmigración aparece como plataforma donde se determinan los agentes auténticos de este fenómeno, figurados en los traficantes que maniobran a seres humanos decididos a arrojarse en los riesgos de las drogas y la inmigración clandestina. En esta historia, se destaca que las dos atracciones, tanto la emigración como las drogas, que fascinan a un gran número de los jóvenes, reflejan acciones de aventura y mudanza. En la primera, se viaja de un estado de discernimiento a otro contrario y en la segunda, se deja la tierra de origen enfocando el rumbo hacia otra. Pero, como inevitable resultado, los dos trayectos se concluyen siendo meras ilusiones.

Hablando de *Harraga* como título, podemos sostener que tiene la significación del traslado clandestino de un país a otro y, en su sentido literal, es una palabra del dialectal de Marruecos que quiere decir ‘quemadores de los papeles’. No obstante, y aunque el título alude a la inmigración ilegal, subrayamos que la obra comienza con la narración de un suceso contrario a este modelo. El protagonista Jalid realiza el tránsito conforme a la ley mostrando sus documentos con el visado y supera, por lo tanto, las inquietudes que normalmente padecen sus compatriotas que suelen encontrarse ante las fronteras reforzadas por interminables trámites que les dificultan conseguir el visado para poder acceder a Europa asociada en sus percepciones con la civilización y el desarrollo.

Cabe señalar que el mero acto de imaginar el mundo europeo como el único y exclusivo universo de la civilización, al lado de ser nada más que un eco de la propaganda colonialista occidental, muestra gran dosis de la decepción que ha producido despectivos puntos de vista hacia la realidad connotada ya con el retraso y la barbarie. Jalid refleja su visión cuando llega a España, diciendo:

El policía en su cabina revisaba los pasaportes de delante hacia atrás, de atrás hacia adelante, de arriba abajo y de abajo arriba. Sus ojos iban y volvían de la foto al portador del documento. Luego, sádico, suspendía durante unos segundos eternos el sello de bienvenida al mundo civilizado, antes de dejarlo caer sobre la respiración contenida del emigrante. Justo detrás de la cabina me esperaba Hamid, erguido en la puerta misma de Europa. (Lozano, 2002: 10)

De este modo se percibe Europa como un lugar cerrado con una puerta que no permite la entrada para todos, evocando una actitud real de los tratos discriminatorios por

clasificar a los pertenecientes a una misma identidad en aceptados y rechazados, aunque todos proceden de idénticas circunstancias de precariedad. Los personajes de la novela reconocen las dificultades que hacen de la inmigración un inalcanzable sueño, asimismo revelan los rasgos que marcan las diferencias entre las dos riberas cuyas fronteras convierten lo aledaño en la geografía en distante e inasequible. El protagonista remite a esta situación y la narra diciendo:

Al salir del Manila, recorrimos una y otra vez más el bulevar hasta llegar a la plaza de Faro. En ella una inscripción proclama la hermandad entre la ciudad portuguesa y Tánger. Hermandad ausente, hermandad impalpable, construida tal vez para alimentar los sueños de quienes, sentados sobre la barandilla de la plaza, contemplan las luces que, en los días claros, las casas de Tarifa exhiben como una provocación, los sueños mecidos por el ronroneo del mar que levanta entre las dos orillas un abismo infranqueable. (Lozano, 2002:12)

Es de subrayar que a través de esta declaración se muestran sentidos de autocritica que exteriorizan una clara disponibilidad que estos jóvenes tienen para ser excluidos y connotados con percepciones de reticencia. Son ellos quienes, en este contexto, definen sus diferencias y dirigen su atención únicamente hacia lo negativo del entorno donde llevan su vida. En este sentido parece oportuno subrayar que estos seres humanos están manejados por el sistema de la propaganda occidental que les hace perder el orgullo susceptible de crear en ellos la autoestima. Al manifestar estas conductas, estos personajes defienden las perspectivas de Occidente que había extendido de sí mismo el modelo de la única civilización que existe en el planeta, y confirman su extrema frustración condenando y despreciando su pertenencia. Ellos consideran que nacer en el continente africano es una tragedia que los empuja a buscar otra tierra donde pueden lograr la suerte de ser felices. De este modo, siguiendo el proceso de los sucesos notamos la distinción entre dos mundos claramente definidos por fronteras insuperables. Las personas que viven detrás de estas fronteras muestran sensaciones de los exiliados y los presos que sueñan con la libertad que les pueda emancipar tanto de la precariedad como de las miradas despectivas que reciben de los demás. En este sentido, citamos a Amin Maalouf quien sostiene que: “es nuestra mirada que encierra a ‘los otros’ en sus estrechas pertenencias y es nuestra mirada también que los puede liberar” (2016:29). Al lado de esto, en la novela se representa a personajes españoles quienes a pesar de su estancia en Marruecos, en lugar de estimar la cultura de su gente, siguen obsesionados por imágenes

que derivan de los prejuicios procedentes de los periodos colonialistas. Jalid denuncia estas actitudes percibidas en el consulado español diciendo:

Gracias al puesto de portero que el padre ocupaba en el consulado encontró rápido acomodo detrás de un despacho, desde donde pudo ejercitar toda la ideología que cabía en su cerebro que consistía básicamente en considerar a los moros como una raza inferior, a los que un español como él hacía el inmenso favor de atender (Lozano, 2002:42)

Este tipo de conductas manifiesta que el proyecto colonial no fue elaborado para tener un fin en un momento preciso de la historia, sino para permanecer manteniendo subordinados y sometidos a los pueblos por medio de diferentes vínculos y sistemas. El testimonio de esto se lee en las posturas vanidosas aferradas a los ideales colonialistas defendidos por españoles que residen en Marruecos. Jalid sufre estas reacciones y manifiesta su lamentación y su encono hacia este tipo de comportamientos diciendo que por fin comprendió el odio que se suele tener hacia los colonizadores subrayando que la espera de una efectiva independencia ha resultado eterna (p.43). Estas visiones, que los europeos adoptan, les hacen rechazar portarse en armonía con la nueva realidad de un país independiente siguiendo principios colonialistas y apoyando las medidas que procuran la construcción y la consolidación de las fronteras entre las sociedades, a base de las distinciones culturales y económicas. El fin de estos tratos resulta absurdo cuando constatamos que los mismos aborígenes, convencidos por estos conceptos discriminatorios, defienden estos parámetros que parten el mundo en dos polos: por un lado, está el continente africano, asociado con la pobreza, la tristeza y el retraso; por otro lado se extiende Europa, definida como espacio de la abundancia, el bienestar y el desarrollo. Cabe señalar en este contexto que, constatando este destino podemos sostener que el sistema imperialista ha logrado sus metas porque ha llegado a manipular desde sus centros y sus grandes metrópolis los imaginarios y los sueños de los pueblos subdesarrollados.

Sin embargo, nos parece adecuado señalar que frente al tipo de los personajes fascinados por la vida occidental y que imaginan que se puede encontrar el paraíso al atravesar los catorce kilómetros marítimos, se nos presenta otro tipo de seres humanos que han experimentado la vida en los dos continentes. Por eso se ven aptos para manifestar críticas en torno a las verdaderas situaciones, tanto en África como en Europa. A su parecer, mientras que el mundo retrasado no ofrece más que pobreza y desamparo, los

países avanzados se han convertido en un ambiente plagado de actos de explotación y racismo. En la novela, que estudiamos aquí, Hamid describe y compara estas dos realidades diciendo:

Aquí existimos para sobrevivir, luchamos para no morir de hambre, soñamos para no morir de desesperanza. No valemos nada, ni siquiera para nuestros gobernantes. En nuestros países estamos abandonados a nuestra suerte, perdidos en la miseria, desnudos frente a la injusticia [...] Fuera de aquí solo somos mano de obra barata, en el mejor de los casos; un problema necesario para hacer un trabajo del que los europeos no quieren oír hablar, un ejército de indeseables que les friega el suelo, recoge la basura, desinfecta las cloacas, limpia los zapatos, siembra los campos. En la calle nos miran de reojo: somos sospechosos, temidos, nosotros que vivimos entre ellos acojonados, con una acusación permanentemente colgando sobre nuestras cabezas, un dedo siempre dispuesto a declararnos culpables, una soga alrededor de nuestros cuellos. (Lozano, 2002:22-23)

Esta declaración resume la situación de desgarramiento padecida por los jóvenes de la poscolonialidad. El destino de estos se ve anclado entre dos potencias unidas para derribar las bases de sus aspiraciones sin piedad. Por un lado, están los gobernantes de sus países natales que no se preocupan por las difíciles condiciones de vida de sus sociedades, por el otro lado se encuentra el mundo desarrollado que no cesa de buscar y aplicar medidas de rechazo y marginación. Sin embargo, a pesar de las injustas circunstancias que se padecen en los países avanzados, estas generaciones siguen teniendo esperanzas enfocadas hacia el continente europeo visto como la única opción para salvarlas de la vida percibida por ellas como un infierno. Valga señalar, en este sentido, que en la actualidad existe otro decisivo rasgo del cual se benefician los traficantes y los que sacan interés de la divulgación de estas falsas pretensiones e ilusiones, a saber, el factor figurado en la multiculturalidad y la mundialización. Estas han creado una realidad donde conviven y se mezclan ámbitos llenos de precariedad con imágenes del lujo que procede de los países europeos y norteamericanos. Pues, en la actualidad, es fácil destacar que las tradiciones y las costumbres de las sociedades están cada vez más trocadas por hábitos globalizados en un proceso histórico y cultural que nos parece ineludible. En este contexto es adecuado citar, asimismo, la decisiva influencia de los medios de comunicación. Estos suelen tener grandes impactos en la percepción que los jóvenes tienen sobre la vida en Europa y por lo tanto representan un impulso que los empuja a pensar en la inmigración como único medio para acceder al paraíso europeo. El protagonista Jalid muestra esta situación

diciendo:

A través de las antenas parabólicas, que en pocos años habían invadido las azoteas, llegaban pruebas constantes e irrefutables de que existía un mundo mejor, y a nosotros no nos había tocado vivir en él. Trabajo abundante, dinero para mucho más que un vaquero barato y unos litros de cerveza, noches relucientes de neón, mujeres dispuestas a amar, coches para todos, hamburguesas americanas, centros comerciales gigantescos penetraban en cada hogar, salpicaban nuestra miseria, derrotaban nuestra resistencia. (Lozano, 2002:15)

Esta confesión de derrota se puede leer como una justificación de las decisiones tomadas por los jóvenes. Estos, comparando imágenes televisivas con circunstancias reales, optan por seguir sus ilusiones hacia el Dorado Europeo. En un acto por el cual tratan de convencerse más de que han escogido la buena alternativa, insisten en asociar sus vidas con el infierno.

La imagen del infierno.

Leyendo la novela llama nuestra atención la reiterada evocación que los personajes hacen del término infierno, lo citan hasta 17 veces en la obra, veamos algunas de esas citas:

- A veces me parece que me expulsaron de la realidad, que me encuentro en el Infierno. Pero no: en el Infierno no te mete un guardián a empellones, y eso sí lo recuerdo nítidamente. (Lozano, 2002:9)
- cruzar el Estrecho como quien cruza la frontera entre el Infierno y el Paraíso. (p.28)
- Me despedí del Café de París como quien se despide del Infierno. (p.30)
- De repente, una nube cargada de malos presagios cruzó el paraíso en el que pensaba estar viviendo, y me di cuenta de que entre él y el Infierno podría no haber más que un paso. (p.41)
- Hamid, Madani, Bachir — balbucí, esperando que un tiro en la cabeza me liberara por fin de aquel infierno. (p.61)
- Mientras estaba en casa, todos respetaban a la esposa francesa, pero en cuanto se iba hacían de su vida un infierno. (p.64)
- Y ahora, sin quererlo, y sin rechazarlo, me convertía en uno de ellos, me disponía a seleccionar a los más pobres, los más desesperados, los más incautos, para cobrarles el pasaje hacia el Infierno. (p.81)

- Durante dos años vivió en un infierno en el que todos lo maltrataban. (p.84)
- No sé cuánto se tarda en llegar al Infierno después de muerto, pero le deseé un viaje rápido. (p.96)
- Al infierno con ellos. Esta ciudad necesita una buena limpieza. Ya no es lo que era. (p.101)
- Aún tenía que llegar a Tánger, prepararme para el encuentro con los nuevos candidatos al Infierno. (p.105)

El hecho de asociar la realidad con el infierno refleja la situación pesimista de seres humanos privados de un mínimo esfuerzo para seguir resistiendo y ver el futuro con ojos de esperanza y optimismo. Mencionar el infierno es un modo de declarar que estos personajes se sitúan en la última etapa de la lucha que solo les permite pensar en la fuga como única medida para salvarse. Pues, en este estado de decepción aparece el bando de los traficantes que llega para cazar las víctimas aprovechando su desesperanza, su desánimo y su empeño por abandonar su entorno infernal y trasladarse a la vida del bienestar.

Es de subrayar que el traficante suele ocultarse detrás de una máscara como un amigo o una persona de la familia que solo busca el interés de los que quieren inmigrar. Solo trata de apoyarlos en sus tentativas para conseguir mejores circunstancias de vida. Por eso resulta que los traficantes describen la red que forman como una familia que extiende lazos entre las dos riberas. La tarea de sus miembros es ayudar a los que quieren y pagan para inmigrar a superar las fronteras. De ahí, leemos en la novela palabras que se refieren a este sentido como: umbral, el estrecho, pasar, cruzar... etc. En esta obra se sigue el desenvolvimiento y el proceso de toda una vida que se desarrolla en un sistema intercambio ilegal de intereses ubicados en un espacio divisorio entre África y Europa que se ven manipuladas por una pandilla de varias nacionalidades. Los miembros traficantes trabajan como un clan transnacional que niega todo tipo de pertenencias e identificaciones. Entrar a esta red significa adquirir una nueva filiación cuyo principal rasgo es buscar los beneficios materiales y función rentable es vender ilusiones a los desesperados. Por eso, nos parece oportuno en este sentido, destacar que las maniobras del tráfico se benefician de las fronteras, cuya existencia se ve elogiada y aplaudida por los que la aprovechan, como lo hace aquí uno de ellos diciendo que

Dijo Hasán II en una ocasión que españoles y

marroquíes están condenados a entenderse. Los que nos dedicamos a esto fuimos los primeros en entenderlo. Para la inmensa mayoría del país, el Estrecho es un muro infranqueable. Para nosotros, es el puente que nos une, la razón de ser de nuestro trabajo y de nuestro entendimiento mutuo. Sin el mar de por medio, este negocio no daría para nada, de modo que demosle gracias a Dios por haberlo interpuesto entre unos y otros. (Lozano, 2002:40)

Los personajes tienen clara disponibilidad para caer en la trampa que este bando les confecciona con promesas de prosperidad. Así, resulta que el paraíso como término surge en diferentes contextos de la novela para proponer sus imágenes de riquezas y alegrías como verdaderas disyuntivas de las duras e infernales circunstancias padecidas por las víctimas.

La ilusión del paraíso.

En la novela el término paraíso se utiliza quince veces y, por lo tanto, parece que predomina el imaginario de los personajes quienes intentan huir de su destino infernal. La red del tráfico les ofrece sus servicios, para orientarlos en la aventura que deciden emprender, convenciéndolos de que es muy fácil cruzar los catorce kilómetros que los separan del ‘sueño europeo’. Sin embargo, cuando se constatan las dificultades del itinerario y los riesgos que pueden conducir a la cárcel o la muerte, se puede confirmar que los traficantes no tienen habilidades milagrosas y no son más que mercaderes de fantasías. Así que las víctimas de estas fantasías se perciben como obsesionados por el paraíso, concepto que se cita en varios contextos de la obra:

- De vez en cuando llegaba una carta, a la que siempre acompañaba una postal, como para que pudiéramos imaginar mejor el paraíso. (p.13)
- Ahora la añoro como un paraíso perdido. (p.18)
- cruzar el Estrecho como quien cruza la frontera entre el Infierno y el Paraíso. (p.28)
- De repente, una nube cargada de malos presagios cruzó el paraíso en el que pensaba estar viviendo, y me di cuenta de que entre él y el Infierno podría no haber más que un paso. (p.41)

- Muchos de los barcos pesqueros que arribaban a las costas españolas cargados de emigrantes en busca del Paraíso habían sido puestos a la mar también por ella. (p.56)
- Apostamos de lleno por el paraíso europeo, y acabamos derrotados. (p.66)
- Ya había tenido oportunidad de comprobar que en el paraíso de las drogas los ángeles no existen. (p.71)
- la esperanza de un mundo mejor se trasladó al Paraíso prometido a los fieles cumplidores de las enseñanzas del profeta. (p.73)
- Siempre tuve claro que mi camino al paraíso nunca pasaría por una patera. (p.81)
- Pensé en Munir: tendría que esperar unos días más para llevarse a su amada al paraíso. (p.92)
- Que tenemos la verdad de nuestro lado, que su paraíso se desplomará el día que Dios nos llame a todos a rendir cuentas. (p.94)
- Se preguntaba cuándo iba a acabar la impunidad con que la droga pasaba por nuestra ciudad, cuándo las mafias del narcotráfico dejarían de encontrar en la Perla del Mediterráneo el paraíso del blanqueo de dinero negro. (p.99)
- Trocar nuestra propia estima por un paraíso perdido en las tinieblas del universo. (pp.125-126)
- Sólo nos quieren para hacer sus trabajos sucios, y cuando se acaba la tarea, nos echan a patadas de su paraíso de mierda. (p.139)

Cabe señalar que en la obra son abundantes los términos que se refieren a los hábitos religiosos donde se definen dos extremidades como el pecado, los infieles y el infierno de una parte y el perdón, los fieles y el paraíso de otra. Entre estas orillas imaginarias está la frontera y la red de los traficantes cuyo papel consiste en facilitar el traslado de un emplazamiento a otro. Al lado esto, se leen datos precisos sobre la religión musulmana, como es el caso de los cultos que se suele celebrar en el mes de Ramadán, la llamada del almuecín y el rezo. Estas referencias reflejan que Antonio Lozano, por nacer en Tánger, dispone de una gran base de conocimientos sobre el patrimonio cultural y la religión que se practica en Marruecos. Asimismo, vemos que la estructura de la narración que se distribuye en torno a diálogos intercalados por la narración en tercera persona que está llena de alegaciones monologadas como elemento que consolida más los sentidos de

religiosidad. “Cierro los ojos” es una expresión repetida muchas veces por el protagonista Jalid al tratar de guiarnos siguiendo su memoria para ver el trayecto que lo había conducido a la situación descalabro. El carácter lamentable que se percibe en las expresiones de este ser humano nos transmite profundas sensaciones de arrepentimiento y aflicción que agitan su estado de ánimo. Es un personaje que trata de ajustar cuentas declarando su fracaso y su debilidad. En este momento ve que la vida paradisíaca solo existe en su tierra natal, donde está su familia. Por eso empieza a recordarse de los elementos de la felicidad que ha perdido con decisiones equivocadas:

El olor del pan recién sacado del horno, los juegos en las calles estrechas de la Casbah, mis encuentros con Yasmina en la azotea, la algarabía de las bodas y bautizos, las escapadas con mi primo en las noches tangerinas, los partidos de fútbol en la playa al atardecer, contenían lo mejor de mi vida, y ahora me pregunto cómo pude hacer de mi existencia un constante empeño en huir de todo aquello. (Lozano, 2002:34)

Esta declaración muestra lo profundo que es el remordimiento por el cual el protagonista trata de rectificar las pretensiones de antes y reajustar posiciones con sus verdaderos valores. Es una vuelta a fijar la atención en las ventajas que se tiene en el país de origen y, al mismo tiempo, a pensar en la posibilidad de encontrar el paraíso en sus entornos. Por lo tanto, resulta imprescindible luchar permanentemente para alcanzar el desarrollo y beneficiarse de los derechos que se necesitan para dejar de soñar con la inmigración. Pues, es necesario descolonizar los imaginarios y las percepciones siguiendo la voz de Amina como el único personaje de la novela quien trata de convencer a su hermano Jalid de sus equivocaciones incitándolo a participar con su sociedad en la lucha hacia el bienestar. De este modo el protagonista se recuerda de los consejos de esta joven abogada:

Para ella, abandonar a los tuyos para un mundo mejor era no solo cobarde, sino también inútil. Me reprochaba que, al dejarme deslumbrar por los fuegos artificiales que invadían diariamente nuestras casas, hubiera permanecido impasible ante la pobreza, la injusticia, la opresión, en que nuestro pueblo está sumido. El mundo mejor que buscas está aquí mismo, me decía con voz firme que era imposible no creerla, y luchar junto a tu gente para construirlo es la manera más digna para pasar por este mundo. (Lozano, 2002:43)

Cabe señalar que el resultado de la aventura del protagonista da razón a las

recomendaciones de Amina. Con ella destacamos la necesidad de hacer esfuerzos para conseguir la vida que se merece, sin olvidar que el mundo desarrollado debe actuar también en este sentido para devolver algo a estas generaciones algo de la dignidad perdida en dos ocasiones: en la época colonial y la postcolonial que coincide con la verdad del incumplimiento de las promesas anteriores. Por lo tanto, resulta que esta reconciliación es un deber pendiente de la cooperación de todos los sectores y todos los seres humanos. En este sentido, Wa Thiong'o lanza una llamada que parte de esta óptica diciendo:

Hoy, el principal antagonismo lo encontramos entre las clases imperialistas enemigas y las clases internas de la resistencia. Pero, así como el imperialismo recibe ayuda de conspiradores internos, también las fuerzas de la resistencia necesitan una alianza con partidarios externos de la liberación humana. Las fuerzas que se enfrentan en África quedan configuradas, así pues, de la siguiente manera: el imperialismo y sus aliados internos, por un lado, y las fuerzas de liberación nacional y sus aliados externos por otro. (2017: 148)

Por otro lado, resulta urgente una profunda criba de los depósitos históricos que rebullen en las entrañas con el fin de destapar la putrefacción de las representaciones de la desconsideración y el desprecio, por una parte, y la futilidad de la dominación y la supremacía por otra. Pues, es necesario aplicar medidas de igualdad y asegurar a todos sus naturales derechos, tanto culturales como materiales descartando las nociones y los comportamientos que manifiestan racismos y discriminaciones. En este contexto citamos al Africano quien resume estos principios en el libro *Léon el Africano*, de Amin Maalouf, diciendo a su hijo:

Musulmanes, judíos y cristianos deben tomarte tal como eres o te pierden. Cuando el espíritu de los humanos te parece estrecho dí a ti que la tierra de Dios es extensa y extensos son sus manos y su corazón. Nunca vaciles para alejarte más allá de todos los mares, más allá de todas las fronteras, todas las patrias y todas las creencias. (1987:499)

Es de notar que se debe acudir al papel del sector educativo para cambiar las concepciones escépticas y orientar a las generaciones para adquirir el espíritu crítico apto para localizar las nociones que transmiten estereotipos y falsedades. Las instituciones de educación tienen ya la obligación de darse cuenta de las transformaciones que acompañan

el desarrollo en todas sus facetas percibidas en nuestra actualidad universal. Pues, los jóvenes de hoy día intercambian un lenguaje característico del mundo de la globalización y se ven influenciados por los gustos divulgados muchas veces a través de los medios de comunicación. Por lo tanto, notamos que la mayoría de ellos, como es el caso de los personajes de la novela, empiezan a despreciar lo que les pertenece y dar valor a lo ajeno debido a veces a una falta en el conocimiento. Subrayamos esto, destacando que la situación de la enseñanza en el mundo árabe y musulmán tiene significativas necesidades. Las decisiones que se toman y los esfuerzos que se hacen no han podido llegar establecer sistemas capaces de formar seres humanos e investigadores con competencias para poder ayudar en la actualización, la creación y la transmisión de las informaciones y las imágenes que se tiene sobre sus culturas y sus sociedades. La consecuencia de esta situación, como sostiene Edward Said, es

que los estudiantes (y los profesores) orientales todavía quieren venir y sentarse a los pies de los orientalistas estadounidenses para luego repetir ante su público local los estereotipos que he descrito como dogmas orientalistas. Con este sistema de reproducción es inevitable que el erudito oriental utilice su formación estadounidense para sentirse superior a sus compatriotas, porque es capaz de dominar el sistema orientalista. En su relación con sus superiores, los orientalistas europeos o estadounidenses, él no será más que un informante nativo. (Said, 1978 '2016': 425-426)

Cabe señalar que el Orientalismo a aportado ventajas a Oriente por desvelar y extender conocimientos sobre estas partes que estaban sumergidas en el olvido. Sin embargo, viendo los resultados de las épocas coloniales, podemos destacar la dependencia a la cual siguen sometidas todas las naciones subdesarrolladas. Hoy día es el poder que maneja las relaciones entre los países y que ha convertido, por ejemplo, a África, como se subraya en la novela, en “un continente que el mundo lo ha elegido como despensa, de la que saca lo que necesita, en la que arrima lo que no.” (P.57) Esta denuncia critica los tratos egoístas de Occidente que ha dejado la gente del mencionado continente abandonada en medio de la miseria y las guerras.

Historias y personajes fronterizos en La patera.

Es de notar que cuando se habla de la frontera, se habla del fenómeno de la inmigración y las acciones de idas y vueltas entre diferentes territorios y países. Por eso

este apartado tiene como finalidad tratar este fenómeno en una obra donde las fronteras son infranqueables, rígidas y matadoras. Nos referimos en este contexto a la novela de Mahi Binebine que lleva el título *La patera* (2000). Pero, antes de todo, debemos subrayar que la cuestión de la inmigración ha comenzado a imponerse con persistencia e inquietudes desde los años ochenta, sobre todo tras la caída del famoso Muro de Berlín, con el inicio de varias guerras étnicas y el comienzo de las intervenciones de las internacionales instituciones financieras como el Banco Mundial en los planes económicos y las políticas de los países subdesarrollados. Estos factores dieron lugar a muchas difíciles y duras condiciones de vida para las sociedades y los pueblos que han empezado a buscar ocasiones de empleo en otros países del mundo desarrollado. En estas partes del planeta, no miraban a los emigrantes con desdén y desconfianza antes de los años ochenta, sino que lo veían como seres humanos dignos de aprecio y respeto. Ya que entonces se beneficiaba de sus esfuerzos en la construcción y el progreso económico particularmente en los países europeos donde faltaba la mano de obra para superar los resultados la Segunda Guerra Mundial. Por eso estas naciones motivaron a los emigrantes a abandonar sus países de origen creándoles condiciones convenientes. No obstante, esta situación caracterizada por la solidaridad concedida por la que se nombraba la Europa Hospitalaria, no pudo durar largos tiempos a causa del aumento del número de los emigrantes en comparación con la disminución de las ofertas de trabajo. Por lo tanto, las fronteras, que permanecían abiertas delante del *homo migrans*, empezaron a cerrarse aplicando visados con muchos largos y complicados trámites que convirtieron las primeras medidas de hospitalidad en barreras de limitación y rechazo. De ahí empezaron a surgir los problemas que procedieron a dañar las nociones del destino común, la comunicación, la importancia de la diversidad étnica y cultural; dando lugar a los sentidos de racismo, discriminación y prejuicios.

De esta manera, podemos sostener que el mundo actual ha complicado la situación del ser humano acostumbrado a emigrar como fenómeno natural que forma parte de los rasgos de la historia de todas las sociedades. La esencia humana tiene inclinación innata a seguir beneficiándose de una continua interacción con sus ambientes y sus entornos según los ciclos de las estaciones, pero esta naturaleza se ve perjudicada por los mencionados obstáculos. Estos causan muchos sufrimientos en la vida del ser humano como los comportamientos xenófobos y el paro.

Comenzando su Diario *de un ilegal*, Rachid Nini (2002) declara: “Ayer en la televisión una patera se estrellaba contra la costa rocosa. Los siete cadáveres yacían como

barcos varados... Alguien arrastraba los cuerpos hacia la playa y los cubría con lonas. Los cadáveres estaban mojados, ordenados uno al lado del otro” (p.9). Esta imagen es idénticamente reflejada por el escritor marroquí Mahi Binebine (2000) al final de su obra *La patera*:

Mis ojos se fijaron en el aparato que emitía un programa español. Se veía a unos policías que recogían cuerpos hinchados como globos: un hombre con un niño curiosamente atado con un trozo de tela, dos negros, un blanco y una mujer con las trenzas sueltas. Las caras se distinguían mal. Pero el impermeable verde del patrón, que flotaba a lo lejos y la estatura de Pafadnam no dejaban lugar a dudas sobre la identidad de los naufragos (pp.136-137)

Estas mismas imágenes que se transmiten sobre estos dramas en la televisión y la radio durante las tres últimas décadas, muestran la impresión de que todo esto no es más que una cuestión del rodaje de una película que se interrumpe, porque las suertes y los mismos destinos mortales, impiden el trayecto de un gran número de ‘actores’ que intentan llegar allende el escenario figurado en el Estrecho de Gibraltar. Esta dura situación que se padece cotidianamente llama la atención de los escritores como es el caso de Mahi Binebine, que ha intentado de grabarla en su obra titulada *La patera* (*Les cannibales* en su versión francesa), sabiendo que él mismo fue inmigrante, sus recuerdos y su experiencia personal le animó a narrarnos los sucesos de esta novela.

El término ‘patera’ que aparece como título de la obra representa el medio de travesía que está presente en la mayoría de los casos de los intentos que emprenden los inmigrantes para superar las fronteras y acceder a la otra ribera, aunque los riesgos de esta aventura son siempre tremendos. Estas personas, aunque reconocen las desgracias que van a encontrar en el Estrecho, toman estas quebradizas embarcaciones que consideradas como su único puente capaz de trasladarlos de una situación de miseria y a otra de riqueza y bienestar. En la página 130 de la obra, se refleja la futilidad de este medio de transporte cuando: “Pafadnam, yarcé, Yusef Djudi empujaron la embarcación tan fuerte que daban la impresión de llevarla en volandas.”

Es de señalar que los personajes de esta obra no sobrepasan la etapa de ser solo candidatos que tratan de emigrar. Son siete que se distribuyen entre cuatro marroquíes, un argelino, dos malíes, y el barquero. Están en una playa de la ciudad de Tánger donde esperan el instante adecuado para emprender la aventura. Este contexto de la espera, lo aprovecha el novelista para examinar las honduras de la memoria de todos estos

personajes con la finalidad es ceder palabra a estas personas aplicando diferentes perspectivas polifónicas para narrar sus historias y sus experiencias mediante sus propias voces. Este método es idéntico a las sesiones de psicoterapia en que los seres humanos suelen dar paso a las entrañas, las profundidades y los traumas de sus pasados tanto personales como familiares. Estos personajes abren sus memorias para juzgar este pasado y saldar cuentas, a veces con víctimas como ellos y otras veces con verdugos parientes o extraños. Huelga destacar que en las declaraciones de algunos personajes se percibe una sensación enormemente pesimista que llega al nivel de verse desgraciado por haber sobrevivido a una desastre como se puede demostrar con el caso del argelino quien fue salvado mientras que los terroristas masacraron a toda su familia, además del caso del personaje llamado Azouz, quien lastima su existencia en medio de la miseria y fealdad. Por eso él describe su situación en las páginas 124 y 125 diciendo:

... y he aquí que el rostro ceniciento de mi madre se une a los de mis fantasmas de antaño, como si yo estuviera al borde de la muerte. La imagen que guardo de ella es la de una mujer embarazada sentada ante una candela, ocupada en remover un guiso sin carne. A mi memoria también vuelven olores: ceniza, especias, alfalfa, boñigas. Le reprochaba que aceptase la brutalidad de mi padre: tanto los golpes que recibía como la avalancha de bofetadas que llovía sobre nosotros. Le reprochaba que se pusiera sistemáticamente del lado de aquel monstruo, aun cuando estaba convencida que mi hermana no mentía al acusarle de haberla violado. Le reprochaba haber quemado las manos de mi hermana con un espeto al rojo vivo para que se callara y la maldición no cayera sobre nuestra casa. Le reprochaba no haber envenenado a mi padre antes. Y sobre todo, le reprochaba haberme traído al mundo, a su mundo marcado por la fealdad.

Este personaje y narrador principal desempeña también el papel de repartir el turno de palabra entre todos los otros personajes que adquieren esencia e identidad a través de las historias que narran. A pesar de algunos detalles diferenciadores, se puede constatar que las experiencias de estas personas se parecen porque identifican a personajes cuyas almas albergan idénticos sentimientos del abandono que les usurpa y los priva de todos los sueños optimistas en sus tierras. Por lo tanto, para ellos la decisión de emigrar resulta ser el único medio para salvarse de sus inhumanas condiciones.

Todos los personajes de esta novela llevan su vida en un estado desconcertante, donde se mezclan la debilidad y la decepción, y donde todos tienen relaciones muy degradadas con sus ambientes familiares y sociales. A causa de esto, ellos se nos

presentan perdidos en una permanente y persistente búsqueda de alguna que otra salida hacia Europa. Azouz muestra esta ambición diciendo: “En cuanto a Yusef, a Reda y a mí, habíamos creído en nuestra ingenuidad que podríamos cenar nada menos que en España. «Un atracón de tapas regado con sangría, en pleno centro de Algeciras. ¡Así como festejaréis vuestro renacer...!»” (p. 17).

Para conseguir este renacer, estos personajes arriesgan sus vidas en medio de los peligros que la travesía puede acarrearles y que ellos describen como una simple formalidad realizable a cambio de “cinco mil francos franceses de nada” para “amanecer en España” (p.19). Asimismo, se nota la predisposición que tienen para renunciar a todos los elementos de su vida anterior, por la simple razón de que, según ellos, no representa más que una vida de apaños. Valga destacar, en este contexto, que uno de los principales procedimientos que se suelen hacer en los ámbitos de la clandestinidad se basa en la necesidad de destrozarse los papeles susceptibles de identificar a los protagonistas de la aventura migratoria. Pues, de ahí se comenzó a divulgar el término “Hrag”, que es un verbo cuyo sujeto plural es “Harraga”, que da título a la novela de Antonio Lozano, estudiada antes de este apartado. En el dialectal que se habla en Marruecos, este verbo transmite el sentido de quemar todos los documentos de la identidad y volver a la primera situación de un anonimato total, como si fueran recién nacidos para quienes se debe crear nuevos nombres y nuevos datos personales. Los inmigrantes clandestinos suelen hacer estos procedimientos teniendo el sueño de convertirse en otras personas que se benefician de la dignidad perdida en su vida anterior. Por lo tanto, se ven determinados a elevar una cortina de olvido susceptible de impedir toda vinculación entre sus pasados dominados por la decepción y sus futuros asociados con las ambiciones. En la novela, precisamente en las páginas 126-127, leemos un acto que alude a esta situación:

“Vuestra documentación- gruñó el patrón.

Nos miramos atónitos.

¿Qué documentación? – Pregunté.

Todos vuestros papeles, pasaporte, carné de identidad, partida de nacimiento, libreta de direcciones. Es decir cualquier documento que pueda servir para identificaros. Del otro lado habrá que estar prácticamente desnudo.”

En este contexto se trata de una conducta que muestra la predilección que estos personajes tienen para alienarse, resignándose frente a cualquier tipo de atracciones e incitaciones. Asimismo, se puede sostener que esta actitud revela un gran rasgo de delicadeza, debido a una clara carencia de las sensaciones basadas en fundamentos de la

identidad cultural cuya existencia les capacitaría con los necesarios principios morales. Pues, estos tienen la ventaja y la fuerza ética para apoyar a este tipo de jóvenes para seguir resistiendo y manteniendo vivo su optimismo durante el proceso de su crecimiento, sin dejarse llevar por los espejismos. Estos personajes representan el modelo de toda una generación que recibe, como hemos señalado antes, los impactos y los tormentos ejercidos por los medios de comunicación que fácilmente sobrepasan las fronteras para llenar el imaginario de los pobres con ilusiones y promesas irreales. La consecuencia de todo esto es la creación de seres humanos perdidos en una especie de rotura entre dos mundos: uno que les pertenece, pero los oprime con duras peripecias y otro que los seduce y, al mismo tiempo, los rechaza. Esta línea limítrofe que marca la diferencia entre dos partes, como hemos destacado también en la novela de Antonio Lozano, vincula a los personajes de esta obra con todas las connotaciones que representan el sentido de la frontera. Estos rasgos evidencian la clasificación que se puede hacer en torno a ellos como personas fronterizas por llevar sus vidas entre lo que eran en África, el pasado y la memoria de una parte; y lo que quieren ser en Europa, el futuro y el sueño de otra. En este sentido cabe subrayar que, para subsanar básicamente este tipo de situaciones, es necesario iniciar por la concienciación de las generaciones del valor de su propia identidad cultural y favorecer en ellas el espíritu crítico para poder contrarrestar, con testimonios razonables, las falsas imágenes de los *mass media*. Eso sin negar la importancia de dedicarles formaciones sobre la otredad cuyo objetivo es ofrecerles los necesarios requisitos para conocer, valorar y respetar las otras culturas. Aquí parece adecuado mencionar que la crítica, que podemos destinar a las preferencias de estos personajes, procede del hecho de que durante toda la narración no se lee ninguna alusión a los rasgos culturales del Otro, sabiendo que estos elementos son una parte imprescindible del espacio al cual se procura acceder y cuya ignorancia encarna serios obstáculos frente a la comunicación y la integración. Así resulta que los personajes de la obra solo están interesados por la vida material y opulenta de los países occidentales. Por lo tanto, se estima que es obligatorio enseñar y representar los verdaderos componentes de la identidad de estas sociedades. Solo de este modo, se puede evitar creencias y comentarios absurdos como el manifestado por el narrador principal frente a los extranjeros que residen en Tánger:

¡Qué despilfarro, Tantos pasaportes rojos, azules, verdes,
burdeos, ¡pudriéndose en el fondo de los bolsillos de sus

vaqueros raídos! ¿Qué venían a buscar en nuestra miseria esos extranjeros? ¿Qué querían de nosotros, ellos, cuya libertad para ir y venir nos parecía una provocación? Yo hubiera cambiado con gusto mi suerte por la del más insignificante de ellos. ¡Y poder marcharme! Partir y olvidar... (Binebine, 2000:39-40)

De hecho, es imprescindible denunciar esta perspectiva que muestra ideas nihilistas y confiesa una voluntad orientada hacia la tránsfuga. También se debe crear las idóneas condiciones que han de permitir la resucitación del sistema de valores que los parámetros de la mundialización han relegado a un plano secundario de las preocupaciones. Tratar de quemar las etapas es uno de los principios divulgados por la globalización de la cual los jóvenes solo perciben la visión del bienestar que reina en Europa sin saber que los europeos no llegaron a este bienestar sin esfuerzos y enseñanzas. También urge señalar la necesidad de empezar a tratar los fenómenos que acompañan la emigración aplicando otros enfoques que no tienen que ser egocéntricos, dando mayor interés a los actos humanitarios y comunicativos para transformar la inmigración en un espacio de encuentros interculturales.

II.3 El Estrecho: frontera, puente o tumba entre España y Marruecos.

El itinerario de los personajes de *Harraga*, fijado en un proceso de continuas idas y vueltas entre España y Marruecos, llega a un punto de agotamiento en que asistimos a un final lleno de remordimiento por parte del protagonista Khalid quien está en la cárcel esperando la muerte. Las confesiones, que este personaje hace resultan ser un intento para resucitar en su interior su identidad perdida cuando se había lanzado a una arriesgada inmigración. Por eso, es de subrayar que esta pérdida es el resultado de un largo proceso de destrucción a nivel de todos los componentes culturales adquiridos en el país de origen. Son estos lazos que normalmente identifican a los seres humanos y, sin ellos, los personajes son incapaces incluso de reconocerse a sí mismos.

Esta amarga realidad representada por los protagonistas de la novela de Lozano no llega a su culminación en la obra *Las voces del estrecho* de Andrés Sorel, donde la frontera entre España y Marruecos es insuperable y se transforma en una tumba colectiva que acoge a los cadáveres de todos los soñadores con El Dorado europeo. Se alude a esta situación al principio de la obra, cuando se hace la presentación de Ismael, el sepulturero de la zona: “Sabía que era el depositario de los misterios que el Estrecho entierra entre sus aguas. Que identificaba sus gritos. Y sobre todo, que era él quien tentaba con sus

manos, recorría con sus ojos, olfateaba con sus dilatadas pupilas nasales los cadáveres que aparecían flotando en los acantilados o playas de la zona.” (Sorel, 2000:09)

Es en este punto de encuentro entre las dos orillas donde surgen las historias de cada uno de estos seres humanos que abandonan su tierra en busca de un lugar en otra patria. La obra es un conjunto de relatos narrados por muertos que crean a través de sus memorias un ambiente dominado por tristezas mortales y muchas cuestiones relacionadas con el más allá de la vida. Escuchando las voces de estos difuntos constatamos que la narración se extiende como una desembocadura para las historias humanas donde vierten varios arroyos que se cruzan y, por lo tanto, entretejen una intertextualidad multicultural.

La labor narrativa de estos relatos se hace por narradores omnipresentes. Asimismo, subrayamos que se puede determinar la clara independencia de cada cuento viendo que su protagonista cuenta su propia historia sin reflejar ninguna relación con los personajes de los demás relatos. La narración se inaugura con la llegada del narrador principal de la novela Abraham al espacio que acoge a las almas y sus historias: “Me dijeron se llamaba Ismael y que podía encontrarse en el cementerio o a la hora de los vinos en el bar de Paco su historia se contaba en pocas palabras. Tal vez ocurra así con todas las historias. Había sido pescador Ahora oficiaba de sepulturero.” (p.9)

Ismael, como náufrago salvado, se toma la responsabilidad de transmitir las historias que resumen los sufrimientos de las víctimas de la inmigración clandestina. Al mismo tiempo tiene el papel de un narrador personaje que transmite las voces del estrecho a otro narrador llamado Abraham. Valga preguntarse, en este contexto, si la elección de estos dos nombres es casual o se ha hecho en clara consonancia con el ambiente religioso que domina en la obra. Subrayamos esta observación teniendo en cuenta la importancia del nombre de Abraham, que se asocia con ‘el padre’ precursor de las religiones monoteístas. Al lado de él, con igual consideración, se estima el nombre de su hijo Ismael, quien remite a una progenitora rama de las tribus árabes y al mismo tiempo sostiene la continuidad del mensaje divino. Es necesario acentuar también que las experiencias de estos dos profetas figuran entre las precursoras en el tema de la inmigración humana, porque ambos estaban obligados a abandonar continuamente sus tierras en busca de la paz y la sobrevivencia. Este es el caso del narrador principal de la novela, quien viaja de España a Marruecos buscando la tranquilidad que pueda permitirle curar sus heridas sentimentales y, al mismo tiempo, resucitar su vocación por la pintura y la poesía, estimulado por los colores del paisaje de la ciudad de Chaouen conocida como la ciudad azul en Marruecos:

Gustaba sobre todo de ver la puesta del sol. Apuntes para sus cuadros: la noche trepando entre las rocas, lujuria de los tonos del arcoíris prometido por Dios a Noé, pereza de los pastores dormidos bajo las chilabas, el violeta sucediendo al rojo intenso para alumbrar el reino de las sombras, el destello del oro y del bronce de las cúpulas de las mezquitas, el estilete lanzado hacia el azul del cielo de los minaretes, la extensa mancha desnuda desértica del horizonte ávido de mar. (pp.66-67)

Este viaje marca la memoria de Abraham, y sus recuerdos le brindan un recurso rico en conocimientos culturales que le sirven para comprender las historias narradas por los personajes, víctimas de la inmigración clandestina. El contacto con la realidad marroquí le ofrece competencias socioculturales para establecer un diálogo interactivo con los emigrantes y entender las causas que los empujan a abandonar su tierra, arrojándose en las profundidades del Estrecho. La vida cotidiana, que está llena de los componentes culturales e históricos en Marruecos, se refleja mediante los colores que ilustran las historias contadas por los personajes muertos en el Mediterráneo.

Cuando regresaba de sus paseos, aprovechaba para siluetear los esbozos de las nueve mezquitas (le dijeron que seis eran para la oración de los hombres y tres para las mujeres) que se diseminaban por las calles y plazas de la ciudad. Pero sobre todo su memoria grababa escenas de la vida callejera del llamado barrio andaluz, o de la pequeña Medina, de Derb Benyea Koub, en cuyo restaurante el Baraca gustaba a veces de comer, o de la plaza Outa El Hamma, en cuya torre decían los guías encerraban a Abd el Krim el año 1926, de callejuelas que se llamaban Tarik, suponía que en honor a quien por primera vez desembarcaba en las costas gaditanas... (p.68)

Destacando el destino mortal que se impone en el camino de los personajes, podemos asociar el espacio que se extiende entre España y Marruecos con el abismo que absorbe cualquier pasajero recusable que intenta cruzarlo, o con un monstruo voraz que devora los seres humanos que se le acercan. Estos rasgos fatales están claramente expresados por el narrador cuando dice que “el mar no devuelve siempre los cuerpos que se traga” (p. 65) y lo describe como “un pozo invisible” (p. 62). Sin embargo, es de constatar que a pesar de este poder y fatalidad del mar, no consigue aniquilar y matar las almas que se le escapan. En este contexto, cabe destacar la clara injusticia y la tremenda discriminación que se perciben en el trato del Estrecho hacia los africanos por dedicarles un inexorable destino mortal, al mismo tiempo que, desde el otro lado, se les brinda

travesías pacíficas a los europeos. Abraham, por ser español, cruza libremente el mar para descubrir la vida en África y vuelve sano, salvo y satisfecho de su experiencia, cuyo impacto produce en él una profunda solidaridad con la gente marroquí. Al regresar, escoge la ciudad Zahara de los Atunes como lugar de residencia para reflejar sufrimientos ‘migratorios’ y, como pintor, poner caras a “las voces del estrecho”.

Asimismo, se subraya en la obra que Abraham está consciente de la importancia y el valor literario y humano de los relatos escuchados. Estos serán un rico recurso y una materia prima para una futura recreación artística. El narrador, en tercera persona, confirma esto diciendo que Abraham “Buscaba recrear, transmitir, llenaba aquellos cuadernos con sus palabras, argumentos para su posterior recreación poética” (p.80)

Para este pintor, Medina Zahara es un refugio que responde a sus necesidades internas. En su costa recibe las narraciones de las víctimas como un alivio que le apoya en la situación de declive que está padeciendo. Por lo tanto, lo vemos como un personaje que ha hecho un largo recorrido y se detiene en este espacio para hacer subjetivas meditaciones, prestando atención a las historias de los demás. Al darse cuenta de la similitud de sus situaciones, él evoca su sentimiento diciendo:

Pienso que no soy yo solamente quien decrece: es mi tiempo, mi propia cultura. Por eso me encuentro bien aquí, en este ayer sin mañana en que he venido a enterrarme. Un milagro tus historias, permitir fundirme al abrazo de las de los muertos creándome una dimensión nueva en la que por fin me alejo de la tiranía, de la maldición del tiempo, del miedo a no ser, de la propia realidad.
(p.79)

En esta declaración percibimos la noción del tiempo detenido ante Abraham, que vive un momento donde reivindica el pasado y cierra las puertas susceptibles de conducir los sucesos hacia el futuro. Se trata de una situación de declive que revela el estado de quietud que suspende el desarrollo de los acontecimientos. En la obra no se percibe ninguna progresión en los hechos que parecen concluidos en el pasado. La actitud, que se muestra en este contexto por Abraham como personaje narrador que tiene el afán de explorar diferentes lados de la memoria y reflejarlos enseguida en cuadros de pintura, nos remite a una famosa obra pictórica de Salvador Dalí, denominada *La persistencia de la memoria*. En este cuadro se manifiesta el subconsciente que anuncia su existencia a través del sueño y las meditaciones proyectadas fuera de la lógica de la vida real. Entre las historias de *Las voces del estrecho* y el mencionado cuadro surrealista hay varios puntos

en común. En primer lugar, subrayamos que el deterioro sufrido por muchos personajes tras un duro enfrentamiento contra el mar nos da la sensación de estar en un mundo horrible, inestable y decadente. La degeneración de la realidad, que Dalí pinta, está encarnada en la presencia de las hormigas, las formas de los relojes y la ausencia de cualquier elemento que pueda reflejar un sentido de movimiento y vida. De hecho, en las dos obras asistimos a una representación distorsionada de un ambiente establecido fuera de la racionalidad, la lógica y la evidencia. Asimismo, constatamos el protagonismo de los recuerdos que manifiestan un profundo homenaje al tiempo interior, expresado tanto mediante las historias monologadas, como a través del símbolo del reloj blando en el cuadro de Dalí. Estos componentes crean la noción subjetiva de una temporalidad que forja alrededor de los sucesos un ambiente onírico, lleno de misterios. Nos parece oportuno sostener también que el tiempo, detenido en el reloj pictórico del famoso pintor, puede ser asociado con la persistente reivindicación de los recuerdos que los personajes resaltan insistentemente como si se tratara de un pendiente ajuste de cuentas grabado en la memoria. Esta actitud percibida en estos seres humanos admite ser vista como una tentativa por la cual se pretende ordenar los acontecimientos que pasaron en su vida, igual como lo hace el pintor al colocar elementos creativos en el cuadro armonizando símbolos y planos. De acuerdo con todo eso, resulta de suma importancia precisar que la comparación entre la novela de Andrés Borel y el cuadro de Salvador Dalí nos lleva a notar que no parece ser una coincidencia que el narrador Abraham, quien recoge las historias de los personajes, sea pintor. La pasión que este tiene por el arte y su necesidad de hacer una especie de ‘catarsis’ interna, lo conducen a tratar a los inmigrantes con un cordial compromiso, después de acudir a Medina Zahara para cumplir la promesa que hizo a su amigo Abdelhak. Este le había animado a valorar a “las voces que ya nadie escucha, a las que no se da importancia” (p.216)

En esta petición del marroquí, expresada en la ciudad de Chaouen, que da lugar a este coro polifónico de personajes muertos, estos aprovechan la ocasión que se les ofrece para recordar las injusticias que han padecido. Por eso nos enteramos de los abusos que tienen lugar, por ejemplo, en comisarías, campos, prostíbulos, playas, pateras, etc. Y todo esto nos conduce a subrayar que en varias historias narradas se hace hincapié en muchos sucesos políticos que acontecen en una época decisiva de la historia tanto de España como de Marruecos.

De hecho, notamos que en la obra hay un cuento titulado ‘El año 81’ que ocupa un lugar destacado en la época que se conoce en Marruecos como ‘años de plomo’,

asociados con las injusticias y los maltratos ejercidos contra los activistas políticos considerados entonces como peligrosos para el Estado. Las víctimas de las huelgas, que tuvieron lugar sobre todo en la ciudad de Casablanca el 20 de junio del mencionado año, recibieron de parte del ministro de interior de aquella época el nombre de ‘los mártires del pan’. Por lo tanto, cabe subrayar que, frente a este apodo despectivo que tuvo el propósito de banalizar la causa de aquellas protestas, se puede apreciar el valor humano y noble, lleno de abnegación y compromiso, manifestado durante aquellos acontecimientos. Para reflejar los valiosos motivos de los huelguistas que no se miden por ningún interés material, citamos lo que la protagonista dice de su hermano, quien fue una de las víctimas:

Le preguntamos por qué no se marchaba a España, ahora que contaba con buenas relaciones, al igual que tantos otros hacían. Allí no sería perseguido. Aunque no lo confesó, estábamos informados de que pasó un tiempo en la cárcel. Negó con la cabeza. Su sitio estaba aquí, con su pueblo. Somos, dijo, como el viento. Algún día nos traerá la libertad a todos. Y no debemos impulsarlo a tierras ajenas a las nuestras. Además, añadió: los moros, los negros, ¿Qué son para los españoles, para los europeos, sino ciudadanos inferiores? En pasados tiempos nos vendían como esclavos, ahora nos explotan como mercancía humana. Seguimos sin poseer para ellos ningún valor, consideración, solo necesitan nuestros brazos. La propia ley autoriza a la policía a tratarnos como despojos. ¿Quién nos defiende a nosotros de la ley? Cuando no tienes documentos, que ellos mismos te secuestran o se niegan a dártelos, eres ya un delincuente. El miedo, el temor no residen en las películas que contempláis en la tele, anidan en nuestras vidas. Ser negro ser moro, es ya ser sospechoso, de algo, de todo, allí. Como lo es aquí pensar y pretender ser diferente. (pp.28- 29)

En este contexto, el autor da la oportunidad de expresarse a la víctima de la inmigración clandestina, pero esta renuncia a este derecho para dar voz a su hermano, quien falleció tras los sucesos de 1981. El tono elogiador de la experiencia del joven difunto se intensifica por la protagonista cuando minimiza la importancia de su vida frente a la historia de su hermano que, a su parecer, es digna de homenaje y merece ser contada. Así, con profunda abnegación, Fátima se manifiesta diciendo: “Os he querido hablar de mi hermano, que como veis de mi vida poco puede hablarse...” (p.29)

En los cuentos se recurre a varios hechos y fechas con el fin de crear para los acontecimientos un ambiente verídico, con referencias reales de la sociedad y la historia marroquíes. En este contexto se evocan también los incidentes que tuvieron lugar en 1984.

Lo hace por ejemplo la protagonista del cuento titulado ‘La mujer sin cabeza’ cuando dice: “Surgieron agitaciones y protestas, cambios en el país, aunque en nuestra ciudad, Chaouen, apenas lo notábamos” (p.115), y termina su historia confesando: “Los últimos recuerdos, imágenes que quedaron grabados en mi memoria, fueron los de aquel año 84 en que todavía vivía mi madre...” (p.116)

Con el mismo objetivo de trenzar la narración mezclando la ficción con peripecias históricas, se cita la muerte en 1999 de Hassan II, el Rey de Marruecos, que parece tener ecos también entre los muertos que protagonizan la obra. Abraham nota el repentino cambio en el ámbito del Estrecho, y solo Ismael le explica la causa transmitiéndole la noticia después de la descripción que el narrador hace diciendo: “De pronto, atravesamos las aguas del Estrecho, en plena noche, se produjo un extraño sonido que no lograba Abraham identificar. Parecía el llanto de miles de mujeres conformando un réquiem informativo, acompasado, monótono. Ismael le dijo en un susurro: el Rey ha muerto” (p.58)

II.4 Imágenes y representaciones de la mujer

Estos rasgos de la realidad histórica de Marruecos crean lazos entre esta novela y el género narrativo realista cuyas huellas se perfilan con luminosa claridad también al hablar de la situación de la mujer, subrayando que este es un tema que atrae a muchos ojos críticos del mundo occidental hacia el mundo árabo-musulmán. Andrés Sorel lo trata con tanta exhaustividad dejando riendas sueltas a los personajes/mujeres para quejarse y reflejar con profundos y minuciosos detalles sus duras experiencias en ambientes familiares y sociales que las desestiman.

Es de subrayar que muchas cuestiones flotan al borde cuando se abre el debate sobre este tema: la educación, la igualdad, el casamiento, la libertad, el aborto, el velo, etc., por mencionar tan solo algunos. Estos asuntos no cesan de armar polémicas comparativas entre Oriente y Occidente que muchos activistas liberales y feministas toman como modelo para defender derechos que les parecen violados por varias tradiciones locales. Por eso, siempre se reivindica una aproximación intercultural en esta área, basándose en la necesidad de adquirir una visión pragmática para sacar beneficio de muchas valiosas aportaciones que puede hacer una mujer culta, libre y responsable en la sociedad, tal como es el caso en los países desarrollados.

En la obra todas las mujeres padecen injusticias y están en continuo conflicto contra un modelo de hombres explotadores y discriminadores. Por lo tanto, en varios casos se alude a condiciones de vida propias de un infierno que las empujan a inmigrar. Esta es la imagen que se transmite de la sociedad marroquí, donde las mujeres sufren circunstancias que las vacían del menor sentido humano. De este modo, el autor trata de delatar la realidad que margina un fundamental constituyente de la sociedad, dándole extenso espacio narrativo para hablar de sus duras experiencias.

En las relaciones matrimoniales que se presentan en la novela la mujer no tiene, por ejemplo, el derecho de escoger al novio. Su papel se restringe al hecho de estar y permanecer al servicio del hombre quien tiene la autoridad absoluta para decidir el destino que conviene a la hija o a la esposa que posee como una esclava. A través de los modelos elegidos se pretende reflejar una situación extraña y anómala, como un mecanismo social establecido para debilitar la mujer haciéndola crecer sin ninguna voluntad, ni capacidades materiales e intelectuales para superar las crisis y los obstáculos que se elevan ante el desarrollo de su vida. Por eso sigue siendo incapaz de emanciparse de su dependencia al hombre, a pesar de las trágicas situaciones que este estado puede acarrearle, si este hombre es excesivamente abusivo, injusto y sobre todo irresponsable. La protagonista del cuento “La mujer sin cabeza” nos trasmite esta realidad diciendo:

Apenas tuve trato con mi padre. Este abandonaba muy en la mañana la casa. Y antes de que yo cumpliera los diez años desapareció. No volvimos a saber nunca más de él. Mi madre lloró, algo consustancial a su vida. ¿Qué haré yo ahora con mis hijos?, decía. Éramos solamente dos y eso terminó por reconfortarla. (p113)

Valga destacar que esta situación resulta patológica y chocante cuando se nota que la mujer misma participa en las actitudes, las decisiones y los agresivos comportamientos que se ejercen contra otra mujer. A modo de ejemplos se pueden citar a la madre que busca esposo para su hija que no tiene más de 14 años y a las esposas que se benefician de cierto privilegio y algún nivel de preferencia, establecidos por el marido, para marginar y abusar de otra esposa en una relación matrimonial de poligamia. Este es el caso en el cuento “No se puede cerrar los ojos de un niño”, donde el personaje habla de los tratos de abuso y esclavitud que había sufrido:

A mí me obligaban a lavar la ropa de todos, a servirles té. Y

muchas noches me llegaban sus palabras, sus risas, cuando él se acostaba con ellas, sus conversaciones sucias, y no dudaban en expresar en voz alta sus burlas hacia mí. Yo lloraba, lloraba hasta agotar las lágrimas. ¿Cómo podría morir, me preguntaba, qué tenía que hacer para morir? Aprendí, ya que no a leer, a cantar, era la forma de evadirme de la cárcel de mi vida. Él, a veces sobre todo si estaba borracho, me pegaba. Y cuando yo le amenazaba con abandonarle, me aseguraba que me denunciaría a la policía, me acusaría de ladrona y me metería en la cárcel, de la que no saldría nunca. ¿Y Acaso esto no era una cárcel?, pensaba yo. (p.192)

Es de recalcar que todas estas mujeres sumisas, que reproducen el mismo modelo negativo en la sociedad o deciden tomar el camino de la emigración para morir ahogadas en el Estrecho, representan el mismo prototipo fracasado de la mujer al lado de los casos que consiguen cruzar las aguas del Mediterráneo sin realizar la dignidad y el éxito que pretenden. La vida que llevan las que llegan a España, motivadas por las promesas engañosas que se les transmite en Marruecos, da testimonio de que ellas no habían imaginado que la más grave exclusión sería la que las esperaba allende el Estrecho. En el *Diario de Cádiz* del 11 de febrero de 2018 se publicaron estas sugerentes estadísticas:

Durante el año pasado, *Mujer Gades* atendió a un total de 406 mujeres en situación de exclusión social. Y si en el arranque del programa a principios de los 90, la mayor parte de ellas eran españolas, hoy no llegan al 16%. 341 de ellas vivían en un contexto de prostitución, de las cuales solo un 8 % eran nacionales. Un claro síntoma de que en estos casos la prostitución va ligada a la inmigración en condiciones precarias y en algunas ocasiones, a la trata de personas.

La situación de rechazo que padecen estas mujeres, cuya inmensa mayoría son inmigrantes, refleja la verdad que se esconde detrás de los falsos sueños y las ilusiones. Asimismo, denuncia la gravedad de las tragedias provocadas por las maniobras del tráfico de personas. Aquí se hace hincapié en un asunto problemático en las relaciones hispano-marroquíes, a saber: la emigración clandestina, sobre todo cuando esta sobrepasa los intentos individuales llegando a formar parte de organizaciones y redes transnacionales que no se contentan con trasladar ilegalmente a personas de un lado a otro, sino que extienden sus quehaceres a la manipulación de estas en oficios prohibidos e inhumanos en el país de destino, como es el caso de las mujeres obligadas a prostituirse. Por lo tanto, se destaca que la mujer no encuentra ningún cambio en las circunstancias que sufre, sino que su vida de abandono se agrava y se llena de otros riesgos y otras sumisiones de

esclavitud. De hecho, parece imprescindible acentuar que la mordiente crítica que se dirige a los comportamientos que esta mujer recibe en Marruecos como país asociado con el retraso, no tiene ecos de dignidad que la contrarrestan en el mundo desarrollado.

Siguiendo en el marco de la literatura que se preocupa por la situación de la mujer, y procurando estudiar la visión de una escritora de origen marroquí que trata el tema desde la orilla española, es oportuno citar la obra titulada *El último patriarca*, de la autora Najat El Hachmi, cuyo título insinúa la continua lucha femenina en un mundo tirano y opresor. Es de notar, asimismo, que el modelo que esta novelista presenta es totalmente diferente del paradigma tratado por Sorel. Aquí se trata de una rebelde que desafía las tradiciones y los moldes establecidos para encajarla como todas las demás en el mismo destino.

La protagonista de la mencionada novela se beneficia de su situación como hija de inmigrantes que crece en España. Mientras que sus padres son analfabetos, ella tiene acceso a los estudios primarios y colegiales. Los conocimientos adquiridos, debido a estas condiciones, la cualifican para desempeñar el papel de traductora entre su madre y el mundo occidental donde viven. Subrayamos en este contexto, por ejemplo, el suceso que ocurre cuando ambas hacen una visita al médico. Allí se descubre la incomunicación abismal entre madre e hija en cuestiones biológicas consideradas tabúes prohibidos en muchas familias conservadoras de la sociedad marroquí, al tiempo que se discuten con naturalidad en España. La protagonista resume así esta situación: “Intenté encontrar un eufemismo. ¿Cuántos años tenías cuando dormiste con padre por primera vez? Y no la miré en los ojos mientras se lo decía; ella dijo también, muy de prisa, nos casamos cuando yo tenía dieciocho años. Eso es todo.” (El Hachemi, 2008:221)

Es de señalar que, con el fenómeno de la emigración, cuando se trasladan seres humanos de una parte del mundo a otra, se desplazan con ellos sus costumbres, sus tradiciones y sus modos de vida. El contacto entre personas de diferentes culturas conduce normalmente al intercambio espontáneo en el marco de una necesidad natural que el ser humano tiene para conocer al otro y descubrir su cultura. No obstante, esta evidencia no se respeta en algunos contextos. Por eso se subraya que el desconocimiento de ciertas sensibilidades relacionadas con las percepciones tradicionales de algún pueblo que otro puede llevar a malentendidos y provocar choques culturales susceptibles de herir sentimientos inocentes. Este es el caso de la protagonista, que se ve obligada a enfrentarse no solo a sus padres, que defienden las tradiciones, sino también a su profesora española, que se queja de ella por un acto sin saber que eso tiene graves connotaciones en una

familia marroquí. La chica revela esta actitud diciendo:

¿Qué podía hacer sino tocarme el pelo? Ella no debía de saber que eso era bastante grave en la familia Driouch, que era símbolo de coquetería, de ser presumida, de preocuparme por la imagen, y solo eran las putas que querían gustar a los demás, y no las chicas decentes y castas que intentan pasar desapercibidas. No debía de saber que padre se había enojado y me había dicho no vayas nunca con el pelo suelto y que no te vuelva a ver con Flequillo. (p.266)

En medio de este ambiente conflictivo, la chica encuentra respaldo en otra antigua maestra suya, quien le ofrece orientaciones y explicaciones acerca de muchas cuestiones relacionadas con su modo de ser físico y sentimental. Esta amiga, que representa la cultura acogedora, llena el vacío que no puede ocupar la madre debido a la educación patriarcal que ha hecho de ella una mujer analfabeta e ignorante, e incluso la ha transformado en una dura vigilante que opera a favor del sistema tradicional heredado de los abuelos. Efectivamente, se trata de una situación de desgarramiento que, aunque crea en la protagonista sentimiento de confusión y un rechazo a ver los cambios que ocurren en su aspecto físico, se ve incapaz de llamarla crisis de identidad (p.272). Pero, el choque contra el paradigma impuesto por los padres es cada vez más violento y los comportamientos son cada vez más opresores y autoritarios, como señala la protagonista: “Yo le había hablado (...) de una madre que no quería que me depilara y de cómo me había tirado los tampones por miedo a que perdiera la virginidad, así, sin hablar ni nada, vio el dibujo de las instrucciones y lo tiró a la basura.” (p.272)

En medio de estos actos de represión, la hija del último patriarca encuentra indemnización y refugio en la lectura de Rodoreda, Faulkner, Goethe, Zadie Smith y otros escritores cuyos textos le trazan camino directo hacia la pasión por la escritura. Es de notar, en este contexto, que este lado de la protagonista nos recuerda el desafío al cual fue sometida Shehrazad en *Las mil y una noches*. Contar para sobrevivir resulta ser también una alternativa constante y un arma eficaz para vencer un mundo dominado por el patriarcado. Asimismo, hemos de subrayar que la escritura, en las atávicas tradiciones, es un acto reservado para el varón, cuando se atreve a practicarlo una mujer se considera una violación contra las normas establecidas de acuerdo con la cultura de origen. Consciente de esta realidad, y sabiendo los riesgos que esto le acarrearía, la protagonista osa escribir para destruir una de las resistentes losas que sostienen el templo sagrado que prohíbe el acceso de la mujer. Escribiendo, esta última declara su rebeldía y su rechazo a ser un mero

elemento sometido a las imaginaciones y las descripciones que el hombre hace de ella en sus textos ‘machistas’, pues se trata de un poder que la protagonista adquiere con su perseverancia para hacer escuchar su voz y corregir los estereotipos almacenados sobre su identidad femenina, tanto en la literatura oriental como en la occidental. Asimismo, se nota que esta habilidad que tiene la chica en la novela de El Hachmi le permite, primero, tomar el hombre mismo como tema o un simple personaje que participa en un texto confeccionado por una mujer consciente de la necesidad y el valor de sus luchas contra el patriarcado y, segundo, trazar con maestría dejando huellas del itinerario de sus victorias. Con estas palabras, la protagonista revela su pensamiento: “La historia se podría acabar aquí, como en las películas americanas, pero no tenía que ser ni una película ni la historia de relación amorosa, esto debía de ser el relato de cómo se perdió el patriarcado” (p.323)

Efectivamente, este objetivo, que la chica declara en esta cita, aparece reiteradamente en la obra como un estribillo que finaliza cada una de las etapas concluidas en el proceso de su emancipación. En el curso de su vida, constatamos que la protagonista insiste en el tema del honor que sigue suscitando muchas polémicas en la sociedad marroquí. En torno a este asunto se enfrentan los conservadores y los feministas liberales que tratan de modernizar las visiones arcaicas de algunas costumbres machistas que discriminan a la hembra y favorecen los intereses del varón. Por eso, ella decide hacer pleno uso de su libertad y ofrecer su cuerpo como terreno de batalla entre sus elecciones, sus preferencias y sus ambiciones, de una parte, y los castigos, las prohibiciones y la vigilancia del padre que simboliza y actúa en nombre del sistema patriarcal, de otra. De hecho, notamos que la narradora empieza la historia desde el tiempo de los abuelos para revelar el origen de los componentes culturales que forjan la lógica que genera los comportamientos y las conductas de los padres. Asimismo, podemos entender que la apelación de este pasado es un intento para insinuar críticas hacia la doble moralidad esquizofrénica que mira con tolerancia la libertad sexual del hombre, pero cuando la mujer realiza un acto similar se considera una señal de deshonor y un pecado imperdonable. Por eso, la narradora delata los actos sexuales que su padre hace a escondidas en el pueblo y desvela incluso sus relaciones extramatrimoniales en España. Todo esto lo hace la protagonista en el marco de su objetivo de subrayar las drásticas contradicciones de la realidad de la mujer reprimida y sumisa al hombre que la trata con tiranía y egoísmo, y al mismo tiempo, ella (la mujer misma) le brinda complicidad y apoyo para salvar su imagen. Estas conductas, en la mayoría de los casos, se hacen en

detrimiento de los intereses de otras mujeres. Con estas denuncias, que se perciben claramente en la novela, se comprende la culpa que tiene la mujer misma en esta situación, porque es ella quien procrea, educa, defiende, respalda y hasta estimula al patriarca para sacar adelante sus planes machistas. Refiriéndose a las hermanas de Mimoun, la narradora evidencia este sentido:

Ellas lo arreglaban todo y esta vez no sería diferente, por grave que pareciera la situación. Muchos de los éxitos del gran patriarca no se explicarían si no fuera por las mujeres que lo han rodeado siempre y que le sacaban- y todavía le sacan- las castañas del fuego: la abuela, las tías y, más tarde, madre.

No sabemos si estaba arrepentido de todo lo que había hecho, porque al gran patriarca pocas veces se le ha visto arrepentido de verdad, pero seguramente confió en lo que ya maquinaba su hermana mientras dormía doce horas seguidas después de un baño caliente y un pollo lleno de especias. (p.102)

A causa de todas estas imágenes esquizofrénicas acumuladas en la memoria de la protagonista, nace en ella el coraje que le incita a desafiar estas tradiciones beneficiándose de su situación como perteneciente a las nuevas generaciones instruidas en escuelas occidentales. Es de notar, asimismo, que la chica no ahorra esfuerzos para manifestar los contagios que le transmiten sus compañeros españoles en sus modos de vestirse y el afán que tienen como jóvenes por salir de fiestas y liberarse temprano del control de los padres. De este modo, ella crece enriqueciendo sus conocimientos y sus costumbres para dominar el espacio de los acontecimientos, unas veces como narradora omnisciente y muchas otras veces como vengadora que aprovecha cualquier ocasión que se le presente para derribar el monumento construido alrededor del patriarcado. Valga resaltar que uno de los contextos en que se manifiesta rotundamente este propósito es cuando la protagonista decide romper su himen, que simboliza el máximo sentido del honor tradicional que restringe la libertad de la mujer e ilusiona el imaginario del hombre. Desflorar su virginidad es un acto que ella vive festivamente como un suceso que desenreda la lógica del mito de la pureza en la que fueron enjuiciados los conceptos de los padres y que, por su parte, pretenden transmitirle en su educación. Por eso, la protagonista concluye la escena de su desfloración con un tono que resplandece desafío diciendo: “Lloré, sollocé como si aún tuviera dos años, pero no era solo el dolor, era que ya me había cavado una fosa a mí misma o era que empezaba a tejer el camino hacia la derrota definitiva del patriarcado” (p.308)

La chica realiza esta aventura siguiendo sus propias preferencias y evitando pensar en las medidas según las cuales las familias marroquíes suelen aceptar a los novios que pretenden casarse con sus hijas. Enamorarse de un chico que no tiene ninguna expectativa positiva para ganar un visto bueno de los padres parece entrar también en las estrategias vengadoras de la protagonista. El novio, que esta presenta a su familia, no tiene ni trabajo, ni casa y, para colmo, es adicto a las drogas y traficante. Estas son las condiciones que justifican la decisión del padre, que expresa tajantemente su rechazo hacia esta relación, considerando que el menor intento para hablar del tema es una ofensa que no se debe repetir, ya que el padre y sus hermanas habían decidido que el novio de la protagonista sería su primo, en armonía con las tradiciones que suelen confeccionar matrimonios convencionales, sin prestar la mínima consideración a la opinión de la interesada que se mantiene ajena al debate que gira en torno al destino que se le escoge. Es de subrayar, en este contexto, que los padres, aunque viven en medio de la cultura española, considerada mucho más abierta que la marroquí en cuanto a esta cuestión, siguen aferrados a los modos antiguos que definen el casamiento como un acto que se tiene que realizar según las reglas éticas y culturalmente reconocidas por la sociedad. De todo esto deducimos que las decisiones de la protagonista, de una parte, y las de su padre, de otra, se desarrollan como dos líneas paralelas que no pueden cruzarse en ningún punto. Por lo tanto, estas partes que viven lo que se puede calificar como lucha entre generaciones, representan dos mundos opuestos que se enfrentan para imponer prácticas sociales que emanan de la cultura tradicional marroquí, en el caso del padre, y de la cultura española moderna, en el caso de la hija, quien llega a resumir esta situación diciendo: “Yo aún no lo entendía y ya pensaba que definitivamente aquél no era mi mundo” (p.255)

Con esta declaración la protagonista ubica sus objetivos fuera de los planes familiares y consigue imponer su alternativa casándose con el novio rechazado por sus padres. Pero, el fracaso de esta experiencia matrimonial cuestiona la credibilidad de las promesas y las convicciones que fingen ser procedentes de un carácter abierto manifestado por un hombre marroquí, educado en la cultura occidental. Por lo tanto, una profunda decepción conduce la mujer a descubrir que el amor y la lucha, que ha hecho para contraer matrimonio con un novio elegido, no son suficientes para vivir en paz y estabilidad. En esta etapa surge la verdad que le anuncia que todavía hay un largo camino para recorrer, antes de llegar a la liberación y la desmitificación total de los discursos que siguen atando a la mujer con conceptos importados de los tiempos antiguos. El sistema social del pasado sigue arraigado en el imaginario del hombre y vuelve a reactivar sus

términos y comportamientos derivados de la tradición. Por eso se constata que la negación de esta en un momento determinado no resulta ser más que una táctica o una medida eventual aplicada por el novio que aparentemente pretende reflejar sobre sí mismo la imagen de una persona que ya está inscrita en los parámetros que corresponden a otra cultura. Esta ilusión se percibe, por ejemplo, cuando el marido de la protagonista rechaza sentarse para tomar algo en un espacio por la simple razón de que ahí acuden muchos ‘moros’. Es evidente que, cuando un marroquí utiliza este último término para nombrar a sus compatriotas, procura decir que él no lo es o, simplemente, quiere manifestar su diferencia de todos ellos. Este acto de negar su procedencia para identificarse con el Otro no dura mucho tiempo porque termina desapareciendo, dejando a la protagonista con un marido que le recuerda el modelo de su padre, un marido que empieza a tratarla con actitudes de violencia, desprecio y abandono, mostrándole señales de que el patriarcado sigue vivo en su íntimo entorno. En medio de esta situación la mujer vuelve a sentirse sola, sin apoyo de nadie, y el cónyuge, que al principio se presentaba como un príncipe ideal que cambiaría las imágenes que almacenaba de los hombres a lo largo de su vida, “ahora se mostraba dócil frente al dragón” (p.326) dragón frente a ella cuando le suplica solidaridad como ocurre en este caso que ella resume así:

Era que no había nadie y que estaba sola de verdad, mucho más de lo que pensaba. Al cabo de una hora en la que yo no paré de llorar dijo me voy a dormir (...) El llanto me iba a más y entre sollozos lo busqué en la cama, escucha amor te necesito, te lo digo de verdad, te necesito. Hizo eh y ya roncaba. Traté de despertarlo y me soltó un déjame en paz. (p.329)

Esta experiencia se erige en la vida de la protagonista como un suceso que acaba con las últimas chispas de optimismo que tenía para reconciliarse con el hombre. Por eso, ella toma la decisión final figurada en la necesidad de divorciarse para vivir sola, desafiando otros prejuicios traídos de la antigua tradición marroquí. Esta no solo rechaza la independencia de la mujer divorciada, sino que ve el divorcio mismo como una catástrofe que perjudica el honor familiar. La protagonista resalta su decepción por constatar que esta actitud sigue vigente en el imaginario de sus padres, aunque conviven con otra cultura que no aplica las mismas percepciones a esta situación. A pesar de que a causa de su nuevo estado la represión es cada vez menos soportable, ella no admite hacer renuncias ante su objetivo de denunciar todas las referencias que albergan sentidos y conductas machistas. Llevar su vida sola le parece un modo para decir que el hombre ya

es inútil puesto que su existencia está basada solo en la injusticia, la discriminación y el egoísmo.

En el proceso de venganza de este sistema la protagonista llega a un punto culminante, que podemos interpretar como un acto que provoca la caída de la última hoja de fresas que oculta los abusos machistas y la hipocresía social. Con esto, nos referimos a la experiencia sexual incestuosa que la hija se atreve a vivir con su tío, que es el mismo hombre que engaña a su propio hermano violando a su mujer, madre de la protagonista. En una especie de un examen de la moralidad, la responsabilidad y la honestidad, el hombre fracasa terriblemente por recorrer largo camino de Marruecos a España para abusar de su sobrina. Quizá esta parece representar para este tío una mujer extranjera, por la simple razón de adquirir y manifestar modos de ser marcados por influencias y expresiones de otra cultura.

Resumiendo: acentuamos que la protagonista en esta novela es una inmigrante que narra su historia empezando por sus orígenes en Marruecos y termina enfrentándose a todas las dificultades que obstaculizan su vida en España, cuya cultura no logra influir en los comportamientos, las convicciones y las costumbres de los padres. A causa de todo esto, hemos de subrayar que esta familia encarna un modelo fracasado de integración y convivencia. Sus hijos sufren situaciones de desgarré entre dos referencias culturales y la ausencia de programas específicos en la escuela y la sociedad abre paso a los resultados chocantes que las generaciones viven. La venganza que desborda todas las medidas que ni la sociedad española ni la sociedad marroquí admiten, es la consecuencia natural de la incomunicación y la incomprensión.

II.5. Puente para encuentros humanos y culturales entre las dos orillas.

Andrés Sorel propone un encuentro entre España y Marruecos a través de una pareja mixta en el cuento titulado “Romeo el africano”. Podemos decir que, con este modelo, el autor intenta construir un puente de comunicación entre las dos orillas y lo aprovecha para examinar la percepción que cada cultura tiene de la otra. Al principio presenta al protagonista marroquí, cuya situación es totalmente diferente de la de los jóvenes que se consideran desafortunados, porque él tiene un trabajo que le garantiza una vida estable e incluso su ventaja laboral hace de él un foco de esperanza para sus familiares.

El trabajo le garantizaba seguridad. Solo le restaba, para alterar la costumbre de sus días, que algún hecho insólito perturbara la rutina en que dejaba las semanas y los meses de su cotidiano vivir. Sus compañeros le respetaban, sus padres se sentían orgullosos de él. Muchos le felicitaban por el trabajo conseguido. En casa se ocupaban ya solamente de que sus camisas estuviesen limpias, bien planchadas, marcada la raya de los pantalones en su justo sitio, brillantes los zapatos (Sorel: P.124)

Esta amenidad y tranquilidad, que este joven vive disfrutando de todo lo que se ve como un privilegio en medio de la miseria padecida por la mayoría de los africanos, se perturban con la llegada de la joven sevillana, quien empieza a ocupar el espacio sentimental vacío en su vida. La española lleva sus propias referencias culturales al lado de muchos conocimientos sobre Marruecos, y especialmente sobre Tánger, cuyo nombre suena tanto en el imaginario extranjero por protagonizar muchas experiencias vitales y obras de famosos escritores y artistas. De hecho, antes de ponerse en contacto directo con la realidad tangerina, la sevillana se arma con la lectura de esta literatura y emprende el viaje para comparar las imágenes que tiene de los libros y ver de cerca la explicación que está detrás de la inspiración y la fascinación ejercida por esta parte del norte de África sobre los creadores.

Es de subrayar, en este contexto, que la ciudad de Tánger tuvo impacto decisivo incluso sobre los políticos e imperialistas que repartieron Marruecos entre España y Francia, dándole el estatuto de un espacio internacional. Esta decisión fue dictada por los rasgos estratégicos, históricos y culturales que impidieron dejar su control bajo el dominio exclusivo de un país. Este suceso se hizo en el marco de la necesidad de conservar los rasgos que siempre hacían de Tánger una ciudad cosmopolita y un punto de encuentro entre culturas. Su historia ya es un proceso de transformación de un simple lugar físico a un espacio pluridimensional, lleno de connotaciones psíquicas, poéticas, artísticas y narrativas. Este metamorfoseador mecanismo, que eleva esta parte geográfica de un espacio real a una entidad mítica, lo encarnan varios artistas y autores que participaron y participan en la construcción del mundo que rodea esta ciudad. Todos los textos impregnados de reminiscencias y añoranzas donde se focalizan las visiones de los narradores y los personajes hacia esta ciudad son objeto de otra recreación cuando entran a las mentes de los lectores. Muchos de estos textos los guían a sensaciones nostálgicas y pretenden reactivar sus recuerdos plasmados en la memoria de sus experiencias

personales; otros, llevados por la curiosidad motivada por la lectura, parten hacia Marruecos con el objetivo de entablar una conexión real con este espacio ‘ficticio’. Este es el caso de la sevillana que, junto al intento de conectar sitios concretos con imágenes literarias, empieza a desempeñar el papel de guía para el marroquí en la geografía de los libros escritos sobre su ciudad natal cuya dimensión él desconoce. De este modo, asistimos a un intercambio de las perspectivas entre los dos dialogantes: mientras que la española parte de la literatura hacia la realidad, Romeo tiene esta a su alcance y, en compañía de la española, empieza la búsqueda de la ciudad ficcionalizada. La literatura escrita y las obras artísticas realizadas sobre Tánger comienzan a tener nuevos impactos en el joven, quien reconoce su fascinación por este lado, pues ni amigos, ni familiares ni profesores antes le habían informado de su existencia. Por lo tanto, podemos notar que él inicia un proceso de redescubrimiento de su propia ciudad a través de los conocimientos que la sevillana le trae:

A veces se perdía, el rostro, el cuerpo, las palabras de ella se superponían a cuanto leyera. Mas no importaba, se había convertido en su mundo, en su sueño cumplido, en su auténtica historia realizada. Eran gentes (los autores) que caminaron, habitaron su ciudad sin que él lo supiera nunca, ni sus familiares, ni maestros, ni los otros libros que leyera, le hablaran de ellos. Tuvo que ser aquella extranjera, aquella joven y hermosa sevillana quien le condujera al abismo de su descubrimiento. (p.127)

Este intercambio conduce a Romeo a agregar nuevos elementos culturales a su identidad. Esta empieza a adquirir otras pautas susceptibles de enriquecer sus conceptos y extender su imaginario, que abarca ya muchos rasgos multiculturales que caracterizan su entorno. Por lo tanto, se percibe que el contacto de esta pareja representa un intento para anular la línea divisoria entre las dos orillas. Su efecto tiene ecos de admiración en las reflexiones del joven marroquí, quien empieza a traspasar los límites habituales que restringen sus movimientos tras aceptar los lazos de unión que le ofrece la española. Esta última encarna un pensamiento diferente y un nuevo modo de vida que empuja a Romeo a darse cuenta de muchas necesidades, tanto comunicativas como afectivas, que el modelo de la mujer marroquí es incapaz de otorgarle debido a varias circunstancias educativas y culturales. En la siguiente cita percibimos las quejas de este personaje ante la situación que le plantea una profunda dificultad en encontrar concordancia y combinación entre dos alternativas, la acostumbrada y la nueva que le transmite y propone la sevillana:

Me educaron para lo que soy. Tengo trabajo. Volver atrás sería peor. Me gustaría escucharte, pero tú eres diferente, como tu mundo, tu religión, tus costumbres. Fíjate, yo apenas he hablado con otras mujeres, estas aquí conversan poco, están destinadas a casarse, a cuidar y servir al marido, tu eres como las que vemos en las películas. (p.131)

Sin embargo, es de subrayar que la diferencia que Romeo precisa en esta cita crea los rasgos que permiten a la sevillana gozar de las particularidades culturales notadas durante sus paseos por la ciudad entre la Gran Mezquita, la Madrassa del sultán Abu El Hassan y la Khasba, donde las mujeres del Rif venden sus mercancías con sus sombreros de paja y donde “ella se deleitaba contemplando aquel mundo de colores, olores, sonidos...” (p.130)

Con el tiempo que los dos pasan juntos, Romeo olvida su resistencia antes subrayada y se deja llevar por los placeres que la española empieza a ofrecerle. En su compañía cobra también la oportunidad de adentrarse en el mundo del lujo que resulta difícilmente accesible para los marroquíes y que, curiosamente, abre sus puertas de par en par ante los extranjeros:

Mira, le dijo, aquí en el Minzah se alojaron Rita Hayworth y Churchill. Y le hizo entrar en Wine Bar, donde pidió una cerveza y le mostró las fotos que decoraban las paredes, este, le dijo señalándole, es Luis Goytisolo, un escritor español. Nunca Romeo había entrado en aquel hotel. Temía le echasen de un momento a otro. (p.128)

El miedo que Romeo tiene aquí recuerda un suceso real que ocurrió al escritor marroquí Mohamed Chukri quien, antes de llegar a la fama que tendría después, no pudo entrar a este mismo hotel y solo tuvo la posibilidad de acudir a sus espacios cuando fue acompañado por el escritor francés Jean Genet. Se trata de un acontecimiento que refleja y confirma el estatuto de Tánger como una ciudad que privilegia a los famosos que le consagran una parte de su arte, participando en la imagen onírica internacional que tiene. Ya se sabe que muchos establecimientos turísticos conservan huellas de algún que otro artista, como es el caso del Hotel Villa de France donde se alojó el pintor francés Henri Matisse, quien dedicó a la ciudad uno de sus más conocidos cuadros titulado *Ventana en Tánger* (1912), expuesto en el Museo Pochkin en Moscú.

El personaje del cuento de Sorel goza, por su parte, del privilegio de estar y tomar

una cerveza en un sitio reservado únicamente para esta categoría de personas. Estos pasos, que hace en lugares desconocidos para él, lo llevan paulatinamente a negar su realidad y cambiar sus costumbres. La española le entrega todos los ingredientes susceptibles de atraer su amor y se convierte, por lo tanto, en un factor que influye en su pensamiento y transforma su identidad. Pero, como lo señala el narrador, para la sevillana “la aventura había terminado” (p.133). Ella vuelve a España dejando atrás la puerta de las fronteras cerrada, sin darse cuenta de que la metamorfosis del joven marroquí ha llegado más allá. Este no acepta que su encuentro con su amada sea como un sueño esporádico. Por eso, él opta por un viaje clandestino que lo conduce al naufragio. Este suceso se aprovecha para volver a acentuar que España y Marruecos son como “dos familias enfrentadas, y que cada una le impedía (a Romeo) el acceso a la otra.” (p.133)

II.6. Imágenes de interculturalidad en *Niebla en Tánger*:

En la literatura se percibe un dialogismo entre varias obras presentando elementos comunes que subrayan diferentes niveles de similitud. En este contexto, podemos mencionar algunas obras escritas por escritores españoles que toman la ciudad de Tánger como espacio para sus acontecimientos. *Niebla en Tánger* de Cristina López Barrio (2017) es una de las novelas que entran en este rango creativo y parece como un trasfondo o un desarrollo del cuento “Romeo el africano” de Sorel que acabamos de ver.

La historia de esta novela arranca con un encuentro amoroso en España, cuyos hilos narrativos se extienden hasta Marruecos, anulando con lazos de unión ficticia las fronteras que en la geografía real separan las dos orillas. La protagonista parte de Madrid hacia Tánger buscando al hombre que desaparece misteriosamente después de la primera y última noche que pasan juntos, guiada por la novela que él tuvo encima de la mesilla del hotel y que llevaba el mismo título, *Niebla en Tánger*. De este modo, constatamos que la autora ofrece al lector una novela dentro de otra, ocultándose detrás de otra autora imaginaria presentada como personaje y al mismo tiempo como un narrador que esconde secretos tapados en el proceso de la narración. La primera novela representa la ficción, mientras que la segunda es la realidad que descubrimos siguiendo los sucesos de la primera.

La metaliteratura o la metaficción resulta ser un componente dominante en esta novela donde el traslado de la historia ficticia a la real parece ser como una medida

aplicada para obtener credibilidad. Dentro de sus sucesos, se citan otras obras cuyos autores siguen el mismo mecanismo para confeccionar sus narraciones, pues se menciona, por ejemplo, a Miguel de Cervantes como ejemplo precursor en esta forma de narrar. Flora en esta novela hace idénticos pasos que Don Quijote al salir de la historia para entrevistar a la autora sobre varios detalles de la historia. La protagonista y la autora ficticia, presentada como real, son los eslabones que relacionan la ficción con la realidad que transcurre en Tánger durante dos épocas que se contradicen. En el primer y principal plano se alaba mucho la primera mitad del siglo XX, que se asocia en la ciudad marroquí con la convivencia, la paz y la tolerancia y cuyos lazos sociales se desarrollaban en un ambiente de sincera interculturalidad. Este rasgo se palpa en el personaje de Marina Ivannova, quien encarna características, dimensiones y valores de diferentes culturas, lo que hace de ella el reflejo de la Tánger variopinta de entonces. El perfil multicultural de esta mujer se explica por el proceso de educación en el cual participan factores de todas las culturas que comparten la existencia en el espacio de la citada ciudad. Es una mujer que se nos presenta como judía, hija de un padre cristiano y que crece cuidada por una niñera musulmana, quien la adormece recitándole versículos del Corán. Estas fuentes crean en ella una especie de identidad cosmopolita que abarca también diez años de su infancia vividos en Rusia y tres años que lleva casada en Estados Unidos, antes de volver para pasar el resto de su vida en Tánger. Este itinerario le suministra lazos familiares y culturales que se muestran mediante la fidelidad que ella mantiene hacia todas las personas muertas, visitando sus tumbas en el cementerio que corresponde a cada tradición religiosa:

Los viernes, antes de empezar a cumplir con el Sabbat, me aparto durante unas horas de la colcha y visito a mis muertos. A mi padre, en el cementerio católico, a mi madre y a mis abuelos, en el judío; y a Samir, en el musulmán. Cuando regreso a casa, las manos me huelen a arrayan, a rosas y a narcisos. Cada religión tiene su aroma. (p.200)

Estas son las características de Tánger que ofrecía en esta época sus esplendores con toda generosidad a los pasajeros de todo el mundo. Cristina López refleja en la novela este ambiente intercultural que acompañaba a la comunidad que se reunía en esta ciudad y crea una relación matrimonial convencional entre el estadounidense Matway y la judía marroquí Marina Ivannova, para evocar el interés que suscitaba la ciudad en los estadounidenses durante aquellas épocas, pues todos encontraban en ella un espacio

donde se mezclaba lo colonial extranjero con lo cultural local. Valga recordar que el proyecto colonialista, que servía y al mismo tiempo se beneficiaba de las investigaciones orientalistas de entonces, encontró en Tánger una tierra fértil para sus pretensiones y sus oficios legales e ilegales. Todos estos factores crearon en Tánger rasgos de ‘una nueva cultura’.

Es de señalar en este contexto que entre los estudios poscoloniales destaca la obra de Bhabha (2002) titulada *El lugar de la cultura*, donde se señalan las características híbridas que distinguen una tercera cultura que nace del proceso de un continuo intercambio entre dos culturas: una colonial y otra autóctona. Nos apoya, en este sentido, el ejemplo del novelista Mohamed Chukri. Este aprendió a hablar español, en el entorno políglota de Tánger con todas las dimensiones culturales que esto conlleva, y lo aprovechó para dictar su primera obra titulada *El pan a secas*, que estudiamos también en esta parte, a Jean Genet, quien la tradujo al inglés. El trayecto que esta obra tuvo que pasar implica influencias de carácter híbrido haciendo que un texto literario marroquí pasara por la lengua y la cultura hispánicas para llegar a la lengua y la cultura anglosajonas. De eso se deduce la importancia del mestizaje y ‘el contagio’ identitario que toca también las costumbres diarias de todos los que vivían en la ciudad de Tánger. A través del diálogo siguiente se refleja esta realidad en la novela de Cristina López:

- “- ¿Es costumbre en Tánger lo del chocolate en vez del café o el té?
- Entre las mujeres judías, sobre todo el siglo pasado.
- Bella Nur también bebe chocolate y es bereber.
- Habrá tenido amistades judías. Ya te dije que en Tánger éramos todos un poco todo” (López: 203-204)

Las referencias culturales locales e híbridas, creadas en Tánger y en torno a ella, hacen de esta obra una novela que se puede leer como un libro que describe la historia y la realidad étnica y cultural de la ciudad. Flora lo toma como un guía para seguir los pasos de su amante y son los mismos conocimientos que llevan a la chica sevillana en el cuento de Sorel a tomar el mismo destino que “para ella, era una ciudad de resonancias literarias y cinematográficas” (Sorel, 2000:126)

II.7. Influencias de la escatológica musulmana.

II.7.1. Contar desde la muerte.

Es de recalcar que *Las voces del estrecho* (2000), de Andrés Sorel, como obra literaria entabla diálogos con El Islam, por insertar entre sus acontecimientos conceptos y significados que proceden de esta religión. De ahí resulta oportuno subrayar que la intertextualidad es una fuente amplia y rica que resalta las variadas convicciones humanas en cuanto a las creencias y el imaginario religioso. Este, ciertamente, tiene puntos comunes susceptibles de confirmar una especie de compatibilidad entre diferentes culturas. Sorel parece que ha investigado temas religiosos con el objetivo de enriquecer las voces de los personajes que presenta al lector. Los seres humanos en estos relatos están en la etapa del purgatorio donde recuerdan los motivos y las circunstancias de su muerte. Son víctimas que describen los pesares que los han empujado a este destino y denuncian, por lo tanto, a los responsables directos e indirectos de su fallecimiento.

Es de subrayar que en la narración de los pasos que estos difuntos hacen en el más allá, se evoca continuamente el término de ‘la cuarentena’ que determina el tiempo que ha de durar esta fase limitada en cuarenta días. Se trata de un rito que se hace en las sociedades musulmanas dedicando este periodo, después de la muerte de un familiar, al luto que se concluye en el último día con una celebración religiosa en honor al alma de esta persona. Es una especie de solidaridad que los musulmanes brindan al difunto en los supuestos momentos del interrogatorio al cual se somete ante los ángeles servidores de Dios. La cuarentena de los creyentes del Islam tiene su base en el número cuarenta como ciclo, unas veces contados en días y otras veces prolongado en años, y que está reiteradamente señalado en varios contextos del Corán:

“Y (recordad) cuando citamos a Moisés durante cuarenta noches y, durante su ausencia, tomasteis el becerro (como objeto de adoración) y fuisteis injustos (al adorar fuera de Al-lah lo que no merecía ser adorado)” (Sura 2, p 8)

“(Al-lah) dijo: «(La Tierra Santa) les estará prohibida por cuarenta años, durante los cuales vagarán errantes por la tierra. No te apenes, pues, por las gentes rebeldes»” (Sura 5, p.96)

“Y (recordad) cuando Nos dimos cita con Moisés durante treinta noches a las que añadimos diez más, para que completara así el encuentro con su Señor de cuarenta noches. Moisés le dijo entonces a su hermano Aarón: «Sustitúyeme durante mi ausencia ante mi pueblo, ordena el

bien y no sigas el camino de los corruptores»” (Sura 7, p.145)

“Y ordenamos al hombre tratar bien a sus padres. Su madre lo lleva en su vientre con fatiga y lo da a luz con fatiga; y la gestación y la lactancia duran unos treinta meses. Y cuando el hijo alcanza la madurez y llega a los cuarenta años (debería) suplicar (a Al-lah) diciendo: «¡Señor!, haz que sepa ser agradecido por el favor que nos has concedido a mis padres y a mí; haz que actúe con rectitud para que esté complacido conmigo y haz que mi descendencia sea justa y recta. A Ti me vuelvo en arrepentimiento y soy de quienes se someten a Tu voluntad»” (Sura 46, p.480)

La asimilación que Sorel hace de muchos conceptos islámicos le permite ubicar la visión de sus narradores y sus personajes en el mundo esotérico, siguiendo los pasos del famoso arabista italiano Dante en su obra *La divina comedia*, cuyos contenidos reflejan claras huellas del poeta árabe Abu Ala-ala' Alma'arri, escritor de la *Epístola del Perdón*. En estos dos literatos se conciben también ecos de la ascensión y descenso del Profeta Mohamed entre La Meca y Jerusalén atravesando los siete cielos, que es un suceso conocido en el Islam con los términos Israa (Viaje Nocturno) y Miaaraj (Escala), evocados por su parte en el Corán:

¡Alabado sea Aquel que tomó a Su siervo (Muhammad) durante la noche para llevarlo de la Mezquita Sagrada de La Meca al templo de Jerusalén, cuyos alrededores bendijimos (con frutos y cultivos), con el fin de mostrarle las pruebas de Nuestro poder! En verdad, Él es Quien oye y ve todas las cosas. (Sura 17, p.250)

Consta señalar que a lo largo de la historia de la humanidad siempre se planteaban preguntas por el destino del ser humano tras su muerte. Sobre esta cuestión se desarrolla la imaginación en *Las voces del Estrecho*, donde los personajes subrayan e intercambian conocimientos establecidos alrededor de dicotomías como el bien y el mal, el castigo y el perdón, el paraíso y el infierno, etc. Entre estos polos opuestos se destacan la vida y la muerte, entre las cuales se erige el istmo que las separa, representando una etapa que suscita por su parte tanta preocupación humana. Este periodo momentáneo constituye para muchos una sala de espera antes de pasar al destino final, para otros es una fase en que el difunto ya empieza a gozar o penar según el resultado de sus obras en la vida. La importancia de esta etapa que da sentido a los sucesos de la novela de Sorel nos impone citar los diferentes contextos donde se refleja este concepto asociado con el número cuarenta:

- Todos sabéis, les decía, que han de pasar cuarenta años todavía, penando como ahora penáis, a la manera en que Dios, bendito sea su nombre, comprometió a los elegidos cuarenta días y cuarenta noches antes de mostrarles su voluntad. Y al término de los cuarenta años llegará el Día del Juicio Final, que ha de encontraros purificados y ligeros de carga. (p.23)
- Cuarenta años peregrinaron ellos por el desierto, siempre caminando en círculos por idénticos lugares. (p. 56)
- Porque tú me has enviado para ayudarles a superar esta terrible prueba a la que durante cuarenta años van a estar sometidos. (p. 58)
- Cuarenta años y un día de pronto diréis, han pasado. Pasaron ya los cuarenta años sin que apenas lo notáramos. (p. 89)
- Y ahora también cuando nos reunimos para penar en un espacio de tiempo que ha de arrastrarse durante cuarenta años, me ha ordenado os acompañe en vuestras tribulaciones y penitencias. (p. 101)
- Khadija continuó narrando su historia que se acercaba ya su final, el final que a todos les abrazó uniéndoles en las noches que a lo largo de cuarenta años habían de peregrinar hasta conseguir que al fin sus almas se unieran a sus cuerpos. (p.153)
- Mas soy humano y vosotros queréis conocer qué me impulsó a huir, dejar mi tierra, qué me ha llevado a vagar cuarenta años decís, por los mares arrastrando mi espíritu en compañía de este viejo y querido violín que siempre ha de acompañarme... (p. 175)
- Aquel joven (...) estaba obligado a penar cuarenta años en el círculo infinito y eterno del infierno a que fuera condenado. (p. 184)
- Le quedan cuarenta años para penar. (p. 210)

Estas declaraciones reflejan un mismo tono penoso que une a todos los personajes de la novela, a pesar de las diferencias que se constatan en los detalles de la historia de cada uno. Esta realidad surge de la convicción establecida en el imaginario de todos los creyentes de las religiones monoteístas cuyo principio principal, que domina en el más allá, gira en torno a una sola ley basada únicamente en la esencia humana, sin consideración ni del color, ni de la raza, ni del origen geográfico, ni del estatuto social conseguido en la vida. Allí se anulan las fronteras y, por consiguiente, no hay lugar para discriminaciones terrestres que clasifican a los seres humanos en pobres y ricos, africanos y europeos, musulmanes y cristianos. Es de notar que este contexto, que enfoca la narración en el espacio-tiempo que se extiende después de la muerte, entabla una estrecha relación dialogante con la obra de Juan Goytisolo titulada *La cuarentena* donde se rinde

homenaje a Ibn Arabí con temas que reflejan huellas de la escatología musulmana.

II.7.2. Ibn Arabí, un gran representante del sufismo andalusí.

Nacido en Murcia, Ibn Arabí creció en Sevilla donde su familia se instaló en 1173. Fue allí donde se formó en las distintas ciencias islámicas, asombrando a sus maestros con su talento intelectual. Creció en el imperio almorávide que daba un gran lugar al conocimiento y a los sabios. Ibn Arabí conoció a Averroes en 1179, en una reunión aparentemente organizada por su padre, lo que indicaría que este último estaba involucrado en la formación intelectual de su hijo, de lo que éste sugeriría.

Cierto día, en Córdoba, a la casa de Abu Lwalid Ibn Rushd (Averroes). El había expresado el deseo de conocerme personalmente, ya que había oído hablar de las revelaciones que Dios me había concedido en el curso de mi retiro espiritual, no habiendo podido ocultar su sorpresa acerca de lo que le habían dicho. Por esta razón, que era uno de sus amigos íntimos, me envió a su casa con un pretexto cualquiera, porque en realidad lo que quería era Averroes tuviera un encuentro conmigo. En aquella época era yo, todavía, un adolescente imberbe. Al entrar, el filósofo se levantó y vino a mi encuentro demostrándome su amistad y consideración, besándome finalmente. Enseguida me dijo: 'Sí'. Y yo a mi vez, le respondí: 'Sí'. Entonces su alegría se desbordó al constatar que yo le había comprendido. Pero rápidamente, tomando conciencia de lo que había provocado su alegría, añadí: 'No'. Al oír esta palabra, Averroes se contrajo, el color de sus rasgos se alteró y pareció dudar de lo que pensaba. El me hizo entonces la siguiente pregunta: ¿Cuál es la solución que has encontrado mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es la misma que nos procura a nosotros la reflexión especulativa? Le respondí: 'Sí y no. Entre el sí y el no salen de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices'. Averroes perdió el color, yo le vi echarse a temblar, y murmuró las palabras rituales: 'Toda fuerza está en Dios y nada existe fuera de Él'. Había comprendido muy bien a qué me refería. (Citado por Garaudy, 2017:161)

En sus escritos, Ibn Arabí se esfuerza para hacerse pasar por un hombre que se hizo solo, independientemente de las influencias o los deseos de los demás. Si así menciona su encuentro con Averroes es para minimizar mejor la importancia que el filósofo andaluz habría tenido en la formación de su pensamiento. Como un brillante estudiante, escribió desde 1185 tratados sobre jurisprudencia, teología, filosofía y

enseguida se sintió atraído por el camino místico y esotérico dejando aparte las ciencias seculares. Partió hacia Oriente, primero para hacer la peregrinación a La Meca, luego para ir de una ciudad a otra en busca de la enseñanza de los grandes maestros sufíes. El sufismo, rediseñado en profundidad por Al-Ghazali, se encuentra entonces en proceso de estructurarse como ciencia religiosa por excelencia y como movimiento organizado.

Pero las convicciones vistas como raras de Ibn Arabí le causaron un breve periodo de encarcelamiento en las cárceles de El Cairo en 1206. Vivió durante varias épocas en Armenia, Bagdad y Alepo. Recibió el apodo ‘el gran maestro’ y llegó a ser una referencia, los jóvenes estudiantes empezaron a buscar sus revelaciones, sus orientaciones y sus consejos. De este modo, participaba poderosamente en la estructuración del sufismo y su extensión. Después de más de veinte años de vagabundeo se instaló en Damasco, donde pasó los últimos quince años de su vida. Allí murió en 1240 y fue enterrado al pie del monte Qassioun.

Para el sufí murciano, solo el verdadero creyente, habiendo recorrido el camino místico, podrá abrazar simultáneamente todas las facetas de la existencia de Dios. Aquel a quien Ibn Arabí llama ‘el hombre perfecto’ debe, a través de la meditación, llegar a experimentar la Presencia divina, acercándose lo más posible a la ‘Presencia total’. Esta metáfora también permitió a Ibn Arabí hablar de las otras religiones del monoteísmo. Todos los Profetas, desde Abraham hasta Mohamed pasando por Jesús, recibieron la misma revelación, pero cada uno la transmitió dependiendo de su ciclo histórico y los rasgos de la sociedad en medio de la cual le correspondió existir. El papel espiritual y social de los santos encuentra su formulación teórica más completa en Ibn Arabí, cuya imaginación creadora permite concebir y vivir la continuidad del pensamiento filosófico en la visión mística, del amor humano en el amor divino; permite igualmente que exista la continuidad de los mensajes proféticos (Garaudy, 2017:167)

En La Meca en 1201, recibió una revelación teofánica y mística de una joven, Nizham (Ibn Arabí, 1999:06). Esta, como subraya H. Corbin (1993:68), en su estudio de referencia sobre Ibn Arabí, juega el mismo papel para él que Beatrice para Dante: ella es su Sofía, la encarnación misma de la belleza del mundo, del amor de Dios y la verdad que el místico pretende alcanzar. Ibn Arabí desarrolla una larga y verdadera carrera mística en que se ve influenciado por Al hallaj. En su opinión, para llegar a la Verdad y descubrir el significado oculto de los textos religiosos, el místico debe hacer una ascensión espiritual que pasa por varias etapas. Para ello, el sufí propone claramente una lectura mística del Corán.

La Creación que es, en sí misma, teofanía, es decir, Imaginación teofánica del Ser creador que imagina en Si mismo el mundo y las formas que le revelan a Si mismo. La forma que toma aquí el Creador-criatura, el ‘Dios del que son creadas todas las cosas’, es la del ‘Dios creado en las creencias’. El Dios que se muestra a sí mismo en su ipseidad, en el conocimiento de sus Nombres y Atributos (es decir, en la “primera epifanía”), aislado todavía de cualquier relación con su existencia manifestada, no es visible a nadie; Ibn 'Arabí desautoriza a aquellos sufíes que pretenden *ver* a tal Dios en su estado de éxtasis y de *fanaa*. Ese Dios no se hace visible más que bajo las formas de sus epifanías (*mazThir*, *majallø*), las cuales componen lo que nosotros llamamos el universo. (Corbin, 1993: 229-230)

Con Ibn Arabí, el creyente perfecto ya no es el que busca dilucidar los fenómenos para conocer mejor a Dios, sino el que comprende que el mundo es solo un espejo y, por tanto, que los fenómenos son solo reflejos de Dios: “Cualquiera que llegue a ese estado de alma, en su exterior y en su interior, no es distinto de la existencia de Al-lah, de la palabra de Al-lah; su acción es la de Al-lah y su propósito de conocer su ‘proprium’ es el propósito de la Gnosis, es decir, el Conocimiento de Al-lah” (Ibn Arabí, 1987:08). El hombre no puede alcanzar la esencia de Dios que se conoce solamente a través de Sus nombres (el Misericordioso, el Clemente, el Perdonador, el Justo...). La creación, pensada como un espejo, refleja estos nombres sin cubrirlos.

Ciertamente Dios se ve a sí mismo en su Creación, pero como un reflejo, sin que su esencia se confunda con la sustancia de las cosas: “Ibn Arabí parte de la concepción del conocimiento divino, un conocimiento que, a diferencia del de los hombres, no es posterior a la existencia del objeto, sino que, al contrario, es su fuente creadora” (Garaudy, 2017:163). Esta es la finalidad fundamental del místico: tratar de mostrar cómo el hombre participa en este acto de creación de un mundo constantemente en nacimiento, acto de Dios, de quien el Corán nos informa que:

¡Al-lah! No hay nada ni nadie con derecho a ser adorado excepto Él, el Viviente (que nunca muere), el Sustentador de toda la creación. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él. Suyo es cuanto hay en los cielos y la tierra. Nadie puede interceder ante Él a menos que sea con Su consentimiento. Conoce todo lo que sucede (a Sus criaturas) en esta vida y lo que les sucederá en la otra. Nadie abarca nada de Su conocimiento que no sea lo que Él quiere. El escabel de Su Trono se extiende sobre los cielos y la tierra, y no se fatiga en la preservación de ambos. Y Él es el Excelso, el Sublime”. (Sura 2, p.38)

“¿Acaso Quien creó los cielos y la tierra no tiene poder para crear

algo similar? ¡Por supuesto que sí! Y Él es el Creador Supremo, el Omnisciente. (Sura 36, p.418)

De estas aleyas sacadas del Corán, deducimos que nosotros no podemos conocer a Dios más que por los signos (ayat) de su acción: ya se trate del mundo visible de la naturaleza, de los sucesos de la historia de los hombres o de las revelaciones de sus profetas. De hecho, el sufí trata de recorrer un camino comparable al Viaje Nocturno del profeta, en cuyo final este vio el mundo en su Unidad, en el acto mismo de la creación.

El Viaje Nocturno conlleva la disolución de la naturaleza compuesta y, en su curso, el viajero abandona los aspectos de su propia constitución correspondientes a los elementos y los reinos naturales, hasta que queda en un profundo proceso de decreación totalmente despojados de sus envolturas materiales, y preparado para acometer la Ascensión. (Mora Zahonero, 2014:22)

De hecho hemos de acentuar que el origen de las meditaciones de Ibn Arabí, y toda la literatura que aborda temas relacionados con lo que ocurriría en ultratumba, es la Ascensión del profeta Mohamed. Este suceso marca una decisiva etapa en el proceso de extensión de su Mensaje Divino. Después de diez años llevando esta responsabilidad recibida al cumplir cuarenta años, se sintió decepcionado a causa de los comportamientos de rechazo que la mayoría le manifestaban, además de la soledad y la tristeza que había sufrido tras la muerte de su primera esposa Khadija y su tío Abou Taleb, quienes le apoyaban incondicionalmente contra todos los que trataban de agredirle en un sinfín de situaciones. Frente a estos penosos sentimientos hizo un viaje a Taif, que está a unos 75 kilómetros de la Meca, para solicitar el respaldo de su gente contra los abusos de las tribus de Quraich, pero en vez de ayudarlo le maltrataron y le expulsaron, provocándole una tremenda decepción que trató de soportar con las oraciones y las imploraciones a Dios.

Por lo tanto, se sostiene que la Ascensión que el profeta emprendió fue la respuesta y el apoyo que recibió entonces de Dios. Asimismo, esta experiencia se realizó en el marco de la necesidad de consolidar su fe en momentos de duda y debilidad frente a las actitudes violentas de los que se negaron a creer su mensaje. Se subraya, tanto en el Corán como en los dichos del profeta, que Dios lo elevó a recorrer los siete cielos donde se reunió con los demás profetas mientras iba ascendiendo.

Después del séptimo y último cielo, Mohamed asciende a 'Sidrat Almuntaha' que representa el límite del conocimiento que ningún ser humano puede adquirir por ser un privilegio reservado para el profeta. En la novela *La cuarentena*, rica en imágenes de la

cultura y las referencias escatológicas árabo-musulmanas del novelista español Goytisolo, ‘Sidrat ALmuntaha’ se describe como un árbol gigantesco debajo de cuya sombra dialogan Beatrice, amiga del narrador, y la Dama de la Sombrilla. Esta tiene en la narración la función de guía como es el caso del ángel Gabriel para Mohamed en su Ascensión. Varios intérpretes del Corán sostienen que esta situación está mencionada en la ‘sura’ (capítulo) titulada ‘Anajm’ (la estrella) como sigue:

(Juro) por las estrellas (Pléyades) cuando se ocultan que vuestro compañero (Mohamed) no se ha extraviado ni está en un error, ni habla siguiendo sus propios deseos. (Lo que recita) no es sino una revelación que le ha sido transmitida y enseñada por el dotado de gran poder y fortaleza, así como de buena presencia (el ángel Gabriel), quien se mostró y permaneció (en su forma real). En lo más alto del horizonte. Después se aproximó cada vez más hasta una distancia de dos arcos (de Mohamed), o puede que menos. Entonces (Al-lah) reveló a Su siervo (a través del ángel Gabriel) lo que le reveló. El corazón (de Mohamed) no negó lo que vieron sus ojos. ¿Vais a discutirle lo que vio (¡habitantes de La Meca!)? Y, ciertamente, lo vio (al ángel Gabriel) en su forma original en otra ocasión, junto al azufaifo fronterizo, cerca de donde se halla el jardín de la morada eterna (prometido a los piadosos). (Sura 53: pp 507-508)

Conviene retener en este contexto que Mohamed vio al ángel Gabriel dos veces. La primera cuando este descendió hasta donde estuvo el profeta para revelarles el mensaje de Dios. La frase del Corán: “ciertamente, lo vio (al ángel Gabriel) en su forma original en otra ocasión”, se refiere (con la otra ocasión) a la segunda que fue durante la Ascensión. Son muchas las referencias que confirman la concordancia de este acontecimiento con la citada ‘sura’ del Corán. Este es el caso por ejemplo de un estudio exhaustivo hecho alrededor de dos textos pertenecientes a la aljamía morisca del siglo XVI, donde podemos leer la siguiente declaración:

Es probable, y en ello concuerdo con Colby y con William Rueter, que la fuente que inspira la escena del *Mi ‘rāj* en la que a Mahoma se le permite acercarse y conversar frente a frente con Dios se encuentre de estas enigmáticas aleyas. Desde esta lectura, el citado fragmento de la leyenda escatológica indicaría que dicho pasaje de la Sura 53 ha sido interpretado por ciertos sectores de la tradición musulmana como un encuentro literal entre Mahoma y la Providencia, tal cual vemos en los distintos relatos del *Mi ‘rāj*. (Cruz Fernández, 2018:153)

Allí Mohamed se encontró con otros profetas, rezaron juntos y se le ofreció tres bebidas: agua, vino y leche, de las cuales escogió esta última y, por lo tanto, recibió la bendición divina por haber optado por una preferencia innata, que insinúa lo primero que toma el recién nacido, y quizá anunciara la prohibición del vino en la religión musulmana. Asimismo, se subraya que la leche simboliza la vía media y es lo que va en consonancia con las orientaciones del Corán que recomienda “evitar los extremos, tanto el ascetismo exagerado como los placeres desbordantes” (Cortines, 2015:32)

El narrador de la novela de Goytisolo, que enseguida estudiaremos, escoge la elección del Profeta para dar palabra al místico y escritor Ibn Arabí quien aparece llevando uno de sus libros y declarando “bebí la herencia de la perfección láctea”, como símbolo y acto de celebración por haber llegado a un máximo conocimiento.

II.7.3. *La cuarentena, imágenes de un éxodo proyectado en Jamaa El Fna.*

La narración de esta novela de Juan Goytisolo arranca con el testimonio del narrador confesando que cuando apenas decidió escribir su texto supo que había muerto. Esta conciencia del estado de fallecimiento, declarada dentro de la historia que se cuenta, aparece también en varios cuentos de Sorel, como es el caso del narrador: “Así entré en la muerte. Luego dijeron que producto de un ataque al corazón, yo sé que fue por asfixia” (pág. 49). Recibimos la misma información de boca de la protagonista del cuento “El año 84”, señalando que “Ahora que dicen ya he muerto para siempre y no tengo miedo pues el miedo muere con la muerte” (p.29). Idéntica situación ocurre con la narradora del relato “El salto de la embarazada”, quien dice: “Perdí el conocimiento. Luego dirían que morí por traumatismo craneal. Pero se salvó mi hijo.” (p.41)

El narrador de la novela de Goytisolo anticipa con la mencionada declaración la narración de los sucesos que nos llegan a través de su manuscrito que representa todo un mundo donde se desenvuelven relaciones y discursos entre seres humanos de diferentes épocas y nacionalidades. Todos estos emprenden el mismo viaje espiritual después de la muerte. En el primer plan se sitúan los dos principales personajes encarnados en el narrador y su antigua amiga, con quien vuelve a encontrarse después de la separación en vida, causada por la muerte de esta. En el desarrollo de los acontecimientos, que transmiten los pasos de la pareja en el otro mundo, se intercalan sucesos y fragmentos

literarios del segundo plano de la narración, donde se cita a personas reales procedentes tanto de Occidente como de Oriente. Este rasgo, que domina en la novela, concuerda con la reflexión metaliteraria que hace el narrador tratando de explicar las características de un verdadero texto literario y, al mismo tiempo, procurando ejercer una especie de labor didáctica presentando sus fuentes al lector.

La frase “me despedí de mí mismo”, que inaugura la narración, anuncia la ascensión del espíritu del narrador que tiene ya el privilegio de contar su historia desde otra perspectiva, errando en el mundo ultraterrenal. Esta situación refleja el ambiente que va a entretejerse alrededor de este texto, cuyo autor vuelve a explorar una tradición cultural heredada de los mudéjares descendientes de los andaluces musulmanes. Entre estos, se cita a menudo al murciano Ibn Arabí quien patrocina esta novela.

Siguiendo el trato que recibe de la pluma de Goytisolo, la imagen de la muchedumbre en éxodo no sale del imaginario del lector, ya que se menciona por primera vez en el tercero de los cuarenta capítulos cortos que componen la obra, en el punto donde se empieza a creer que esta está destinado a ser nada más que la historia de un viaje al Más Allá. Es su permanencia de cuarenta días entre la tierra y el cielo, lo que el *alter ego* de Juan Goytisolo intenta describir a partir de la observación de su propia muerte declarada en el primer capítulo. A lo largo de la obra destacan las huellas que dan testimonio, sobre todo las referencias que el autor consulta y cita, de que este texto tiene alcance autobiográfico, porque forma parte de la búsqueda mística que este escritor había comenzado a experimentar desde los años ochenta y constituye una experiencia decisiva en su intento de asimilar e infiltrar su pensamiento en la idea de la muerte a través del misticismo y, más particularmente, del sufismo.

Con huellas del impacto ejercido por el tratado sobre la Unidad de Dios, construido y defendido por el pensador y sufi Ibn Arabí, la novela se presenta como una especie de diario del vagabundeo del narrador fallecido en el flotante ambiente entre la tierra y el cielo. Este espacio, denominado Albarzaj, está concebido en escritos y leyendas musulmanas como mundo intermediario después de la muerte, por el que pasaría el difunto antes del Juicio Final. Es un mundo que, poblado por imágenes y epifanías, tiene muchas afinidades con el de los sueños. Sin embargo, como explicó Goytisolo en el inicio de la novela, la Guerra del Golfo estalló justo cuando estaba a punto de escribir esta novela, y los bombardeos y sus consecuencias llegaron a tener reflejos en el texto, trazando sus páginas con sellos de sufrimiento, insertando en él connotaciones críticas que lo identifican como uno de los más comprometidos escritos. Efectivamente, nada

parece asombroso en el caso de este escritor siempre solidario, como se sabe, y voluntarioso para alzar su voz protestando contra todas las discriminaciones y los abusos del poder, a intervenir en todas partes como hizo para con la gente de Bosnia, de Palestina, de Chechenia, etc. (Del Campo, 2020), donde los derechos humanos se vieron violados por los gobiernos que solo buscaban sus intereses económicos, políticos e ideológicos.

Sin olvidar los contextos que hemos citado anteriormente del Corán donde se refiere al número cuarenta, el título de esta obra deriva del mismo número que relaciona una red de connotaciones y duraciones temporales. Es el número de capítulos que componen la novela, también es el período de aislamiento que fue necesario para la elaboración del texto, ya que el escritor vive aislado del mundo cuando se dedica a la creación, es asimismo la duración de la agonía del narrador seguida por la estancia que tendría que pasar su alma entre la tierra y el cielo, finalmente es exactamente el tiempo que perduró la intervención de los aliados en Irak durante la guerra del Golfo. Resulta oportuno señalar, asimismo, la descripción comparativa hecha por el escritor: por un lado, entre la inmigración colectiva y ciertas imágenes del Infierno como lo representa Dante en su *Divina Comedia*; por otro lado, entre el éxodo kurdo al que se refiere claramente la narración de la novela y otros desplazamientos idénticos de poblaciones que han marcado para siempre tanto la memoria del autor como la memoria humana y universal.

De hecho, cuando el narrador protagonista fallece y el lector apenas se siente habituado durante la segunda secuencia de la obra con el mundo de ultratumba, una nueva e inesperada vertiente narrativa irrumpe en el escenario contado al comienzo del tercer capítulo, protagonizado por toda una población en fuga. La confusión que empieza a dominar la realidad reflejada en esta parte de la obra, y las preguntas exteriorizadas por el narrador ante el panorama estremecedor que se extiende ante sus ojos, componen ingredientes propios de una desbandada humana a escala internacional. Es una imagen que encarna presentimientos de la exterminación del mundo que se impone en varias secuencias narrativas, como esta:

¿A dónde iban y de quién escapaban?
¿Se habían cumplido las amenazas de los cuerpos blandos, sesos licuados, ciudades en ruina, miembros mutilados de incontables víctimas esparcidos en mares de sangre? ¿O serían turbas de espiritados y posesos ahuyentados por el temor e inminencia de su castigo?

Recorren la tierra para maldecir sus ideales muertos y dogmas podridos, dijo ella, como si hubiera leído sus pensamientos. (Goytisolo, 2006:213-214)

Contagiado de los componentes culturales árabe-islámicos, Goytisolo combina ironía y amarga extrañeza, intentando rescatar lo que se puede salvar de valiosos manuscritos patrimoniales amenazados por el caos que recorre las calles. Dice que el tiempo le dio breves momentos para leer un libro de poesía de Al-Maarri, antes de sumergirse en una barahúnda rebullida por flujos de sangres y muertos.

Es de subrayar que, en el tercer capítulo, uno de los más largos en la novela, se hace una exposición reveladora de la guerra. Es una descripción en la que se refleja toda la sagacidad del narrador antes del inicio de los mencionados ataques bélicos, debido a las trágicas consecuencias que este conflicto tendría. Como un espiritista clarividente, el protagonista proyecta una serie de imágenes dantescas que, lamentablemente, se harán realidad durante la guerra:

Vislumbrabas emigraciones masivas, cadáveres desenterrados con saña, estatuas grandiosas derribadas de sus pedestales y destruidas a martillazos, tratados doctrinales y abecedarios políticos arrojados al fuego, quemados de huesos, calles y plazas desbautizadas, cuerpos agarrotados y reducidos a cenizas, viviendas arrasadas con padrón de ignominia, figuras mortecinas, mustias y desmedradas, embrollo y farándula... (p.214)

Estas descripciones son susceptibles de parecer exorbitantes, aterradoras e inconcebibles, como parece ser la comparación que remite a las condiciones del infierno, pero ningún pormenor puede verse inadecuado en esta narración si hemos de creer las crónicas y los testimonios que esclarecieron las informaciones y las circunstancias que rodeaban el proceso de la ofensiva cuando terminó.

Es de señalar que cuando la mayoría de un pueblo abandona su territorio, donde se había instruido cultural, social, económica y políticamente, con todo lo que abarcaría el sentido de una identidad, debe ser un indicio que alude a los poderosos factores que repentinamente han sometido a esta gente a un éxodo colectivo que marcará eternamente la memoria de todos. Este no es el caso de la mayoría de los fenómenos migratorios, que resultan de una multiplicidad de decisiones individuales. El fenómeno descrito en esta novela es claramente una inmigración colectiva forzada.

El éxodo humano que, desde su perspectiva localizada en marruecos, y que *el alter ego* de Goytisolo describe exhaustivamente en la penúltima secuencia de la obra, evidentemente se refiere a la expatriación de los iraquíes, y especialmente, los kurdos.

Destacamos esta realidad notando que al leer las primeras oraciones se percibe la posibilidad de ampliar este suceso para abarcar todas las inmigraciones. De este modo el narrador subraya esta evocadora generalización: “Concluía la guerra, empezaron las diásporas. Desde la ventana de su casa seguía a la triste caravana de fugitivos con la nariz pegada a los cristales empañados a causa de la crudeza de la estación” (p.308)

Encontrando su justificación en el rasgo reiterativo y cruel de muchas injusticias en la historia, y subrayada a lo largo de este mismo trigésimo octavo capítulo, la generalización que procuramos comprobar se inscribe en la continuidad de un proceso que abarca varios capítulos. De hecho, ya se han establecido gradualmente muchas equiparaciones entre los iraquíes, sobre todo los kurdos, que huyen y otras poblaciones que han experimentado un destino similar como desterrados o, simplemente, víctimas de las autoridades que gobiernan. Efectivamente, esta clasificación de la catástrofe, dándole una envergadura a escala internacional, comienza en el capítulo octavo en el que, en la tarde del 17 de enero de 1991, que corresponde a la fecha del estallido de la guerra, el narrador contempla la llegada de 'una primera ola humana' al centro de Marrakech, donde vive. La confusión que se produce entonces entre estas víctimas y los mártires que, según la leyenda, fallecieron durante una ejecución colectiva, que dio su triste nombre a la plaza Jamaa El Fna (agrupación de cadáveres), es en sí una pretensión para reflejar los sufrimientos de toda la humanidad. También se hace una comparación entre el destino de los iraquíes en dispersión y el de los republicanos en los últimos días de la Guerra Civil española, llegando a crear un punto de vinculación entre varios espacios y tiempos en el proceso de una especie de 'mundialización' del sufrimiento de los pueblos. Es de señalar que este contexto se aprovecha para reflejar un dato autobiográfico del autor, idénticamente como lo ha hecho en la obra *El sitio de los sitios* (David Conte, 2009:150).

¿Eran kurdos supervivientes de Halabxa, de Dahuk, de Mosul o simplemente aquellos paisanos suyos que cincuenta y dos años antes habían atravesado asimismo sucios harapios con su estela de excremento y cadáveres, el pueblo catalán en donde vivía refugiado? Las imágenes reproducidas en el telediario, ¿Correspondían a lo acaecido después de cuarenta días de infierno aéreo o exhumaban recuerdos sepultos en su memoria de la sombría guerra civil? (p.309)

En efecto, esta novela es una de las obras cuyos escritores tratan de evitar que un revestimiento de silencio, omisión e indiferencia se cierre sobre acontecimientos trágicos que trastornan los parámetros de los valores humanos en la vida política

internacional, que muchas veces la historia oficial de las naciones ignora. En consecuencia, podemos considerar esta novela como un acto comprometido que pretende denunciar las calamidades hechas por el ser humano contra el ser humano.

Este es, en cierto modo, el desafío que Juan Goytisolo quiere realizar al escribir esta obra, en la que una pluralidad de procedimientos contribuye a sensibilizar al lector sobre las circunstancias de las víctimas con conmovedoras evocaciones sobre las muchedumbres que buscan refugio.

Esta necesaria sensibilización por el lamentable estado de los desarraigados se hace, la mayoría de las veces, a través de las oraciones descriptivas, y esto se percibe en particular por el uso de la abundante enumeración de frases nominales que transmiten imágenes reiteradas y chocantes. Asimismo, se nota la transmisión de emisiones televisivas como las que, en su momento, entregaron información sobre la guerra al mundo occidental. El narrador recupera el suceso con el lector haciéndolo asistir a la proyección de

la pantalla que “reproduce imágenes de devastación y de ruina, de vehículos atascados en ignición fumigación letal de aviones en vuelo rasante, cuerpos carbonizados, helicópteros que vomitan llamas, escenas de pánico, dispersión enloquecida de hormigas, antorchas vivas, rostros de niños y mujeres boqueantes y privados de oxígeno, fuego, mas fuego, apocalipsis, horror, vasta incineración colectiva. (p.263)

Otro proceso, constantemente implementado en las secuencias dedicadas al cataclismo de la guerra, es la animalización de las víctimas con el fin de resaltar su fragilidad: así se comparan con las liebres sorprendidas en su recorrido con las polillas que mueren bajo las llamas, con las cucarachas aplastadas, con las hormigas en pánico, o incluso con todo un rebaño aturdido. Si esta comparación parece lógica y natural en términos de sufrimiento y formas de búsqueda de refugio del miedo y los riesgos visibles o presentidos, otra comparación entre el ser humano y el animal puede mostrar que el peor y el más desastroso comportamiento bélico es el manifestado y puesto en práctica por las personas que declaran guerras. Por ejemplo, en las luchas de los animales más feroces dentro de la especie, el enfrentamiento nunca tiene como objetivo matar al adversario, pues cuando un león joven y errante entra en conflicto con otro que domina una banda de hembras y cachorros, pretende hacer una familia, porque sin ella el macho errante muere de hambre sabiendo que son las hembras quienes protagonizan la caza en

equipo; el conflicto entre estas dos potencias en la selva puede resultar brutal, pero rara vez conduce a la muerte de una de las partes. Cuando uno de los leones se da cuenta de la fuerza de su oponente, se retira y el vencedor lo deja en paz. Asimismo, se nota que en los conflictos animales dentro de la especie, incluso los más feroces, y armados con garras, colmillos, cuernos, patadas y picos, el enfrentamiento es casi una especie de comprobación de la fuerza y apelación controlada por un instinto común que establece límites a favor del fuerte y el débil. Incluso hay una especie de ‘lucha ritual’, en la que el rival no toca a su enemigo, sino que se contenta mostrando su fuerza, desplegando las plumas, ensanchando su cuerpo o simplemente haciendo el ruido más fuerte con su voz.

De todo esto se puede deducir que existe algún tipo de acuerdo o pacto en el mundo animal para evitar matar a miembros de la especie, a pesar de la existencia de los conflictos y las competencias. De este modo constatamos que esta cara de la comparación, implícitamente expuesta por el narrador concentrado en la descripción del estado de las víctimas atemorizadas y deshumanizadas, relega al ser humano que identifica a sí mismo como ente razonable, a un nivel atrasado viendo la convivencia de las bestias cuyas conductas raramente violan el convenio pacífico que las une dentro de la especie.

Este texto, que refleja profunda simpatía por las víctimas inmigrantes, transmite también una gran parte de la autenticidad subjetiva que Juan Goytisolo suele ilustrar basándose en su estilo en un recurso abundante a las frases interrogativas.

En efecto, tomando en consideración la intertextualidad que caracteriza la novela, sobre todo en el tema de la escatología musulmana, se puede notar que hay una clara influencia del estilo coránico lleno por su parte de preguntas. En el Corán se trata de una interrogación retórica u oratoria que no espera respuesta del interlocutor, por considerarla evidente, y porque el emisor es Dios, cuyo discurso se compone de una gran variedad de interrogaciones para confirmar, reprochar, recordar, advertir, prohibir, rendir deseable, glorificar, incitar, alucinar, conmover, solicitar o intimidar, etc. A modo de ejemplos citemos estas preguntas que figuran en el mencionado texto sagrado:

“Y cuando les dijo (Abraham) a su padre y su gente: ¿Qué es lo que estáis adorando? ¿Buscáis dioses fuera de Allah por falsedad? ¿Y qué pensáis del Señor de toda la creación? (.....) Se fue para sus dioses y dijo: ¿Es que no coméis? ¿Qué os pasa que no habláis? (Sura 37, p.423)

“¿Y quién es más injusto que quien miente acerca de Al-lah y niega la verdad cuando esta le llega? ¿Acaso no morarán en el infierno quienes rechazan la verdad?” (Sura 39, p.439)

“Y dicen: «Esto no es sino clara brujería. Cuando muramos y seamos polvo y huesos, ¿seremos resucitados? ¿y también nuestros antepasados? Diles: «Sí. Y seréis humillados» (Sura 37, p.420)

“Y sabéis que Al-lah os creó cuando no eráis nada; entonces, ¿por qué no reflexionáis? ¿Acaso no reparáis en los cultivos que sembráis? ¿Sois vosotros quienes hacéis que crezcan o Nos? Si quisiéramos, haríamos que se secaran, y lamentaríais lo sucedido sorprendidos.

¿Acaso no reparáis en el agua que bebéis? ¿Sois vosotros quienes hacéis que descienda de las nubes o Nos? Si quisiéramos, la tornaríamos salobre; ¿por qué no sois, pues, agradecidos?

¿Acaso no reparáis en el fuego que prendéis? ¿Sois vosotros quienes habéis creado los árboles (con los que lo encendéis) o Nos?” (Sura 56, pp.421-422)

“¿Y cuál será el estado de quienes rechazan la verdad cuando hagamos comparecer a un testigo de cada comunidad y hagamos que comparezcas tú (¡oh, Mohamed!) como testigo contra ellos?” (Sura 4, p.74)

En la novela de Goytisolo, que rebosa de interrogaciones, podemos mencionar el siguiente fragmento, que confirma la influencia que el escritor percibe del Corán, al lado de otras referencias árabo-musulmanas. Asimismo, es de destacar que esta intervención del narrador nos permite constatar hasta qué punto la interrogación puede convertirse en una herramienta para reflejar lo patético cuando se utiliza en secuencias, proporcionando un profundo lirismo al discurso:

¿De qué inmenso caudal de venas a arterias procedía? ¿De los desheredados de Ben Suda?, ¿Manifestantes ametrallados de Oran?, ¿Humillados y ofendidos de los barrios populares cairotas?, ¿Martirizados de Sabra y Chatila?, ¿Madres sorprendidas de compras en los feroces bombardeos de Beirut?, ¿Adolescentes lanzapiedras de Kafr Malik?, ¿Aldeanos exterminados de Halabxa?, ¿Niños apriscados en el infierno de El Chatti? ¿O eran simplemente los lechos del Tigris y Éufrates los que se vertían con ímpetu en la medina de los Siete Hombres Santos y anegaban jardines, mercados, avenidas y calles? (p.233)

El lenguaje utilizado en este fragmento representa una revolución contra los rasgos de la escritura de ficción clásica y manifiesta texturas narrativas capaces de reflejar nostalgias, dudas e incertidumbres del ser humano. En la realidad que se describe, todo parece transformado y sigue transformándose dentro de una compleja red de heterogeneidades entrelazadas donde la lucha del yo consigo mismo y con el destino,

resulta ineludible. Es una narración tejida a base de un estilo que establece un mundo mutable, donde se desenvuelven sujetos incapacitados, condenados al sufrimiento agónico. Se trata de un enredo enigmático que metamorfosea los lugares que ya no son espacios de estabilidad al convertirse en espacios de opresión, aislamiento y conflicto. Son espacios que asedian, inmovilizan y controlan a los personajes manifestándoles su hostilidad e incapacitándolos para comprender su entorno. Es un ambiente agresivo propio de una realidad que huele a muerte, destrucción y crisis psicológicas tenebrosas. Estas composiciones lingüísticas y narrativas se unen para confeccionar un discurso destinado a un lector llamado a implicarse en el proceso creativo de la obra, descodificando sus referencias y participando en la contestación a las interrogaciones que plantea. Todos estos elementos confirman la potencia de un narrador conocedor que cuenta e integra directamente al lector en un texto que no solo tiene dimensiones de índole islámica, sino que su narrador se enorgullece también enalteciendo el canal por el cual recibe la narración. Él insinúa que esta es producto de una revelación comparable al modo en que el profeta Mohamed recibió el Corán. Luce López Baralt señala esta aseveración diciendo:

Ahora tenemos a nuestro personaje acostado junto a su mujer en París, pensando en la obra que se dispone a escribir, cuando de repente queda 'traspuesto'. Es precisamente en este 'éxtasis' simbólico que recibe 'la inspiración' literaria, que en este caso le dicta al novelista no una musa sino el 'ángel' de la alhama, que aparece recubierto del mismo brillo fosforescente con el que lo vimos por vez primera. Goytisolo sucumbe, una vez más, a una discreta autoglorificación: *La cuarentena*, como el Corán, ha sido dictada por un ángel. (1995: 114)

Esta observación, que confirma la figura de Juan Goytisolo como un gran conocedor del patrimonio cultural árabe musulmán y, particularmente, de la religión musulmana, nos conduce a uno de los intereses que le preocupaba mucho, a saber, la denuncia que no cesaba de dirigir a las visiones discriminatorias que Occidente suele adoptar hacia los árabes. El protagonista, alter ego del novelista, delata esta perspectiva con un tono burlesco muy claro en sus descripciones, como la que hace del

joven de rostro enjuto, envuelto en una chilaba raída y tocado con un gorro de duende, que fumaba una pipa de kif acucillado en la puerta de alhama (...) Estupor, carraspeo, voces de protesta, insultos: si será carbón! ¿Qué coño anda diciendo este tío? ¿No hay nadie capaz de traducir su jerga? ¿Por qué no han traído a

alguien más presentable? ¿O es que todas sus compatriotas son igual de Bestias? (...) El público encolerizado, pasa de las palabras a los hechos y arroja tomates y huevos hervidos al moro de la chilaba (pp.281-282)

Los escritos de Goytisolo son ricos en términos de ironía e información sobre recuerdos e historiografía. Asimismo, se destaca que los títulos de sus libros son como oposiciones, revisiones, correcciones o reconstrucciones de los conocimientos y los estilos forjados por la arrogancia del estilo narrativo impuesto con una visión monolítica y politizada de las autoridades dominantes. A causa de esta situación anómala, injusta y arbitraria, el narrador-personaje trata de conciliar las dos partes opuestas siguiendo los pasos de los místicos y sufíes quienes superan las barreras del odio buscando el Amor en su sentido divino. De este modo, parece que el protagonista encuentra refugio en las enseñanzas establecidas por estos contempladores cuya imaginación se mueve en una especie de círculo que es, “como se sabe, símbolo de la eternidad, de la perfección y del éxtasis, y en él confluyen perfectamente el alpha y el omega de una experiencia que se vive más allá del espacio y el tiempo.” (López Baralt, 1995: 98)

En este sentido, el mundo de la meditación se extiende como un trasfondo o una alternativa sugerida por la narración, que pretende corregir las calamidades de la realidad atroz y yerma en términos de solidaridad, piedad y compasión. Por eso:

Salta a la vista que en más de un sentido *La cuarentena* no es sino una estremecida súplica de misericordia, por parte del Goytisolo ficcionalizado, al Amor Infinito. El novelista parecería decírnos entre líneas que obtener la aceptación compasiva de la Trascendencia y a la vez mantener su estima propia y su identidad verdadera tiene que recurrir al Dios de Ibn Arabí y no al Dios de Dante. (López Baralt, 1995:103)

Como en *La Divina Comedia* de Dante, inspirada en la escatología musulmana, y más particularmente en los escritos de Ibn Arabí, se concibe que el viajero, por el mundo beatífico, descubre a través de una dialéctica ascendente que el amor es una fuente decisiva del conocimiento. Por esta razón la mayoría de los escritos de Goytisolo llevan contagios del sufismo que da sentido al Islam, porque un Islam reducido a los ritos, sin el amor a Dios, sería un Islam seco. De hecho, resulta que toda revivificación del pensamiento religioso desarrollado por los seres humanos pasa por la rehabilitación de los sentimientos.

Cuando cristianos y musulmanes hablan del amor divino.

Son muchos los poetas de las dos religiones, musulmana y cristiana, cuyos poemas coinciden en el tema del amor que se eleva como punto de encuentro entre todos los seres humanos. Para hablar de un ejemplo de la orilla española no puede surgir en la memoria una figura representativa mejor que Santa Teresa de Jesús. Con un tono eufórico que expresa arduamente una sumisión total a su voluntad, esta mística brinda a Dios un canto amoroso lleno de devoción y abnegación en su poema titulado “Vivir sin vivir en mí”:

Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor;
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí:
cuando el corazón le di
puso en él este letrado,
que muero porque no muero.

Esta divina prisión,
del amor en que yo vivo,
ha hecho a Dios mi cautivo,
y libre mi corazón;
y causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
que muero porque no muero. (1960, p.1099)

De este fragmento deducimos que el amor a Dios alcanza su plenitud con la muerte que se ve, en este sentido, anhelada y esperada porque para los religiosos representa el retorno a Dios. Se trata de un amor emancipado de todo pánico a una sanación y de toda ambición a una recompensa. El poeta persa Saadi Chirazi en uno de sus más profundos poemas dice:

Si la espada de tu ira me inflige mal de suerte,
Mi alma encontrará consuelo en ella.
Si me impones la copa de veneno,
Mi espíritu hará de ella su bebida.
Cuando el día de la Resurrección,
Me levante del polvo de mi tumba,
El perfume de tu amor
Impregnará todavía los ropajes de mi alma. (Citado por Corbin,
1993:327)

El tema del amor divino y los diferentes elementos que consolidan la relación incondicional entre el hablante y Dios en este fragmento nos conducen hacia otro texto

atribuido a varios autores (Verd Conradi, 2013:193). Lo importante, para nosotros en este contexto, es que expresa la plegaria de un cristiano quien, a nuestro parecer, dialoga con el poeta musulmán que acabamos de mencionar en estas sensaciones sacras. Los famosos versos dicen:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el Cielo que me tienes prometido
ni me mueve el Infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte. (citado por Verd Conradi, 2013)

Las similitudes en la expresión de este fervor afectivo entre los religiosos cristianos y musulmanes, nos invitan a considerar esta fe como un principio fundamental del corazón humano compasivo que estamos llamados a compartir a diario, a vivir concretamente en nuestras relaciones y en todas las situaciones. El desgarrador grito de amor, desplegado en los ejemplos mencionados, siempre está en nosotros y en nuestro entorno natural. El ser humano que pretende llegar a este sentimiento acostumbra a llevar su vida entre la contemplación y el pensamiento para llenar su corazón de amor y misericordia, viendo la belleza en los más pequeños detalles de la existencia. Meditar sobre el ámbito cósmico por la mañana cuando el sol une el universo bajo sus rayos, por la noche cuando la luna anuncia su presencia sin discriminar el centelleo de las estrellas en el cielo extendido sin límites y durante las cuatro estaciones con sus correspondidos rasgos meteorológicos, parece ser la vía inequívoca que conduce la persona a adquirir la conducta humana asentada en sensaciones de solidaridad y tolerancia. Se trata de un ejercicio que se realiza mediante el corazón del filósofo guiado por un asombro infantil y expresado con el estilo de un poeta elocuente que exterioriza valores universales de belleza, decencia y bondad.

Los escritos de los mencionados sufis, místicos y poetas invitan a aprender de sus experiencias a amar incondicionalmente, a perdonarse a sí mismos y a los demás.

El amor inmaculado, el perdón y la clemencia manifestados y anhelados por Ibn Arabí, le dan los requisitos humanísticos susceptibles de permitirle protagonizar un gran espacio de la obra de Goytisoló, quien muestra su fascinación por la famosa expresión que confirma y resume las doctrinas del sufi murciano, citándola en la página 297 de *La cuarentena*: “Mi corazón asume todas las formas: claustro del monje, templo de los ídolos, prado de gacelas, kaaba del peregrino, tablas de la Tora, texto del Corán. Yo profeso el credo del amor y, doquiera que él dirija sus pasos, será mi fe y mi doctrina.”

Esta confidencia culmina los principios de Ibn Arabí, que pretende afirmar en sus obras un mensaje fundamental de la devoción: el mensaje abrahámico, según el cual tanto el Judaísmo como el Cristianismo y el Islam son tres religiones derivadas del mismo tronco común. El Islam no es una nueva religión nacida con la predicación de Mohamed, ni Al-lah es un dios particular de los musulmanes. Al-lah, Dios, es traducción literal de la palabra que designa al Dios Único.

La palabra Islam se refiere a la sumisión voluntaria y libre a Dios, solo a Él, que es el dominador común de todas las religiones monoteístas. Es de señalar, en este contexto, que el monoteísmo como término compuesto procede del griego, monos ‘uno’ y theos ‘dios’ cuyo equivalente en árabe se hace reuniendo dos palabras separadas ‘Al-lah wahid’ que tiene referencia en un breve capítulo ‘Sura’ del Corán: “Di (¡oh, Mohamed!): «Él es Al-lah, el único (Señor de toda la creación y el único que merece ser adorado)” (Sura 112, p.629)

El monoteísmo, como punto común entre las citadas religiones, confirma la idea central de la continuidad del mensaje divino cuya transmisión era confiada a varios mensajeros en varias épocas de la historia humana. Esta verdad tiene testimonio en las ordenes dirigidas a Mohamed obligado en el Corán a decir: “No soy el primero de los profetas...” (Sura 46, p.479), y se le recuerda en diferentes ocasiones: “enviamos mensajeros anteriores a ti” (Sura 13, p.222).

Valga acentuar que este proceso dio lugar a varios contextos coránicos que incitan a la convivencia, a la unión, a la solidaridad y la aceptación del otro. Dios nos ordena: “Decid: creemos en Dios, en lo que nos ha revelado lo que fue revelado a Abraham, a Ismael, a Isaac, a Moisés, a Jesús; y en lo que ha sido dado a todos los profetas de la parte de su Señor. No hacemos diferencia entre ellos...” (Sura 2, p.19)

Consta destacar en este sentido que Jesús, mencionado entre los enviados de Dios en este fragmento, ocupa en el Corán un lugar excepcional. Ningún otro profeta, ni siquiera Mohamed, ha nacido de una virgen, cuyo nombre María está noblemente valorado en el libro sagrado de los musulmanes, tomándolo como título para todo un capítulo ‘Sura’, donde Dios se refiere a ella diciendo: “(recuerda a María) quien protegió su castidad e insuflamos en ella un soplo (de vida) proveniente de Nos (a través del ángel Gabriel); e hicimos de ella y de su hijo una prueba (de Nuestro poder y una lección) para toda la humanidad” (Sura 21, p. 91). En este mismo capítulo se habla con detalles de la experiencia vital de esta mujer, desde su infancia en casa de sus padres hasta todas las circunstancias que rodean el nacimiento de Jesús con los fundamentos del mensaje

confiado a este.

De hecho, con este elogio dirigido a la Virgen María y su hijo al lado de otros profetas, el Islam confirma su construcción que abarca otras experiencias religiosas. Por eso, se insiste que el reconocimiento de todas estas es una condición imprescindible de la fe musulmana cuyo sentido acogedor e intercultural fue el impulso que edificó la civilización de Al-Ándalus.

II.8. Al-Ándalus que eterniza huellas de convivencia y prosperidad.

En el marco de la prosperidad andalusí que no tiene igual, en un ambiente general de fraternidad entre musulmanes, cristianos y judíos, surgió la más sólida convivencia que trascendió las divisiones humanas fundadas en prejuicios religiosos, sociales o étnicos. Es de subrayar que en esta época se puede fácilmente enumerar un sinfín de testimonios sobre el espíritu y el carácter abiertos del Islam para contrarrestar las falsas y exageradas pretensiones que tratan de asociarlo con el radicalismo y el oscurantismo. Los andalusíes, que fueron pioneros en varios sectores artísticos, económicos, científicos y educativos, muestran las beneficencias de tolerancia, desarrollo y prosperidad que la mencionada religión refulgió hacia todo el mundo.

Al principio del encuentro entre las dos orillas en el espacio andalusí, las características de las dos literaturas eran pobres. De la parte de los cristianos, sus producciones literarias no eran sino resultado de la decadente herencia romana, a la que la dominación visigoda había dado pocos componentes renovadores. En cuanto a los recién desembarcados, eran en su mayoría bereberes islamizados hacía poco tiempo (Beneroso Santos, 2014:143), estaban compuestos en su mayoría de los soldados, los aventureros y los alfaquies desprovistos de la cultura que distinguía normalmente a los sabios, los poetas, los artistas y los escritores de Bagdad y Damasco de aquel entonces. No obstante, en el periodo temporal de un siglo todo eso cambió. Entre las poblaciones se efectuaron las fusiones naturales. Aquellos que habían fijado de modo definitivo su residencia en Al-Ándalus tuvieron que casarse con mujeres autóctonas. Casi todos, después de un corto tiempo, convivían con una madre o una esposa procedente de un origen cristiano. Por otro lado, habiéndose estabilizado la situación política y social, ya no eran tan solo soldados y aventureros quienes llegaban, ni únicamente los comerciantes afanosos de acumular riquezas; también los artistas, los escritores y los filósofos

empezaron a dirigirse hacia la Península con el fin de instalarse ahí aprovechando el ambiente favorables y la política de los emires omeyas quienes fomentaban y animaban este movimiento. En vez de aislarse y encerrarse ante la población, los árabes practicaron y aplicaron una política acogedora, de integración y de asimilación, con el fin de establecer y asegurar los fundamentos y las bases de su gobierno a través de la unidad, la tolerancia y la convivencia.

Es de subrayar que el prestigio y la fama de la civilización, que estaba desarrollándose en Bagdad durante los tiempos de la prosperidad del Califato Abasí, tenía grandes impactos en Al-Ándalus. Cuando un muy célebre y distinguido músico árabe, Ziryab apodado ‘el pájaro moreno’, llegó a Córdoba con un gran número de músicos, cantantes y compositores, la influencia que consiguió tener en la ciudad y su entorno fue enorme. Sobre todo, porque el mencionado músico y cantante traía consigo todo el ambiente y el sabor de la cultura de Bagdad que superaba inmensamente al que reinaba entonces en Occidente.

Las circunstancias sociales y morales óptimas que Ziryab encontró en Córdoba, repercutían de modo positivo en todo el estado social y colectivo de la comunidad andalusí. Las referencias notan que Ziryab no se limitaba a la música, sino que era un artista omnímodo y su influencia se extendía hasta abarcar los estilos de la vida social de las personas. El músico era un genio que se preocupaba por la elegancia y la ‘etiqueta’ divulgándolas entre la gente. Les enseñó a beber en recipientes de cristalería en lugar de las de oro y plata, y les enseñó a hombres y mujeres cómo peinarse y cepillarse los dientes. También se aprendió de él el uso de ropa hecha de diferentes materias en las diferentes estaciones del año, además de la manera de servir la comida. Pues, “no sólo revolucionó la cocina andalusí, sino que también estableció el protocolo y el orden a la hora de servir los diferentes platos que ha llegado hasta nuestros días, estableciendo la prioridad de sopas y de caldos, seguidos de entremeses, pescados y carnes y, finalmente, los postres”. Asimismo “transformó las costumbres sociales en la forma de vestir, aparecen prendas de seda de colores exóticos y estableció el uso de diferentes colores según la temporada (blanco y colores claros para primavera-verano y colores oscuros en otoño-invierno), y en el peinado puso de moda para los hombres el flequillo” (Javier Sanz, 2019).

Es de constatar que en este proceso de convivencia y mutua influencia la fusión entre las dos culturas, autóctona e islámica, se hizo realidad. La invención de los mwachahas (género poético y musical) fue la expresión y el testimonio de este ambiente intercultural.

Parece que los andalusíes destacaron el retraso del poema lingüística y rítmicamente unificado, frente a las diversas melodías que la nueva música había empezado a conocer. El estancamiento de la poesía en su estricto pasado tradicional parece superado por un presente renovador y flexible desarrollado por los músicos de aquel entonces. De ahí que la poesía, que se hacía fundamentalmente para la composición musical y el canto, se sometió a la necesidad urgente de unos nuevos tonos, ritmos y estilos. Por eso los poetas de Al-Ándalus empezaron a escribir poemas, a diferencia de la poesía árabe clásica, en forma de estrofas, introduciendo estribillos en lengua romance sin apoyarse en la misma y sola rima. El poeta árabo-andalusí que había escuchado canciones antiguas siguió apasionado por aquellos viejos y tradicionales aires, por lo tanto, no cesó de interpolar esos estribillos en poemas escritos en árabe clásico. Se trata de un género literario que no dejaría de perfeccionarse en todo Al-Ándalus hasta que llegó un instante en que el bilingüismo tuviera que desaparecer cediendo lugar al nacimiento de una nueva y refinada poesía bajo la nominación del zéjel, poemas escritos en árabe dialectal, cuya figura más representativa fue Ibn Quzmán (1095-1160). Con respecto a este punto, Juan Goytisolo dice: “la notable porosidad del medio juglaresco musulmán y cristiano, desde la época de Ibn Quzmán hasta las justas poéticas de la corte alfonsina, aclara el fructuoso intercambio operado entre las líricas peninsulares románicas y esta poesía andalusí” (1982:50)

Tratando de enumerar más huellas del impacto de los árabo-musulmanes sobre el desarrollo universal, debemos recordar que estos aprendieron de los chinos la técnica de la fabricación del papel (Silvie Arsever, 2011) y por lo tanto edificaron la primera papelería en Bagdad en el año 800. Cuatro siglos después, a través de ellos llegó este descubrimiento a Occidente. Gracias a este conocimiento, la casa de la sabiduría creada por el Califa Al-mamún en la mencionada ciudad poseía un millón de obras y como consecuencia de ello el Califa Al Hakam de Córdoba se mostró orgulloso por reunir 400.000 títulos, mientras que el rey de Francia Carlos V, no menos de cuatro siglos más tarde, llegó a tener 900. El esplendor que acompañaba la pasión de los cordobeses por los libros, lo destacamos en el estudio de Julián Ribera y Tarragó bajo el título *Los bibliófilos y las bibliotecas en la España musulmana* (1896) donde leemos lo siguiente:

El ruido de la fama hizo acudir allí a los maestros más sabios, a los estudiantes de provincias y extranjero, a los copistas más hábiles y a libreros y mercaderes más ricos, que hicieron de Córdoba emporio de la industria y del comercio, al propio tiempo

que el cerebro de las comarcas de Occidente. La afición a los libros, que había ido creciendo al par que la instrucción recibió incremento nuevo al instalarse las fábricas de papel en Toledo y Játiva.

La propagación del uso de los libros, gracias al desarrollo de su industria y la construcción de las bibliotecas, hizo posible el apogeo de las ciencias en todas sus especialidades, pues los árabes de Al-Ándalus eran conscientes de la naturaleza y el carácter interdependientes de todas las ramas de la ciencia. Esto es lo que explica y justifica la aparición de un gran número de genios y sabios enciclopédicos en aquellas épocas. Para citar ejemplos, vamos a detenernos en algunos puntos cruciales que ofrecieron una significativa contribución de los andalusíes en las ciencias universales. Adelantamos en este contexto que las informaciones que citamos con respecto a este tema tienen raíz referencial en los dos tomos del libro titulado '*Al-hadara al'arabya al-islamyia fi al-Ándalus*' (La civilización árabo-musulmana en Al-Ándalus) de Salma Aljadra Aljiusi (1998).

En astronomía, podemos citar a Maslamah Al Magriti quien, basándose en los trabajos de Al Jawarizmi, estableció unas tablas astronómicas asentando sus teorías desde la latitud de Córdoba. Traducidas al latín por Adelardo de Barth, estas tablas ejercieron una gran influencia, tanto en el mundo árabe como en el mundo latino, por su precisión experimental y precisa. El mismo Al Magritti introdujo en Al-Ándalus *La enciclopedia de las epístolas de los hermanos de la pureza* que luchaban en Bagdad por la libertad del pensamiento. De ahí empezó a crearse el ambiente que hizo posible que el astrólogo Al Zarkalli 'Azarquiel' (1029-1087) inventara el astrolabio y llegara a la realización de dos proyecciones estereográficas de los círculos del ecuador y de la eclíptica sobre una misma superficie.

Al Idrisi, que nació en Ceuta en el año 1099 y murió en Palermo en el año 1166, realizó sus estudios en Córdoba y confeccionó un mapa del mundo, para cuya elaboración utilizó unos métodos de proyección muy similares a los que utilizaría posteriormente Mercator en el Renacimiento. Estas aportaciones permitieron el surgimiento de otras en un proceso de fecundaciones y mutuos impactos, y sirvieron de base para los geógrafos y los cartógrafos que condujeron a los conocidos Grandes Descubrimientos.

En medicina, la familia Ibn Zohr dio a luz al más brillante entre sus descendientes: Abu Marwan Abd Almalik Ibn Abu Ala Ibn Zohr nacido y muerto en Sevilla (1092-1161). La medicina le debe muchos descubrimientos que fueron temas de

famosas obras publicadas y extendidas entre los especialistas y los estudiantes de la época como es el caso de sus libros:

- *Kitab al-Iqtisad fi Islah al-Anfus wal-Ajsad* (Libro del curso medio sobre la reforma de las almas y los cuerpos)
- *Kitab al-Taysir fi-l-mudawat wa-al-tadbir* (Libro que facilita el estudio de la terapéutica y la dieta) que fue complementado por otra obra titulada: *Kitab al-kulliyat al-Tibb* (Libro de las generalidades de la medicina). Hizo el primero en forma de un manual de enseñanza y en el segundo se centró en la alimentación, los medicamentos y el recurso a la alquimia en la curación de los enfermos.
- *Kitab al-Agdiya wal-adwiya* (Libro de los Alimentos) dedicado al califa Abd Al Mumin. En Este libro describe tanto los componentes de los comestibles como los procedimientos de higiene. Sus contribuciones en el sector de la sanidad humana abarcan también su precursor análisis de lo que hoy día se llama la psicósomática que se refiere a la relación que existe entre lo corporal y lo psíquico.

No obstante, es de subrayar que la figura más destacada en la medicina en Al-Ándalus fue el cordobés Abu Al Quasim Al Zahrawi (936-1016), uno de los más grandes cirujanos de todos los tiempos. Fue médico en el palacio de Abderrahmán III y más tarde en el de Al Hakam II. Sus tratados de cirugía comprenden la descripción de los instrumentos que él mismo había inventado, la práctica de la cauterización y la descripción clínica de las operaciones en la oftalmología y la ginecología. Sus libros eran una referencia imprescindible en la medicina durante cinco siglos por haber sido traducidos en Venecia por Gerardo de Cremona en el año 1497.

En física, Ibn Al Haytam (Alhazen) aprovechaba su estancia en la cárcel para empezar a sembrar las primeras semillas de su ciencia. Comenzó por estudiar a los grandes maestros, Euclides, Ptolomeo y Galeno, antes de ponerse a sentar las bases de su propio conocimiento. Fundó el método científico basando resueltamente su investigación y sus resultados en pruebas experimentales más que en razonamientos abstractos y apoyó sus teorías mediante un enfoque matemático. Es una nueva forma de trabajar, que empezó revolucionando una nueva práctica de la ciencia. La aplicó, con claridad por primera vez, en su gran obra, *Kitab Manazir* (Libro de óptica) en siete volúmenes que escribió entre 1015 y 1021. Los resultados de Alhazen marcan un punto crucial y decisivo para las teorías relacionadas con la luz. Su obra traducida al latín *Opticae thesaurus Alhazeni* en 1270, ocupaba en la historia de la ciencia un lugar destacado y servía como referencia para la mayoría de las investigaciones en óptica que veían la luz durante casi cinco siglos.

Uno de los destacados sabios andalusíes influenciados por sus teorías en esta especialidad, citamos a renglón de ejemplo a Averroes.

Es por estas contribuciones y riquezas científicas y culturales que Juan Goytisolo siente una estimación profunda por el Mundo Árabe, lo que se puede explicar también por las conflictivas relaciones que mantenía con su país natal y más particularmente con la España franquista que abandonó en 1956 instalándose en París.

La victoria de Franco en 1939 significó la victoria de la España católica nacionalista, que ya había triunfado en 1492. Cuando los Reyes Católicos reconquistaron Granada, pusieron fin así a una próspera época de interculturalidad que duró ocho siglos, decretando la expulsión de los judíos y Moriscos, una expulsión que fue renovada y drásticamente aplicada en 1609. Durante esta época se usaba toda una gama de medios islamofóbicos para inventar y legitimar la imagen de un enemigo que había que persistir odiándolo y atacándolo. En este proceso se recurrió al tema de la religión estableciendo el régimen de la España Católica que defendía el cristianismo contra otra religión percibida y transmitida al imaginario occidental como ‘falsa’.

A pesar de todo lo que está escrito sobre la experiencia de convivencia religiosa y tolerancia social vividas en los países del Islam, especialmente en Al-Ándalus, y su mérito por aportar ciencia, conocimiento y un sólido y rico modelo civilizatorio a Europa, en el que basó su gran renacimiento según el testimonio de muchos historiadores e investigadores occidentales, como hemos citado antes. Hay orientalistas que no solo niegan esto, sino que acusan a los musulmanes de obstaculizar el progreso de España durante la Edad Media. Las visiones, enfocadas en los prejuicios de estos orientalistas, proporcionan una fuente constante de islamofobia entre las corrientes religiosas extremistas de derecha en la Península Ibérica y toda Europa. En este periodo se empezaba a forjar una realidad donde, como señala Goytisolo, “La antipatía y prejuicios de la inmensa mayoría de escritores respecto a los «moros» y el Islam no es algo que pueda sorprendernos.” (Goytisolo, 1982:187)

Así que escribir en España, desde el punto de vista de la islamofobia, es escribir desde una actitud hacia una experiencia histórica crucial inseparable ya del fanatismo que alimenta y fragua una mentalidad colectiva movida por referencias fundadas a partir de una síntesis de dos bandos en conflicto: el español cristiano como reino de lo positivo y el árabe musulmán como reino de todo lo negativo. De este modo, se formó una mirada aberrante, dirigida a los musulmanes, basada en una perspectiva más mítica que histórica.

En este sentido, Goytisolo critica las opiniones del novelista chileno José Donoso y el filósofo español Ortega y Gasset diciendo:

Que un pensador tradicionalista como Donoso pretenda que la «falsa civilización» de los musulimes «no era sino barbarie» o un liberal tan culto y penetrante como Ortega asegure que la vida intelectual musulmana se halla «re seca y apergaminada a fuerza de Corán y desiertos» y afirme que los árabes no «constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad» resulta bastante normal si tenemos en cuenta la inconvencible firmeza de sus postulados etnocentristas.(Goytisolo, 1982:187)

Es de notar también que Goytisolo, clasificado ya como morofilo, denuncia a García Morente por adoptar el mismo juicio, señalando en la misma página: “Que García Morente conciba la «Reconquista» como la lucha contra una religión «ajena, contraria, exótica e imposible» es un ejemplo entre mil de lo que, todavía hoy, leemos, o podríamos leer, todos los días.” (Goytisolo, 1982:187)

La novela *Reivindicación del conde Julián* (1985) es uno de los recursos que Goytisolo eligió para descifrar la falsedad de estas pretensiones y, al mismo tiempo, reclamar la urgencia de corregir estas percepciones que obstaculizan el aprovechamiento de la riqueza histórica y cultural que ha de caracterizar la relación hispano-árabe.

II.9. Reivindicación restauradora para una situación cultural desvinculada.

Desde su posición en la ciudad de Tánger, el protagonista se sienta contemplando la costa española y se identifica con el Conde Julián decidiendo llevar a cabo una nueva traición, imitando la primera que la leyenda cuenta que ocurrió tras la humillación padecida por el gobernador gótico, quien había pretendido vengarse del Rey Rodrigo, violador de su hija Florinda. En *Crónicas Sarracinas* (1982:40) Goytisolo describe las circunstancias que dieron lugar al nacimiento de su obra diciendo:

Era difícil vivir aun ocasionalmente en Tánger, enfrentado a la costa española –a una España gobernada por un régimen tan opresor como el de la monarquía visigoda– sin evocar la figura mítica de don Julián y soñar en una traición grandiosa como la suya. Puesto que mi proyectada invasión no podía ser material –

esto es, conquista de un espacio real, con hombres de carne y hueso— sino cultural y simbólica, debía agredir y arruinar la totalidad del discurso antiislámico del Romancero, volverlo al revés como un guante, dar a la traición un contenido dinámico y positivo.

De esta declaración se percibe que, mediante la invasión simbólica y cultural, se trata de afrontar los fundamentos y leyes de un discurso nacionalista que se formó en el período romántico. Por eso, la pretendida incursión se esboza en un proceso experimental que procura transformar un contenido semántico adquiriendo un papel dinámico y positivo para llegar como meta final a la reversión de la realidad. Partiendo del mito de la primera traición, Goytisolo adopta un discurso correctivo para enfrentarse a las santificaciones ideológicas con intenciones deshonradoras.

La escritura de esta novela fue, también, motivada por una reivindicación, y surgió, en palabras del escritor, como un deseo propio y urgente por liberarse de los valores oficiales imperantes, que le fermentaron hasta el punto de que la profanación de estos valores, y su destrucción simbólica, se convirtió en una obsesión persistente. El novelista sostiene, en este sentido, que:

estamos ante una variante de la fábula del pecado original y el paraíso perdido en la que, en vez de la manzana, el señuelo del Maligno habría sido la belleza de una doncella y el papel de Adán correspondería al último rey visigodo: por culpa de éste, los españoles habrían perdido para siempre su inocencia y, a sus ojos, el moro invasor simbolizará el mal, el pecado, el castigo. (Goytisolo, 1982, 27)

Es a partir de esta interpretación mitológica que Juan Goytisolo realiza un psicoanálisis nacional en el que cuestiona el tradicional discurso colectivo sobre el Islam en la literatura española. El autor crea una ficción dentro de la ficción trasladándonos del reino legendario y mítico, que para algunos es el real e histórico, al reino igualmente mítico e irreal que él inventa. Es otra invasión árabo-musulmana efectuada virtualmente gracias a la traición de Julián con quien se identifica el narrador. Este último declara su sueño con una nueva conquista de España, con los efectos y las repercusiones que han de durar otros ocho siglos. Esta invasión, que se reivindica desde el trasfondo de la conciencia del autor, se ve como una oportunidad para derribar las instituciones que formaron la personalidad española rechazadora y luchadora contra el Islam. Es una

segunda ocasión que se procura aprovechar para reabrir España como un espacio que admite la experiencia oriental en un clima de armonía, convivencia e intercambio.

La obra comienza con una especie de grito de indignación y decepción que refleja el tipo de relación que el narrador mantiene con España: “Tierra ingrata, entre todas espuria y mezquina, nunca volveré a ti” (Goytisolo, 2000, 19)

Esta relación, que se anuncia conflictiva y rencorosa, justifica la crítica que este personaje dirige a su patria con un tono violento y destructivo para impugnar siglos de historia hostil elaborada contra los vencidos musulmanes y judíos. En este proceso reformista, Goytisolo empieza por derribar los pilares que sostienen el patrimonio de la Hispanidad y que al final están citados como participantes en la obra al lado de otras referencias positivamente valoradas. Así, el narrador dirige su descripción caricaturesca al estatuto que tanto los intelectuales como la gente ordinaria han elevado alrededor del nombre de Séneca. Este último se nota que está escogido por el aprecio que tiene como un signo que sustenta la identidad hispano-romana obstinadamente solicitada para contrarrestar y borrar las huellas árabo-musulmanas del imaginario español. Las reiteradas citas de este filósofo por los literatos nacionalistas españoles lo elevan al grado de un ídolo que el narrador se ve obsesionado por destruir. De ahí se destaca, como señala Alicia Ramos Mesonero (1981), que

la hostilidad del novelista proviene de la mitificación casticista de este personaje hecha principalmente por los escritores del 98: Ángel Ganivet en *Idearium español* y Azorín en *Los pueblos*, por el estoicismo falangista con claros fines de propaganda política, por Menéndez Pidal en *El romancero español*, por los continuadores del pensamiento del 98, hasta llegar a su más bajo nivel de trivialización en equiparamiento con el torero Manolete.

La glorificación de Séneca como figura que representa la imagen de la cultura hispánica procedente del latín suscita su participación en la obra como un modelo dominante del ‘carpeto’ ideal. El narrador pregona su genio diciendo que es “filósofo de la tauromaquia y torero de la filosofía (...), su máscara se convierte pronto en un punto obligado de referencia (...): personas de distintas edades y de todos los medios sociales acuden a ella y contemplan religiosamente las piezas de su armadura ósea, sus petrificados rasgos de estatua: las esencias hispánicas son evidentes.” (pp.136-140)

El término Figurón, que se utiliza frecuentemente para engrosar las medidas descriptivas dirigidas a los mitos literarios, se asocia a otro personaje denominado Don

Álvaro, quien recibe permanentes metamorfosis y cambios dependiendo de los papeles que se le asigna en la narración. Se remite a este personaje por primera vez en la página 56, donde aparece como abogado en un cartel pegado en una puerta. Después, el narrador aprovecha su llegada a un café para poner cara y descripción física al nombre mencionado antes con todas las connotaciones que transmite en el imaginario español. Don Julián describe irónicamente a este personaje utilizando detalles caricaturescos e irreales susceptibles de darle el aspecto de un figurón anciano que se beneficia de privilegios propios del modelo ideal de la personalidad española: “el volumen de sus rasgos es netamente superior al normal y, al caminar, sus articulaciones crujen dificultosamente, como las piezas mal ajustadas de una armadura” (p.100)

La comparecencia de este personaje, en este contexto, se hace con la intención de provocar la furia de Don Julián y, al mismo tiempo, anunciarle la situación que vive como asediado y perseguido por todos los mitos, las presiones y los despotismos de los cuales se había escapado refugiándose en la ciudad marroquí.

“Quintaesenciada encarnación de tu tribu” es la presentación que la voz narradora hace de Don Álvaro, quien participa verbalmente en el discurso de la obra manifestando su identidad y su orgullo de ser uno de los carpetos. Su identificación con éstos aparece subrayada como una misión eterna. De este modo, este Figurón exhibe su prerrogativa:

los carpetos que vivimos lejos de la patria tenemos que reunirnos de vez en cuando, dice con voz grave: ahogados en la africana masa desvertebrada, no es cierto: influir sobre los demás: una de nuestras constantes históricas más antiguas: imperativo poético: ecuménica disposición combativa: portadores de valores eternos. (p.100)

Don Álvaro aparece, por su parte, como un fiel seguidor de Séneca. Por eso difunde sus teorías y sus lecciones entre sus conocidos compatriotas y trata de hacerlo con Don Julián sin saber que éste es su principal enemigo, que pretende aniquilar sus herencias contantes en las mentes y los libros.

“Lees a menudo a Séneca?

No, dices

Tienes que hacerlo: hay que desterrar las actitudes cómodas e intrascendentes: someter la realidad a los imperativos absolutos del espíritu: a un orden jerárquico vertical” (pp.101-102)

Hay que acentuar que una especie de tensión dialéctica entre creación y destrucción caracteriza esta novela: la creación de un texto que se desarrolla paralelamente con la destrucción de una estructura cultural mitificada. Es, asimismo, una especie de guerra interna e imaginaria, a la vez, la que Don Julián lleva dentro y que se manifiesta en el texto entre los mencionados escritores conservadores y el protagonista como *alter ego* del autor.

Parece oportuno recordar que la ficción de la España sagrada, idealizada después de la Reconquista, será particularmente reivindicada y actualizada por la derecha española y por la monarquía desde el siglo XIX, en el momento de decadencia del Imperio, como reacción preventiva frente a las revoluciones y reformas políticas que el mundo estaba viviendo. A pesar de la pérdida del poder político (pérdida de la mayoría de las colonias en 14 años, de 1810 a 1824; Invasión francesa de 1808 a 1814), la monarquía seguía insistiendo en su ideal imperial fundado en el siglo XV. Goytisolo describe este ideal como el asombroso vigor del mito que sobrevive a la ineluctable decadencia del poder militar español (Goytisolo, 2002:38).

Es de notar que durante los siglos XIX y XX hubo en España momentos liberales, como se menciona a menudo la I y II Republicas, que fueron seguidos por largos períodos de poder autoritario (restablecimiento de la monarquía absoluta y dos dictaduras, incluida la de Franco), aprovechados por las fuerzas del orden (la Inquisición, el ejército y la censura) para volver a convocar los ideales de la Casta Militar e Imperial Castellana. Por ejemplo, el golpe de Estado de Franco que marcó el comienzo de la Guerra Civil se ha transformado, en el imaginario de la derecha, como una cruzada para recuperar el país de los comunistas, con el fin de restablecer el catolicismo y el orden, y por lo tanto arrancar de raíz las ideas consideradas como importadas del extranjero. Es en este contexto, de revisión de la historia y las identidades hispanas, donde se sitúa la labor bélica de Don Julián. Don Álvaro representa para él el adversario que encarna el sistema que sigue mostrando su confianza en la subsistencia de los principios arcaicos a pesar de su vejez que no le despoja la disponibilidad que sigue teniendo para defenderse. Su empeño y sus movimientos esforzados, le adjudican el calificativo ‘mineral’ y una satírica descripción:

su Figura impermeable y hermética, condensación sublimada y excelsa del genio y figura de la raza : figura no, máscara : máscara ejemplar entre la adocenada multitud de mascarillas, de mascaretas : máscara por excelencia en el vasto plantel de

enmascarados figurines, figuretes, figurones : máscara no, mascarón de proa forjado por lentos siglos de rictus estereotipado, inmóvil : gran mascarón. (p.188)

Aparte de su insistencia en acercarse para comunicar con el protagonista, no percibimos detalles sobre el tipo de relación que se entabla entre este y Don Álvaro. Sin embargo, la narración nos lleva a una situación en la que don Julián se encuentra invitado en la casa de su enemigo donde deja riendas sueltas a su imaginación creándole familia cuya hija es Isabel la Católica. Esta última, por representar un símbolo de la cristiandad, la somete el narrador, como lo hace con Don Álvaro, a varias metamorfosis para subrayar el aprovechamiento que se hace de ella para mantener estables las tradiciones. Una vez es la madre de Séneca “dueña de sí misma, animada de intensa vida espiritual, asistía a las conmociones que le deparaba la existencia con una serenidad y entereza que serían estoicas si no quedaran más exactamente definidas con decir que son hispanas” (pp.136-137). Otra vez es la hija de Don Álvaro, “su padre le ha enseñado el amor a Dios: a tener honor y ser esclava de la palabra: a amparar al desvalido: a ser grave y veraz, casta, continente: a rezar el Ángelus tres veces al día y a venerar a san Millán y Santiago, dos santos a caballo, heraldos del imperativo poético de Castilla y de su acrisolada voluntad de Imperio” (p.192).

Es de notar, asimismo, que todas las connotaciones que se asocian con este personaje histórico orientan al lector de la novela a deducir que se intenta presentarla como encarnación y emblema de la patria. Por eso el narrador aprovecha la fantasía que entreteje alrededor de su figura para desmitificarla sirviéndose de las escenas de la película *Operación Trueno* de James Bond. Así resulta que la profanación de este símbolo se celebra como un acto ceremonioso que avanza al compás con las secuencias del mencionado film, y se transmite haciendo una fusión entre la oración como rito religioso y una representación erótica, “mientras los Rolling Stones cantan y las ondas sonoras crecen y se multiplican” (p.193). Estos acontecimientos que suceden, y que seguimos como una proyección directa, están acompañados por minuciosas descripciones que acentúan el empeño del narrador por exhibir con exhaustividad todos los elementos que se oponen a las reglas del signo cultural que se pretende desmitificar. De hecho, se destaca que, a través de esta secuencia narrativa, el protagonista omnipresente procura violar las normas que restringen la libertad sexual, dando voz a los placeres oprimidos para desafiar los tabúes y los miedos acumulados en las profundidades del espectador. La descripción detallada resulta ser, entonces, un acto de liberación que el narrador realiza

transformando la realidad mediante la imaginación. De este modo, don Julián intenta salvar la nación mediante una renovación reformadora de la historia oficial que niega las referencias árabo-hispánicas. Recuperar lo restringido y prohibido por el catolicismo, aún en el poder, es el proyecto de Goytisolo, quien expresa una gran nostalgia por el pasado árabe, entendido en su concepción como intelectual con opiniones antagónicas contra la España Católica de Franco, que representa la libertad textual y, sobre todo, los inconmensurables deleites sexuales. El uso abundante de referencias a estos goces asociados con los árabes se puede leer en el sentido de su utilización como arma contra la sociedad y contra todos los parámetros culturales cerrados y fundados en los valores de la pureza, el estoicismo y el honor. Asimismo, es posible opinar que el anhelo con que se pretende realizar la destrucción del sistema que manipula la realidad y el destino de la sociedad, refleja un claro objetivo de vengarse de ciertos abusos sufridos en el pasado infantil del protagonista. Estas huellas cicatrizadas, por atrocidades antiguas, están reflejadas por el narrador cuando dice al nuevo traidor, con la finalidad de vencer supuestas vacilaciones que puedan influir en su decisión: “nadie desconfía de ti y tu plan armoniosamente madura: reviviendo el recuerdo de tus humillaciones y agravios, acumulando gota a gota tu odio” (p.25)

En este propósito, los árabes representan la opción alternativa de todos los valores de la sociedad occidental, no solo por su sexualidad desenfrenada, supuestamente sometida a varias condiciones, sino por todas las posibles heterodoxias que este tema representa en el mundo árabe en comparación con lo habituado en la España tradicional.

De hecho, la divergencia en la sexualidad resulta ser una precursora puesta en práctica plenamente consciente de unas señales de diferencia literalizadas en las obras de Goytisolo, sobre todo en su trilogía compuesta por *Señas de identidad*, *reivindicación del Conde Julián* y *Juan sin tierra*. Estas novelas han participado en la creación de un profundo cuestionamiento social, cultural y, por tanto, político de todos los discursos en boga entonces en el mundo occidental. Nuestro autor se inscribe perfectamente en la era de lo que se ha denominado como ‘contracultura’, inspirada en Michel Foucault, y fue también marcado por el estallido del boom de la novela latinoamericana, la extensión de las revoluciones estudiantiles del 68, además de la contundente libertad sexual detonada en la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo de los Gays en el año 1969 en Estados Unidos. Es todo un viento de revoluciones que soplaba entonces en todas partes menos en la España del tardofranquismo, considerada como el último bastión anacrónico en Europa Occidental.

Es evidente que los individuos no se consideran moralmente libres en el espacio definido por una ley abstracta, y sus comportamientos quedan sujetos a una especie de aprobación del grupo al que pertenecen. La sociedad es portadora de una ética de la que nadie de sus miembros puede liberarse sin poner en peligro la legitimidad de todo el Orden establecido por las autoridades a través de varias medidas educativas, económicas, políticas, constitucionales...etc. Por lo tanto, se comprende la urgente necesidad del protagonista de acudir a un sistema de preceptos que estas mismas autoridades han asentado en el imaginario sobre el árabe como diferente, opuesto y, sobre todo, enemigo. Por eso, se percibe en la narración que hay un deseo de identificación, por parte del narrador goytisoliano, con los “moros de miembros rudos y piel áspera, manos bastas, boca carnífera” (p.203).

Cuando la voz narradora cuenta la escena impactante de la sodomía de Alvarito Peranzules, representado como ‘perfecto cristiano’ por parte del guardián árabe de la obra en Tánger, resulta que es el mismo Hombre de la Serpiente quien sodomiza un pasado profanador con el objetivo de purgarlo. Con este acto se refleja el propósito de someter la sensibilidad infantil herida a un nuevo choque que podría curar las obsesiones y los complejos causados por la primera agresión. Sin embargo, ubicar estos sucesos en Tánger es susceptible también de mostrar un apego pasional, ideológico y cultural del protagonista, como *alter ego* del autor, a Marruecos.

Asimismo, en este contexto, valga acentuar que buscar un ambiente conveniente para codiciar ciertas conductas sexuales, no rehúsa el interés por otras diferencias, otras disimilitudes, otras marginalidades y otros valores como la generosidad, la acogida del otro y la solidaridad de la gente marroquí.

No obstante, es necesario señalar que, en cuanto a la homosexualidad, fantaseada en varios contextos de la obra por el narrador, no se subraya en ninguna secuencia narrativa su lado tabú para la opinión pública local y su carácter impugnado habitualmente en la vida del varón árabe. Asimismo, resulta inaplazable notar que el objetivo, del cual procede esta contradicción, también reside en el hecho de que estas prácticas están fuertemente prohibidas por la ley en todas las naciones árabes, como es el caso, por supuesto, en Marruecos que protagoniza los espacios elegidos para trenzar los acontecimientos de la novela. De hecho, a pesar de la postura conservadora de la sociedad marroquí en el tema de la heterodoxia sexual, y quizá es esta la causa que acreciente las fantasías del protagonista se sirve de la realidad musulmana y de todos los elementos que

conllevo para llevar a cabo los actos de la violación. Así resulta que las dimensiones de esta prueba llegan

más allá del acto de violación en sí, lo que hiere la sensibilidad tradicionalista es la irrupción del extranjero en la intimidad de la mujer española. La amenaza está representada por el otro, el extranjero, el árabe, el africano. África, la cual soltó luego por España sus sierpes, inundándola con nuevo diluvio de gente. (Koui, 2015:149)

Cabe notar que uno de los elementos del catolicismo que Don Julián estima que deben ser derribados es la Semana Santa, que para él se aprovecha para exhibir factores de la autoridad (policía y Guardia Civil). Asimismo, durante sus festividades se asiste al empeño absurdo figurado en el sacrificio del cuerpo en vez de preocuparse por el disfrute relacionado, tanto en el imaginario del protagonista como en la de su sociedad, con la sensualidad islámica. Por eso, mientras está paseando por las calles de Tánger recurre al método que suele aplicar: parte de una imagen real y empieza a llenarla con otros elementos, con finalidades unas veces irónicas y otras veces destructoras. Eso ocurre, como señalamos, en varias situaciones, y se repite, por ejemplo, cuando el protagonista está esperando su turno para tomar ‘un bocadillo de merguez y pinchos’ (p.25). Acomodándose después en una butaca de un cine empieza a enlazar visiones de la Semana Santa y el Carnaval con elementos de la realidad tangerina. Estas escenas expuestas entre las páginas 94 a 96, ubicadas en Tánger, se interrumpen con la aparición de Don Álvaro, del cual huye Don Julián para adentrarse en las callejuelas de la ciudad. Después, el narrador enfoca su perspectiva hacia Madrid con duras y mordaces descripciones, centrando su atención en las manifestaciones de la sociedad de consumo. Esta le parece alienada por un sistema de falsa modernización, basada en un orden arbitrario de nuevos valores, un código de signos artificiales y toda una gama de extraños hábitos que ocupa ya el lugar natural de los serios y verdaderos placeres y necesidades. El protagonista, decidido para llevar su plan destructivo a su fin, contrarresta las imágenes almacenadas de la realidad de un Marruecos tradicional donde ve a “campesinas con sombreros trenzados, soldados de permiso, mujeres veladas, un viejo sobre un albo (dioscúrico?) caballo, algún rifeño de rostro riguroso y hermético” (p.40) , a una España “ayer dormida y torva, hoy floreciente y dinámica del vetusto país: estaciones de servicio y moteles, películas verdosas y extranjeras con bikini en las playas: different, yes : lleno de sabor castizo, de soleado y typical encanto : toros, manzanillas, guitarras : luz, colorido,

flamenco : embrujo sutil de las noches hispanas : populorum progressio : gracias al tacto y competencia de vuestros esclarecidos tecnócratas” (pp.38-40)

Todas estas manifestaciones y modos de vida forman parte de los elementos que Don Julián pretende demoler y cambiar apoyado por un ejército desembarcado de la otra orilla. En relación con este propósito, observamos el uso reiterado de la palabra ‘harka’ que pertenece a la tradición militar marroquí. Se trata de un término del habla dialectal, utilizado en Marruecos, que se refería en épocas antiguas a un movimiento de las autoridades centrales, auxiliadas por los soldados, que solían salir a las tribus para imponerles el orden y mantener su dependencia y su fidelidad al Sultán. Es de notar que este mandato se aprovechaba también para aumentar el número de los reclutados en el ejército del reino de entonces incorporando a nuevos individuos de las tribus que la ‘harka’ cruzaba en su camino hacia la región que se pretendía someter. El empleo de esta costumbre y organización típicamente marroquí, para fines de subversión contra los sujetos culturales de la hispanidad, revela la permanente manía de poner los dos polos opuestos en una situación conflictiva. Es la dicotomía que enfrenta la tradición a la modernidad, lo árabe contra lo español y un futuro, libre y sincero, contra el presente, opresivo e hipócrita. Por lo tanto, el tono profano e irreverente de la narración va creciendo y llega a sus puntos culminantes en los contextos donde se utiliza el término ‘harka’:

- “cuando la cuitada Península presente varios focos de infección y la resistencia orgánica se derrumbe, procederás al asalto brutal y definitivo con las armas agudas de la traición, al frente de los musulimes de tu harka” (p.162)
- “la intensa y metódica acción de los guerreros de tu harka acarreará en primer lugar la muerte inmediata de su flora típica” (p.170)
- “cuando el diámetro de su mascarón desborda los límites de la sala y tu yemsbondesco coraje flaquea establecerás contacto con los hombres de tu harka y solicitarás instrucciones” (p.206-207)
- “instalados en el confortable Parador de Turismo, los hombres de tu harka otean pacientemente con sus prismáticos y, en un pestañeo, la cacería se organiza: no podéis perder un segundo: el tiempo apremia: hay que acabar de una vez con tan perniciosa fauna” (p.222)
- “los hombres de tu harka se han desprendido de sus turbantes y disimulan sus armas bajo decrepitas sotanas de alquiler” (p.296)

Es oportuno, en este contexto bélico, subrayar la reiterada utilización de los insectos como arma de destrucción contra los elementos culturales hispánicos. Es un procedimiento que se repite en la biblioteca del Instituto Cervantes de Tánger donde el protagonista escoge determinados libros y pone entre sus páginas cierto número de insectos con el sistemático e insistente propósito de deteriorarlos y extinguir las ideas que contienen. Con astucia, de sus manos se dispersan “moscas, abejas, hormigas, tábanos, arañas que entran y salen de los libros, devoran el papel, corrompen el estilo, infectan las ideas” (pp.211-212)

Es preciso enfatizar que la obra está llena de términos que abarcan el campo semántico insectil. La misma palabra insecto se repite en la narración 21 veces, además de otras varias especies pertenecientes a los artrópodos: gusano, larva, larvero, oruga, bicho, hormigas, hormiguelo, abeja, abejorro, tábanos, ninfas, araña, arácnidos, artrópodo, tarántula, etc. Al lado de la araña, hallamos las partes que componen su cuerpo, como pedipalpos, abdomen, cefalotórax, glándula, quelíceros, patas, caparazón.

Tanto este tipo de artrópodos como los arácnidos se acompañan en varios contextos con descripciones como: “araña opulenta y velluda” (p.52), “una araña de dimensiones medias : ocho ojos, cuatro pares de patas, dos orificios respiratorios, pedipalpos, quelíceros” (p.53); “arácnidos: artrópodos terrestres con cuerpo cubierto de quitina, cefalotórax breve, abdomen grande y redondeado, dos orificios respiratorios y seis abultamientos provistos de numerosos tubitos por donde salen los hilos con que fabrican la red” (p.81), descripción que se repite de nuevo en la página 112. A esta relación debe sumarse los dípteros, parásito, cucaracha, ciempiés, escorpión, saltamontes o moscas, que se menciona 26 veces, con sus derivados (mosqueo, mosqueado, mosquero). Notemos también que las moscas se usan con precisión de su cantidad en varias ocasiones: “dos moscas vinculadas”, “seis moscas”, “ocho moscas”, “nubes de moscas”, “moscas menos abundantes”, “todas las moscas”.

Es de subrayar que el hecho de recurrir a este tipo de entes se hace con la intención de personificarlos y al mismo tiempo atribuirles rasgos sobrenaturales susceptibles de capacitarlos para ejecutar las órdenes que se les dicta. Asimismo, a través del modo de insertarlos en determinadas situaciones, se percibe que se los presenta como instrumentos o robots que se manejan a distancia. Ya hemos destacado antes que estos insectos forman parte de la Harka, diseñada como una especie de ejército, donde se manejan y se rigen unas veces como armas y otras veces como soldados para los cuales el narrador inventa el nombre de ‘los harkis’.

Es oportuno, en este contexto, destacar que este trabajo colosal a nivel léxico tiene el objetivo de mostrar otro recuerdo almacenado en la memoria infantil del protagonista, figurado en las clases de las ciencias naturales, abundantes en los términos que se manejan en la novela con muchas repeticiones. Asimismo, es un mecanismo que entra en el marco de la pretendida destrucción cultural que el Conde Julián procura realizar en España. La lengua es un componente y un fundamento que sostiene la identidad hispánica defendida por los nacionalistas. Por eso el elemento lingüístico se concibe como meta que se desea corregir y, al mismo tiempo, como medio con el cual se intenta desmoronar los falsos sentidos albergados en libros, tradiciones y convicciones religiosas. De este modo, el factor lingüístico se transforma enseguida en una composición que necesita un diagnóstico refinador cuyo objetivo satírico es eliminar de la lengua española todo el léxico de origen árabe, para revelar lo pobre que es este idioma sin el impacto enriquecedor de sus vecinos. Este procedimiento se transmite, también, como un acto que tendrá como resultado el hecho de vaciar la existencia de los objetos a los que estos términos aluden. Así el narrador ordena al protagonista a realizar lo siguiente:

hay que rescatar vuestro léxico : desguarnecer el viejo alcázar
lingüístico : adueñarse de aquello que en puridad os pertenece :
paralizar la circulación del lenguaje : chupar su savia : retirar las
palabras una a una hasta que el exangüe y crepuscular edificio se
derrumbe como un castillo de naipes y galopando con ellos en
desenfrenada razzia saquearás los campos de algodón, algarrobo,
alfalfa
vaciarás aljibes y albercas, demolerás almacenes y dársenas,
arruinarás alquerías y fondas, pillarás alcobas, alacenas,
zaguanes
cargarás con sofás, alfombras, jarros, almohadas
devastarás las aldeas y sacrificarás los rebaños, despojarás a la
ilusionada novia de su ajuar, a la dama aristócrata de sus alhajas,
al rico estraperlista de su fulana, al hidalgo provector de su
alcurnia
retirarás el ajedrez de los casinos, el alquitrán de las carreteras
prohibirás alborozos y juergas, zalemas y albricias, abolirás las
expansivas, eufóricas carcajadas. (p.229)

Es de señalar que esta conspiración narrativa, fértil por su diversidad, es asimismo el resultado de la interconexión y la mutua comprensión entre el árabe y el español, cuyo intercambio dio lugar a un tejido lingüístico naturalmente polifacético, procedente del contacto cultural y usado espontáneamente en épocas exentas de toda

noción discriminatoria, vacías de prejuicios y limpias de los clichés y los estereotipos. Pero la extravagancia de las tendencias purificadoras orientó, en épocas posteriores, las decisiones de la inquisición racial y cultural por caminos de esterilidad, antagonismo y ruptura. Sin embargo, en una simple contemplación de la realidad lingüística castellana se percibe que hay vocablos naturalizados, difíciles de arrancar de sus raíces. Esta evidente verdad se ve en la novela por el tono en que se habla cuando se hace una especie de diagnóstico léxico del campo de los comestibles. Para justificar las restricciones a las cuales debe someterse el Carpeto a la hora de comer, el mismo narrador notifica a don Julián que sus advertencias parten de las enseñanzas adquiridas de ‘los severos diplomas lexicográficos’ (p.230). Por eso constatamos que éste transmite irónicamente las órdenes que recibe como una prescripción médica o régimen de una dieta. Aunque parece largo, las razones didácticas, que pueden justificar el aprovechamiento de este fragmento en clases interculturales de lengua, nos sugieren citarlo entero:

no se ha de comer, señor carpeto, sino como es uso y costumbre en las otras ínsulas donde ya he morado : yo, señor, soy gramático, y miro por la pureza del idioma mucho más que por mi vida, estudiando de noche y de día y tanteando la complexión del carpeto para acertar a curarle cuando cayere enfermo : y lo principal que hago es asistir a sus comidas y cenas, y dejarle comer de lo que me parece castizo y quitarle cuanto etimológicamente es extraño : y así mando quitarle estos entremeses porque contienen arroz y aceitunas, y aquellos guisos por ver en ellos alubias, berenjenas y zanahorias desa manera, aquel plato de perdices que están allí dispuestas, y, a mi parecer bien sazonadas, no me haran algún daño ésas no comerá el señor carpeto en tanto que yo tuviere vida pues, por qué? porque son en adobo y han sido condimentadas con azafrán si eso es así, vea el señor gramático de cuantos manjares hay en esta mesa cuál me hará más provecho y cuál menos daño y déjeme comer dél sin que me le apalee, porque por vida de carpeto, y así Dios me le deje gozar, que me muero de hambre, y el negarme la comida, aunque le pese al señor gramático y él más me diga, antes será quitarme la vida que aumentármela vuesa merced tiene razón, señor carpeto, y así me parece que vuesa merced no coma de aquellos conejos guisados que allí están, porque van guarnecidos de alcachofa : de aquella ternera, porque ha sido aderezada con espinaca aquel platonazo que está más adelante vahando me parece que es olla podrida, que por la diversidad de cosas que en tales ollas podridas hay no podrá dejar de topar con alguna que me sea de gusto y provecho absit! : vaya lejos de nosotros tan mal pensamiento! no hay cosa peor en el mundo que una olla podrida con albóndigas y unas gotas de aceite : y respecto a los postres de vuesa merced ni uno

siquiera le puedo autorizar : el flan, a causa del caramelo : el helado, por contener azúcar : la macedonia, por el jarabe : en cuanto al exquisito sorbete que acaban de servir a vuesa merced, la duda ofende : es etimológicamente foráneo! (pp.230-231)

Para violar la leyenda, los mitos y los valores hispanos, el protagonista ve que es necesario también violar el lenguaje y las normas de escritura aplicando una puntuación inusual: el punto nunca aparece, porque nunca se termina nada y los puntos de exclamación e interrogación no se usan al principio de las frases. Los dos puntos son abundantes en la novela. Nos dan la sensación de una continuidad irreparable. Asimismo, notamos que el uso del futuro permite no solo apoyar estas características, sino que tiende también a no fijar la acción en un tiempo del pasado o el presente. Con esta herramienta gramatical los personajes parecen estar en permanente movimiento, en consonancia con la técnica del ‘monólogo dialogado’. En este sentido, el texto está construido alrededor de un ‘yo’ y un ‘tú’ que representan la misma persona en un proceso de intercambio de papeles que se desenvuelven en una constante dicotomía entre imaginación y realidad, pues “el empleo exclusivo del «tú», después de las primeras líneas expresadas en primera persona, establece el desdoblamiento interior de este personaje que se ve y se habla como si fuera otro, en un diálogo acusatorio y dolorido, en donde él mismo es el personaje «emisor y receptor», «locutor y auditor»” (Gould Levine, 1985:55)

Dentro de la narración, el monólogo se establece en un proceso dramático basado en la construcción de bloques del texto según la estrategia y la necesidad de revelar penas internas de los sujetos y las voces que nutren el movimiento y el dinamismo de los sucesos. Asimismo, se constata que monologando el emisor acude a un mecanismo narrativo que construye el acontecimiento y, al mismo tiempo, evoca sus características como personaje, su visión del mundo y su planisferio interior. El monólogo desvela las vibraciones y los gemidos del hablante mediante un narrar intrínseco que pinta también una imagen completa del yo fraccionado y envuelto por el caos de su imaginación y sus obsesiones.

Por otro lado, este procedimiento es un acto que permite confesar recuerdos desagradables y odiosos de un pasado que sigue afectando la realidad inquietante del protagonista. La afluencia libre del pensamiento que conduce a transgresiones lingüísticas ha llevado a Francisco Álamo Felices a destacar que, en la novela de Goytisolo, esta modalidad “es una moderna técnica narrativa, grado extremo del monólogo interior

directo o autónomo, que favorece la transparencia de la conciencia mediante la alogicidad que conlleva agramaticalidad y anomalías discursivas”. (2013:190)

Es constatable que a lo largo del desarrollo de este diálogo entre el ‘yo’ y el ‘tú’ se percibe un profundo empeño por resaltar el trauma infantil que está soterrado en las profundidades del hablante. Esta obstinación se entiende también por el uso reiterado del término niño (hasta 86 veces) con sus derivados, sin descartar de nuestra atención las seis secuencias narrativas donde el protagonista dirige su obsesiva concentración a las facciones infantiles de los rostros que mira. De este modo, se puede observar que el personaje contempla su imagen proyectada en las caras de los demás. Es de subrayar, asimismo, que, en otros contextos, el ego infantil surge rememorando acontecimientos de su propio pasado que corresponde a esta edad. Son muchos los complejos acumulados en la memoria de su niñez que se evocan aprovechando los sucesos actuales que acaecen a Don Julián. Eso le ocurre, por ejemplo, cuando recibe la vacunación contra la sífilis, donde reconstruye la escena de la muerte del saltamontes envenenado por el escorpión en una experiencia realizada en la clase de ciencias naturales. Lo mismo le pasa al protagonista cuando está en un café tangerino consumiendo hachís y se recuerda de “la paradigmática historia de Caperucita y el lobo feroz”. Consta recalcar que este procedimiento de hacer reaparecer imágenes del pasado infantil lo subraya claramente el narrador cuando advierte al protagonista diciéndole:

aguardarás como tantas otras veces la esbelta silueta del niño que vuelve del colegio con la cartera a la espalda y darás cabalmente con él: delgado y frágil : vastos ojos, piel blanca : el bozo no asombra aún, ni profana, la mórbida calidad de las mejillas : tú mismo un cuarto de siglo antes, repasando la diaria lección de Ciencias Naturales. (p.254)

De este modo la realidad no resulta más que una encarnación simbólica de choques almacenados en el pasado. Por eso notamos que todo lo que sucede y se transmite al lector se percibe que está vinculado simbólicamente a las emociones que marcaron al protagonista durante su infancia. Cuando reaparece el estado de tensión ante algún contexto estimulante, la orden se transmite a los recuerdos y los reactiva. En la mayoría de los casos, descifrando estos incidentes invocados de la memoria, se puede comprobar las nociones de abandono que caracterizan la vida del niño que se menciona solo, sin apoyo. El padre como imprescindible miembro en la familia no aparece en toda la novela, excepto en algunas referencias pasadas y negativas hechas someramente en algunas

secuencias de la narración como ocurre al hablar del padre de Isabel la Católica asociándolo con la autoridad que aplica las recomendaciones del nacionalismo en temas del honor, la pureza de sangre y la religiosidad cristiana en la educación de los hijos. La madre por su parte representa la misma noción en la vida de Alvarito. A este, se le asigna el papel del niño que debe sufrir la violación. El narrador dice en ese sentido: “la madre de Alvarito, y no hay para menos, le quiere con locura” (p.240), para referirse a la acepción patógena y nociva de esta figura que da luz y educa a tipos con atributos rechazados por el protagonista. Esta visión corresponde firmemente a las conductas de don Julián como prototipo del personaje solitario que salda cuentas con referencias que, a su parecer, son el origen de sus males. Por esta razón, el narrador vincula el término de la madre con la patria que se percibe como una enfermedad, un veneno y una mercancía que se puede vender o intercambiar por cualquier cosa. Con estas palabras el protagonista banaliza y cosifica este concepto:

La patria es la madre de todos los vicios : y lo más expeditivo y eficaz para curarse de ella consiste en venderla, en traicionarla : venderla? : por un plato de lentejas o por un Perú, por mucho o por nada : a quién? : al mejor postor : o entregarla, regalo envenenado, a quien nada sabe ni quiere saber de ella : a un rico o a un pobre, a un indiferente, a un enamorado : por el simple, y suficiente, placer de la traición : de liberarse de aquello que nos identifica, que nos define : que nos convierte, sin quererlo, en portavoces de algo que nos da una etiqueta y nos fabrica una máscara. (p.158)

Estos sentimientos de decepción y disgusto manifestados contra la madre patria se confirman en la vida del protagonista, no solo abandonándola y tratando de efectuar su traición, sino que también el narrador, como compensación, le asigna una madre de adopción encarnada en Marruecos. Ahí don Julián pasa el tiempo real de la novela que no dura más que un día y desde ese momento se dejan riendas sueltas a otro tiempo imaginario y mítico dando voces a sucesos y personajes de la historia y la actualidad cultural de España. El hecho de encajar todo un universo confeccionado con una rica intertextualidad en un breve periodo real evidencia la identificación del hablante que, por su estado de delirio y alucinación, se desdobra en el oyente que descodifica los elementos de su crisis psicológica buscando causas en componentes políticos y culturales. El narrador esboza su plan de destrucción contra los fundamentos de la hispanidad, denuncia a sus ídolos y manifiesta su estimación por algunos, como es el caso de Góngora y

Américo Castro. Pero el objetivo esencial en la vida de este personaje es someter al niño que él fue a la segunda sodomización como acto terapéutico para liberarse del peso de su pasado. Para culminar sus actos vengativos, Don Julián lleva su sarcasmo a la cúspide metamorfoseando a esta víctima en mesías musulmán como revelación de “una necesidad de regeneración personal e histórica profundamente arraigada en la obra anterior de Goytisolo” (Gould Levine, 1985:44).

II.10. *La llamada del almuédano*, un tejido narrativo a base de elementos culturales hispano-marroquíes.

La llamada del almuédano (2002) es una novela de Concha López Sarasúa que habla de la vida que llevaban los españoles y los franceses en Marruecos durante la época del Protectorado. Nos referimos precisamente a la zona que estaba ocupada por Francia. La narración desde el principio expone la complicada y perturbada situación que doña Victoria padece por estar ante la decisión de abandonar el país. Sus hijos le escriben una carta que ella debe contestar para partir enseguida y vivir con ellos en España. Pero el apego que esta mujer siente hacia la realidad, hacia la gente y la cultura marroquíes no le facilita semejante resolución. Desde este punto, se hace una retrospectiva en la historia para trazar las huellas que han traído a los personajes de la novela hasta llegar a convivir durante varias décadas en medio de una sociedad norteafricana.

Hay que subrayar que las relaciones entre las comunidades francesa, española y marroquí estaban marcadas por características que clasificaban a los colonos franceses como dominantes y superiores, en detrimento de la inferioridad de los demás, cualesquiera que sean sus procedencias. El escritor marroquí Tahar Ben Jelloun subraya la arrogancia francesa al recordar las confesiones de su madre en su novela titulada *Sobre mi madre*:

Los españoles eran los extranjeros más numerosos y los más activos. No se les consideraba ocupantes, eran casi igual de pobres que nosotros; los franceses y los ingleses eran arrogantes, ricos, poderosos y despreciativos. No les caían bien los españoles, los consideraban igual de atrasados que los marroquíes. (2009:174)

Esta visión discriminatoria de los franceses se extendía también en las escuelas y los colegios a los cuales solo acudían los chicos de nacionalidad francesa, con algunas excepciones de marroquíes y españoles.

Son estos los comportamientos que empujan a algunos personajes en la novela de López Sarasúa a buscar los modos susceptibles de permitirles la posibilidad de adquirir rasgos que los identifiquen con los franceses. Para ello, se utiliza la lengua como el medio más accesible para conseguir este propósito. Esta característica se constata en la forma de hablar de la mujer de Fernández quien aprovecha cualquier oportunidad que encuentre para manifestar su orgullo en francés, sobre todo cuando habla de los marroquíes y trata de desdeñar su importancia ante su hija, cuyo nombre, Rosette, remite a la cultura que le fascina. Es de resaltar que este fenómeno en este tipo de personalidades es un mero empeño por posesionarse por encima tanto de los marroquíes, que se asocian en esta época con la inferioridad, como de sus compatriotas. Sin embargo, entre los españoles residentes en Marruecos de entonces, se puede destacar ejemplos representativos de una sincera y espontánea integración sociocultural. Se trata de seres humanos que han podido desarrollar su vida a través de la interculturalidad como enfoque que reconoce la existencia de culturas locales, integrando los valores en los que se basan estas culturas, y que presenta posibilidades de enriquecimiento real para ellos como individuos y para la sociedad que los acoge. Margarita Ortiz dio a conocer en 2014 la versión española de su libro titulado *Españoles de Casablanca*, donde recoge declaraciones reales de un gran número de personas cuyos testimonios refutan todas las hipótesis que se puede hacer alrededor de la convivencia que reunía entonces a una gran población formada de españoles y marroquíes. En esta autobiografía la mencionada autora nos transmite esta confesión:

Cuando voy a casa de Rkia, un mundo nuevo, desconocido me acoge. Descubro olores y sabores insólitos. Ese hogar huele a pan caliente, a tayiin perfumado con cilantro, y a té con hierbabuena. Está amueblada de manera distinta a nuestras casas. No hay sillas pero si muchas banquetas puestas en el suelo cubierto de esteras, mesas redondas bajas y ventanas altas y estrechas. Al entrar en su cuarto debemos quitarnos los zapatos. Cuando la madre de Rkia me invita a almorzar, comemos todos en un plato único, sin tenedor, cogiendo la comida con el pan y tres dedos. ¡Qué bueno está todo lo que se come en esta! ¡Delicioso! Me parece que estoy prefiriendo los guisos de la madre de mi amiga a los de mi casa o los de abuela Adela. Esto me lo callo para no ofender a nadie. A veces Rkia y yo oímos música y canto que me gusta también mucho. Tienen algo de nuestro flamenco. Todo me rodea aquí no

es ni Francia ni España. Esto es Marruecos. Y este Marruecos me fascina, me llega hondo. (2014:80-81)

Este es el prototipo real que corresponde a la protagonista de la novela de López Sarasúa. Natalia lucha contra el deseo de sus hijos, que optan por la identidad de sus raíces y tratan de aprovechar sus enfermedades y su vejez para convencerla de la urgencia de trasladarse a Madrid. Para esta mujer, la relación que la vincula a Marruecos, a su gente y su cultura no se debe a órbitas de alienación, sino a un largo tiempo de convivencia. Por eso resiste a las tentaciones de su familia que intenta destruir su sentido de la historia e interrumpir su profunda relación con el lugar. Los lazos que este personaje tiene y siente hacia los componentes culturales marroquíes se pueden explicar por la hibridación como fenómeno insoslayable de la sociedad multicultural. Ella ya es portadora de elementos culturales que considera propios y encarna los rasgos de la realidad donde vive y donde está enterrado su marido. Por eso se niega a aceptar la solicitud que le llega de su país natal, anunciando su rechazo a retroceder atrás y borrar, de este modo, décadas de convivencia y coexistencia pacífica y enriquecedora. Con estas palabras, Doña Natalia manifiesta el tipo de relación que la une a la tierra de Marruecos:

¿Por los atentados, lo dice? A mí no me dan miedo; aunque creo que eso también ha motivado a mi hijo para que me llame con tanta prisa. ¿Qué quiere? Yo estoy muy apegada a esta tierra y creo que no podré acostumbrarme a ningún otro sitio. Ya son setenta años. ¿Sabes? Y no sé por qué me parece que los he vivido aquí todos. Yo me siento en mi casa; solo el pensar que tengo que empezar una nueva vida lejos de aquí me quita las ganas de seguir viviendo... No, no creo que me vaya; seguro que terminaré mis días en Marruecos, que total... ya no me quedan tantos. –Quedó pensativa un instante; luego añadió–: ¿Sabía usted que mi marido está enterrado en Port-lyautey, y que me tiene un sitio reservado junto a él? (p.17)

Esta representación ficticia del mestizaje cultural refleja la visión plural que caracteriza la autora de la novela. Esta ha declarado reiteradamente que Marruecos creó en ella la pasión por la palabra. Por lo tanto, hemos de notar que su testimonio nace de los profundos conocimientos que ella, subrayando que es hablante del árabe, tiene de los elementos geográficos, culturales e históricos del país. Estas razones explican la abundancia de los componentes lingüísticos, espaciales y costumbristas que se refieren a Marruecos al lado de otros concernientes a España. En el siguiente cuadro clasificamos los fundamentos culturales que surgen en el habla, tanto del narrador como de los

personajes de la novela. Es una clasificación que esbozamos como guía de lectura para la obra. En esta, abundan expresiones y términos del dialectal marroquí, junto a muchos elementos culturales que un lector español puede encontrar dificultades para descifrar sus sentidos. Por eso vemos que es adecuado hacer las correspondidas traducciones que hemos clasificado según el orden de la aparición de las mencionadas expresiones en el texto.

Elementos que se refieren a Marruecos		Elementos que se refieren a España
Su transcripción en la obra	Su significado	
1. Shjal	1. ¿Cuánto?	1. Giralda.
2. Ashrin rial sidi	2. Veinte riales señor	2. Flamenco
3. Baraka allaho fik. Salam	3. ¡Que Dios te bendiga!	3. Sevilla.
4. Buregrag	¡Adiós!	4. Córdoba.
5. Um Kaltum	4. nombre de un río entre	5. Exiliados
6. Naqual fik ntya sghira kifach kbarti	Rabat y Salé	españoles.
7. Juya li kayssir lik nta wahd derri misian	5. cantante egipcia.	6. La casa de
8. u allahya'unak	6. Me recuerdo de ti cuando eran pequeña. ¿Cómo has crecido?	España.
9. Walu.	7. ¡Hermano mío! ¡Eso pasa contigo a pesar de que eres un buen chico!	7. Valencia.
10. Baraka allaho fik Laila. Ed chi misian.	8. ¡Qué Dios te ayude!	8. Teruel.
11. Jaluf.	9. Nada	9. Castellanos.
12. Chaoun.	10. Que dios te bendiga Laila, Esto está bueno!	10. La línea de la concepción.
13. Natalia quatmshi.	11. Jamón	11. San Roque.
14. Natalia quatjalina.	12. Ciudad en el norte de Marruecos	12. Tarifa.
15. Bkiu maana	13. Natalia se va.	13. Granada.
16. Ma gadisht'elga jer min hadi	14. Natalia nos deja	14. Andalucía.
17. Gnauas	15. Llorad con nosotros	15. El Albaicín.
18. Laud y tbel	16. No encontraras mejor que esta.	16. El Generalife.
19. La chilaba y el fez.	17. tipo de música típica del sur de Marruecos, precisamente en la ciudad (Essaouira)	17. Fortaleza Roja.
20. La snitra	18. Laud (instrumento musical que tiene cuerdas) y tambor.	18. Al Ándalus.
21. Allaho akbar	19. La chilaba y el fez (vestimenta tradicional marroquí)	19. Madinat Azahra.
22. Oukaimden	20. Pandereta	20. Barberillo de Lavapiés.
23. Las babuchas	21. ¡Dios es grande!	21. Las bodas de Luis Alonso.
24. La mezquita	22. Nombre de una montaña que está cerca de Marrakech.	22. Falla y Albéniz.
25. El faquih.		23. Guadalquivir.
26. Eterno sabor coránico de los rezos.		24. Al muatamid.
27. Cestillos trenzados		25. Ibn Zaydun.
28. Cerámica de rústica artesanía.		26. Ibn Al-labbana.
29. Mokrash.		27. Barcelona.
30. El kosbor.		28. Cataluña.
31. Shukran.		29. Vall de Uxó en Castellón.
32. Salam alaykom.		30. Buero Vallejo.
33. Ki deyr?		31. El Dueso.
34. Saha labas?		

<p>35. Breti shrob atei? 36. Waja. 37. Shhal hada? 38. Marrakech. 39. Kutubia. 40. Jamaa El Fna. 41. Manara. 42. El zoco. 43. Allah irhamhom. 44. Mulay Idris. 45. Chella. 46. Ramadán. 47. Las cascadas de Todgha 48. Ibn tumart. 49. Almorávides. 50. Tinmal 51. Kasba de los Udayas 52. Torre Hassan 53. Khol 54. Gurraf. 55. Shrob elma halal 56. Kiss. 57. Shibani 58. Bi sif. 59. Maqbara. 60. Manaaraf. 61. Atini nashrab. 62. Rani aian. 63. Yiblia el balga. 64. Miskina. 65. Cuscús. 66. Bismi lahi rahmani arrahim. 67. Alhamdo lillah. 68. Ma klitish walu. 69. Shergui 70. Shkun yaaraf? 71. Inshaa allah ihayduk asshur. 72. Allah inoub siñora. 73. Mishoui. 74. Inshaa allah sidi rabi yasmaani. 75. Mualim. 76. Té con yerba buena 77. Quasida. 78. Ibn Batuta 79. El Alto Atlas. 80. Aldea de Ain Shair. 81. Los ritos familiares. 82. Ngab 83. Shuf misian. 84. Briti matesha? 85. Sabh aljair 86. ALwalid labas?</p>	<p>23. Calzado tradicional marroquí. 24. Lugar sagrado donde rezan los musulmanes, como las iglesias para los cristianos y las sinagogas para los judíos. 25. Alfaquí: Lector del Corán y consejero religioso. 26. Habla del impacto del Corán en los oídos cuando los musulmanes lo leen en sus oraciones. 27. Pequeños cestos hechos a mano que forman parte de las obras artesanales en Marruecos. 28. Fabricación a mano de recipientes a base del barro. 29. Hervidor de agua 30. Cilantro. 31. Gracias. 32. ¡Que la paz esté con vosotros! Es un saludo de los musulmanes. 33. ¿Qué tal? 34. ¿Cómo estás de salud? 35. ¿Quieres beber té? 36. Vale, de acuerdo. 37. ¿Cuánto vale esto? 38. Una ciudad marroquí. 39. Es una mezquita y una torre en Marrakech. Se denomina como una hermana gemela de la Giralda. 40. Es una plaza tradicional en Marrakech, fue clasificada como patrimonio inmaterial para la humanidad por la UNESCO en 2008. 41. Es un monumento histórico en Marrakech. 42. Mercado. 43. ¡Que Diós sea clemente con ellos! 44. Es un mausoleo que se encuentra cerca de la ciudad de Meknes. 45. es un monumento histórico en Rabat. 46. Es un mes de ayuno de los musulmanes.</p>	<p>32. Miguel Hernández. 33. LA iglesia. 34. Santander.</p>
--	--	--

<p>87. Antuma labas?</p> <p>88. Shuf, briti (britak) taktab li wahd albra li ummi.</p> <p>89. Aid el-seguir y Aid el-kebir.</p> <p>90. La circuncisión.</p> <p>91. Qul la rani misiana, kulsh ala jair. Mdam deilia suina, ka thab lia besaf.</p> <p>92. Lijudis.</p> <p>93. Nesranias.</p> <p>94. Safi Laila!</p>	<p>47. Cascadas que están en la ciudad de Tinghir, en el este de Marruecos al pie de las montañas del Atlas.</p> <p>48. Es un califa de los almohades que vivió entre 1077 y 1130 y ocupó su cargo entre 1121 y 1130.</p> <p>49. Es una dinastía que gobernó en Marruecos entre 1040 y 1147.</p> <p>50. Es una ciudad que está a unos 100 kms de Marrakech y es la ciudad donde murió el califa almohadí Ibn Tumart.</p> <p>51. Es un monumento histórico en la ciudad de Rabat.</p> <p>52. Es una torre en Rabat. Se considera una de las hermanas gemelas de la Giralda.</p> <p>53. Es un polvo negro que se utiliza para pintar los párpados de las mujeres y en algunas ocasiones lo usa un hombre en su boda.</p> <p>54. Cuenco para beber agua.</p> <p>55. bebe agua, está permitido: religiosamente hablando es el contrario de prohibido 'haram'</p> <p>56. es una tela dura tejida al tamaño de la mano, se usa para frotar el cuerpo en el baño.</p> <p>57. viejo</p> <p>58. Significado literal: con el sable. Es una expresión que se usa cuando uno se rinde ante un desafío que no se puede superar.</p> <p>59. Cementerio.</p> <p>60. No sé</p> <p>61. Dame para beber.</p> <p>62. Estoy cansado.</p> <p>63. Tráeme las babuchas.</p> <p>64. ¡La pobre!</p> <p>65. Es una comida típica de Marruecos.</p> <p>66. en el nombre de Dios el clemente y misericordioso</p> <p>67. Gracias a Dios. Es una expresión de gratitud a</p>	
--	---	--

	<p>Dios. Su uso es habitual cuando se intercambia el saludo entre los árabes.</p> <p>68. no has comido nada.</p> <p>69. Es una descripción climática que se hace cuando sopla un viento fuerte y caliente</p> <p>70. ¿Quién sabe?</p> <p>71. si Dios quiere, te va a quitar la superstición.</p> <p>72. ¡Que Dios nos atienda señora!</p> <p>73. carne asada</p> <p>74. si Dios quiere me va a escuchar.</p> <p>75. Maestro</p> <p>76. En Marruecos el té tiene una manera típica en su preparación. Con recipientes específicos: se pone el hervidor de agua encima del fuego. Cuando se hierve, se vierte un poco de agua sobre los granos de té en la tetera. Se revuelve (para limpiarlo) y se vierte en un vaso. Después de poner la menta y el azúcar encima, se llena la tetera y se pone durante algunos minutos sobre el fuego.</p> <p>77. Poema.</p> <p>78. Es un famoso viajero marroquí. Nació en Tánger en 1304 y murió en Marrakech en 1377.</p> <p>79. Una serie de montañas en Marruecos.</p> <p>80. Es un pueblo marroquí que está en las fronteras con Argelia.</p> <p>81. Se habla del respeto que tienen las familias en Marruecos por las tradiciones cuando Rachid y sus padres visitan la ciudad de Mulay Idris con ocasión de su circuncisión.</p> <p>82. Forma tradicional de vestirse para las mujeres en Marruecos: cubren los</p>	
--	---	--

	<p>rostros con un velo dejando descubiertos solo los ojos.</p> <p>83. Mira bien.</p> <p>84. ¿Quieres cenar?</p> <p>85. Buenos días.</p> <p>86. ¿Padre, estás bien?</p> <p>87. ¿Vosotros, estáis bien?</p> <p>88. Quiero que me escribas una carta a mi madre.</p> <p>89. Pequeña fiesta que se refiere a la fiesta de desayuno cuando se acaba el mes de Ramadán y la gran fiesta que representa la fiesta de sacrificio (un cordero).</p> <p>90. Es una tradición musulmana que se describe detalladamente en la página 189 de la novela.</p> <p>91. Dile que estoy bien. Todo está bien. Mi señora es buena y me quiere mucho.</p> <p>92. Los judíos.</p> <p>93. Cristianas.</p> <p>94. ¡Basta Laila!</p>	
--	---	--

Cuadro 1

Es de subrayar que estos elementos culturales de las dos orillas se erigen como puntos de encuentro cuando salen en el discurso de la obra. Son componentes que representan la identidad con la que se asocian y, al mismo tiempo, tienden un puente de diálogo entre los hablantes españoles y marroquíes. A lo largo de la obra se manifiestan estos referentes patrimoniales unas veces en castellano y otras veces en árabe dialectal marroquí. De hecho, se puede subrayar que esta forma de expresarse, que da lugar a una especie de ‘spanarabe’, a la manera del spanglish, es un claro acto de interculturalidad entre individuos de las dos nacionalidades que comparten la vida en el Marruecos colonial y postcolonial. Por eso, cabe destacar el sentido de la pluralidad cultural de esta novela que dedica un gran espacio a los valores humanos y las relaciones afectivas entre personajes españoles y marroquíes. *La llamada del almuédano* es una historia rica en testimonios que confirman la compatibilidad de las culturas cuando se ponen en una situación de intercambio mediante la lengua de las personas que tienen la disponibilidad innata, no solo para aceptar lo diferente, sino también para apreciarlo. En este contexto,

nos parece pertinente citar las expresiones y las situaciones comunicativas que llaman al diálogo y fomentan la interculturalidad hispano marroquí:

En primer lugar, debemos subrayar la importancia de los epígrafes que la autora ha escogido para la obra y que abarcan una imagen profundamente positiva de la otredad. Al principio notamos la colocación de un fragmento del texto que representa la llamada del almuédano, que es el título de la obra. El hecho de transcribirlo en su lengua de origen, que es el árabe, con su traducción al castellano es un signo que anuncia el tipo de los personajes, los temas y el entorno en que van a suceder los acontecimientos. Esta es la llamada del almuédano, objeto del primer epígrafe:

Doy fe de que Mohamed es el Mensajero de Allah
 Doy fe de que Mohamed es el Mensajero de Allah
 Acudid a la oración
 Acudid a la oración
 Acudid a la salvación
 Acudid a la salvación
 Allah es grande
 Allah es grande
 No existe otro Dios más que Allah

Asimismo, conviene señalar que López Sarasúa, por ser consciente de la dimensión intercultural de determinados capítulos de la novela, los distingue encabezándolos con citas que reflejan el sentido que se transmite en ellos. Eso ocurre con los capítulos Doña Natalia, Exilio, Mme. Mechbal y La última aleya.

Dona Natalia. (p.13)	Exilio. (p.89)	Mme. Mechbal. (p.145)	La última aleya. (p.245)
“Ya lució para mí el primer clamor del alba. Dame de beber, antes de que el almuédano entone su ‘Allah es grande’”. De Ben Muqana, de Lisboa (Siglo XI)	“Quienes emigraron, quienes salieron de sus casas, quienes fueron importunados en mi senda, quienes combatieron y fueron matados, a esos les perdonaré sus malas acciones y les introduciré en unos jardines por los que corren los ríos”. Versículo del Corán (3, 194)	“Después de guarnecer de pluma mis alas, las mojaron de generoso rocío; por eso no puedo volar de su tribu”. (De Ben Al-Labbana, de Denia)	“Es una emigrante de otras tierras pero viene a anunciarnos el buen tiempo, cuando despliega sus alas de ébano, descubriendo su cuerpo de marfil, y se ríe a carcajadas con su pico de sándalo”. De Galib Ben Rihab Al-Hachcham (el alfajime), toledano del siglo xi

Cuadro 2

Es de precisar que Mme. Mechbal vive una situación idéntica a la de Doña Natalia. Ella también encarna el modelo del personaje integrado en la vida sociocultural marroquí. Su nombre es María y, con su marido Ali, simbolizan el ejemplo de la pareja mixta que tiene éxito en términos de amor, respeto mutuo, tolerancia y convivencia. Asimismo, leyendo la experiencia de esta mujer como ex bailarina del flamenco, notamos la rotunda contradicción de algunos de sus compatriotas que la discriminan por practicar el baile y llevar vaqueros. Esta contradicción resulta más notable cuando constatamos que su esposo y su familia la aceptan como tal, sin prejuicios de ningún tipo. La felicidad que esta mujer vive, la resalta mediante estas palabras: “¡Y mira que me quieren! La verdad es que mi suegra es una santa, y Amuad y Farida se portan conmigo de maravilla” (p.152)

El mismo carácter y pensamiento abiertos y tolerantes se perciben a través de los comportamientos y las actitudes de Rosette. Esta, “estaba dispuesta a defender su amor y lo enarbolaría como un estandarte ante el mundo. Rompería con su familia si su terqueza persistía. ¿Por qué se inmiscuían en su vida con ideas retrógradas? No comprendía sus prejuicios raciales y cuando los analizaba, llegaba a la conclusión de que desgraciadamente sus padres no habían evolucionado” (p.43). Enseguida, notamos que el narrador, como para aliviar su decepción y apoyarla en sus predilecciones, hace aparecer en su meditación la imagen de Doña Natalia, que tiene fama de perseverante defensora de la cultura árabo-musulmana. “Doña Natalia, sí, tenía las ideas claras. Cargada de humanidad, defendía a ultranza su postura acerca de los árabes; para ella no existían diferencias”. (p.43)

De hecho, es de suma importancia acentuar que es esta mujer, Doña Natalia, quien al ver llorar a María, porque esta ha pasado un largo periodo de ruptura con sus padres, que rechazan su matrimonio con Ali, dice: “Lo que les ocurre a tus padres es que no conocen Marruecos ni a las gentes de esta tierra. Hay quien piensa que en este país están para civilizar. Los creen incapaces de sentir” (p.156)

Este discurso que manifiesta intensos conocimientos sobre el ser humano y la cultura marroquíes concuerda con los sinceros sentimientos que envuelven a una persona, nativa de España, obligada a abandonar una tierra que ella concibe como suya, para volver a su país de origen, que ya está asociado en su imaginario con lo ajeno y extraño. Apasionada por “la dadivosidad de esta gente que sin remedio debía dejar (...), empezaba a envidiar a los que se quedaban; ella ya pertenecía a los que se iban. Deseaba gritar a los cuatro vientos cuánto amaba a esta gente”. (p.235)

Y es que si el terrorismo, la violencia y el extremismo son las causas que

conducen a la división y la ruptura entre las naciones y las sociedades, entonces la convivencia entre las culturas y los pueblos es una base fundamental para la reunificación, y una interfaz imprescindible para enfrentarse a las mencionadas prácticas anómalas e inhumanas. La necesidad de crear un ambiente de seguridad, paz y amor, empieza por la fundación de códigos ajustados con términos de convivencia, diálogo y aceptación del otro. La interculturalidad como valor humano no puede realizarse sin la voluntad común de ver a todos como dignos de respeto e iguales, a pesar de las diferencias que se suelen subrayar a nivel de las lenguas, las religiones, las tradiciones y las descendencias étnicas. Doña Natalia en esta novela encarna el modelo antonomásticamente consagrado para reflejar la utilidad de la visión cosmopolita que conduce a una integración profunda y acogedora en el mundo multicultural. Para citar otro ejemplo que concuerda con esta mirada desde la óptica de un autor marroquí, apercibimos la trascendencia de las actitudes, fundidas de cordialidad intercultural, planteadas en el cuento titulado “La estación de Atocha” de Ahmed Al-Gamoun (2012). En este texto, el protagonista, narrador en primera persona, crea una situación de contacto e intercambio entre elementos culturales referentes a las dos orillas. Desde Marruecos lleva consigo la tetera con todas las imágenes vinculadas con su identidad ‘mora’ y allí, en España, evoca la presencia del vino y el jamón que la dueña de la pensión defiende criticando la postura de los musulmanes por rechazar consumirlos. En la cocina, escogida como el espacio ideal para estimular el debate entre las dos partes opuestas, cuando la mujer española comenta la imagen del narrador, en primera persona, bebiendo té con su típica forma, este describe la situación diciendo:

Sobre la mesa la botellita de cerveza y la tetera sostenían un simbólico duelo. Dos emblemas aparentemente inconciliables: calor y frío, sol y nieve, Oriente y Occidente, Media Luna y Cruz... dos manos que comen de dos platos diferentes en una mesa convertida en un reducido espacio bélico. Dos personas cara a cara atrincadas cada una en su caparazón cultural. (Al-Gamoun, 2012:126)

Después de este ameno diálogo compartido en un ambiente de convivencia que valora la esencia humana más que otras consideraciones superficiales y secundarias, el marroquí, al final de su estancia, regala su tetera a la dueña de la pensión y se despiden afectuosamente. Las siguientes últimas expresiones del protagonista describen la imagen intercultural que este encuentro ha dejado grabada en la concina: “Di una última mirada

al piso que había ocupado, la ventana seguía cerrada porque la mujer de la limpieza no trabajaba los domingos... Pero detrás de los cristales, detrás de las espesas cortinas, sobre la nevera, había una tetera y una botella de vino, codo a codo, unidas por una inefable magia humana.” (p.132)

En el último capítulo de la novela de López Sarasúa, Doña Natalia, por su parte, se ve atraída por el ambiente de la kasbah de Rabat y se deja llevar por el sonido de la música hasta el café, donde constata que los músicos están interpretando un canto andalusí que ya forma parte del patrimonio común entre Marruecos y España. En esta atmósfera, la protagonista revela su origen valenciano para identificarse con Ibn Amira, el poeta de la canción de exilio que los marroquíes están cantando:

Una distancia nos aleja de los nuestros
cuando ya la patria está lejos.
en un desierto convertida,
un exilio nos entristece
y ahora no esperamos otra
La separación, como siempre, ha cumplido su tarea.
No volveremos nunca más
el Júcar azul a ver
si los de los cabellos rojos
Sus lanzas apuntan hacia nosotros... (p.251)

Emocionada por el sentido de estas palabras, con ojos húmedos, la protagonista deplora la causa que estaba detrás de estos sentimientos nostálgicos expresados por un ser humano obligado, entonces, a abandonar su tierra natal. Este fragmento de la novela rememora este suceso proyectándolo a través de la situación de esta mujer, quien subraya el gran trabajo pendiente de realizar a nivel didáctico y sociocultural: “¿Has visto Halima?, He tenido que venir aquí para enterarme de que aquellos poetas querían tanto a mi tierra. Ni sabía que hubiese existido este Ibn Amira... Los moros eran infieles, solo te enseñaban eso; infieles e invasores...” (p.251)

II.11. *El pan a secas*, reflejo de la realidad marroquí con influencias orientalistas

Son los mencionados traumatismos que nos guían a destacar los mismos choques infantiles los que ocasionan la creación de una novela que también toma la ciudad de Tánger como espacio. Nos referimos a la obra *El pan a secas* de Mohamed Chuki (2014).

Esta novela plantea muchas problemáticas, retrata una realidad amarga y describe los mundos del sexo y el crimen con un lenguaje vulgar que rompe con los métodos habituales de narración, y por eso ha ganado una inmensurable fama, rara vez alcanzada por escritores en la lengua árabe. Hoy día, esta obra está traducida a casi cuarenta idiomas y fue adaptada a la gran pantalla por un director de cine italiano.

La novela comienza cuando la hambruna, durante la Segunda Guerra Mundial, golpea al pueblo marroquí, lo que obliga al narrador y su familia a emigrar a Tánger en busca de un medio para sobrevivir. En este ambiente, la personalidad del padre se nos aparece brutal y cruel, quitándole la vida a su hijo Abdel keder (hermano del narrador), que estaba enfermo en su lecho, mientras pedía pan para saciar su hambre. Después de esta escena, el narrador describe su sufrimiento frente al mundo exterior, empezando a hacer esfuerzos llenos de riesgos para ganarse la vida cuando aún era un niño. Así trabaja como camarero y luego como alfarero y jornalero, para que su padre pudiera obtener un salario a costa de los sufrimientos de su hijo. En seguida, el protagonista nos cuenta cómo descubrió el sexo a una edad temprana, cuando dormía en una habitación que era el único refugio para todos los miembros de la familia, y nos narra también sus primeras experiencias, bebiendo vino y consumiendo hachís, mientras trabajaba en un café, y empezó entonces a descubrir burdeles y lugares de delincuencia.

Ante la violencia y la rebeldía mostrada por el narrador contra sus compañeros y el odio ilimitado hacia el padre, este último lo lleva a Orán para instalarse cerca de su tía, donde trabajará como sirviente de una familia extranjera. Allí, no aguanta su represión sexual y su acostumbrado consumo de cannabis, sigue bebiendo alcohol acompañado por prostitutas, lo que le valió la expulsión y la vuelta a Tánger de nuevo.

A su regreso se encuentra sin hogar, por lo que se ve obligado a refugiarse en cementerios para no ser violado. Luego se integra en redes de contrabando y entra en la cárcel, donde aprende a leer y escribir.

Estos son algunos detalles de las etapas biográficas más importantes de Mohamad Chukri en su novela *El pan a secas*, sabiendo que lo que distingue a esta biografía no son los hechos en sí mismos, sino la descripción que el escritor hace de sus experiencias vitales y lo que transmite sobre la explotación y opresión de las mujeres, sobre la pobreza, sobre la violencia y la adicción al consumo del alcohol y las drogas, además de los peligros y los secretos relacionados con las redes del crimen organizado y el contrabando.

El narrador fue sometido a un profundo choque psicológico encarnado en la muerte de su hermano Abdel Kader ante sus ojos, cuando su padre le torciera el cuello, por lo que el protagonista recupera la escena almacenada en su inconsciente, con su tremendo horror, como si volviera a suceder en el presente. De este modo, seguimos el acto criminal a través de los ojos del narrador: “Veo cómo mi padre se le acerca hecho una fiera. Se puede ver la locura en sus ojos. Sus manos son tentáculos. Nadie puede detenerlo. Me agarro a mi sombra y pido socorro, «¡Un monstruo! ¡Un loco! ¡Que alguien lo pare!»), pero el maldito le retuerce el cuello mientras la sangre rebasa su boca” (Chukri, 2012:21)

Desde esa tragedia, Chukri se dio cuenta a temprana edad de la fragilidad de la vida humana y la realidad de la muerte, sin encontrar respuestas convincentes sobre lo que sucedió, ni sobre la justicia, ni sobre el sentido de la vida. Así, el niño torturado suelta sus espontáneas reacciones: “Pero ¿Por qué no nos concede Allah la misma suerte que a los demás? le preguntaba yo. - Sólo Él lo sabe. Nosotros lo desconocemos todo, y tampoco debemos preguntar. Él está por encima de todas las cosas” (p.25). También se pregunta “¿Por qué muere el hombre? Porque así lo quiere Allah. Me contestó una vez mi madre. ¿Adónde van los muertos? Unos al cielo, otros al infierno” (p.27)

Estas preguntas que parecen lógicas ante situaciones incomprensibles para el pensamiento y el imaginario infantil, marcan un momento crucial que significa la pérdida del vínculo familiar y la protección, porque el asesino es el padre, quien debería ser la persona más cercana al protagonista, la persona encargada de brindarle seguridad y una vida digna. Por todo eso, podemos decir que el choque que el narrador sufrió fue un verdadero traumatismo psíquico. Por lo tanto, destacamos que esta “situación traumática se extiende de su noción inicial de trauma puntual, a las múltiples experiencias de pérdidas que suceden al individuo a lo largo de su vida y que lo sumergen en estados de desvalimiento y de impotencia psíquica y motriz, por lo cual reacciona con angustia.” (Larvan Vera, 2015:118)

Esta determinación nos explica por qué Chukri vivió su pasado como presente a través de la narración, y nos muestra también la fluctuación de eventos y escenas entre el pasado y el presente, y su dispersión en el tiempo reflejando las perturbaciones de su memoria y la interferencia de los recuerdos en su cotidianidad.

El protagonista no puede seguir naufragado en el mundo de sus deseos e instintos, sin cultura ni educación, especialmente desde que descubrió, obligado, el sexo practicado por sus propios padres. En la narración se refleja esta situación como sigue:

A veces mi padre desaparecía durante uno o dos días y cuando volvía, se enzarzaba con mi madre, que a menudo acababa sangrando. Sin embargo, de noche los oía reírse a placer. Por fin entendí lo que hacían, y es que dormían abrazados, desnudos. Era así como se reconciliaban, en eso se basaba su vínculo: los placeres de la carne. (pp.43-44)

En esta edad, Mohamed carecía de la menor capacidad para diferenciar entre lo permitido y lo prohibido, y desde entonces deja riendas sueltas a sus deseos sin ningún control, especialmente después de matar simbólicamente al padre, quien normalmente representa la autoridad y el sistema ético.

La situación geográfica de Tánger, como se suele señalar, permite destacar en la novela el contacto con la otra orilla, cuya presencia en esta parte del territorio marroquí se encarna en los representantes del Protectorado. Este encuentro desde el principio insinúa conflicto y desacuerdo. Aunque el narrador subraya que su padre sobrevive gracias a los sacos de pan y tabaco que lleva a los soldados españoles, enseguida su madre informa que el marido los abandona porque estos últimos lo detuvieron. Valga acentuar que el padre, haciendo el mencionado trabajo, desempeñaba el papel de intermediario entre los españoles y los marroquíes. Vendía pan y tabaco a aquellos quienes le daban también uniformes militares usados, que él vendía a sus compatriotas. La alusión a los vecinos españoles se hace en la obra también remitiendo al suceso de la Guerra Civil que padecieron entre 1936 y 1939. Esta ocasión se aprovecha para hablar de los combatientes marroquíes que participaron en este conflicto. En este contexto, nos parece oportuno subrayar que la dura realidad de hambre, sequía y analfabetismo reflejada en la obra, es un testimonio que sostiene la opinión de muchos investigadores e historiadores que consideran que estas circunstancias fueron aprovechadas por los bandos enfrentados para reclutar a los marroquíes. María Rosa de Madariaga defiende este punto de vista cuando dice: “Las razones del alistamiento de los marroquíes en el ejército español, antes y después de 1936, eran sobre todo económicas, como lo confirman las manifestaciones de los propios interesados y reconocen la mayoría de los investigadores que se han acercado al tema.” (2015:109)

Es de notar, en este sentido, que en la novela se remite a Franco añadiendo a su nombre el apodo Lhadj que se suele utilizar normalmente para llamar a los musulmanes que han hecho el peregrinaje a la Meca. Se trata de una alusión que concuerda con la propaganda hecha en esta época, cuando se divulgó entre la gente que el Generalísimo se

convirtió al Islam y que la guerra, que él estaba encendiendo sus fuegos, era contra los cristianos y los infieles y ateos. En efecto,

los caídos siguiendo instrucciones de los mandos militares españoles que controlaban férreamente el territorio o para hacer méritos ante éstos, llevaban a cabo una activa propaganda entre los cabileños, centrada principalmente en la guerra santa de Franco contra el infiel, en este caso el rojo, y el imperioso deber sagrado de ayudarlo en su lucha por librar tanto a España como a Marruecos de los sin Dios. (Rosa Madariaga, 2009)

Esta argucia tuvo satisfactorios resultados, destacados en el gran número de los milicianos marroquíes embarcados hacia la orilla española, donde muchos de ellos murieron y otros de allí trajeron memorias marcadas por las huellas de una guerra que permaneció confusa para ellos hasta los últimos días de sus vidas. El protagonista indica la situación de estos seres humanos dentro de la sociedad cuando dice:

Mi padre, parado, frecuentaba la plaza El Feddan, donde se reunía con los inválidos y veteranos combatientes marroquíes de la guerra civil española. Algunos se vanagloriaban de ello y narraban los recuerdos de los combates como si se tratase de toda una aventura. Hadj Franco; así se referían al Caudillo. En cuanto a mí, me convertí en chico de los recados de nuestros vecinos españoles. (p.43)

He aquí una señal que subraya una parte olvidada de la memoria histórica común entre España y Marruecos. Asimismo cabe observar la percepción que el narrador tiene en su pensamiento de los españoles. Él insiste en calificarlos como vecinos y se contenta manifestando su labor de mensajero para ellos.

Efectivamente, el contacto con los españoles sigue creando contextos de intercambio focalizado hacia una perspectiva que procura en algunas situaciones establecer lazos de conocimiento y comprensión. Esto se entiende, por ejemplo, del diálogo que Mohamed mantiene con Mme Monique, cuando él rechaza lavar la ropa interior de su marido. A causa de esta actitud, la mujer española no manifiesta ningún rencor ni molestia, pensando que probablemente se trate de una costumbre marroquí. De esta forma, este personaje muestra su complaciente reacción:

“¡Maravilloso! Eres increíble, pero dime una cosa, ¿Es una costumbre marroquí?”

A decir verdad, no sabía si era realmente una de nuestras costumbres o si tan sólo era fruto de mi imaginación. Nunca me lo había planteado. ¡Menudo aprieto!
Sí, en Marruecos está mal visto que un hombre lave la ropa de otro hombre —le contesté.
¡Qué curioso! —exclamó, y nos echamos a reír.” (pp.81-82)

Sin embargo, esta afinidad hispano-marroquí, que se refleja a través de la clara disponibilidad de estos dos personajes para superar desacuerdos, se ve interrumpida por los sucesos provocados y manipulados con objetivos políticos y coloniales sin ninguna evaluación del arriesgado precio que se paga a nivel cultural y humano. Esta fractura estalla, por ejemplo, durante las conmemoraciones del 30 de marzo, que recuerdan la fecha de la firma del Protectorado francés, el cual debía durar 40 años según el acuerdo firmado en 1912. Por eso, cumplido el periodo, la gente salió reivindicando la independencia aplazada por los colonos, que procedieron a perseguir a los rebeldes y matar a muchos de ellos. En la novela se lamenta la implicación de los españoles en estos acontecimientos. Estos son algunos momentos donde se subraya esta información intercambiada entre los personajes:

“Dicen que es un soplón que trabaja de espía para los españoles” (p.148)

“Entonces, ¿son los españoles quienes están detrás de todo?” (p.151)

“Parece que no hay duda: han sido los españoles los que organizaron el altercado del 30 de marzo.” (p.178)

“Es posible. ¿Quién sabe? Lo que sí sabemos es que los responsables de la desgracia fueron los españoles” (p.179)

Estos detalles históricos, que representan las heridas que marcan las relaciones hispano-marroquíes, se intercalan con aventuras narradas en óptica de reflejar la dificultad que el protagonista sufre para adaptarse a un modo de vida equilibrado, a causa de la alteración y la fobia psíquicas padecidas en la infancia. De este modo, la rebeldía y el rechazo de las normas resultan ser formas de protestar y, al mismo tiempo, síntomas que muestran la esencia de un protagonista obligado a llevar su vida focalizando su visión hacia el pasado. Esta obsesión por la etapa infantil que almacena los decisivos momentos que orientaron los sucesos hacia las circunstancias del presente, vincula la novela de Chukri con la novela *Reivindicación del conde Julián* (1985), que narra también un vagabundeo tangerino donde se percibe:

La figura del niño que se confunde con la del narrador adulto en un vaivén constante entre las dos, niño idiota víctima de violaciones, niño burgués 'espurio' y melancólico, que remite a la infancia del autor, pulgarcito perverso que disfruta perdiéndose, Caperucito rojo embrujado por el encantador de serpientes, todos ellos no son más que figuras fragmentadas de la infancia del narrador. (Villaceque, 2015:258)

Esta infancia que sigue proyectando sus cicatrices en las reacciones del narrador es la misma que controla el desenvolvimiento de Mohamed en su deambular cotidiano. Si el narrador español interpone en su narración recuerdos de abusos sexuales, el marroquí reitera la emisión de agresiones perpetradas por su violento padre. La pendencia interior, que el protagonista de *El pan a secas* padece, se muestra en varios contextos como el siguiente, donde se queja diciendo: “Soñé que mi padre me perseguía. Todavía mi padre. Me despertó una mano que me registraba los bolsillos; entreabrí los ojos y le dejé hacer (...) Un sueño termina en Tetuán; otro comienza en Tánger. Aunque mi cuerpo seguía en Tetuán, mi mente ya erraba por las calles de Tánger.” (p.124)

Quizás el final de la novela, que termina con la visita del autor al cementerio en busca del lugar de enterramiento de su hermano, evoque el peso del suceso de ahorcamiento cometido por su padre, en la obra y el impacto grave y profundo que ocupa este incidente en la visión que empezó a tener el protagonista a sí mismo, al otro y al mundo. Entendemos esto cuando leemos las siguientes palabras del narrador: "Mi hermano se convirtió en un ángel. ¿Y yo? Los niños mueren convirtiéndose en ángeles y los adultos en demonios" (p.256). Luego concluye su historia resumiendo su experiencia de vida con la siguiente frase: “Echaba de manos ser un ángel” (p.256)

Chukri a menudo soñaba con matar al padre, hasta que terminó matándolo moral y simbólicamente, por lo que no tuvo más remedio que aferrarse a la vida, resistir el impacto que le había sobrevenido, enfrentarse a la realidad de la muerte que reina en la vida de todos. Así que, para él, resulta que el placer es la única forma de continuar y lograr la supervivencia.

En el marco de nuestro objetivo, figurado en trazar las posibles conexiones que debería tener la novela de Chukri con el tejido multicultural de la época. Es de subrayar que el ambiente que rodeaba la creación de *El pan a secas* se caracterizaba por los rasgos culturales y sociales propios de la colonialidad que dominaba Oriente Medio y Al Magreb. Suponemos que los elementos de la imagen orientalista que protagonizaba la

literatura occidental de aquella época tendría enormes impactos en el proceso de la elaboración de la obra de Chukri. Como el cine y la pintura, la narración parece ser el terreno fértil para describir exhaustivamente los elementos exóticos, fabulosos y fantaseados que deberían fascinar al lector occidental. Juan Goytisolo define los parámetros de recepción que dominaban la visión y la expectativa de los europeos diciendo:

De la masa ingente de obras occidentales sobre Oriente Próximo y el Magreb, emerge una visión del mundo islámico que implica cierto número de apreciaciones siempre negativas: barbarie, excentricidad, indiferencia, despotismo, crueldad, misterio, hábito de mentir, etcétera. Entre estos rasgos distintivos, los fantasmas o imágenes sexuales desempeñan constantemente, como vamos a ver, un papel primordial. (1982:32)

Señalemos esto recordando que, efectivamente, el lector occidental fue el primero quien accedió a la lectura de *El pan a secas*. Según declaraciones del autor, que entonces todavía estaba tanteando sus primeros pasos en la escritura, y aprovechando su relación con Paul Bowles, en 1973 le anunció a este, sin ser verdad, que tenía escrita la novela (Valero Vittorini, 2019). Desde entonces empezó a traerle cada día páginas de esta que los dos trabajaban en su transcripción al inglés usando el español como eslabón entre el árabe y la lengua meta. Este reconocimiento puede ser un indicio que testimonia la posibilidad de la existencia de ciertas orientaciones y consejos de la parte del escritor estadounidense que influirían en algún que otro contenido insertado en la narración. La elaboración de una obra, paralelamente con su traducción, insinúa la presencia del lector occidental con sus rasgos y sus esperanzas en el imaginario del autor. Por lo tanto, una historia confeccionada en estas condiciones debería ser una continuación de la tradición orientalista que deseaba reflejar las imágenes negativas del ser humano oriental percibido como tirano, raro, hambriento y reprimido. Los requisitos que habría de tener un texto para ser leído estaban estandarizados y divulgados en la comunidad multiétnica que compartía la vida en Tánger de entonces. De hecho, resulta imprescindible acentuar el impacto que deberían tener muchos conocidos de Chukri en la selección y la concentración en ciertos elementos del ambiente tratado en *El pan a secas*, pues:

Convertido en personaje literario por Javier Valenzuela en *Tangerina*, Chukri fue uno de los interlocutores nativos de aquel legendario gueto donde en dicha ciudad y en un tiempo de intolerancia pudieron ser libres Paul Bowles, Jean

Genet, Tennessee Williams o muchos otros a los que él retrató a vuela pluma en otros libros de menor intensidad y renombre (*Paul Bowles, el recluso de Tánger* y *Jean Genet y Tennessee Williams en Tánger*, por la que transitaba también de tarde en tarde Juan Goytisolo, uno de los principales evangelistas de *El pan a secas*). (José Téllez, 2016)

Estas circunstancias explican cómo el entorno orientalista, aprovechando la ambición de Chukri por transformarse tan rápido en un escritor famoso, empezó a experimentar otra forma de desvelar lados truculentos, otros íntimos y maniáticos desde una perspectiva autóctona. De este modo, se nota que el autor adopta los conceptos occidentales sobre la vida y la libertad alejándose de todo recurso que pueda afectar la dominación colonial a nivel cultural y económico. Por lo tanto, la óptica del narrador se ha transformado en una mirilla para los ojos del lector occidental que procura espiar la intimidad de las mujeres orientales en dormitorios, pasillos, patios de casas, jardines y campos, etc. Para atestiguar esta situación, hemos de subrayar que en la narración abundan las descripciones de los actos sexuales del protagonista, quien parece que busca cualquier pretexto para mostrar y exhibir su efervescencia sensual. Estas descripciones eróticas destacan en muchas páginas esparcidas en diferentes secuencias narrativas. De hecho, ya se sabe cómo Edward Said señala la clasificación que Occidente hizo de un Oriente, definido como instintivo para imponer su propia imagen de un ser civilizado y razonable. Por ejemplo, la visión occidental acumulada en torno a la danza oriental siempre se ha centrado en el carácter de desnudez que fascina al espectador extranjero, propagando la noción de una actuación que representa todo Oriente, una actuación “convertida en una expresión feminizada y erotizada, de acuerdo con los cánones eurocéntricos, su popularidad internacional ha estado vinculada a la progresiva mercantilización de la sexualidad en las sociedades capitalistas.” (Tena Medialdea, 2016: 39)

De este modo se ha transformado esta manifestación cultural en símbolo de un Oriente obscuro, inmoral y lujurioso, dentro de un proceso que ha procurado destacar su dramática diferencia con la danza occidental. Asimismo, resulta que la finalidad en muchos casos de las imágenes transmitidas, a través sobre todo del cine y la pintura, sobre la mencionada danza ha sido despertar el anhelo de la psique europea y provocar su apetito por el viaje, la estancia y, particularmente, la colonización de sociedades entre cuyas características no han de faltar los requisitos necesarios para satisfacer

curiosidades, libidos e imaginarios alucinados por idealizaciones románticas. En este sentido, a nuestro parecer, Chukri obedece a esta lógica insertando imágenes en su novela que podemos clasificar dentro de esta impronta negativa. El fragmento que citamos a continuación demuestra las dimensiones y las connotaciones de la descripción que se hace de una escena de danza:

Hombres y mujeres estaban sentados bajo un árbol. El jardín olía a rosas y a almizcle. «Esto es el paraíso». El suelo estaba cubierto de alfombras y cojines. El hermano de Tafersiti nos dio la bienvenida. (...) Los músicos empezaron a tocar melodías, con bandolina, ‘darbuka’ y ‘bendir’. El hombre llamó a la chica:

-¡Anisa! ¡Anisa! ¡Anisa! —gritaba.

Otros corearon el nombre, hasta que apareció Anisa bailando, sonriendo a diestro y siniestro. Tan sólo llevaba una túnica, totalmente transparente. Parecía que Satanás la hubiese poseído, y bailase dentro de ella. Un Satanás borracho. Tafersiti me susurró:

-¿Alguna vez has visto algo parecido?

-Nunca. Ni en el cine he visto a una chica bailando así, con las tetas al aire. (p.114)

Pero volviendo a restringir nuestra óptica al itinerario que Mohamed va tomando en su vida, notamos que, desde este momento, el narrador comienza a imitar a los adultos y convertirse en ‘un demonio’, de acuerdo con su opinión manifestada al darse cuenta de su modo de vida delincuente, en oposición al destino de la muerte que convirtió a su hermano en ángel. Sin embargo, a pesar de estas manifestaciones llenas de pesimismo, el protagonista decide aprender a leer y escribir para entender y descifrar los misterios del mundo que lo rodea, e integrarse por lo tanto en el sistema de la cultura del país. Entonces, la escritura y el aprendizaje le permitieron al autor transformar las tragedias y traumas que vivió en una novela.

De este modo, el protagonista comienza a apropiarse de los medios lingüísticos y ficticios para proceder a borrar la imagen del padre del escenario de su vida, tratando de vencer su obsesión:

Me imaginé cayendo en las zarpas de mi padre. Él era para mí como el malo de la película, y yo era el protagonista. Apreté el gatillo de la metralleta, y la ráfaga lo alcanzó. Muerto. Sangraba como lo hacen los malos. Se estremecía por última vez en el suelo. Mi padre muerto en mi imaginación, tal y como había sucedido con el villano de la pantalla. Siempre había deseado para él una muerte violenta como aquélla. (pp.123-124)

Enseguida leemos las descripciones que se hacen del ambiente rebotante de placeres y deseos presentados como una necesidad imperativa, como una terapia necesaria y una única forma de sobrevivir y resistir el miedo a la muerte. Al lado de estos objetivos que orientan al narrador a escoger este modo de vida, se erige también la finalidad de superar la fragilidad de la vida humana y, al mismo tiempo, indemnizar la pérdida de sentido causada en su entorno por la precariedad y los malos tratos. De hecho, se constata que la realidad cruda, con sus circunstancias absurdas, obliga al narrador a describir estos acontecimientos directa y espontáneamente, sin rodeos ni eufemismos. Asimismo, es de señalar que esta forma de hablar se encuadra también dentro de la necesidad de reflejar el modelo de un personaje sin bases formativas ni educativas.

Es de notar que la novela *El pan a secas* no se prohibió durante toda una década porque quitó la tapa a la realidad de la clase pobre en nuestra sociedad, sino más bien porque rompió con los estándares de la literatura árabe clásica, con su función y sus valores forjados según parámetros antiguos. La narración de esta historia no se basa en la herencia literaria y lingüística, sino en la experiencia personal del autor, quien osa revelar lo que no se suele decir, ni se menciona, y eso significó una revolución literaria en sí misma, ya que provocó una ruptura con las evaluaciones que valoran el lenguaje y sus métodos en detrimento de la verdad y la experiencia personal y subjetiva del escritor, pues elaborando *El pan a secas*, este derribó las tradiciones de la escritura literaria en la cultura árabe al otorgar a su propia experiencia la prioridad contra el lenguaje, lo que significa que este texto literario no establece la continuidad del patrimonio literario con su elocuencia y estética definida en diversas escuelas y tendencias, sino que utiliza el lenguaje para experimentar un nuevo estilo alejándose del papel moral de la literatura, que ha empezado a tener giros ideológico en las últimas décadas.

Chukri, en esta novela, revela lo oculto de muchos aspectos de la realidad humana y abre el camino a un sinfín de interrogantes sobre el mal, la imperfección, el instinto, la cultura, la injusticia, el placer, el dolor y la muerte, a pesar de la introducción de ciertas descripciones que delatan toques orientalistas.

III. Realidad sociodidáctica de la interculturalidad hispano-marroquí.

III.1 Miradas cruzadas entre las dos sociedades.

Es de notar que la literatura, representada en este estudio por las obras que hemos visto ricas en actitudes y componentes de la interculturalidad hispano-marroquí, marca los rasgos de una época determinada y puede evocar opiniones subjetivas de sus autores. Estas creaciones literarias reflejan la realidad social que se erige como punto de encuentro entre los dos países. Pero, en este contexto se impone la imprescindible tarea de diagnosticar hasta qué medida estas imágenes tienen reflejos entre las generaciones actuales en España y Marruecos. Por lo tanto, hemos procedido a hacer este cuestionario susceptible de proporcionarnos datos más objetivos y actualizados. Ya se sabe que es la sociedad que inspira a los escritores y nutre sus imaginarios con la materia prima a lo largo de su desarrollo personal tanto en la familia, como en el entorno social y educativo. Pues, en el seno de la sociedad crece el escritor quien forja sus obras a base de las imágenes que recibe del ambiente donde lleva su vida, y asimismo en ella crece el lector quien se beneficia de estas producciones literarias en la construcción de su concepción con respecto a los temas que le interesan. Desde esta perspectiva resulta valioso investigar las percepciones que serían el origen que dio lugar a las informaciones y actitudes que hemos constatado en la literatura analizada en los anteriores apartados. Subrayando esta observación, que define la sociedad como productor/emisor y consumidor/receptor, hemos de señalar otra ventaja de este cuestionario, figurada en la posibilidad de sacar conocimientos de informantes que no tienen ni idea de la literatura escrita sobre las relaciones hispano-marroquíes. Cabe precisar que, dentro de este tipo de encuestados, es probable destacar el rasgo de quienes ni siquiera alguna vez se hayan planteado cuestiones relacionadas con el tema que estudiamos en esta tesis. De ahí sostenemos que la ausencia de la información o el desinterés manifestado por algunos encuestados no ha de ser un detalle suficiente para valorar y clasificar el resultado exclusivamente dentro de lo negativo. Pues, el mero hecho de proponerles las preguntas es de un modo u otro una ocasión que los empujaría a preguntarse sobre el interés que se sacaría del tema planteado. Este positivo pormenor nos sugiere pensar y medir la importancia de este tipo de diagnósticos en dos países como Marruecos y España sobre las relaciones culturales que mantienen y deben mantener. Ya se saben la historia de los altibajos que estas relaciones conocen y de ahí resulta urgente, necesario y beneficioso animar a los investigadores y a

ambas sociedades a dialogar, negociar y conocerse en vez de ceder la palabra a los políticos y los militares. Es fácil imaginar las ventajas que se sacarían de los estudios realizados, por ejemplo, por 1000 investigadores de ambos países que plantearían este tipo de cuestionarios a 100 informantes para cada uno. Pues eso significa que de este modo cien mil personas de las dos orillas habrían dialogado representando sus sociedades sobre el tema y eso debería ser más ventajoso que seguir escuchando todo el tiempo a unos cinco o seis individuos que suelen protagonizar el escenario. Es de notar en este sentido, que los datos recolectados a través de este método de investigación pueden orientar a los especialistas en pedagogía para entretejer los currículos escolares rellenando las lagunas destacadas en los conocimientos manifestados y, por qué no, servir también a los responsables de los medios de comunicación para concebir programas y documentales con finalidades sensibilizadoras e instructoras en el área de la interculturalidad hispano-marroquí.

Cabe señalar que el cuestionario, que aplicamos en este estudio, abarca preguntas sobre los conocimientos culturales que tiene cada sociedad sobre la otra. Por eso se imponen en las encuestas interrogantes acerca de la música, las fiestas, la gastronomía, la religión, la lengua...etc. Asimismo, hemos elaborado preguntas sobre la imagen que se tiene del ser humano marroquí y español en el imaginario del otro con el fin de clasificar lo positivo y negativo de las percepciones existentes. De este modo se puede tener idea sobre la disponibilidad de la convivencia pretendida y proponer soluciones que, a nuestro parecer, deben ser educativas si los inconvenientes resultan abundantes, subrayando que la educación, en cualquier caso, tiene que desempeñar siempre su eterno papel en esta cuestión.

Es de precisar que hemos tomado como informantes a grupos de personas de diferentes edades y niveles educativos. Los miembros de cada grupo han contestado a las encuestas en papel durante un mismo tiempo. El total de los encuestados es de 95 individuos marroquíes de Casablanca y Mohamadia, y 95 españoles de Alicante y Sevilla.

III.2 Informantes marroquíes.

Variable ‘Género’

Este variable refleja la diferencia en el número destacado en cada género. Entre los encuestados marroquíes los hombres representan la mayoría, mientras que, como lo destacaremos en su momento, entre los españoles son las mujeres que representan la mayoría. Si tiene alguna que otra ventaja que se pretendería de este variable, sería la de hacer una comparación entre la presencia de la mujer en ciertos espacios públicos como los educativos donde se destaca que las españolas se benefician de más comparecencia en comparación con sus homólogas marroquíes. Si estas representan 41,05 % de los informantes, aquellas representan el 76,84 %. Estas informaciones evocan también la situación discriminatoria que las marroquíes siguen sufriendo en ciertas regiones para acceder a la enseñanza, lo que debería repercutir en muchos otros derechos socioculturales.

Hombres	%	Mujeres	%
56	58,95	39	41,05

Cuadro 1. Distribución de la muestra según la variable ‘género’

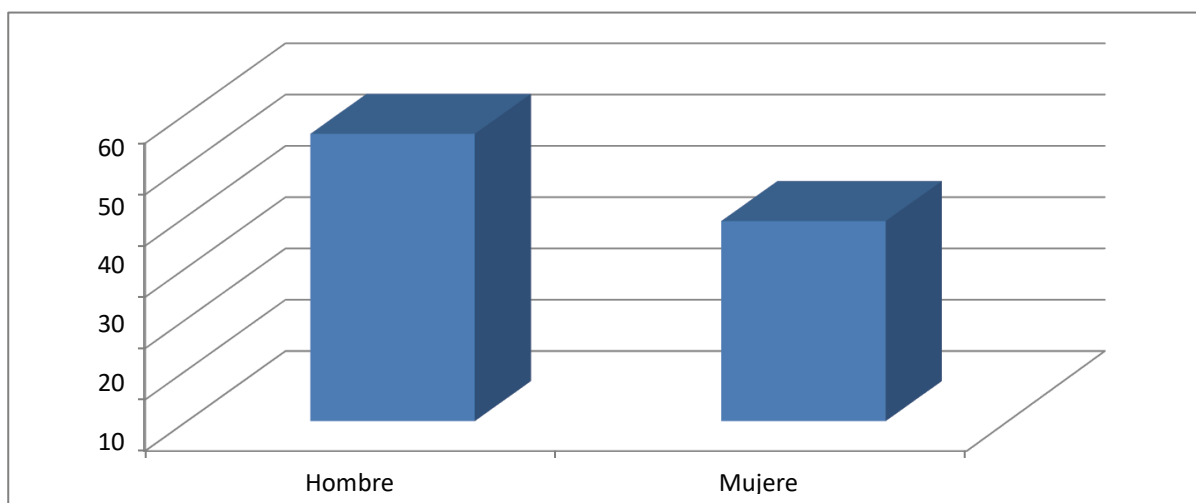


Gráfico 1

Variable 'Lengua materna'

Como se puede ver en el cuadro y el gráfico los árabes constituyen un 93,68 % y los bereberes un 6,32 %. Estos datos nos dan información sobre la comunidad más dominante en la zona donde efectuamos la investigación, y en la que rellenamos nuestras encuestas, las ciudades de Casablanca y Mohamadia.

Árabe	%	Bereber	%
89	93,68	6	6,32

Cuadro 2. Distribución de la muestra según la 'Lengua materna'

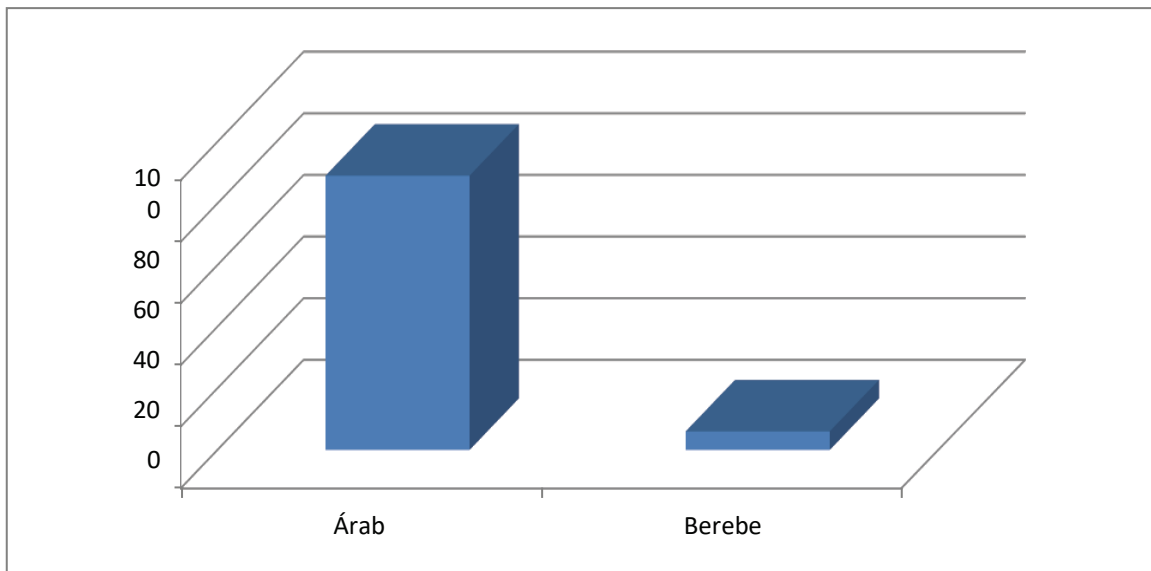


Gráfico 2

Variable ‘Conocimiento de otras lenguas’

En el trabajo que aquí se presenta también se tiene en cuenta la variable ‘Conocimiento de otras lenguas’, porque creemos que puede suponer una gran ventaja a la hora de dar informaciones que se estiman válidas sobre realidades parecidas y vecinas, como las realidades francesa y portuguesa, de una parte, y la española, de otra. La mayoría de los informantes hablan francés (lengua románica) e inglés (lengua germánica) y el resto se distribuye entre otras lenguas como el español, italiano, alemán, chino, japonés, ruso y coreano.

Presentamos en esta la tabla el tamaño de la muestra total y por grupos.

Francés	Inglés	Español	Italiano	Alemán	Chino	Japonés	Ruso	Coreano
90	86	9	3	3	3	3	1	1

Cuadro 3. Distribución de la muestra según la variable ‘Conocimiento de otras lenguas’

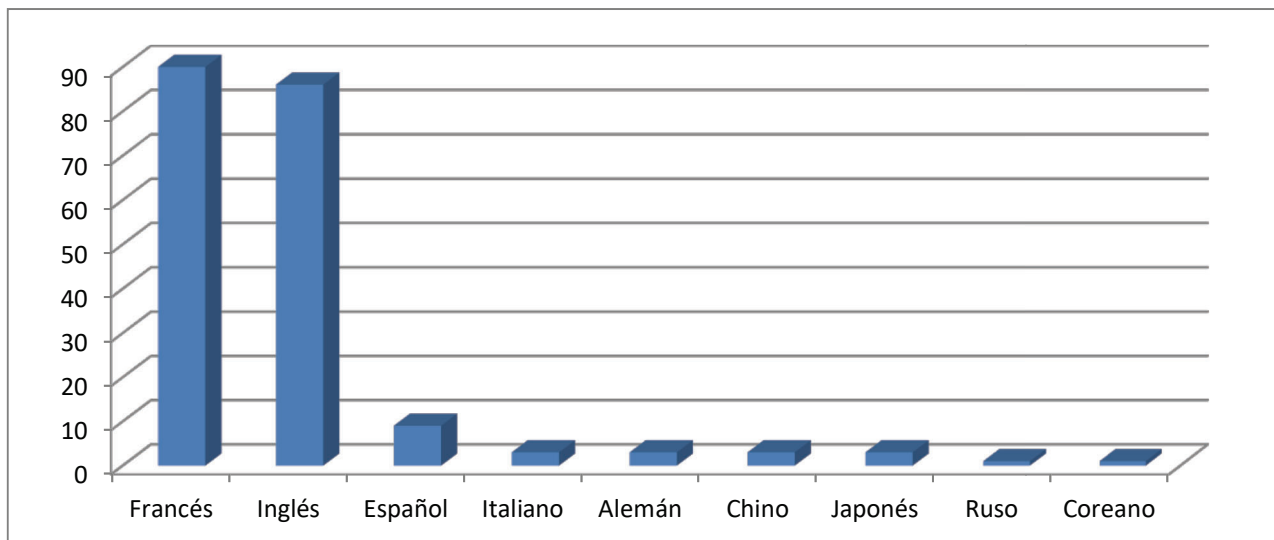


Gráfico 3

Variable ‘Estancia en España’

Hemos partido de la idea de que aquellos informantes que han tenido la oportunidad de visitar alguna ciudad española (aunque son pocos en nuestro caso: 20%), es decir, de estar en contacto directo con los españoles, con su cultura y su realidad socioeconómica, van a ofrecer no solo una mayor riqueza léxica sino también un vocabulario más representativo de la actualidad y los elementos culturales de España. El número de los encuestados que no han vivido la experiencia de visitar el país vecino, que llega a 76 informantes, o sea el 80%, refleja las innegables dificultades que los marroquíes encuentran en este propósito, a pesar de la cercanía.

	Número	%
Sí	19	20
No	76	80

Cuadro 4. Distribución de la muestra según la variable ‘Estancia en España’

Cabe señalar que de los 76 entrevistados, 69 individuos manifiestan su deseo de desplazarse alguna vez hacia la otra orilla. Del siguiente modo se distribuyen estos informantes entre las decisiones positiva y negativa:

	Número	%
Sí	69	90,79
No	07	09,21

Cuadro 5

Variable ‘Distancia geográfica entre España y Marruecos’

Como se puede ver, la mayoría de los informantes encuestados, o sea el 95,79%, confirman que existen solamente 14 kilómetros de distancia marítima entre Marruecos y España. Por el contrario, el 4,21 % de los informantes creen en la existencia de 100 kilómetros entre ambos países. Esta información refleja que los marroquíes tienen presente en sus concepciones el factor de la vecindad que determina las relaciones hispano-marroquíes. Cabe subrayar que esta realidad no repercute en el grado de movimiento desde Marruecos hacia la otra orilla, cuyo porcentaje del muestreo, que acabamos de constatar, no supera el 20%.

Los descriptivos estadísticos obtenidos según este factor son los siguientes:

	10 Kilómetros	%	14 kilómetros	%	100 kilómetros	%
Informantes	0	0	91	95,79	4	4,21

Cuadro 6. Distribución de la muestra según la variable distancia geográfica

Variable ‘Lenguas en España’

Sobre esta variable, 58 de los muestreados marroquíes tienen información de que la lengua predominante en el país vecino es el castellano, después se cita el catalán (26), el vasco (12) y el andaluz (4) cuya mención, a nuestro parecer, refleja confusiones relacionadas con las referencias históricas y culturales de Al-Ándalus en el imaginario árabo-musulmán. Asimismo, estimamos adecuado señalar la ausencia del valenciano como una de las lenguas cooficiales en España. Sin embargo, las ocurrencias destacadas en el caso del español, el catalán y el vasco son suficientes para mostrar que los marroquíes tienen concebida la realidad multilingüística que caracteriza el país vecino, emparejada quizá en su percepción con la situación que ellos viven en Marruecos.

Lenguas	Castellano	Catalán	Vasco	Andaluz
Informantes	58	26	12	4

Cuadro 7. Distribución de la muestra según la variable ‘lenguas’

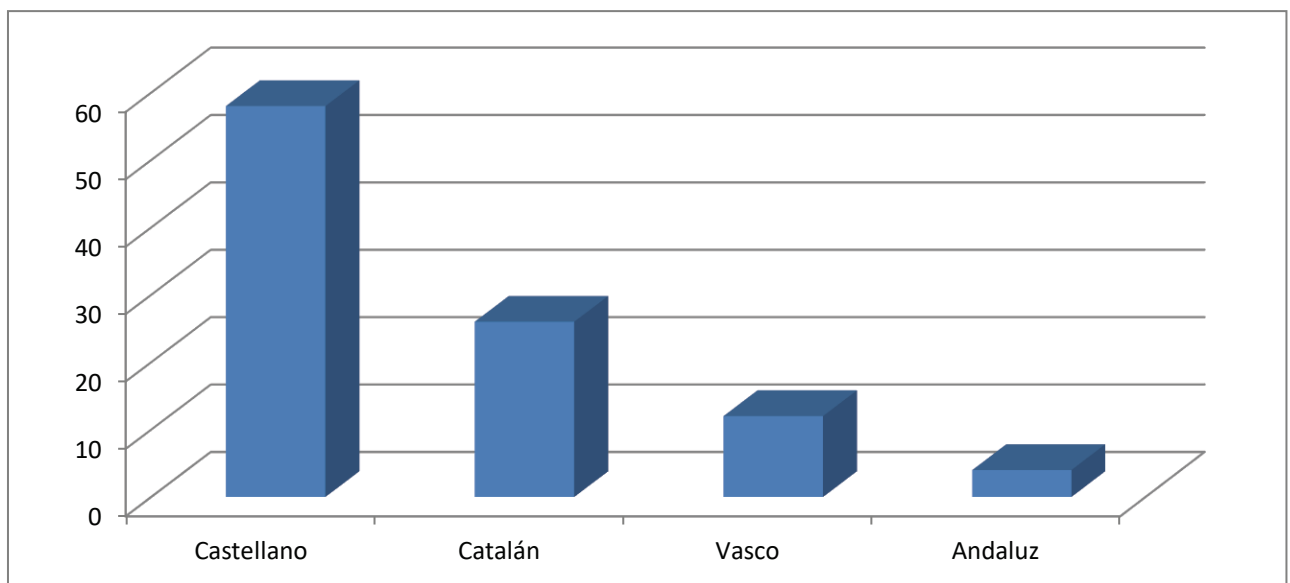


Gráfico 4

Variable ‘Religión en España’

En cuanto a la religión, 75 informantes, o sea el 71,25 %, asocian al país vecino con la fe católica, mientras que los demás no insinúan ninguna determinación a este respecto. Es de subrayar que esta estadística concuerda con la información que hemos avanzado sobre la religión en España, donde se nota un descenso incuestionable en el número de los practicantes y los creyentes, a pesar de la vigente realidad que sostiene que el catolicismo es la religión socialmente mayoritaria en la orilla española. (Ruiz Ortiz, 2012)

Religión	Cristianismo
informantes	75

Cuadro 8. Distribución de la muestra según la variable ‘Religión en España’

Variable ‘Ciudades españolas’

En estas respuestas destaca la variedad de las ciudades mencionadas, que abarcan buena parte del territorio español, incluyendo islas como Mallorca y Gran Canaria. También se notan referencias a ciudades que no tienen gran fama, como Fuengirola y Benalmádena, aunque el número de sus menciones es reducido. La mayor parte de los sujetos encuestados conocen, como españolas, las grandes ciudades: Barcelona (79 informantes), Madrid (67), Sevilla (30), Granada (25), Marbella (18) y Valencia (13). El hecho de evocar la ciudad de Barcelona 79 veces y Madrid 67 veces, refleja la fama que tienen entre los marroquíes, debido a la importancia que han cobrado estas dos metrópolis a nivel internacional en los sectores económicos y culturales, sin desestimar el impacto de sus correspondidos equipos de fútbol, cuyos partidos se siguen por los marroquíes con un gran interés y seguramente ha influenciado en estos resultados.

Ciudades	Informantes
Barcelona	79
Madrid	67
Sevilla	30
Málaga	25
Granada	18
Marbella	13
Valencia	10
Bilbao	08
Almería	06
Zaragoza	06
Valladolid	04
León	03
Algeciras	02
Córdoba	02
Ibiza	02
Mallorca	02
Alcorcón	01
Huesca	01
Cartagena	01
Tarifa	01
Murcia	01
Alicante	01
Fuengirola	01
Benalmádena	01
Santander	01
Las Palmas	01
Gerona	01

Cuadro 9. Distribución de la variable ‘ciudades españolas’

Variable ‘Artistas españoles’

Hablando de músicos y cantantes destaca la preponderancia de los nombres de Julio y Enrique Iglesias. Llama la atención la jerarquía que los pone sucesivos en este orden, que parece una muestra de la misma imagen divulgada en España de ambos cantantes, cuya fama provoca polémicas sobre una supuesta competitividad entre padre e hijo. El total de las repeticiones de los dos nombres, que llega a 24, evoca que los cantantes cobran mayor interés entre los artistas españoles en la percepción marroquí. Después se menciona al famoso pintor, Picasso, con 6 frecuencias. El resto de los encuestados y, en menor número, nombran a Paco de Lucía (3 veces), Antonio Banderas (2), Camila (2), Cervantes (2), Mario Casas (2), Salvador Dalí, Goya (1), Manu Chao (1), Miguel Ángel Muñoz (1) y María Valverde (1). Así se nota que todo el muestreo está distribuido entre músicos, pintores y actores, con la citación de Cervantes como figura representativa de la cultura literaria española no solo en Marruecos, sino en el mundo entero. También conviene subrayar la equivocación marcada en la mención de Camila, que normalmente se refiere a un grupo pop mexicano, pero parece que su rasgo como hispanohablantes ha conducido a dos informantes a clasificarlos entre los elementos españoles.

Variable mencionada	Número de informantes
Enrique Iglesias	13
Julio Iglesias	11
Picasso	06
Gipsy Kings	05
Paco de Lucia	03
Antonio Banderas	02
Camila	02
Cervantes	02
Mario Casas	02
Salvador Dalí	02
Goya	01
Manu Chao	01
Miguel Ángel Muñoz	01
María Valverde	01

Cuadro 10. Distribución de la muestra según la variable ‘artistas en España

Variable ‘Artes en España’

No parece nada sorprendente que 22 informantes, o sea el 20,09% de los encuestados, mencionan el flamenco como arte vinculado con España. Este canto y música tiene sus ramas, que muestran sus profundos impactos en la percepción artística de los marroquíes. Se sabe que en Marruecos hay un tipo musical llamado ‘al-andalusí’ que lleva calaras influencias de sus raíces hispano-andalusíes. Asimismo, hemos de señalar que muchas probabilidades se plantean alrededor del origen del flamenco, cuyo nombre, por estar en el contexto de hablar sobre la visión de una parte de la población árabe, se pretende que remite a dos palabras árabes: ‘falah mancub’ (agricultor afligido). Por ello, se supone que el origen de este arte remonta a los primeros tiempos de la expulsión de los moriscos que no encontraban entonces otra alternativa que el hecho de expresar sus sufrimientos cantando, destacando el ritmo y el tono tristes que caracterizan esta creación. También se menciona a menudo el uso de la guitarra, hermana menor del laúd, como instrumento árabe por antonomasia, y que marcaba con efervescente presencia la prosperidad artística andalusí, al lado del canto desde lo hondo de la garganta que caracteriza el cantar de los árabes, como trazos que definen puntos comunes entre las dos orillas. Asimismo, se nota que 10 encuestados españoles conocen las artes españolas a través de la corrida y 7 a través del baile. El resto de los informantes habían mencionado el canto (3 informantes), la pintura (3), el teatro (2), la cocina (1) y el carnaval (1).

	Flamenco	Corrida	Baile	Canto	Pintura	Teatro	Cocina	Carnaval
Informantes	22	10	7	3	3	2	1	1

Cuadro 11. Distribución de la muestra según la variable ‘artes en España’

Variable ‘Partidos políticos en España’

A través del muestreo se destaca que los partidos políticos españoles solo cobran 27 ocurrencias en el conocimiento de los marroquíes encuestados. En primer lugar, figura el Partido Popular con siete menciones, El resto se divide entre el PSOE (3), Izquierda Unida (2), Ciudadanos (2) y el Partido Nacionalista Vasco (1). Al lado de la correcta citación de estos partidos, se nota la errónea referencia en las declaraciones de otros informantes, tal vez debido a una equivocación o una falta de información. Aquí aludimos a la mención, cinco veces, de Derecha y, cuatro veces, del partido Socialista. Parece que, con estas evocaciones, estos encuestados se refieren al Partido Popular y al PSOE. Las escasas informaciones recolectadas en este tema revelan que los marroquíes no están suficientemente informados sobre la vida política allende el Estrecho.

Partidos	P. Popular	Derecha	P. Socialista	P. Izquierdista	PSOE	IU	Ciudadanos	Partido Nacional Vasco
Informantes	7	5	4	3	3	3	2	1

Cuadro 12. Distribución de la muestra según la variable ‘Partidos políticos’

Variable ‘Gastronomía española’

Al contrario del reducido número de frecuencias sacadas en el tema de los partidos políticos, se constata la importancia que tiene la cocina española en el conocimiento de nuestros informantes. En la lista de las citaciones, la paella confirma su fama con 30 repeticiones; 10 informantes han mencionado la tortilla, 5 han mostrado su conocimiento de los churros y 4 han nominado las tapas como parte de la gastronomía española. Esta última citación conlleva un margen de ambigüedad sobre si estos encuestados tienen concebida la precisión de que las tapas son una tradición y un estilo de presentación de ciertas comidas y no es un determinado y típico plato. El resto de las menciones se distribuye entre butifarra (2), espaguetis (2), gazpacho (2), gambas (2) y pastel (1)

Conocimientos sobre gastronomía española	Informantes
Paella	30
Tortilla	10
Churros	05
Tapas	04
Butifarra	02
Espaguetis	02
Gazpacho	02
Gambas	02
Pastel	01

Cuadro 13. Distribución de la muestra según la variable ‘gastronomía española’

Variable ‘fiestas en España’

Aparte de la corrida, que es normalmente una tradición y un espectáculo, que se ve mencionada aquí confundida con una fiesta, se notan escasas repeticiones que mencionan la Navidad y el mismo número de frecuencias, que no supera siete, evoca la Tomatina. El resto de las citaciones se distribuye entre Semana Santa (2), Asunción (1), Día Mundial del Trabajo (1) y Nochebuena (1). Este diagnóstico refleja la necesidad de rellenar las lagunas que se constatan en el conocimiento de los marroquíes en este tema.

Fiestas	Informantes
Corrida	19
Navidad	07
Tomatina	07
Semana Santa	02
Día Mundial del Trabajo	01
Asunción	01
Nochebuena	01

Cuadro 14. Distribución de la muestra según la variable ‘fiestas en España’

Variable ‘Calificativos de los españoles’

Decidimos incorporar este factor con el objetivo de ver a través de las respuestas el concepto que los informantes marroquíes tienen de los vecinos españoles. No siempre han resultado satisfactorias las entradas léxicas recopiladas, aunque entre las que sí han servido a nuestro propósito nos dibujan un concepto bastante positivo del país vecino. Por lo general, los informantes consideran que el ciudadano español es abierto al otro, abierto al mundo, civilizado, etc. Por otro lado, aparecen también nombres referidos a juegos y distracciones, como artista, guitarrista o país turístico. Muchos de los términos presentes hacen referencia al aspecto físico (rubio, guapo), al carácter (simpático, trabajador, normal, amable, humano, animado, modesto y leal) y a un tipo de atracción por España y también bastante frecuentada por los viajeros del mundo: país turístico (pueblo de fiestas, belleza de naturaleza, hospitalario, etc.). Los encuestados han evocado estas percepciones positivas que tienen del español, frente a muchas otras consideraciones negativas como racista, nervioso con visión colonialista (ocupaba Marruecos), de pobladores agresivos y donde el nivel de vida es bajo en comparación con el norte de Europa (crisis económica); así nos lo prueban también respuestas despectivas como: ajeno, egoísta, habla mucho, homosexual, vago, etc.

Marruecos : calificativos para describir a un español	
Positivos	Negativos
Culto, abierto al otro, respeta a los demás, país turístico, vecino, simpático, hospitalario, convive con los demás, abierto al mundo, buena gente, artista, normal, amable, pueblo de fiestas, trabajador, humano, rubio, ajeno, con muchos recursos para desarrollarse, compartir la misma historia y cultura, belleza de la naturaleza, respeta la ley, animado, civilizado, modesto, lealtad, guapo, aferrado a su cultura, europeo, guitarrista.	Racista, nervioso, ocupaba Marruecos, egoísta, habla mucho, tiene su personalidad y su religión, ajeno, crisis económica, superior al marroquí, vago, homosexual, agresivo.

Cuadro 15. Distribución de la muestra según la variable ‘Calificativos de un español’

Variable ‘amistades españolas’

Como puede apreciarse en la tabla, 25 de los informantes, o sea el 26,32%, confirman que sí tienen amigos españoles, mientras que 70 informantes, o sea el 73,68 %, contestan a esta pregunta negativamente. Otra vez constatamos que el factor de la vecindad no repercute en los lazos humanos que normalmente tienen que beneficiarse de esta realidad para reforzar el contacto y el conocimiento entre los vecinos. En este contexto, puede aparecer el idioma como obstáculo que impide el establecimiento de una mejor conexión entre los pueblos. De hecho, urge sostener que este inconveniente reclama ciertas medidas, a nivel mediático y educativo, susceptibles de tender más puentes socioculturales entre España y Marruecos.

¿Tienes amistades españolas?	Sí	%	No	%
Informantes	25	26,32	70	73,68

Cuadro 16. Distribución de la muestra según la variable ‘amistades españolas’

Variable ‘Formación en la cultura española’

Como se puede ver en la tabla, 65 de los informantes o sea el 68,42 % confirman que sí quieren tener una formación sobre la cultura española, mientras que 30 informantes o sea el 31,58 % no tienen interés por este tema.

Cabe notar que los que han contestado positivamente a esta pregunta justifican su deseo con argumentos como:

- Aprender la cultura de un país vecino.
- Para tener otros recursos sobre culturas diferentes.
- Ser intercultural.
- La historia de Andalucía tiene relación con la historia nuestra.
- Descubrir una cultura cerca de la nuestra.
- Conocer al otro mediante su cultura.
- Cultura rica y variada.
- Amo la cultura española.
- Oportunidad para aprender el español como lengua

¿Deseas hacer una formación en cultura española?	Sí	%	No	%
Informantes	65	68,42	30	31,58

Cuadro 17. Distribución de la muestra según la variable ‘formación sobre la cultura española

Variable ‘La posibilidad de una convivencia cultural’

Como puede observarse en la tabla y el grafico, 65 de los informantes, o sea el 68,42%, declaran que sí apuestan por una convivencia cultural, mientras que 30 informantes, o sea el 31,58%, no ven este asunto con satisfactorio optimismo.

	Sí	%	No	%
Informantes	82	86,32	13	13,68

Cuadro 18. Distribución de la muestra según la variable ‘la posibilidad de una convivencia cultural’

Conviene preocuparnos en este contexto por las supuestas justificaciones que se plantearían en el trasfondo de estas opiniones negativas. Por eso hemos sugerido a estos informantes algunos probables obstáculos para que determinaran cuál de ellos estaría detrás de su opinión. Sus respuestas se distribuyen como sigue:

Tipos de obstáculos	Religiosos	Lingüísticos	Educativos	Otros
Número de informantes	02	02	00	- Racismo (9 Informantes) - Conflictos políticos (4) - Históricos (2) - Cultura diferente (2)

Cuadro 19

III.3 Informantes españoles.

Variable 'Género'

Hemos adelantado una comparación entre estos datos y los recibidos de los informantes marroquíes con respecto al variable 'Género'. Aquí recordamos que estas estadísticas reflejan la diferencia entre las dos sociedades en ciertos rasgos, lo que se puede interpretar como una denuncia contra las causas que mantienen un gran número de las marroquíes en un estado de ausencia de la vida pública. Asimismo, debemos notar en esta variable la considerable desigualdad entre las mujeres y los hombres españoles en cuanto a la presencia en los espacios comunes.

Hombres	%	Mujeres	%
22	23,16	73	76,84

Cuadro 1. Distribución de la muestra según la variable 'Género'

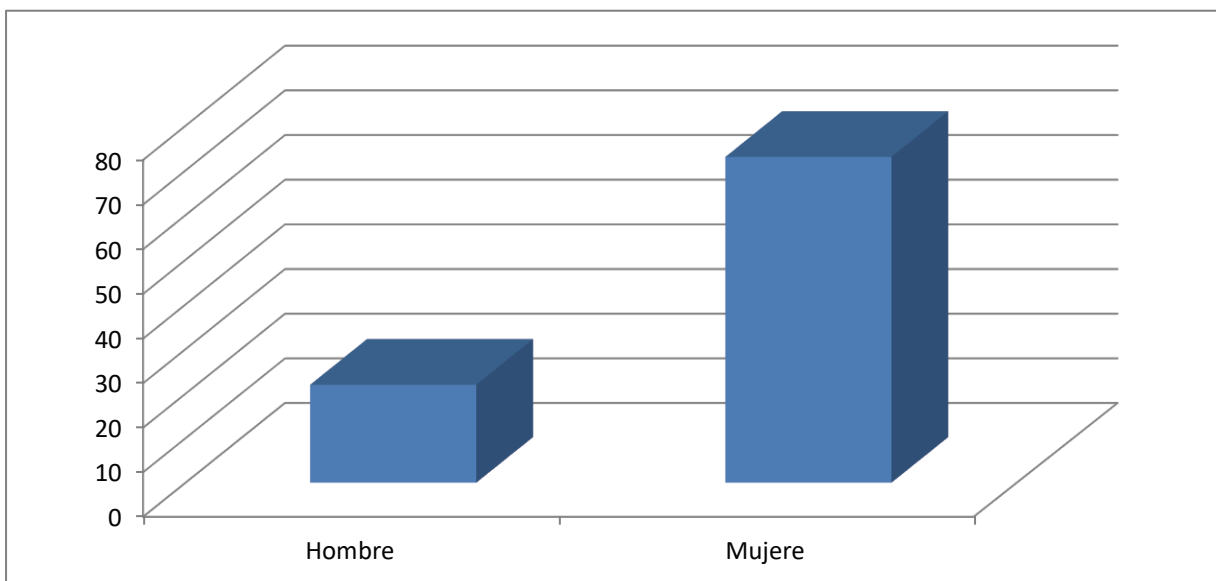


Gráfico 1

Variable 'Lengua materna'

Como se puede ver en el cuadro, dentro de las lenguas oficiales, los castellanohablantes constituyen un 100% y los catalanes un 10,53%. Por el contrario, dentro de las lenguas cooficiales encontramos los valencianos que constituyen un 57,89 % y los gallegos, que son minoría, un 2,11 %.

Lenguas oficiales				Lenguas cooficiales			
Castellano	%	Catalán	%	Valenciano	%	Gallego	%
95	100	10	10,53	55	57,89	2	2,11

Cuadro 2. Distribución de la muestra según la variable 'lengua materna'

Variable ‘Conocimiento de otras lenguas’

Como puede apreciarse en la tabla y el gráfico, la mayoría de los informantes o sea el 97,89 % hablan inglés (lengua germánica) y el 33,68 % hablan francés (lengua románica). El resto de los muestreados se distribuye entre otras lenguas como el árabe (2,11 %), el italiano (3,16 %), el alemán (4,21 %), el rumano (1,05 %), el portugués (1,05 %), el sueco (1,05 %) y el japonés (1,05 %).

Francés	Inglés	Árabe	Alemán	Italiano	Rumano	Portugués	Sueco	Japonés
32	93	2	4	3	2	1	1	1

Cuadro 3. Distribución de la muestra según la variable ‘conocimiento de otras lenguas’

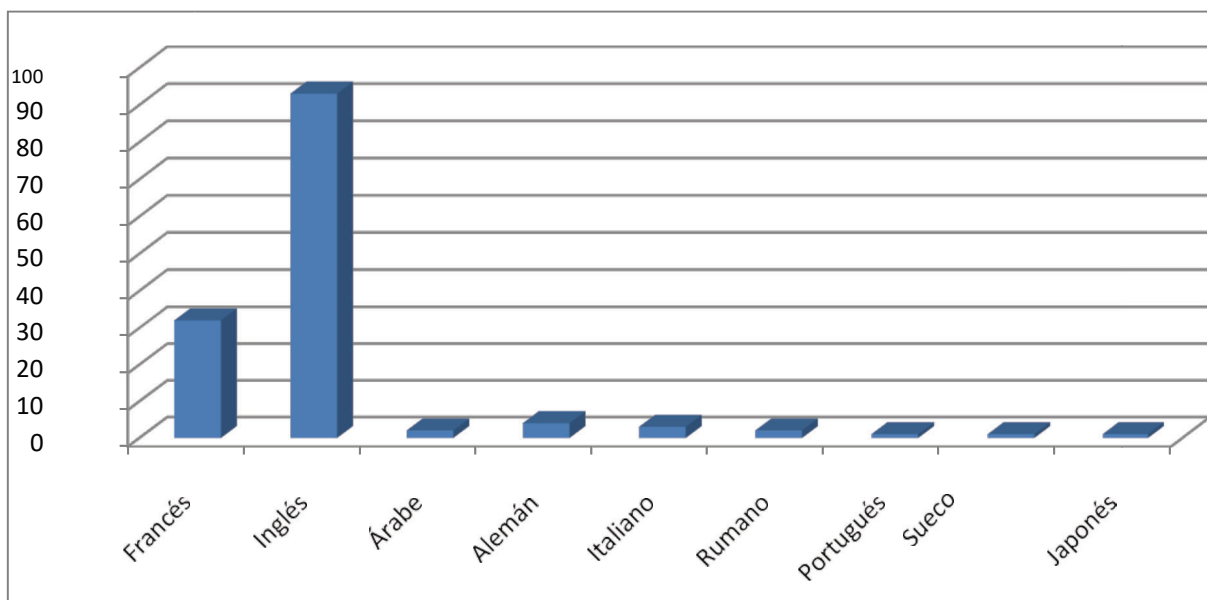


Gráfico 2

Variable ‘Estancia en Marruecos’

Hemos partido de la idea de que aquellos informantes que habían tenido la oportunidad de visitar alguna ciudad marroquí aunque eran pocos en nuestro caso (9,47 %), es decir, de estar en contacto directo con la lengua y la cultura de esta sociedad que se define como árabo-musulmana y amazighófona en gran parte de su población, van a ofrecer no solo una mayor riqueza léxica, sino también un conocimiento más actual y propio de la cultura anfitriona. Por el contrario, los que habían afirmado no haber efectuado ninguna estancia en este país norteafricano constituyen un 90,53 %.

Este último porcentaje confirma que la mirada de la gran mayoría de los españoles, desplazándose, no se dirige hacia su vecino del sur, a pesar del privilegio figurado en la libertad que tienen para cruzar la frontera, contrariamente a la situación de los marroquíes que no se benefician de una ventaja similar. Por lo tanto hemos de destacar que en ausencia de un contacto vivo y real resultaría difícil promover una comunicación en términos de interculturalidad. El conocimiento verídico de los elementos culturales y los verdaderos rasgos humanos de un pueblo se conocen estando en la realidad concreta.

	Informantes	%
Sí	9	9,47
No	86	90,53

Cuadro 4. Distribución de la muestra según la variable ‘Estancia en Marruecos’

Variable ‘Distancia geográfica entre España y Marruecos’

Como se puede observar, la mayoría de los informantes encuestados, o sea el 71,57%, confirman que existen solamente 14 kilómetros de distancia marítima entre España y Marruecos. Por el contrario, el 24,21 % de los informantes creen que hay 100 kilómetros y solamente el 4,21 % confirman que la distancia entre ambos países no supera 10 kilómetros. Valga señalar que, en cuanto a la correcta noción sobre esta distancia, se constata que el conocimiento de los marroquíes parece más preciso, viendo que 95,79% de los encuestados aciertan en sus respuestas en comparación con sus homólogos españoles, lo que se puede explicar por el interés que siempre han manifestado y siguen manifestando los jóvenes marroquíes por la travesía del estrecho.

	10 Kilómetros	%	14 kilómetros	%	100 kilómetros	%
Informantes	4	4,21	68	71,57	23	24,21

Cuadro 5. Distribución de la muestra según la variable ‘Distancia geográfica’

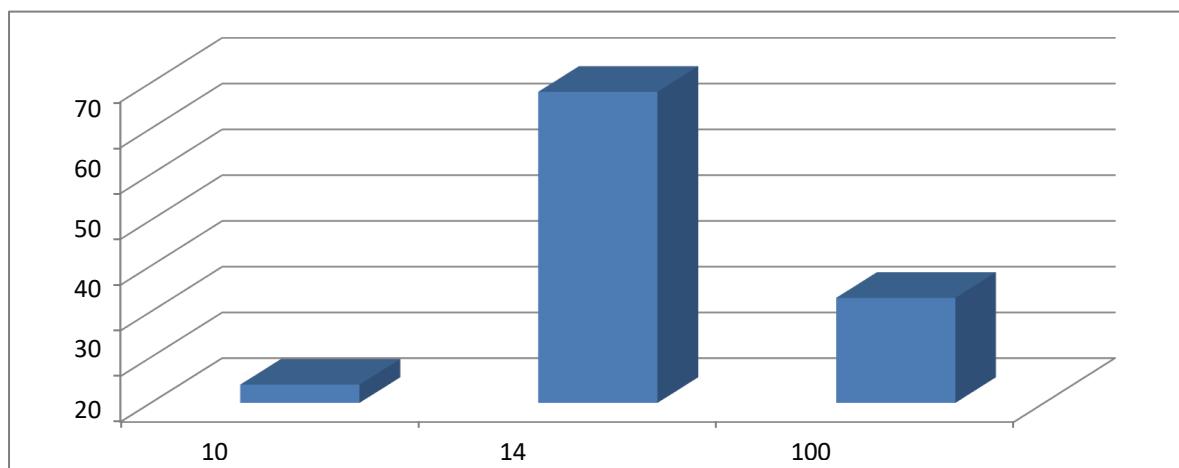


Gráfico 3

Variable ‘Lenguas en Marruecos’

Sobre esta información, 58 de los muestreados españoles, o sea 61,05 %, tienen percibido que los marroquíes son árabohablantes; mientras que 3,16 % asocian esta población con el bereber. Dejando aparte los encuestados que no han mencionado ningún conocimiento en esta cuestión, se destaca que el balance entre las frecuencias del árabe y el bereber aquí citadas no difiere en gran medida de los datos sacados en su momento de estos marroquíes, cuya inmensa mayoría se identifican como arabófonos. Es necesario precisar en este contexto que los españoles se refieren a los marroquíes en general, sin restricción geográfica o comunitaria, mientras que los encuestados de la orilla norteafricana pertenecen a una parte de Marruecos cuya mayoría no se vincula con el amazigh lingüísticamente hablando.

Lenguas	Árabe	%	Beréber	%
Informantes	58	61,05	3	3,16

Cuadro 6. Distribución de la muestra según la variable ‘lenguas en Marruecos’

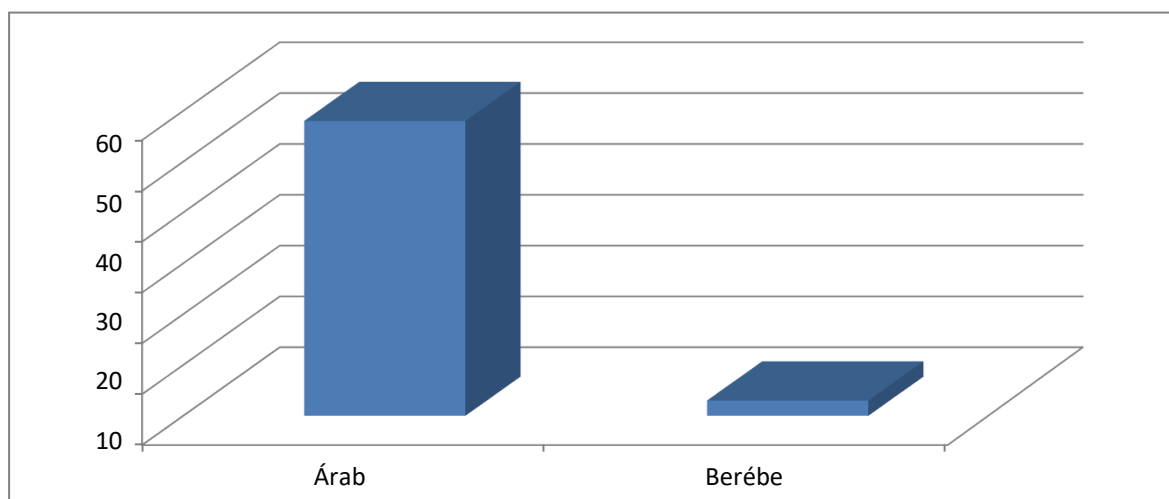


Gráfico 4

Variable ‘Religión en Marruecos’

En la tabla se constata que 93, o sea el 97,89% de los informantes españoles, muestran su conocimiento sobre los marroquíes como musulmanes. Este gran número refleja la influencia que tiene la religión en la imagen concebida por el país vecino sobre los marroquíes. El tema religioso siempre ha sido intrincado en las relaciones entre España y Marruecos desde los tiempos de Al-Ándalus, pasando por la época de la reconquista con sus conocidas prácticas inquisitorias, además de los reiterados contactos bélicos entre los dos vecinos, llegando a los contemporáneos acontecimientos figurados en los atentados terroristas que casi todo el mundo relaciona con individuos y grupos de fe musulmana. Todas estas condiciones parecen influir en la actualización del imaginario español focalizado en la creencia del Islam como una referencia identitaria que atrae unas veces mayor curiosidad y otras veces suscita vigilancia e inquietud. Asimismo, podemos apoyar esta observación volviendo a las informaciones colectadas acerca de la situación lingüística de los marroquíes y la distancia que separa los dos países, pues destacando que solo 68 informantes han averiguado este último dato, y no más que 61 de los encuestados evocan haber tenido idea del habla marroquí, resulta sugerente que 93 informantes sean conscientes de la religión de sus vecinos.

Religión	Islam	%
informantes	93	97,89

Cuadro 7. Distribución de la muestra según la variable ‘Religión en Marruecos’

Variable ‘Ciudades marroquíes’

En esta tabla destaca que la mayor parte de los sujetos encuestados conocen Marruecos a través de sus grandes ciudades: Casablanca (45), Marrakech (34), Tánger (30), Rabat (21), Fez (17) y Tetuán (11). El resto de las ciudades se distribuye como sigue: Agadir (6), Chauen (4), Errachidia (2), Nador (2), Essaouira (1), Oujda (1), Arcila (1), Larache (1), Ouarzazat (1) y Kenitra (1). Es de subrayar que estas cifras confirman el estatuto de Casablanca como la ciudad más conocida del país en todo el mundo. Los españoles también están impactados por esta fama, aunque la lógica geográfica debería de situar Tánger en la cima de la escala de los intereses de los vecinos. Pero este parámetro no tiene vigencia en este caso puesto que, como hemos notado anteriormente, solo una minoría de los peninsulares ha experimentado cruzadas por la frontera. Por eso las informaciones que se mencionan aquí son virtuales, históricas y mediáticas. Para apoyar esta observación, podemos leer la siguiente opinión expresada acerca de esta ciudad:

Considerada la más importante de las ciudades marroquíes, Casablanca es un excelente punto de partida para recorrer el país. Modernidad y tradición se combinan allí como un extraño mosaico en el que altos edificios y amplias avenidas arboladas coexisten con las calles tortuosas, casi laberínticas, entrelazadas tras las murallas de la vieja medina. De entre los muchos sitios emblemáticos de la ciudad, el más destacado e imponente es la magnífica mezquita Hassan II, el mayor símbolo sacro de todo Marruecos y, sin dudas, uno de los templos religiosos más conmovedores del planeta. (Albertoni, 2016)

Ciudades	Informantes
Casablanca	45
Marrakech	34
Tánger	30
Rabat	21
Fez	17
Tetuán	11
Agadir	06
Chauen	04
Errachidia	02
Nador	02
Essaouira	01
Oujda	01
Arcila	01
Larache	01
Ourzazat	01
kENITRA	01

Cuadro 8. Distribución de la muestra según la variable ‘Ciudades marroquíes’

Variable ‘Artistas marroquíes’

Esta parte es la más curiosa de todas, puesto que los informantes no han mostrado conocimientos de artistas marroquíes. El único que ha sido mencionado una vez es Ibn Batuta, que no es artista sino un viajero explorador. Es oportuno revisar que la falta de información sobre los nombres del arte marroquí desde la perspectiva española se contrarresta por el conocimiento bastante aceptable en cuanto a las famas españolas, pues conviene acentuar que los encuestados desde la óptica de Marruecos han señalado 14 artistas con un total de frecuencias que llega a 52, lo que manifiesta que la percepción de los marroquíes parece más abierta en cuanto al conocimientos de los elementos culturales del Otro.

Variable ‘Artes en Marruecos’

La misma observación destacada en la falta de menciones en los nombres de artistas se impone hablando de las artes referentes a la identidad marroquí. Se nota en estas informaciones una clara ambigüedad en las citaciones que normalmente remiten a la artesanía: mosaicos, tejidos, arquitectura, alfombras y peletería. En cuanto a la danza oriental, no es un arte reconocido como representante de la cultura típica en Marruecos. En este contexto también se impone la necesidad de hacer una comparación entre las miradas de las dos partes hacia el otro, por ello en este dato acentuamos que mientras los encuestados marroquíes han citado, por ejemplo, el flamenco y la corrida en 32 repeticiones, en el caso de los conocimientos españoles sobre este tema no figura ningún elemento susceptible de reflejar la identidad del país norteafricano.

	Mosaicos	Tejidos	Arquitectura	Alfombras	Pintura	Danza oriental	Peletería
Informantes	2	1	1	1	1	1	1

Cuadro 10. Distribución de la muestra según la variable ‘Artes en Marruecos’

Variable ‘partidos políticos en Marruecos’

Los informantes de la muestra declaran conocer al país africano a través de sus partidos políticos: en primer lugar figura el movimiento Popular con tres informantes, el Partido independentista y el partido de justicia y desarrollo con dos informantes cada uno. El resto se divide entre el Partido Religioso (1 informante), el Partido de Progreso y Socialismo (1) y el partido Unión Socialista (1). Estas cifras muestran que el nivel de interés por la vida política en el país vecino es idéntico a lo manifestado por los marroquíes, aunque podemos subrayar que los nombres que los encuestados españoles mencionan son todos correctos, en comparación con algunos de los citados por los marroquíes que insinúan confusiones en los conocimientos.

Partidos políticos	Informantes
Movimiento Popular	03
Partido Independentista	02
Partido Religioso	02
Partido de Progreso y Socialismo	01
Justicia y Desarrollo	01
Unión Socialista	01

Cuadro 11. Distribución de la muestra según la variable ‘Partidos políticos en Marruecos’

Variable ‘Gastronomía marroquí’

Nuestros informantes confirman haber conocido al país vecino a través de su gastronomía. 47 informantes citan como primer plato el cuscús, 13 informantes mencionan pasteles, y el té de menta viene repetido 12 veces; mientras que el resto de las frecuencias se divide entre arroz y especias (3), sopa marroquí (2) y un solo informante, en cada caso, menciona dátiles, postres y frutas secas, carne, pinchitos y caldo de garbanzos. Es de señalar que las tres primeras nominaciones coinciden con la fama que estos tipos alimentarios tienen a nivel internacional como representativos de la cocina marroquí, pues mientras que estas primeras menciones están citadas 72 veces, los primeros tres platos típicamente españoles evocados anteriormente por los marroquíes se ven repetidos 42 veces. Así resulta que el muestreo refleja que el conocimiento español parece más actualizado y más interesado por el tema gastronómico del vecino.

Conocimientos sobre gastronomía	Informantes
Cuscus	47
Pasteles	13
Té a la menta	12
Arroz y especias	03
Sopa marroquí	02
Dátiles	01
Postres, frutas secas	01
Pinchos	01
Caldo de garbanzos	01

Cuadro 12. Distribución de la muestra según la variable ‘Gastronomía marroquí’

Variable ‘Fiestas en Marruecos’

En cuanto a las fiestas, los entrevistados confiesan su conocimiento de Marruecos a través de algunas fiestas. En primer lugar, citan el mes sagrado de Ramadán con 53 frecuencias, la fiesta del Sacrificio del ‘cordero’ repetida en 15 ocasiones y, por último, Achura con un solo informante.

Constatando el protagonismo de Ramadán en esta lista, hemos de precisar que, en este mes de ayuno, todo musulmán debe renunciar durante el día a todo tipo de comida, bebida y placeres carnales. Esta abstinencia desde la madrugada hasta la puesta del sol se interrumpe tras la llamada del almuedano, con dátiles y leche antes de hacer la oración del ocaso y seguir el desayuno con especiales platos como la ‘harira’ (un tipo de sopa marroquí) y pasteles, al lado de otras recetas elaboradas con carne o pescado. Es de señalar en este contexto que la comida que se toma en este momento entre los últimos instantes de la tarde y el principio de la noche se denomina por los musulmanes ‘fotor’, equivalente a ‘desayuno’, que es una palabra compuesta de un prefijo ‘des’ y la raíz ‘ayuno’. Ya se sabe que normalmente este término se refiere a la primera nutrición que se toma por la mañana, marcando a través del mencionado prefijo sentidos de oposición e interrupción del ayuno diario que todos los seres humanos viven habitualmente por la noche.

Casi una hora y media después de desayunar, el almuecín llama a la oración de la noche que se hace por la mayoría en las mezquitas porque allí también se realiza la oración del descanso ‘atarawih’ que se practica solo en este mes, cuya noche final coincide con la conclusión de la recitación del Corán a cargo del Imam durante la mencionada oración. Los musulmanes denominan este periodo Ramadán como el mes del Corán porque conmemora su revelación al profeta Mohamed. Es de notar, asimismo, que los practicantes de esta religión justifican el ayuno con la necesidad de darse cuenta de la existencia de los pobres privados de varios placeres durante el año. Por eso se les consagra este mes, compartiendo con ellos largas horas de sacrificio y contención. A ellos también se les otorga al fin del mes una limosna que se calcula en determinada porción por cada miembro de la familia que hace el Ramadán juntos y clausuran sus ritos con una fiesta celebrada por todos los musulmanes.

Las menciones que figuran en esta parte del muestreo son todas religiosas reflejando de este modo la importancia de estas fiestas en la sociedad marroquí y al mismo tiempo ofreciendo un testimonio más sobre el interés de los españoles por los detalles, sobre todo los visibles, de los preceptos religiosos que constituyen el Islam.

	Ramadán	Fiesta del Sacrificio 'cordero'	Achura
Informantes	53	15	1

Cuadro 13. Distribución de la muestra según la variable 'Fiestas en Marruecos'

Variable ‘Calificativos de un marroquí’

A través de las respuestas obtenidas podemos tener idea sobre las descripciones que los informantes españoles hacen de los marroquíes. No faltan tampoco los atributos positivos, a pesar de los estereotipos y prejuicios perfilados en los *mass-media*. Por lo general, los informantes consideran que el marroquí es abierto, generoso, bondadoso, cortés, alegre, servible, solidario, hiperactivo, respetuoso, modesto, familiar, responsable, hermano, muy amigable, ...etc. Muchos de los términos presentes hacen referencia al aspecto físico como moreno, piel oscura, delgado, alto, barbudo, bigotudo, pelo negro, estatura media, flaco, fuerte; al carácter: como hospitalario, simpático, trabajador, pragmático, educado, culto, conservado, hablador; y a un tipo de atracción por Marruecos como exótico y cosmopolita.

Frente a estas descripciones, también los encuestados tienen visiones negativas sobre el ser humano marroquí, quien aparece en estas declaraciones como machista, diferente con visión denigrante, desconfiado, astuto, aprovechado, no le inspiran confianza, agresivos, duro, tapado, antipático, gritón; así nos lo prueban también respuestas degradantes como moro y sucio.

España : calificativos para describir a un marroquí	
Positivos	Negativos
moreno, piel oscura, amable, barbudo, religioso, delgado, alto, simpático, educado, hospitalario, generoso, comerciante, serio, igual, pelo negro, social, interesante, agradable, bondadoso, cortés, alegre, atento, servible, flaco, solidario, trabajador, estatura media, de habla francesa, superviviente, bastante cubierto de ropa, masculino, muy amigable, hiperactivo, inmigrante, musulmán, respetuoso, bueno, africano, cercano, bigotudo, modesto, familiar, fuerte, culto, conservado, extranjero, hablador, responsable, ruidoso, directo, pragmático, exótico, cosmopolita, abierto, hermano	machista, diferente, desconocido, controlador, antipático, extraño, tapado, negro, sucio, descuidado, moro, discriminado, prejuizado, ojos profundos, no tiene las mismas características que un español, astuto, duro, no le inspiran confianza, desconfiado, aprovechado, gritón, no es igual,

Cuadro 14. Distribución de la muestra según la variable ‘Calificativos de un marroquí’

Variable ‘amistades marroquíes’

Como puede observarse en la tabla, 46 de los informantes o sea el 48,42 % dicen que tienen amigos marroquíes, mientras que 49 informantes o sea el 51,58 % niegan tenerlos. Estas revelaciones muestran que hay positivas iniciativas de contacto de la parte de los españoles hacia los marroquíes, aunque el número de los que han contestado positivamente a esta pregunta, que son casi la media de los encuestados, no se ve reflejado en el número de visitas efectuadas de los españoles al territorio marroquí como hemos constatado anteriormente. Pero cabe señalar, en este contexto, que en la actualidad muchos se contentan con comunicaciones y conocimientos virtuales en los cuales las redes sociales, hoy día, desempeñan un papel elemental.

¿Tienes amigos marroquíes?	Sí	%	No	%
Informantes	46	48,42	49	51,58

Cuadro 15. Distribución de la muestra según la variable ‘Amistades marroquíes’

Variable ‘Formación en la cultura marroquí’

¿Deseas hacer una formación en cultura marroquí?	Sí	%	No	%
Informantes	76	80	27	28,42

Cuadro 16. Distribución de la muestra según la variable ‘Formación sobre la cultura marroquí’

El 80 % de los encuestados muestra su deseo por beneficiarse de una formación en la cultura de Marruecos, sugiere la disponibilidad que tienen para abrirse al Otro mediante conocimientos concretos. Los que han manifestado este deseo justifican sus respuestas con argumentos como los siguientes:

- Es interesante conocer otras culturas.
- Tiene familia unida a marroquíes.
- Le gusta saber lo que es realmente la cultura marroquí.
- Es una lengua cercana a la española y tiene muchas influencias.
- Cree que se podrá sorprender.
- Entender mejor sus preferencias.
- No está mal aprender cosas nuevas.
- Tener una idea equivocada sobre el marroquí, hay que dejar de lado los estereotipos.
- Eliminar muchos prejuicios.
- Debemos todos ser conocedores de las culturas de nuestro mundo.
- Le interesa las diversas culturas.
- Saber más de los vecinos.
- Aprenderá darija (dialectal) marroquí.

En estas justificaciones se destaca que hay bastante número de españoles que confirman que son conscientes de la existencia de equivocaciones, prejuicios y estereotipos en las percepciones que tienen sobre los marroquíes. Asimismo, estas declaraciones son muestras que aseguran que las formaciones y el conocimiento son las únicas vías para subsanar las anomalías que contaminan las visiones dirigidas hacia el Otro.

Variable ‘Convivencia cultural’

Como puede observarse en la tabla, 85 de los informantes, o sea el 89,47 % , opinan que es posible la convivencia cultural entre los españoles y los marroquíes, mientras que 10 encuestados o sea el 10,53 %, se han mostrado pesimistas en esta cuestión. Cabe subrayar que el elevado número de los que han contestado positivamente concuerda con el número de los que han manifestado su disponibilidad para recibir una formación en cultura marroquí motivados por la necesidad de conocer al otro, descubrir diferentes culturas y quitar prejuicios y estereotipos. Todas estas causas emanan de una clara inclinación hacia la convivencia y el diálogo interculturales. Por lo tanto, es imprescindible contar con los programas escolares que deben satisfacer estas esperanzas para participar, desde la perspectiva tanto española como marroquí, en la población del mundo con seres humanos tolerantes, justos, democráticos, solidarios, altruistas, respetuosos. Así acentuamos en este sentido que

“la educación no es ni debe identificarse con la educación de los inmigrantes, sino que es una educación de todos para convivir y colaborar en una sociedad multicultural en términos de justicia e igualdad. Para realizar esto es necesario un cambio radical de la concepción de la educación, que considere la diferencia como un bien en sí mismo. (Diez Gutiérrez, 2004:74)

Posibilidad de la convivencia cultural	Sí	%	No	%
Informantes	85	89,47	10	10,53

Cuadro 17. Distribución de la muestra según la variable ‘Convivencia cultural’

III.4 Realidad didáctica de la interculturalidad hispano-marroquí a través de la lengua española

III.4.1 Un vistazo sobre la situación de la lengua española en la enseñanza marroquí

La enseñanza Fundamental marroquí consiste en dos etapas: la Primaria, que se compone de seis cursos, y la Preparatoria, de tres, al cabo de los cuales es posible acceder a la enseñanza secundaria, o bien a la Formación Profesional. La etapa de la Educación Secundaria dura tres cursos: el tronco común, el primero de bachillerato y el segundo de bachillerato, y es la que faculta, una vez superada, el acceso a los Estudios Superiores.

En Marruecos la lengua oficial es el árabe y, últimamente, tras unas reivindicaciones de muchas asociaciones que defienden el bereber, se dan clases de este dialecto amazigh en las escuelas primarias, reflejando una situación de reconocimiento de este idioma como parte de la identidad del país, aprobada por muchos decretos y, sobre todo, por la constitución marroquí. Es de subrayar en este contexto que el francés es la primera lengua extranjera en el reino debido a la influencia de la ocupación francesa que controlaba la situación política, económica y educativa desde 1912, cuando se estableció oficialmente un protectorado mediante el Tratado de Fez, hasta la independencia conseguida el 2 de marzo de 1956.

Las lenguas extranjeras que caracterizan el sistema educativo marroquí son varias. Entre ellas podemos mencionar al lado del francés, el español, el inglés, el alemán y el italiano. El español se estudia desde el tercero-colegial con dos horas semanales. Después los alumnos pueden seguir estudiándolo en la enseñanza secundaria como segunda lengua extranjera con el francés. Los alumnos brillantes tienen la posibilidad de seguir aprendiéndolo en las facultades de Ciencias Humanas, que cuentan con departamentos de español como los de Agadir, Casablanca, Mohamadia, Fez, Rabat, Tetuán y Nador. Esto les da la oportunidad de estudiar la lengua y la cultura españolas en tres ciclos: licenciatura, máster y doctorado. Todo esto garantiza el valor del cual se beneficia este idioma en el proceso de la enseñanza en Marruecos. Por eso sigue suscitando el anhelo lingüístico de los alumnos y los investigadores interesados por las aéreas del hispanismo.

Una visita a la página web del instituto Cervantes nos permite destacar las causas que motivan a los estudiantes marroquíes a aprender español. En la siguiente tabla citamos algunas de ellas:

Por querer seguir otros estudios en España	17%
Por tener español como lengua extranjera en el liceo marroquí	16%
Por tener familiares que hablan español o residen en España	12%
Por estar interesados en obtener un trabajo en España	11%
Por estar interesados en la literatura y la cultura españolas	9%
Por trabajar en empresas relacionadas con España	4%
Por relaciones institucionales con España (funcionarios)	3%
Por tener hijos escolarizados en un centro docente español	7%
Por desear veranear en España	3%
Otros	22%

Fuente: https://www.cervantes.es/imagenes/File/prensa/revista/01/rc_elsespanol_01.pdf

La creación de la Consejería de Educación en Rabat en 1989 tenía como meta principal promover la enseñanza de esta lengua en todo el país, asesorar las instituciones que trabajan en este sector a través de las interesantes formaciones dedicadas al profesorado público y a la creación de programas de cooperación cultural y educativa bilaterales.

Es de señalar, también, que el interés por el idioma español se tradujo por España con la construcción de varios centros en la mayoría de las importantes ciudades donde hoy día estos institutos responden satisfactoriamente a las esperanzas de los marroquíes que desean formar sus hijos según el sistema escolar español. Entre los más afianzados centros, podemos citar los siguientes:

- Colegio Español Ramón y Cajal, en Tánger.
- Colegio Español Jacinto Benavente, en Tetuán.
- Instituto Español Severo Ochoa, en Tánger.
- Instituto Español Nuestra Señora del Pilar, en Tetuán.
- Instituto Español Melchor de Jovellanos, en Alhucemas.
- Instituto Español Juan Ramón Jiménez, en Casablanca.
- Colegio Español Luis Vives, en Larache.
- Instituto Español Lope de Vega, en Nador.
- Colegio Español de Rabat, en Rabat.
- Instituto Español Juan de la Cierva, en Tetuán.
- Colegio de Educación Infantil y Primaria “Misión Cultural Española La Paz, en El Aaiún al

sur del país.

Asimismo, hablando de la enseñanza del español en el reino marroquí, no se puede olvidar la enorme importancia que desempeña el Centro Cervantes en este país, que se beneficia del máximo número de centros del mencionado Instituto en África. Estos están ubicados en Casablanca, Fez, Rabat, Tetuán, Tánger, Alhucemas, Nador y Marrakech, donde obran procurando complacer la creciente demanda de inscripciones en las clases de la lengua cervantina, una demanda que resulta ser una consecuencia natural de la vecindad entre ambos países y la necesidad de reforzar el nivel de las relaciones estratégicas, tanto económicas como culturales.

Hemos de destacar en este mismo contexto que, al lado de sus labores educativas y formativas, estos institutos dedican bastante espacio a las bibliotecas donde los aprendices tienen la posibilidad de acceder a libros, discos, películas, etc. El Instituto Cervantes también realiza sus funciones diversificando sus actividades culturales y académicas con visos de conseguir una mayor penetración en el tejido sociocultural marroquí mediante la ampliación de diferentes animaciones extraescolares, tales como los recitales de poesía, el teatro, el cine, la prensa, la música y otras iniciativas que transmiten y acercan la imagen de España y sus referentes patrimoniales al alumnado árabo-amazigh.

En este sentido, nos parece oportuno acentuar que todas estas labores entran en el marco de la interculturalidad hispano-marroquí, en cuyo proceso de realización se debe contar con el decisivo papel de la enseñanza del español. Por eso hemos decidido hacer las siguientes propuestas didácticas partiendo del corpus literario que hemos estudiado en esta tesis. Asimismo, es imprescindible tener conocimientos sobre la riqueza sociocultural que caracteriza las dos sociedades para dar a la clase de ELE la esencial dimensión intercultural. Para ello, hemos elaborado una síntesis sobre este contenido cuyo objetivo es transmitir una imagen aproximativa de las identidades, española y marroquí, y completar los datos sacados de las encuestas.

III.4.2. Elementos culturales de las dos orillas

Ejemplos de la cultura española

Debido a la especial posición geográfica del país, la cultura española se caracteriza por su originalidad, su riqueza, su belleza y su variedad. La ubicación en la frontera entre África

y Europa, abierta hacia el Mediterráneo y el Océano Atlántico, influye mucho en las costumbres y las tradiciones de la sociedad. Asimismo, hemos de subrayar que la convivencia con diferentes procedencias étnicas y varias culturas con sus componentes tradicionales, religiosos y lingüísticos tiene gran importancia en la formación cultural de la cual España beneficia en la actualidad.

De hecho, el primer elemento que caracteriza a la cultura en España es evidentemente el idioma castellano, que es la lengua oficial del Estado, si bien constitucionalmente están también reconocidas como lenguas oficiales en sus respectivas comunidades autónomas el catalán, que se habla en Cataluña y Baleares, el gallego en Galicia y el euskera, que es la lengua oficial del País Vasco.

El español fue derivado del latín vulgar, que constituyó la base de un grupo de dialectos hablados por comerciantes, agricultores y una gran masa del pueblo. La mayoría de los historiadores coinciden en que el español moderno se fundó en forma escrita en el siglo XIII en el Reino de Castilla, precisamente en la ciudad de Toledo. Desde entonces comenzó el itinerario del español, que llegó a ser el idioma más hablado en España.

Es de subrayar que la lengua española también atravesó el Atlántico hacia las Américas con los exploradores y los conquistadores a partir del siglo XVI, y se extendió rápidamente por América del Norte, América Central y América del Sur y el Caribe, y hoy día es el segundo idioma más hablado del planeta.

España tiene vibrantes espectáculos de música y danza con una amplia gama de géneros artísticos que van desde la música tradicional y clásica hasta los estilos modernos, que transmiten una de las imágenes de la cultura española más conocidas a nivel internacional, la música y la danza están ampliamente influenciadas por la diversidad cultural del país en diferentes regiones. Entre los distintos estilos musicales se destaca, por ejemplo, la danza y el canto flamencos andaluces, con otros géneros populares de la región como el sefardí y la copla.

El 95% de los españoles son católicos. Apenas quedan judíos y los protestantes casi se pueden contar con los dedos de una mano. El cristianismo, que es la religión dominante en España, ya que “El 69,3% de la población española se declara católica, el 1,9% creyente de otra religión, el 16% no creyente y el 10,3% atea, según los datos del barómetro del mes de enero de 2015 del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).” (Nafria, 2015). Llama la atención que solo una minoría, que no supera el 13,7 % de los que se identifican como creyentes, es practicante. Esta cifra insinúa que declararse católico no significa necesariamente tener la fe, sino que parece ser una forma para manifestar la pertenencia a la cultura católica con los ritos que la componen.

Con este declive notado en el número de los españoles que acuden a la misa del domingo en la Iglesia, se advierte también el gran descenso de las bodas católicas. Hoy día, los que optan por festejar sus casamientos con ceremonias civiles son cada vez más numerosos. Con respecto a esta situación, leemos las siguientes estadísticas publicadas recientemente en el Diario.es: “Hace 20 años hubo en España 163.000 bodas católicas. En 2020, no llegaron a las diez mil. Frente a ello, los ritos civiles pasaron de 44.779 en 1996 a 129.000 en 2019. Y es que (pandemia aparte) la gente se casa cada vez menos. Pero los que lo hacen, ya no pasan por el altar.” (Bastante Ordaz, 2021)

Sin embargo, valga destacar que estas bodas, cualquiera que sea la institución que las legitima, siguen siendo el mejor pretexto para la celebración. Al lado de ellas podemos citar, en este sentido, las numerosas fiestas religiosas como la Semana Santa y sus procesiones, que se celebran en todas partes de España, y otras diversas fiestas en pueblos y aldeas que se conmemoran en honor al santo patrón local. El ser humano tiene una necesidad innata y natural que impone la creación y la organización de estas celebraciones, porque “los actos festivos, y en particular los religiosos y/o cívicos, proporcionan la ocasión ritual para la reproducción de identidades colectivas” (Homobono Martínez, 1990:46)

Estos actos y ritos son oportunidades para compartir la alegría de vivir el momento, mezclando afectos humanos con un genuino fervor religioso. El jubileo en concurrencia durante las temporadas festivas constituye un elemento imprescindible de la existencia humana. Es un precepto espontáneo que aprovechó el periodo de galas para dar un nuevo sentido a la vida del individuo y la sociedad conjugando músicas, bailes, gastronomías y rituales religiosos con otros incontables elementos que reflejan la identidad de una comunidad en particular, o del pueblo entero. La fiesta, que tiene raíces en el calendario colectivo, es un periodo de ‘consumo cultural’ e intercambio de motivaciones y actitudes surgidas del conjunto de los valores y las reglas que mantienen el equilibrio sentimental, espiritual e intelectual de la sociedad. Esta se reconoce y se define a través del sistema de los mencionados elementos que marcan los necesarios límites y, al mismo tiempo, lazos entre sus comunidades, pues

El ritual festivo evidencia su carácter netamente ecológico-espacial, así como su notoria funcionalidad en la definición y dinamización de las identidades colectivas a cualquier nivel estructural. Un grupo social, una comunidad, puede sustentar una definición de su identidad contrapuesta con la de otro, con la que al propio tiempo comparte un nivel identitario superior. (Homobono Martínez, 1990:58)

De hecho, subrayando que cada pueblo y, dentro del mismo pueblo, cada comunidad, tiene su propia configuración de festividades; podemos citar algunas fiestas y ferias que constituyen componentes representativos de la identidad española:

- La Semana Santa: empieza con el Domingo de Ramos que recuerda la entrada de Jesucristo a Jerusalén. Todos los días que siguen durante la semana son festivos y solemnizados con el calificativo Santo. Pues, con el mismo entusiasmo religioso, los cristianos celebran también el Lunes Santo, el Martes Santo, el Miércoles Santo, el Jueves Santo, el Viernes Santo, el Sábado Santo y terminan esta conmemoración con el Domingo de Pascua.
- San Fermín en Pamplona: se celebra en los principios de julio. Durante toda una semana desde las ocho de la mañana se sueltan los toros en las calles de la ciudad donde encuentran a los ciudadanos españoles y los turistas que vienen de todo el mundo para correr con notable riesgo detrás o delante de los toros, depende de la suerte de cada uno de los participantes.
- La Tomatina: es una fiesta que tiene lugar en la ciudad de Buñol, comunidad de Valencia. Es una especie de pelea cuyos participantes intercambian el lanzamiento de las tomates dejando las estrechas calles de la ciudad y el aspecto de los ‘combatientes’ pintados de rojo.
- Feria de Sevilla o Feria de Abril: es una de las ferias tradicionales más famosas de España. Es un ambiente que se articula con un variado desfile de colores, vestimentas, danzas y música. En el Real, que es el espacio donde se celebra la feria, se construyen casetas privadas y públicas donde la gente puede comer, beber y bailar. Asimismo, hemos de notar que esta festividad, se conoce por la escena del Alumbrado. Este coincide con el momento de medianoche cuando un gran número de bombillas lanzan sus luces que iluminan todo el Real y la Puerta Monumental.
- Las Fallas de Valencia: Es una feria que fue clasificada patrimonio cultural inmaterial para la humanidad por la UNESCO en 2016. Se celebra desde el 15 de marzo y se concluye en el 19 del mismo mes que corresponde a la fecha fijada para enaltecer al patrón local de los carpinteros San José. Esta última fecha coincide, en las tradiciones de esta ocasión, con la Crema que anuncia el acto de quemar las Fallas mayores e infantiles escoltada para estas ceremonias. Es de notar que las festividades arrancan con un evento oficial, denominado la Crida, donde el alcalde ofrece simbólicamente la llave de la ciudad a las falleras, mayor e infantil. En este momento son estas que declaran inauguradas las Fallas del año. Debemos señalar que estas fiestas tienen una Junta Central encargada de elegir la fallera mayor e infantil y determinar dos muñecas entre las expuestas que se salvan del fuego y ganan un lugar en el Museo Fallero.

Estando en España por primera vez, el visitante se pregunta: ¿Por qué por la noche, durante toda la semana, los bares se encuentran llenos de clientes? Cualquier español te diría que es costumbre, la gente fija citas entre amigos y familiares para encontrarse en los favoritos bares, donde suelen tomar las tapas. En estos espacios se crea un ambiente económico, si hablamos de los gastos, y menos formal comiendo de pie y muchas veces limpiando el rincón que se ocupa, a diferencia de las normas formales de los restaurantes, donde se sienta esperando las comidas con los servicios convencionales. Es de subrayar que algunos bares han desarrollado este asiduo manjar introduciendo comidas caseras con una rica variedad de recetas. No es necesario conocer el nombre de todas estas para pedir alguna de ellas, porque es suficiente

señalarla con la mano debido a la presentación de todas las tapas en el mostrador, llevando sus correspondientes precios. He aquí otra ventaja de esta forma de comer, por permitir al cliente calcular su cuenta para seguir ajustándose al presupuesto del viaje o la salida.

De hecho, resulta siempre de suma importancia, sobre todo cuando se trata de explicar esta costumbre española a los extranjeros, como es el caso de los marroquíes que aprenden lengua y cultura españolas, hablarles de su origen. En este contexto nos parece oportuno citar un párrafo de María del Sol Salcedo Morilla que resume todas las historias que rodean la aparición de las tapas en la tradición alimenticia en España. Asimismo, nos parece justo que esta académica concluya su defensa de este hábito sustancioso reivindicando su reconocimiento como patrimonio cultural para la humanidad. Ella hace su declaración mediante las siguientes palabras:

“Carece ya de importancia si su origen se debe al régimen alimenticio — pequeñas y frecuentes ingestas— que los facultativos prescribieron a Alfonso X o a la loncha de jamón que, a modo de tapadera, un tabernero colocó sobre la copa de Jerez servida a Alfonso XIII para evitar que le cayese dentro la arena que el viento arrastraba; o a la rodaja de embutido o el trozo de queso puestos sobre la copa para servirla a los jinetes, que solo tienen disponible una mano, mientras sujetan las riendas con la otra; o simplemente, por servir el pequeño bocado para tapar, disfrazar o distraer el apetito. En las tabernas de Córdoba, antiguamente, se acostumbraba a beber a palo seco, expresión marinera que se aplica a una embarcación cuando navega con las velas recogidas, pero en la actualidad, el asunto de la tapa está en plena ebullición y evolución y vientos innovadores impulsan sus velas desplegadas hacia el reconocimiento como Patrimonio Cultural Inmaterial.” (2019:244)

Siguiendo en el tema de las costumbres de la comida en España, es imprescindible subrayar la rica variedad que caracteriza las recetas típicas de la cocina española. De hecho, resulta valioso en este sentido enumerar algunos platos que representan ya señas culturales que evocan la identidad del pueblo ibérico:

- Gazpacho andaluz: es una sopa tradicional que se toma fría. En el verano, este plato se convierte en uno de los favoritos de los españoles para refrescarse. Esto se constata particularmente en el sur de España, donde hace mucho calor. En esta región, este comestible es protagonista como entrada de un almuerzo o una cena.
- La tortilla de patatas: nos parece digno de señalar que ningún profesor de español como lengua extranjera puede saltarse este plato típico. En la mayoría de los bares este condumio tiene reservado su sitio entre las tapas.
- La paella valenciana: como indica su nombre, este plato es originario de la ciudad de Valencia. Representa una solemnidad cultural y una ocasión para reforzar los lazos familiares. Es el

equivalente, no en la receta y la complejidad de preparación, sino en representación social, del cuscús en la tradición gastronómica marroquí.

- Cocido madrileño: se describe como una comida humilde por los obreros y los agricultores que representan el origen de su creación. Sus ingredientes son baratos y al mismo tiempo es rica y completa para saciar las necesidades de esta clase social que hace grandes esfuerzos en sus trabajos y faenas. Es una receta que reúne también a familiares y amigos, y se prepara, sobre todo, en los tiempos fríos.

Ejemplos de la cultura marroquí

En Marruecos, las polémicas que giran en torno al tema lingüístico todavía no han encontrado vía hacia la solución. El problema tiene sus raíces en la época colonial cuando Francia impuso su lengua en la comunicación, los tratamientos oficiales y la enseñanza, borrando de este modo las huellas del árabe en todos los sectores. Sólo con la llegada de la independencia el país se dio cuenta del tamaño de la desfiguración cultural que sufría y empezó la rectificación de la situación pretendiendo subsanar los fallos y devolver la identidad perdida. A pesar de los esfuerzos hechos a nivel de la enseñanza, la herencia colonial sigue teniendo impactos en varios aspectos de la vida y el trabajo del ser humano marroquí. En las empresas y muchas administraciones privadas y públicas, se privilegia el uso del francés en el habla y la correspondencia. Hablamos de este fenómeno porque, aunque viene de la etapa de la colonización es debido, en la actualidad, al sistema educativo que no ha cumplido con sus pretensiones de arabización. Es de notar, en este contexto, que nos parece curiosa la relación histórica que tiene Marruecos con este último término. En la época de la extensión del Islam, convencido por la fe religiosa, tuvo que adoptar el árabe como lengua oficial marginando el valor lingüístico y cultural del amazigh, que es el idioma de los aborígenes. Pero, a principios del siglo XX, la misma lengua árabe sufrió lo mismo por parte de los colonos franceses y españoles. Por tanto, en los primeros tiempos de la independencia, la ‘rearabización’ se vio como una necesidad urgente. Después de 64 años de emancipación, hoy día podemos afirmar que este propósito no ha sido conseguido con éxito. El resultado lo podemos consultar haciendo una breve visita a alguna empresa u observando el nivel de los alumnos en las escuelas en el árabe. Tras varios años de estudio, sobre todo en el colegial, son raros los alumnos que puedan expresarse sin dificultades en esta lengua y, mucho menos, puedan tener conocimientos en literatura y cultura árabes. Quizá por un complejo de inferioridad, o porque el otro representa un modelo desarrollado económicamente, ha surgido en Marruecos un fenómeno de alienación cuya mayor manifestación es la valoración de lo ajeno en comparación con lo propio. Así que resulta raro encontrar a algún joven quien, después de un cierto número de palabras árabes, no

introduzca extranjerismos. En la mayoría de los casos, esta situación no se debe al desconocimiento, sino a una tendencia diafásica que sostiene que hablando de este modo se concede al hablante una calificación de ‘alto nivel sociocultural’. Son muchos los interesados por el tema que hacen hincapié sobre el problema de desconfianza que caracteriza ya la relación de los marroquíes con su sistema de educación. La causa, en su mayor parte, se debe al paro que los diplomados sufren y a la estrechez del horizonte del futuro para muchos jóvenes. Al lado de otras circunstancias, esta situación conduce anualmente al abandono de la escuela por parte de 400 mil niños. A pesar de los esfuerzos que se hacen por el Ministerio de Educación, prestando ayudas económicas a los niños y sus familias pobres, nos atrevemos a confirmar que la solución de este problema está pendiente de un tiempo en que los marroquíes lleguen a hacer la diferencia entre el futuro laboral que encarna los logros materiales y la necesidad de estudiar. Esta sobrepasa los límites del mero objetivo de encontrar trabajo para alcanzar otras finalidades, como construir la personalidad, conocer la cultura de su país, ser un individuo eficaz que participa en los intereses de su sociedad y tener las herramientas necesarias para convivir y comprender los cambios que el mundo conoce en todos los sectores, etc. Frente a la importancia de estos propósitos, tenemos que precisar que si hay algún que otro reproche que se pretenda dirigir al sistema educativo, el abandono de los estudios no es la solución constructiva que se debe aplicar.

Uno de los debates que se arman sobre las metodologías y los contenidos de la enseñanza en Marruecos trata el problema de la perturbación lingüística que el alumno sufre en todos los niveles. En esta cuestión destacan los esfuerzos de los defensores de la introducción del amazigh en el programa que es una realidad, hoy día, en la primaria en ciertas regiones, además de las reivindicaciones de los partidarios de la necesidad de mejorar el nivel del árabe clásico en las escuelas, al lado de los que favorecen la adopción del dialectal marroquí en la enseñanza, a pesar de los ataques de quienes consideran que este proyecto es un pecado indecente de un país musulmán. Viendo las controversias provocadas por estas polémicas, nos parece necesario subrayar la urgencia que impone una decisión radical que solucione el problema lingüístico que obstaculiza los procesos de enseñanza en Marruecos. Asimismo, debemos acentuar que en la identidad cultural actual e histórica de Marruecos en todas sus geografías, son elementos integrantes tanto el amazigh como el árabe. Subrayamos esto sabiendo que “La pérdida de las lenguas locales y las lenguas de las tribus es un hecho real y entristecedor. Representa un deterioro cultural no sólo para los hablantes vivos de estas lenguas, sino también para sus generaciones que todavía no han nacido. Por eso se debe hacer grandes esfuerzos para ayudar a estos hablantes con el fin de conservar sus lenguas, creando los recursos que permitan a sus

hijos ser bilingües: hablar su lengua tradicional al lado de la lengua que la amenaza” (Joseph, 2007:250)

Es de notar que la lengua amazigh, que sobrevive en la comunicación de varias regiones de Marruecos que siguen hablando sus dialectos originales, lleva otros rasgos de la cultura inmaterial, a saber: las leyendas, la poesía oral, la música, las danzas, ...etc. Citemos como ejemplos:

- La Danza de Ahwach que se representa de modo colectivo por parte de un grupo de hombres acompañado por el mismo número de mujeres. Los participantes en esta danza se organizan en dos filas, una de mujeres solteras y otra de hombres, y empiezan a moverse armónicamente cantando versos de poesía amazigh en un continuo diálogo. Son varias las ocasiones en que se asiste a la representación de esta actuación como en las fiestas religiosas y nacionales, además de las festividades que acompañan las cosechas del campo.
- Ahidous: Es una danza originaria del Medio Atlas. Su finalidad es expresar la alegría de la gente de estas regiones cuya actividad económica es la agricultura. Por eso se refleja mucho la relación de esta sociedad con la naturaleza en los cantos que acompañan este tipo de danzas. El pandero es el único instrumento musical que da el ritmo al compás del cual se mueven los danzantes, hombres y mujeres en un semicírculo, guiados por un maestro llamado Raiz. Los hombros y las manos son los miembros que se usan más por los participantes.

Son inmensamente diversos los tipos y los colores de música marroquí que conservan sus aspectos y sus naturalezas originales en todas las regiones. Es de precisar en este contexto que Marruecos tiene la fama de un país rico en este tema. Además de los ejemplos antes citados podemos mencionar otros como:

La música andalusí, que se considera un importantísimo elemento del patrimonio cultural marroquí. Heredado de la época de los primeros contactos con Al-Ándalus, hoy día este arte lo profesan grupos en varias ciudades como Fez, Mequínez, Tatúan, Rabat, etc. Consiste en cantar de modo colectivo poemas religiosos, poemas de amor y muchas veces poemas cuyos temas emanan de la vida cotidiana.

Al Aita, que es una música popular y rural cuyo nombre significa en su traducción literal ‘la llamada’. Al contrario de otros tipos de danzas y música que surgieron en las montañas como ahwach, ahidous, taqtoqa... este arte nació en las llanuras de Echawiya, Dokala, Abda, etc. Escribe en cantar en árabe dialectal marroquí versos que pretenden manifestar las quejas del ser humano frente a los avatares de la vida y muchas veces procura animar a los hombres a unirse para solucionar problemas colectivos como, por ejemplo, canciones que reivindicaban la independencia y denunciaban a los cómplices de los colonos en la época colonial.

Es de subrayar que, al hablar de la cultura inmaterial marroquí, ningún investigador o cualquier otro interesado por este tema puede pasar sin mencionar la decisiva importancia que hoy día cobra la Plaza de Jamaa El Fna en la ciudad de Marrakech. Registrada como patrimonio cultural de la humanidad en 2001, se considera un símbolo representativo de los habitantes de

esta ciudad en particular y de todo Marruecos en general. Sus principios remiten a las primeras épocas de la construcción de la ciudad asociada a la alegría y la diversión en la concepción de la sociedad marroquí. En su espacio reúne una gran variedad de artes populares. Actualmente sus cuentistas como Mohammed Bariz tienen una fama internacional. Incitados por la pasión que tienen por esta tradición, estos artistas han empezado a desplazarse por todo el mundo para difundir los relatos orales típicos de la cultura popular marroquí.

El visitante de Jamaa El Fna, atravesando la plaza, ve extendidos ante sus ojos círculos de gentes reunidas alrededor de músicos, danzantes, alfaquíes, payasos..., sin olvidarnos de citar a los cocineros que ofrecen las comidas típicas de Marrakech. Asimismo, es de suma importancia aludir a la labor patrimonial de las mujeres que hacen grabados de alheña, otro elemento considerable de la cultura tradicional marroquí. Este adorno se utiliza mucho en las fiestas y no ha de faltar en las bodas, en las que se consagra un día entero a esta tradición. La novia y sus amigas solteras asisten a este rito, considerándolo un augurio que les anuncia el acercamiento de sus propias bodas. En Marruecos la alheña es un símbolo de alegría y festividad, por lo tanto, está prohibido ponerla en momentos de tristeza como la muerte de un familiar o un amigo y tampoco se permite ponerla por una mujer cuyo marido está ausente.

La artesanía es también uno de los sectores que se suele asociar a la imagen de Marruecos en el mundo. Es una actividad que goza de un amplio interés por parte de los marroquíes que ven en ella un componente esencial de su personalidad, su perfil, su contorno y su identidad. Es necesario subrayar que este campo ocupa el segundo lugar después de la agricultura en cuanto a la mano de obra que emplea. Asimismo, hemos de notar que la habilidad del artesano marroquí y sus peculiares técnicas y procedimiento en el trabajo hacen que sus productos sean verdaderas obras de arte. Por lo tanto, la artesanía supera los límites de una mera actividad económica para tener dimensiones culturales y artísticas. Se trata de uno de los atractivos que caracterizan la cultura marroquí. Es un amplio campo que abarca un gran número de profesiones cuyas labores se centran en confeccionar piezas y obras artesanales utilizando varias materias como el barro, la piel, la madera, el cobre, la plata, el oro, etc. Entre los sectores de la artesanía marroquí destacan:

La alfarería: Es una actividad muy tradicional en el país. Apareció en ciertas regiones y ciudades por poseer la materia prima que se usa para fabricar los productos de este oficio, a saber: el barro rojo y el blanco. Por eso destacan ciudades como Safi, Marrakech, Mequínez y Salé que son conocidas por esta artesanía. Por otra parte, hemos de notar que el producto artesanal antes de tomar su forma final tiene que pasar por una serie de etapas en un proceso en que se tiene que respetar una máxima exactitud y precisión para evitar cualquier deterioro o estropicio. Después de determinar el tipo y la cantidad del barro que se necesita, se criba y se amasa a menudo

usando los pies en una labor que pretende conseguir una consistente pasta de barro que luego ha de ser cortada en trozos. Después viene la etapa en la cual interviene la mano del artesano que modela estos pedazos de masa dándoles la forma final de un utensilio útil, ora para el uso doméstico, ora para la decoración de casas o de cualquier otro espacio público o privado. Una vez configurado, se introduce el producto en un horno cuya temperatura llega a los 1000°. En seguida y sin descartar el hecho de que una gran cantidad de los productos de alfarería guardan la apariencia original del barro, recalcamos que como etapa final llega el turno de los dibujantes cuya labor consiste en ornamentar el producto con imágenes y escrituras utilizando diferentes colores.

La joyería: Si los demás tipos de artesanía pretenden crear objetos que han de servir para el uso cotidiano en la cocina o algún espacio, la joyería consagra sus esfuerzos para forjar artículos cuya finalidad es relucir en las manos, en los pies, en el cuello o en las orejas de alguna que otra mujer y, con escasa frecuencia, en las manos, el cuello y hasta las orejas de algún que otro hombre. Ciudades como Tiznit, Essaouira, Marrakech, Fez y Tetuán concurren en la conservación y el desarrollo de esta artesanía cuyas raíces están arraigadas en la tradición de Marruecos desde la antigüedad. Hasta mediados del siglo XX, los judíos eran los únicos joyeros en Marruecos. Las joyas que fabricaban las vendían tanto a sus correligionarios como a las mujeres musulmanas. Es de notar que los beréberes antiguamente llamaban al judío: *asakkak*, es decir orfebre. Por eso encontramos que muchos investigadores afirman que la mayoría de las joyas artesanales en Marruecos fueron confeccionadas por los judíos. Pero con el paso del tiempo, y tras el exilio de éstos en un contexto internacional conocido ya, los beréberes tomaron el relevo en la región de Souss. Los artesanos se dispersaban en los pueblos y llegaban hasta las montañas desplazándose sobre burros para vender su producción en los mercados semanales. Trabajaban sentados en una estera. Su material rústico les permitía realizar grandes obras de arte. Fundían el metal en un crisol calentado por una fragua, generalmente un simple fuego. Utilizaban moldes o un lingote que, una vez martillado, les permitía obtener placas finas que debían recortar. La etapa siguiente consistía en grabar y esmaltar las joyas. La herramienta de aquellas épocas es también un patrimonio de gran riqueza cultural, conservada en varios museos, su finalidad es recordarnos de aquel tiempo cuando un crisol, un martillo, un yunque, una pinza, una lima y un buril bastaban para confeccionar maravillas de belleza. Los bisutereros trabajaban esencialmente la plata proporcionada por sus clientes y reproducían idénticamente las joyas tradicionales de las tribus, contribuyendo de este modo a mantener y preservar el patrimonio artesanal. Cada grupo de artesanos tenía señas y ornamentos distintivos. Es de señalar que la plata no se utilizaba solamente por consideraciones económicas sino también porque su color y su resplandor se estimaba que preservaban de maldades y traían el buen augurio. Las mujeres de todas las regiones de Souss enarbolaban los mismos ornamentos. Así, en todas partes las fíbulas, las pulseras, los collares, los pendientes y los grandes anillos eran similares. A casi todas las mujeres de Souss les gustaban particularmente las joyas voluminosas, pues llevaban pulseras a bisagra con conos o diedros y esmaltes verdes o amarillos. Sus collares a varias plantas se adornaban con bolas de plata esmaltada que intercalaban con filas de perlas y piezas de antiguas monedas.

III.4.3 Propuestas didácticas

Las escasas informaciones que hemos destacado en los datos de las encuestas que nos han sugerido hacer un breve recorrido por los rasgos culturales característicos de España y Marruecos, nos motivan, asimismo, a pensar en el esbozo de estas propuestas didácticas. Es probable que la mayoría de los conocimientos manifestados por los informantes no procedan de

las formaciones escolares y por eso, nos parece adecuado reflejarlos en algún programa educativo y formativo sobre estos temas para no dejar este papel a cargo de algunos medios de comunicación y ciertos encuentros eventuales. Es de notar, en este contexto que la educación intercultural es un medio fundamental en el mundo actual que se caracteriza por la multiculturalidad y la imposibilidad de impedir el traslado de las informaciones que puedan incluir falsedades sobre el Otro y su cultura. De este modo, la educación se erige como un método eficaz y susceptible de formar un ser humano dotado de una inmunidad sólida y capaz de frenar y detectar estos embustes. También esta medida puede conducir a la formación de personas conscientes de la importancia de la convivencia con diferentes culturas y, al mismo tiempo, competentes para participar efectivamente en la creación de los recursos que deben pretender construir sociedades tolerantes, pacíficas y virtuosas. Estos propósitos tienen todos los requisitos necesarios para realizarse beneficiándose de las decisiones tomadas por los responsables de la educación, tanto en España como en Marruecos, que obligan a los especialistas a introducir en los programas de la enseñanza contenidos interculturales. Pues, de la parte marroquí, ya hemos señalado antes la importancia de la presencia y el prestigio del español como lengua extranjera en el sistema educativo. En este país, la relación de los aprendices y la gente en general, sobre todo en ciertas regiones como el norte, con el mencionado idioma, tiene raíces históricas y fundamentos lógicos que la imponen en el presente y el futuro comunes. Por lo tanto, para aprovechar esta base que ha venido estableciéndose desde hace siglos, urge reforzarla con los temas, cuyos objetivos emanan de los principios de la interculturalidad.

Por otro lado, en consonancia con la necesidad que nos ha motivado a hacer el estudio de las obras que representan elementos culturales hispano-marroquíes y partiendo de la evidente importancia de la lectura en la transmisión de conocimientos, informaciones y puntos de vista, hemos decidido elegir textos que pueden servir como soportes para enseñar y dialogar sobre cuestiones interculturales. Asimismo, hemos de notar que esta medida tiene también la ventaja de ser un pretexto, sobre todo para los marroquíes que estudian español, para enriquecer sus adquisiciones en la lengua; al lado de las imágenes y los datos que se perciben sobre el Otro y sobre sí mismos. Pues, la literatura es una parte fundamental de la enseñanza y la educación, no solo porque es uno de los canales que transmiten el saber, si no porque es todo un mundo lleno de rasgos estilísticos y experiencias susceptibles de animar a las generaciones a soñar, a abrir y extender su imaginación y a suscitar en ellas el espíritu creativo. De ahí que nos parezca importante y adecuado aprovechar estas razones, también, para proponer actividades que, a

través precisamente de la literatura y de las representaciones que nos ofrecen sobre ambos países, puedan contribuir a unas relaciones interculturales más sanas.

Objetivos de las propuestas

- Enriquecer los conocimientos de los aprendices acerca de los componentes socioculturales españoles.
- Desarrollar la conciencia intercultural y fomentar la tolerancia y el respeto al otro.
- Simplificar la búsqueda de material que pueda ayudar en la interpretación de textos literarios.
- Promover la creatividad de textos mediante el desarrollo de las destrezas lectora, oral, escrita y auditiva.
-

Los materiales: fragmentos de las siguientes novelas:

- *Límites y fronteras*, de Said el Kaddaoui
- *La cuarentena*, de Juan Goytisolo
- *La llamada del almuédano*, de Concha López Sarasúa
- Fragmento de “Patrimonio oral, la experiencia de Marrakech”, de Juan Goytisolo.

También podemos proponer una obra que ha de ser objeto de lectura y estudio por los alumnos con la orientación y el asesoramiento del profesor a lo largo del curso. Para este objetivo, designamos, como modelo, la novela *La llamada del almuédano*, de Concha López Sarasúa, cuyo estilo y cuyo contenido nos parecen adecuados para las clases de un curso de literatura intercultural tanto en España como en Marruecos. El desarrollo de esta materia puede seguir las siguientes etapas:

- La presentación de la obra (género, título y autora)
- Explicar los motivos de la elección.
- Dedicar una sesión para elaborar un resumen de la novela dando la palabra a los alumnos.
- Establecer una estructura cronológica de los sucesos.

- Estudio de los personajes principales y secundarios designando para cada personaje principal un alumno para analizar su itinerario en la narración y sus características.
- Determinar los temas de la novela como los estereotipos, el matrimonio mixto y la interculturalidad hispano-marroquí; y designar para cada tema un alumno que debe estudiarlo apoyándose en otras fuentes que lo pueden guiar hacia la comparación de esta novela con otra.
- Se precisa que la novela es una ficción y se subraya que a lo largo de la narración se alude a acontecimientos históricos (Protectorado Español y circunstancias de la independencia de Marruecos...) y se abre una discusión sobre hasta qué punto la autora ha reflejado situaciones reales de la actualidad.
- Se determinan fragmentos representativos de los temas de la novela que deben ser objeto de estudio, como el ejemplo que hemos escogido en estas propuestas. Entre estos textos debe figurar la parte final de la novela cuyo desenlace ha de ser un impulso aprovechable para pedir las opiniones de los alumnos.

Los resultados:

Con estas actividades se espera conseguir los siguientes

- Determinar y reforzar los conocimientos que los alumnos tienen acerca del patrimonio cultural de su país.
- Empezar a darse cuenta de la importancia del enriquecimiento de la realidad multicultural que caracteriza todas las partes del mundo.
- Promover el diálogo y la reflexión sobre cuestiones interculturales;
- Desarrollar las competencias generales y específicas que orientan a los alumnos a la valoración de otras culturas y la autocrítica de los propios valores.
- Favorecer la valoración de la igualdad, la tolerancia, la solidaridad y los tratamientos afectivos en las relaciones humanas.
- Integrar la literatura dentro del aula de ELE como elemento motivador que favorece la producción de soportes interculturales.
- La adquisición del sentido crítico y las bases del pensamiento libre.

Propuesta número 1:

Este texto escogido de la novela *Límites y fronteras* (2008) de Said El Kaddaoui, tiene la ventaja de contar sucesos que ocurren en el espacio escolar. A nuestro parecer, las situaciones narradas pueden pasar en cualquier instituto y cualquier lugar donde la multiculturalidad tiene suficientes ingredientes para provocar choques y grabar traumas en el imaginario de los seres humanos que se enfrentarían en ausencia del conocimiento susceptible de ayudarlos a superar las diferencias.

Cuando estaba en séptimo de EGB, Josep, uno de los maestros más imbéciles que he tenido a lo largo de mi vida escolar (...) dijo en una de sus clases de ciencias sociales: “los musulmanes no tienen el mismo calendario que nosotros. Su calendario es otro, tiene 500 años de retraso respecto al nuestro y si os fijáis bien también llevan 500 años de retraso con nuestra sociedad: machismo, poligamia y otras barbaries”. Entonces me miró a mí y todos los otros compañeros también. Sonreí con un gesto forzado de imbécil queriendo demostrar que lo que yo ya estaba salvado porque renegaba de aquel mundo atrasado.

He pasado toda la semana reprochándome mi actitud y pensando posibles respuestas que darle a aquel imbécil. Fue él también quien me pidió que les explicara a mis compañeras algo del islam - supongo que quería que les explicara aquella religión de trogloditas que yo debía de conocer tan bien. Expliqué lo que pude y lo hice al, con un gran sentido de la vergüenza y totalmente humillado.

No tenía ni puta idea de lo que era el islam. Mis padres me explicaron algunas cosas que no alcancé a entender porque no me interesaba y porque no estaba capacitado para entenderlo, fui agobiado al colegio y le expliqué a aquel capullo y al resto de la clase cuatro tonterías. Después me encontré que tenía que responder a preguntas sobre el velo, la poligamia, el cerdo, el vino y la madre que los parió a todos.

¡Qué podía decir yo! ¡Acaso un niño cristiano sabe explicar la inquisición, la pascua, el sentido de los muñequitos de las iglesias, las hostias, la comunión, los ramos de pascua por los que yo sentía tanta curiosidad! No, nadie. Pero yo tenía que salir ante un impresentable que sabía más de esa gente sucia, que debían ser todos los musulmanes según él, a explicarle qué era el islam.

Hoy le diría a ese ‘profesor’ que si quiere saber algo del islam lo busque en el diccionario y que con esas clases impresentables tuyas lo único que hacía era dar herramientas falsas con

las que los otros miraran a mí y a mi familia como unos retrasaditos con los que hay que convivir. ¿Por qué no le dije todo aquello? ¿Por qué sonreí? ¿De quién es responsabilidad que haya profesores así? ¿Por qué? ¿Por qué? ¡Sáquemelo de la cabeza por favor! Usted era un niño, no lo olvide – me dijo don Jorge cuando vio que le podía escuchar. Se percató de que no podía seguir hablando porque estaba enfadado y cansado. Entonces me dijo que si quería podía subir a la habitación a estirarme un rato.

Con frecuencia sentía que ser marroquí era ser un perdedor y entonces quería demostrar que no tenía nada que ver con aquello. Hubiera deseado que aquella risa forzada fuera real porque me hubiera gustado reírme de verdad y sentir que yo nada tenía que ver con aquella gente atrasada que no hace más que chillar y obligar a las mujeres a ir tapadas. Era una auténtica humillación ser marroquí y vivía luchando conmigo mismo, odiando a mis padres unas veces y no queriéndome separar de ellos otras y pensando en mi interior que ojala me perdonaran algún día todo aquello que había sentido el día anterior.

Ahora, lo que me da pena es ignorar muchas cosas de Marruecos y que forzosamente he de ignorar porque no puedo pretender saber la historia, las culturas, los idiomas y las vivencias que solo se conocen en el día a día que yo no he pasado ahí. A estas alturas no sé si un buen amazig debe de estar enfadado con los árabes, no sé si Tahar Ben Jelloun es un auténtico ingenuo o realmente se está construyendo un auténtico camino hacia la democracia; no sé si un marroquí es bueno solo por serlo o es malo por este mismo motivo.

Said El Kaddaoui (2008:165-169)

Actividades

- 1- ¿Cuál es el contexto donde ocurren los sucesos del fragmento?
- 2- ¿En qué país supones que esto pasa?
- 3- ¿Cuál es la nacionalidad del hablante?
- 4- ¿Cuál es el problema principal que se manifiesta en este texto?
- 5- ¿Cómo podemos describir la situación del hablante entre su nacionalidad y el país donde vive?
- 6- En el texto se habla de dos partes que se oponen en cuanto a los componentes culturales y religiosos en España y Marruecos. Clasificalos y reparte con tu compañero los elementos sobre los cuales tenéis bastante información y que tenéis que explicar enseguida a todo el grupo.

7- ¿Cómo describís la actitud del profesor hacia el hablante? ¿Podéis proponer actitudes positivas que debe manifestar un profesor en similares situaciones?

8- ¿Cómo se siente el hablante ante su cultura de origen?

9- ¿Qué obstáculos encuentra para conocer su cultura?

10- ¿Estás de acuerdo con su opinión? Justifica tu respuesta.

11- En este texto percibimos la manifestación de un ataque que crea un conflicto en el cual la parte atacada almacena su indignidad que con el tiempo se transforma en un rencor.

Por eso, en idénticas circunstancias, es imprescindible darse cuenta de las siguientes formas de reacción:

- **“Confrontación:** Es un modelo que nunca resuelve el problema, sino que lo agrava. Es frecuente en personas poco tolerantes o que se encuentran enfadadas. Es una forma de ser en la que perdemos humanidad, pues nos lleva a decir o hacer cosas de las que más tarde podemos estar arrepentidos. Y aunque a veces nos lleva a conseguir lo que perseguimos, siempre es a costa de la otra persona que buscará la forma de vengarse. Suelen perder los dos.
- **Pasar el problema:** Es una forma de esquivar pero tampoco ayuda a solucionarlo. Cuando un problema no se afronta adecuadamente se repite una y otra vez...
- **Actitud positiva:** La opción de afrontar el problema manteniendo una actitud positiva y respetuosa, pero firme en nuestras convicciones, supone que debemos decirle al otro lo que nos molesta. Lo haremos con educación y respeto para no herir sus sentimientos. (...) Con una actitud dialogante, comprensiva hacia otros puntos de vista y respetuosa con los demás, podemos solucionar de modo satisfactorio para ambas partes la mayoría de los conflictos cotidianos.” (Pérez Pérez, 2003:180-181)

¿Entre estas tres modalidades, cuál corresponde a la reacción del protagonista del texto?

Imagina las posibles consecuencias de esta reacción, tanto en la vida del atacado y el atacante, como en el futuro de la sociedad nacional y mundial.

Propuesta número 2:

La importancia de este fragmento se debe a su ambiente espiritual y religioso que ha caracterizado los intereses de Juan Goytisolo por Marruecos y el mundo árabe en general.

También es un texto rico en elementos culturales que se refieren a las tradiciones típicamente marroquíes, que se pueden conocer y discutir a lo largo de varias sesiones escolares.

« ¿Por qué Dante?

Aun reconociendo su papel primordial en la fundación de su lengua y la fuerza impregnadora de sus versos, su concepción geométrica y fría del Más Allá, ¿no chocaba de frente con los principios y sentimientos de nuestra época? La implacable ferocidad de sus descripciones, que la expresión ocasional de su lastima no conseguía paliar, ¿se compaginaba acaso con los ideales de tolerancia y caridad que hoy nos esclarecen?

Estaba de sentada frente a él, al otro lado de la mesa baja y rectangular atestada de libros y suplía como costumbre la falta de un cenicero con el pequeño almirez de bronce en él que solía poner sus bolígrafos, gomas, sacapuntas y grapas. Fumaba, fumaba de verdad sus Gauloises Bleues y, con delicadeza, había entreabierto ella misma la falleba para que se aireara la pieza. Ladeando ligeramente la cabeza, podía ver otra vez la perspectiva de tejados abuhardillados, chimeneas y antenas de televisión, la cúpula verdebiliosa de la Ópera, las siluetas lejanas, contrastadas de la Défense. ¿O era un simple telón, pintado con esmero hasta en sus menores detalles, destinado a crearles la ilusión de que todo sucedía como antes?

¡Fíjate en el color de nubes!, dijo ella leyéndole el pensamiento. ¿Verdad que parecen irreales?

Pero el vago neblumo de la ciudad, ajetreo de los turcos tras las ventanas de sus talleres de confección, zureo de las palomas en el tejado de pizarra grisácea, ¿cómo podían explicarse? Ella había venido a devolverle sus notas sobre Dante y permanecía absorta en la contemplación de aquel cuadro urbano, como tratando de establecer una mera composición de lugar, quizá de confirmar la certeza de estar de vuelta. Las preguntas se atropellaban en su fuero interno viéndola medrada, desplegada y perfecta, indemne de su tránsito en la escalera, anclada al fin de acuerdo a la Guía en su propio grado de conocimiento.

Si, ¿por qué? Su adopción de la escatología de las primeras y más toscas versiones del Libro de la escala, ¿suponía algún progreso en el camino milenar del hombre hacia la paz y el concierto? ¿Por qué ese énfasis en la ira y castigo en lugar del perdón y clemencia? ¿No era mejor arrimarse a los sufís y arrinconar de una vez las imprecaciones coléricas?

Se había incorporado para coger las llaves e ir a prepararle una taza de café, pero desechó inmediatamente la idea. ¿Cómo podía cruzar el pasillo y explicar a su mujer su regreso de las

sombras sin sobrecogerla de pavor y emoción? ¿No había sufrido ya bastante de su amor corto y a gotas para imponerle la prueba de un encuentro intempestivo después de la irrevocable ausencia? La imposibilidad de traspasar el umbral de la puerta le paralizó. El espacio precario en el que se movía se reducía manifiestamente a los límites de su habitación anterior.

Cada individuo posee su propio grado con conocimiento necesario: hacia él corre y sólo en él descansa, como el niño corre al pecho materno y el hierro al imán. Aunque pretendiera alcanzar otro distinto, no podría: aunque quisiese desearlo, no conseguiría tal deseo. Antes al contrario: cada elegido ve en la consecución del que ocupa el logro y recompensa de sus esperanzas y anhelos.

Abandonando la lectura de Ibn Árabi, contemplan en la pantalla una breve panorámica de los siete cielos, las siete tierras, los siete pisos del infierno, los círculos del paraíso, los varios velos, luces, mares y montañas seguidas de imágenes comentadas por una voz en off:

Éste es el jardín, plantado de árboles corpulentos y altísimos, cargados de frutas, a cuya sombra reposan cuantos obtuvieron por vía purgativa el perdón de sus pecados. Ríos de agua, leche, vino y miel fluyen sin cesar, y purifican y endulzan con sus linfas el corazón de los poetas que lo habitan: exentos ya de los celos y envidias que en el mundo envenenaron su existencia, los literatos gozan allí de una paz espiritual aquí insólita y de una fraterna e indisoluble amistad.

Si te conozco bien, dice ella mientras aprieta el botón de alto de su programador a distancia, éste no es tu grado. ¡No te imagino en una de esas animadas tertulias de poetas, novelistas, críticos, filólogos y gramáticos que tanto gustan a tus paisanos, discutiendo con ellos de temas literarios por toda la eternidad! ¡Qué castigo cruel el de sufrir la compañía de académicos y cortesanos, figurones y enmedallados, toda esa benedetta cohorte de atorrantes, poetas cavafianos, musas letradas, bodrios henchidos de vanidosa autosuficiencia a la grey letra herida, has mentido enhiesta la amistad con un reducido grupo de autores, cuyo juicio crítico vale más para ti que todas las lisonjeras del mundo! La desaparición de algunos, a quienes por tu creciente desarrimo de las cosas mundanas no veías desde hacía años, te ha llenado, lo sé, de frustración y nostalgia. ¿No has soñado acaso con Jaime, con un Jaime escoltado por una muchacha de amansada belleza de leopardo que subía la escalera de un Grand Hotel o palazzo y, al cruzarse contigo, te abrazaba sin rencor alguno, los rasgos afinados por la enfermedad que le consumía y ese empaque aun juvenil de niño bien que siempre reprobaste? Manuel, Reinaldo, ¿no acudieron también a tus citas nocturnas hasta el punto de querer exorcizarlos en las veladas de Shaabana, las ceremonias de trance gnaua? Y tu peregrinaje a la tumba del Poeta enterrado en Larache, con el ánimo sereno de quien visita a un wali, a sabiendas de que tropezarías con

otros romeros atraídos por la baraca de su santidad... ¡Excepciones, claro está, a tu aversión a la Gran Tertulia cafetera o televisada, a ese cotarro de aves amaestradas en los antípodas de las almas encarnadas en el interior de unos pájaros que, según mi libro, vuelan libremente por el jardín del paraíso y se posan en las ramas de los árboles, alimentándose de sus frutos, bebiendo de las aguas de sus ríos y conversando con Dios!»

Juan Goytisolo (2006:247-250)

Para iniciar las actividades de esta propuesta, Proponemos explicaciones como una solución que se aplica solo con algunos textos donde se constata alguna dificultad que pueda obstaculizar la comprensión de ciertos términos. Por lo tanto, hemos visto adecuado facilitar las siguientes significaciones:

- **Regreso de las sombras:** Vuelta del otro mundo (Ultratumba) donde están el protagonista y su compañera.
- **Ausencia irrevocable:** la muerte
- **La escatología:** Recoge todos los escritos acerca del destino del ser humano después de la muerte.
- **Libro de la escala:** se refiere a la experiencia del profeta Mohamed cuyo desarrollo se hace normalmente en dos etapas: el viaje nocturno ‘Al-israa’ y la ascensión ‘Al-mi’raj’

Preguntas:

- 1- Presenta el tema principal del texto.
- 2- Saca del texto elementos del mundo real y elementos del mundo espiritual e intangible.
- 3- Determina los elementos culturales asociados con Marruecos en el texto.
- 4- El fragmento habla de dos importantes autores que tratan acontecimientos de ultratumba. ¿Quiénes son? Cita la obra más famosa de las obras de cada uno y preséntala.
- 5- ¿Con quién de los dos autores se siente identificado el protagonista? Explica por qué.
- 6- Elabora un breve texto donde explicas la ascensión y el viaje nocturno como experiencias representativas del profeta Mohamed.

- 7- Elabora otro texto en el cual hablas de una de las experiencias representativas del profeta Jesús.
- 8- ¿A tu parecer se puede establecer una fe cristiano-musulmana que favorezca los comunes valores humanos universales? Sostén tu opinión citando aleyas del Corán donde se subraya esto hablando de los mensajes divinos tanto del profeta Mohamed como del profeta Jesús.

Propuesta número 3:

Como lo hemos constatado al analizar la novela *La llamada del almuédano* de Concha López Sarasúa, esta novela es un tejido donde abundan los elementos culturales españoles y marroquíes. También está llena de actitudes humanas y diálogos sobre cuestiones que pueden ser un soporte para los debates y las reacciones sobre la interculturalidad, como es el caso de los matrimonios mixtos. Por eso vemos que este texto es digno de formar parte de nuestras propuestas.

Rosette intuyó al instante lo que su madre deseaba decirle; era sorprendente el cambio experimentado en sus relaciones durante los últimos meses. Sabía que iniciaría la conversación así y la llevaría por unos u otros derroteros hasta Rachid.

-¡Mamá, por favor, no empecemos! ; ya sé adónde quieres llegar.

-Ça va, ça va! Ya no puedo decirte nada que no sepas, Pero, ¿Te das cuenta? – Una pregunta sin respuesta. Se acercó a la ventana y contempló las cortinas – Esta semana le diré a Fátima que las lleve y que les meta en un poco de javel. El jueves será un buen día; a ver si hace sol... ¿Sabes que ya no va a casa de madán Ben Suda? Dice que no le pagan y que la matan de hambre: una taza de harira dice que le dan. – Miró a través de los cristales hacia la calle durante unos segundos - , ¡Fíjate, una taza de harira, sin nada de consistente!; ni que esta desgraciada estuviera haciendo Ramadán todo el año. La verdad es que la pobre Fátima no tiene suerte; cuando está bien en un sitio la echan, y cuando no la echan se va ella, como ahora... En casa de madán Denis sí que estaba bien, pero ya viste... ¡y es que no se le ocurre a nadie coger la maquinilla de afeitar del mesié y servirse de ella para afeitarse en salva sea la parte! ¡Qué costumbre señor! De todas formas, para lavar las cortinas sí que la llamaré; creo que el jueves es el mejor día, tres horas o cuatro por la mañana; yo me pondré con ella y así irá más rápida con los cristales, ¡que hasta que le quedan bien...! Hay que tener cuidado y no perderla de vista,

no vaya a encerrarse en el cabiné y se afeite con la de tu padre, porque la que tiene costumbre... Menos mal que una es como es y le da pena. ¡Qué vicios tiene esa gente, Señor!

A los oídos de Rosette llegaban las palabras inútiles, resabidas, repetidas cien veces; ¿En qué la concernían aquellas historias? Su madre no desaprovechaba la ocasión para expresarse en términos parecidos. Estaba premeditado; sabía que estaba premeditado. Cuando esto ocurría, lo mejor era dejarla que fuese hilvanando frase tras frase, sin prestarle la menor atención. Ya se le pasaría.

-Bueno, ya veo que no vienes a la misa. – Su tono de voz se había suavizado.

-No te enfades, mama. He quedado con Rachid a las doce.

-¡Claro, pronto harás tus rezos los viernes...!

En aquella ocasión su madre iba demasiado lejos.

-¡No digas tonterías! Sabes muy bien que los rezos nunca han sido mi fuerte, ni el tuyo. No comprendo por qué te ha enterado de repente la manía de ir a misa y de hablarme de la iglesia tan a menudo. Bueno, comprender sí que lo comprendo, no soy tan tonta; tú lo que quieres es ponerme nerviosa y sacarme de mis casillas, ¿A que sí? ¡Si recuerdo lo que nos reíamos juntas de cómo se comportaban en la iglesia española la mayoría de nuestras compatriotas! Mira, me decías, cada vez que alguien entra vuelven todas la cabeza para ver quién es; no ponen ni pizca de atención, a lo único que vienen es a lucirse. ¿Has visto a Carlota Cepero? Ha estrenado un semanario de oro y se le oyen más las pulseras que la campanilla del monaguillo; ¡Y si es la niña de Trini!, se pasa la santa misa tocándose el sombrero y mirando a ver si la miran... y su madre sin pegarle un guantazo. ¡Ah! ¿Y la confianza que hay?, todas sin soltar el bolso ni un momento, bien cogido debajo del brazo hasta para ir a comulgar; ¡con un miedo a que se lo roben que para qué! ¡Pues ahí no entra ningún moro! ¿Quién tienen miedo que les robe? Se conocerán mucho, pero por si acaso... Yo cuanto más vengo menos lo entendí; me quitan hasta la fe... ¿Te acuerdas la de veces que me lo repetías?

-Una cosa no tiene nada que ver con otra, ¡pues no te digo la mademuas! Nosotros somos cristianos, nasranías como ellos nos llaman, y todavía hay diferencias. Pero, ¡claro!, tú no ves más que la cara que te gusta: el hotel de la Turasán, o un vasito de té en los Udaya, una fiesta para despedir que cualquier mandamás o porque viene algún ministro al Rabat-Hilton... Très joli, ma fille!, très joli todo!, y al final te encontrarás cargada de hijos y metida en una jaima con las demás; porque habrá más, ¡claro que si...! y la familia y tu bataclan! Eso sí va todo bien, que podría pasar algo más, ya no sé si peor o mejor...

-¡Mama, por favor te lo pido! – Rosette, desde el centro de la alcoba, defendía su postura con

plena convicción -, ¡No me digas que tienes miedo de que me quede embarazada! Quelle mentalité, mon Dieu! Pues, para que sepas, Rachid me respeta más de lo que tú crees, mucho más... ¡Y si me pide que me case con él, me casaré! Puedes decírselo a mi padre, ya sé que lo estas deseando...

La puerta del baño se cerró con fuerza y puso fin a la discusión. Recibió la ducha sobre el rostro, hiriendo su piel, ahogando las voces de su madre. Intuía lo que estaría diciendo en aquel preciso momento... religión, familia, hijos moros... ¡la vergüenza frente a las amistades!... Eterna letanía. ¡Poder emerger del baño, Jordán purificante, sin ataduras, libre, recién nacida!, ¡Romper bajo el impulso del agua tanta trivialidad! Anhelaba instruirse, mirar la vida de la forma en que lo hacía Rachid, enriquecerse día a día. Pero sus padres no podían comprenderla, no deseaban cambiar.

López Sarasúa (2002:44-47)

Preguntas

- 1- ¿Cuál es la idea principal del texto?
- 2- Saca del texto los estereotipos que los padres de Rosette tienen de los marroquíes.
- 3- ¿Cómo Rosette ve estos estereotipos?
- 4- ¿Cómo Rosette critica la postura de sus compatriotas?
- 5- ¿Cómo clasificas las opiniones de los españoles sobre los marroquíes?
- 6- ¿A tu parecer, el matrimonio mixto entre españoles y marroquíes puede tener éxito? Justifica tu respuesta citando los factores ayudantes en el caso positivo y los obstáculos en el caso negativo.
- 7- Formad grupos de cuatro o cinco individuos e intentad reescribir el texto transformando las opiniones negativas en opiniones positivas.
- 8- Se solicitan voluntarios para dramatizar la mejor versión y otros para representar el fragmento original con la posibilidad de introducir modificaciones y adaptaciones en los dos. Al final se hace un voto anónimo para elegir la mejor teatralización entre ambos textos.

Propuesta número 4

Este texto se impone en estas propuestas por hablar de la Plaza de Jamaa El Fna que tiene fundamental importancia como una referencia cultural representativa de Marruecos. Asimismo, este espacio, que acoge una rica cultura inmaterial, ya está asociado en el imaginario marroquí y universal con la figura de Juan Goytisolo, autor del artículo de donde hemos sacado este fragmento.

(...) Poco a poco, conforme mejoraban mis conocimientos del darixa (el árabe dialectal marroquí), pude apreciar la riqueza y variedad de las tradiciones orales de la Plaza de Marrakech. Junto a la audición de obras clásicas (“las mil y una noches”, “la Antaría” que es gesta caballeresca) y de leyendas populares (“Xeha”, “Aicha Kandixa”) participé como espectador en las improvisaciones burlescas de hlaiquís de gran clase como los hoy fallecidos Saruh y Bakchich. Ambos se expresaban llenamente en el dialectal de los espectadores y recurrían a eufemismos cuya ganzúa poseían estos, merced a su asiduidad a la halca (...). Para atraer la atención del público que vagabundea por la Plaza, los cuentistas emplean toda clase de recursos. Hace treinta años, Saruh agarraba un borrico, lo levantaba a pulso sobre sus hombros y los rebuznos del animal convocaban inmediatamente a una multitud a su alrededor. El me explicó el origen de esto: antes recitaba el Corán, el libro religioso de los musulmanes, y nadie lo escuchaba; entonces un día, irritadísimo, levantó un burro y todo el mundo vino a verlo. El increpó a la gente diciendo: “Cuando recitaba la palabra de Dios ninguno me escuchaba y ahora venís a mí para oír los rebuznos de un burro. ¿Qué clase de seres sois, personas o animales? A partir de ahí empezó su carrera de cuentista y siguió, mientras fue joven, levantando un borrico como una forma de atraer a la multitud. Otros hlaiquís prorrumpen en gritos o fingen una pelea con alguno de sus compadres a fin de asegurarse la presencia de los espectadores y evitar que vayan al corro vecino. Aún hoy (...) algunos cuentistas increpan a los desertores, a los que quieren abandonar su corro para ir al corro vecino diciendo “Jorchu a msajit el walidin” (los que sois malos hijos, largaos), con lo cual aquellos no se atreven a dejar la halca y permanecen a la escucha de sus palabras.

(...) La adopción por la conferencia general de la UNESCO del concepto de patrimonio oral e inmaterial de la humanidad aporta un sostén decisivo a nuestro empeño en preservar del peligro de extinción a un número incontables de tradiciones orales y musicales, de saberes y prácticas artesanales, así como sus “tesoros vivos”. Hoy ya no es posible alegar ignorancia ante el hecho de que toda esa riqueza cultural que fue el núcleo seminal de los que

denominamos “alta cultura” puede ser barrida si no acudimos a socorrerla. Como escribía el escritor Carlos Fuentes refiriéndose a las comunidades indígenas de México: “Cada vez que un indio muere, es toda una biblioteca que muere con él”.

Juan Goytisolo (2001), Patrimonio oral: La experiencia de Marrakech
<https://www.redalyc.org/pdf/384/38401106.pdf>

Preguntas:

- 1- ¿Según el texto, cuáles son las importantes fuentes literarias de los hlaiquís?
- 2- ¿Quiénes son los cuentistas que Goytisolo conoció en la Plaza de Jamaa El Fna?
- 3- El autor cita una serie de astucias que los hlaiquís utilizan para atraer la atención del público que pasea por la plaza. ¿Cuáles son?
- 4- Habla de algunos elementos que caracterizan la riqueza cultural de la Plaza de Jamaa El Fna.
- 5- ¿Cuál es la inquietud que Juan Goytisolo expresa hacia el futuro de la Plaza?
- 6- ¿Cuál es el suceso que dio a la Plaza de Jamaa El Fna el valor cultural que merece?
- 7- Piensa en soluciones susceptibles de defender y conservar la Plaza de Jamaa El Fna.
- 8- Haz una búsqueda y elabora una presentación en forma de ponencia sobre elementos del patrimonio cultural español que tienen afinidades con otros elementos del patrimonio cultural marroquí.

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha investigado la cuestión de la interculturalidad hispano-marroquí haciendo un recorrido por la literatura teórica que registra los primeros contactos entre Occidente y Oriente, cuya fase destacada es la producción orientalista recolectada y criticada por Edward Said en su libro titulado *Orientalismo*. Esta obra abre el camino a un nuevo campo de investigación y análisis de la relación entre Oriente y Occidente desde el punto de vista de las representaciones literarias, pues Said muestra que existe un mito en torno a la imagen de Oriente y los pueblos orientales y que es una representación construida a través de obras de ficción, pero también de artículos científicos. Los investigadores occidentales tienden a presentar sus análisis como si tuvieran más conocimientos sobre el tema que nadie, como si conocieran a los orientales mejor que los mismos orientales. Said plantea este problema hablando de sutiles prejuicios eurocéntricos que han producido una especie de geografía imaginaria, pues gran parte de esta literatura se ha elaborado con el propósito de justificar la dominación occidental en lugar de buscar realmente el rigor del análisis científico.

A través del orientalismo, los países que protagonizaron la era colonial han tratado de imponer sus visiones, sus acciones y sus actitudes imperialistas y neocolonialistas. En esta literatura Oriente se ve retratado como protegido y Occidente como protector. Es importante resaltar esta conexión tan estrecha entre las convicciones políticas e ideológicas y la producción literaria y científica durante estas épocas. Asimismo, hemos de acentuar que muchas obras que tienen gran envergadura creativa se inscriben en este contexto histórico, entre ellas, como hemos visto en esta tesis, figura *Don Quijote de la Mancha*. Said muestra esta opinión diciendo:

Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes y los autores de *la Chanson de Roland* y del *Cantar de Mío Cid* se inspiraron en la riqueza de Oriente para escribir sus obras de tal forma que contribuyeron a perfilar con mayor nitidez los contornos de las imágenes, las ideas y las figuras que lo poblaban.” (2016:98)

Estas tesis de Said se ven concretadas posteriormente por Juan Goytisolo en lo que se refiere al Oriente musulmán en sus *Crónicas sarracinas*, que confirman la teoría del crítico palestino de que Oriente es una construcción imaginaria de un Occidente que se presenta como fabricante de estereotipos que impiden un acercamiento real al mundo musulmán. El escritor español siempre ha mostrado un gran interés, no solo por la creación de mundos, sucesos y espacios, sino que su escritura se asocia con una preocupación existencial y una continua excavación en su propia identidad a través de las metáforas, la imaginación y la investigación

para lograr autenticidad y originalidad. Su lectura y contemplación en la historia medieval de España le acercó a la cultura árabe, que le reveló la riqueza del sufismo islámico incitándolo a buscar sus similitudes con el misticismo cristiano, precisamente entre Ibn Arabí y Arcipreste de Hita. Todo esto ha constituido los ingredientes que le ayudaron a forjar una narrativa española única en su estructura y visiones, y esto lo podemos ver reflejado en varias obras como *La cuarentena*, *Makbara* y *Reivindicación del conde Don Julián*.

En esta última novela se manifiestan opiniones a través de una narración transmitida muchas veces por un antihéroe que percibimos como un verdadero portavoz del profundo resentimiento del autor hacia la artificialidad con la que se ha construido la identidad española, ocultando y aniquilando la fase que corresponde a la era andalusí. Asimismo, el discurso de la obra se aprovecha para cuestionar las figuras pilares de la Generación del 98 como Menéndez Pidal. Es una ocasión para dirigir su crítica a este por su opinión manifestada en torno al tema de la expulsión de los moriscos. Este punto de vista está citado por Goytisolo: “No vacilo en declarar que la tengo por cumplimiento forzoso de una ley histórica, y sólo es de lamentar lo que tardó en hacerse [...]. Locura es pensar que batallas por la existencia, luchas encarnizadas y seculares de razas, terminen de otro modo que con expulsiones y exterminios.” (1982:187)

Al lado de la condena de semejantes actitudes extremistas, se subraya que esta obra surgió también para corregir las convenciones expresivas y las falsas creencias literarias formadas alrededor de la herencia patrimonial árabe-andalusí. El autor defiende la identidad plural y la cultura variopinta que siempre ha caracterizado la sociedad española.

La novela *La cuarentena* se centra, como principal historia, en la narración del viaje espiritual que el alma humana hace entre la tierra y el cielo después de la muerte. Se parte de las referencias escatológicas musulmanas y se apela a varios elementos culturales, que aluden tanto al mundo occidental como al oriental, para describir desde arriba la situación de los pueblos unidos por los sufrimientos causados por las guerras, las opresiones y la pobreza. La obra se estructura en cuarenta capítulos contados con el objetivo de reivindicar la justicia y la igualdad que se imponen en el otro mundo y es lo que muestra lo absurdo que son las fronteras, los estereotipos y las discriminaciones en la tierra. En este sentido, y dado el protagonismo del ambiente religioso musulmán, parece que el novelista pretende hacer llegar a los lectores de todo el mundo un mensaje coránico que dice: “¡Oh, gentes!, os hemos creado a partir de un hombre y de una mujer, y os hemos constituido en pueblos y en tribus para que os relacionéis y os conozcáis unos a otros. Realmente, el mejor de vosotros ante Al-lah es el más piadoso.” (Sura 49:49)

Esta tendencia filomusulmana de Goytisolo está contextualizada, temporalmente hablando, en la época contemporánea que inicia en los años ochenta cuyos cambios políticos conocidos por España, a causa del asentamiento de la democracia y la integración en Europa con sus repercusiones económicas y culturales que marcan una nueva era en la percepción y la representación de lo marroquí en una sociedad fascinada por las nuevas circunstancias de un socio europeo. Es en este contexto donde se percibe el testimonio de desarrollo que hizo que España orientara su mirada hacia el Norte dando la espalda al Sur. La nueva situación ha transformado la Península en un país receptor de inmigrantes con todos los fenómenos y rasgos, culturales y sociales que acompaña a los que abandonan sus tierras en busca de otros horizontes de vida.

Es en medio de estas condiciones donde surgieron las obras: *La patera*, *Harraga*, *Las voces del Estrecho* y *El último patriarca* que narran experiencias humanas ancladas a caballo entre la esperanza y la decepción, entre un sueño con la prosperidad y una realidad precaria entre España y Marruecos, o sea, entre dos culturas que siguen buscando reconciliación y lugares comunes para el encuentro.

Todas estas obras tienen en común, además del objetivo narrativo, un empeño de verosimilitud que se aleja de la ficción para transformarse en una cámara fidedigna que pretende mostrar la realidad de la vivencia marroquí, como es el caso de la novela *Las voces del estrecho*, al lado de las reacciones y puntos de vista manifestados en torno al contacto cultural entre las diferencias y otros problemas relacionados con la integración migratoria en el país de acogida, como se constata en el modelo de la protagonista de la obra *El último patriarca*, quien sufre un desgarramiento entre la identidad de su origen marroquí y el entorno español donde vive.

Es de subrayar en este contexto que las relaciones hispano marroquíes nunca dejaron de suscitar polémicas avivadas ora por los impactos que siguen vigente de las tendencias colonialistas españolas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, ora por los problemas relacionados con el fenómeno de la inmigración. Esta realidad ha dado lugar a una literatura que ha tomado al inmigrante como centro de interés.

De hecho, se deduce que hablar del inmigrante conlleva hacer un discurso sobre el otro y concebir, por tanto, la diferencia y la diversidad, ya que el mundo actual nos obliga a convivir en una realidad multicultural que nos llama a tender lazos de interculturalidad entre las dos orillas. De ahí surge el interés que tenemos por estudiar los aspectos de la interculturalidad hispano-marroquí en la literatura. El proyecto de esta investigación tiene importancia por su vinculación con la sociedad. Asimismo subrayamos que los resultados de esta investigación son aprovechables en las clases de español que impartimos en la enseñanza marroquí, pues si

la lengua materna se adquiere por inculcación familiar y social con su componente cultural, es igualmente importante que una lengua extranjera se aprenda con un capital cultural que permita al alumno ser operativo en la sociedad donde esta lengua es materna y llegar a comprender los comportamientos de sus nativos y, asimismo, poder actuar de forma adecuada en cualquier situación comunicativa.

La didáctica de la interculturalidad tiene como objetivo compensar las brechas existentes entre los tres pilares del aprendizaje, a saber, la lengua, la cultura y la comunicación. Para ello, se implementa un enfoque basado en ejercicios y experiencias interculturales a través de situaciones de comunicación intercultural que requieren soportes didácticos basados en los textos auténticos. Solo estos garantizan una mejor impregnación en la cultura del Otro, sin la cual cualquier enseñanza de idiomas llevará a deficiencias.

La lengua como instrumento debe promover el entendimiento mutuo entre los pueblos al ser un medio de familiarización con otras culturas y una herramienta de apertura al mundo que capacita a los estudiantes y los ciudadanos para desenvolverse fuera de su entorno y desarrollar actitudes de convivencia, tolerancia y paz. Son estos objetivos susceptibles de mostrar claramente la dimensión intercultural de la lengua y reflejar la toma en cuenta de este factor en la confección de los programas destinados a la enseñanza del español en Marruecos.

No obstante, a pesar de los esfuerzos de los docentes para promover la dimensión intercultural en la enseñanza de esta lengua, se constata que este contenido se enfrenta a diversos tipos de dificultades, pues, aunque se ha empezado a expresar preferencias a favor de la apertura sobre la diversidad cultural y el desarrollo de habilidades interculturales, se nota que el sistema educativo reserva una porción mínima de esta educación intercultural en los currículos.

La mayor parte de los manuales de español, en todos los niveles, permanecen descontextualizados y no transmiten los rasgos culturales relacionados con el idioma enseñado, lo que dificulta la labor de los profesores que enseñan esta lengua, pues ya se sabe que en el procedimiento enseñanza/aprendizaje se cruzan varios factores como los conocimientos, las estrategias de aprendizaje, las diferentes destrezas, los intereses y las representaciones de los alumnos y sus entornos familiares. Todos estos componentes son de suma importancia en este proceso y exigen eficaces habilidades por parte de los profesores marroquíes, cuya mayoría parece no estar preparada para hacer frente a este conjunto de cargos y, a menudo, se encuentra desamparada para superar los desafíos resultantes, lo que restringe sus posibilidades en el cumplimiento de su misión. El profesor concebido como mediador intercultural no está formado en esta nueva dimensión que debe prevalecer en las clases de la lengua española.

Cabe recordar que esta educación intercultural es una tarea en la que participan el sistema educativo, el docente y la familia. En cuanto a la escuela, se acepta comúnmente que, además de su función de enseñar, es un espacio de instrucción y socialización. Por tanto, está llamada a cumplir su misión de preparar al alumno para la ciudadanía y la apertura a la alteridad, ofreciéndole las condiciones que favorezcan el desarrollo de una personalidad que respeta a los demás y, gracias a su competencia intercultural, admite otras culturas.

También es urgente insertar en los programas los temas religiosos desde perspectivas abiertas hacia la tolerancia y la legitimidad de las diferencias. Es bien sabido que la religión es una cuestión llena de estorbos. La mayoría de los estados reconocen la práctica de los ritos religiosos como una libertad personal y derecho humano. Sin embargo, este principio nos parece utópico cuando examinamos los interminables conflictos emprendidos en nombre de esta o aquella creencia y las agresiones que se acometen contra personas por la simple razón de llevar símbolos religiosos, como es el caso del velo para las mujeres musulmanas. Destacamos también la creación de los movimientos radicalistas dirigidos contra una determinada religión como “Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente” (PEGIDA, siglas que corresponden a su nombre en alemán: *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*) al lado del crecimiento de la popularidad de partidos derechistas y extremistas que declaran su odio contra el Islam y los musulmanes. Pero, si hacemos un cuestionario a los partidarios y los militantes en estos grupos, nos va a sorprender la inmensa ignorancia que un gran número de ellos tiene acerca de lo que atacan y están siempre decididos a rechazar y atacar. Por lo tanto, resulta necesario el diálogo entre los seres humanos, particularmente sobre asuntos religiosos para subsanar falsedades y encontrar espacios comunes de reconciliación y convivencia.

Es necesario, en este contexto, acentuar que la tarea de los centros de educación no se reduce solo a la transmisión de conocimientos, sino también de virtudes y una moral que refleja un cierto tipo de sociedad.

En definitiva, parece que el corpus que hemos estudiado en esta tesis tiene todos los rasgos necesarios para llenar las lagunas del conocimiento cultural y, asimismo, corregir los prejuicios arraigados tanto en el imaginario español como en el marroquí. La enseñanza y la sociedad en ambos países están llamadas a crear espacios de diálogo e intercambio para superar la realidad del distanciamiento que refuerza las fronteras cuando, como lo reprochaba reiteradamente Goytisolo, “apenas 14 kilómetros separan a los dos países, cuando 40.000 palabras del castellano son de origen árabe y cuando la literatura en España no se puede entender durante cuatro siglos sin las referencias árabes” (*El país*, 25 de enero de 1997).

BIBLIOGRAFÍA

Abrighach, Mohamed (2020): *Moros, moras y morerías de letras*, Facultad de letras y ciencias humanas Ibn Zohr, Agadir.

Asin Palacios, Miguel (1919) [1924]: *La escatología musulmana en «La Divina Comedia»*: Discurso leído en el acto de recepción de la Real Academia Española y contestación de don Julián Ribera Tarragó el 26 de enero de 1919. Madrid: Rev. Archivos, 1924.

_____ (2009): *Superando orillas, lectura intercultural de la narrativa de Concha López Sarasua*, Editorial El Maarif Aljadida, Rabat.

_____ (2006): *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española*, ORMES, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Agadir.

Afaya, Noureddine y Driss Guerraoui (2005): *La imagen de España en Marruecos*, Fundación CIDOB, Barcelona.

Álamo Felices, Francisco (2013): El monólogo como modalidad del discurso del personaje en la narración, *Lingüística y Literatura*, N°64. Consultado el 06 de octubre de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4765785>

Albertoni, Carlos (2016, 20 de marzo): “Las cuatro ciudades imperiales de Marruecos”, *La nación*, Consultado el 12 de enero de 2020. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/turismo/viajes/cuatro-ciudades-imperiales-marruecos-nid1880725/>

Al Gamoun, Ahmed (2012): Estación Atocha, *Letras marruecas. Antología de escritores magrebíes en castellano*. Ediciones Clásicas/ Ediciones del Orto, pp.123-132. Madrid

Alhakim, Soad (1988): *Al-isra ila lmaquam Al-Asra*, Dandra, Beirut.

Aljadra Aljusi, Salma (1998): *Alhadara al'arabya al-islamya fi Al-andalus' (La civilización árabo-musulmana en Al-Andalus)*, Tomo I, markaz adirassat al-arabya, Beirut.

Aljadra Aljusi, Salma (1998): *Alhadara al'arabya al-islamya fi al-andalus' [La civilización árabo-musulmana en Al-Ándalus]*, Tomo II, markaz adirassat al-arabya, Beirut.

Arsever, Silvie (2011, 08 de agosto): Al-Ándalus, le premier islam européen, *Le temps.ch*. Consultado el 14 de abril de 2019. Disponible en: <https://www.letemps.ch/monde/alandalus-premier-islam-europeen>

Arriaga Rodriguez, Juan Carlos (2012): El concepto frontera en la geografía humana, *Perspectiva Geográfica: Revista del Programa de Estudios de Posgrado en Geografía*, n°17, pp.71-96. Consultado el 17 de junio de 2015. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5626943>

Ayén, Xavi (2015, 10 de enero): Michel Houellebecq: Un niño sin caricias, *La vanguardia*. Consultado el 05 de mayo de 2017. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/gente/quien/20150110/54423183220/michel-houellebecq-nino-caricias.html>

Barrera Luna, Raúl (2013, febrero): “El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales”, *Revista de Claseshistoria*, Nº. 2, p.2. Consultado el 19 de noviembre de 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5173324>

Bastante, Jesús y Ana Ordaz (2021, 21 de julio): “Las bodas religiosas pasan en dos décadas de rozar el 76% del total a apenas el 10%”, *El Diario.es*. Consultado el 07 de agosto de 2021. Disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/bodas-religiosas-pasan-decadas-rozar-76-total- apenas-10_1_8084703.html

Beneroso Santos, José (2014): “Acerca del establecimiento de los grupos bereberes en la zona de Tarifa. Pautas, dinámicas y posibles asentamientos”, *Al Qantir*, 16, pp. 143-152. Consultado el 24 de febrero de 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4792018>

Benjelloun, Tahar (2009): *Sobre mi madre*. El Aleph Editores, Barcelona.

Binebine, Mahi (2000): *La patera*, Akal, Madrid.

Borboa Trasviño, Marco Antonio (2006): La interculturalidad aspecto indispensable para unas adecuadas relaciones entre distintas culturas. El caso entre "Yoris" y "Yoremes" del Centro Ceremonial de San Jerónimo de Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, México, *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, Vol. 2, Nº. 1, pp. 45-71. Consultado el 10 de marzo de 2019. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2043539>

Chukri, Mohamed (2014): *El pan a secas*, Cabaret Voltaire, Madrid

Cortines, Javier (2015): *El Profeta y Darwin ¿Alianza o choque de civilizaciones*, Editorial Redactum, Chisinau.

Corbin, Hency (1993): *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Ediciones Destino, Barcelona.

Crang, Mike [1998], (2005, julio): Aljoghrafiya Attakafiya (La geografía cultural), *Alam Almaarifa*. Nº317. Kuwait.

Cruz Fernández, Emil Leonardo (2018): Mahoma en dos textos aljamiados del siglo XVI: La filosofía perenne y el monomito de los moriscos. Tesis doctoral, Universidad de Nueva York. Disponible en: https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3645&context=gc_etds

De Alarcón, Pedro Antonio (1859) [2014, 14 de febrero]: *Diario de un testigo de la guerra de África*, Freeditorial, Tomo I. Consultado el 09 de febrero de 2016. <https://freeditorial.com/es/books/diario-de-un-testigo-de-la-guerra-de-africa-tomo-i>

De Cervantes, Miguel (1605-1615) [2015]: *Don Quijote de la Mancha*, Ediciones Destino, Barcelona.

De Jesús, Teresa (1960): *Obras completas*, Editorial Católica, Madrid.

De Madariaga, María Rosa (2015): *Los moros que trajo Franco*, Alianza Editorial, Madrid.

De Madariaga, María Rosa (2009, 24 de abril): Las tropas moras en la Guerra Civil, *El país*. Consultado el 03 de octubre de 2017. Disponible en: https://elpais.com/diario/2009/04/25/opinion/1240610411_850215.html

Diéz Gutierrez, Enrique Javier (2004): Interculturalidad, convivencia y conflicto, *Tabanque: Revista pedagógica*, N° 18, pp. 49-77. Consultado el 15 de marzo de 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1138352>

Del Campo, Eduardo (2020, 19 de septiembre): Las guerras de Juan Goytisolo: literatura y periodismo en Sarajevo, Palestina, Chechenia..., *El Mundo*. Consultado el 11 de enero de 2021. Disponible en: <https://www.elmundo.es/cultura/literatura/2020/09/29/5f71dff5fc6c83a0278b4610.html>

Del Sol Salcedo Morilla, María (2019): Las tapas hacia su declaración como patrimonio cultural inmaterial, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 98, N°. 168, pp. 241-244. Consultado el 08 de agosto de 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7216432>

El Kaddaoui, Said (2008): *Limites y fronteras*, Milenio, Barcelona.

Fernández Álvarez, Manuel (1979): *España y los españoles en los tiempos modernos*, Universidad de Salamanca Ediciones, Salamanca.

Fernández García, Eugenio (1998): Extranjeros entre nosotros: lógica de la exclusión y el conocimiento, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N°32. Consultado el 09 de junio de 2018. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/19876>

Gago-García, C, Díez-Pisonero, R. y Córdoba-Ordóñez, J. (2019): Transporte Aéreo y Conectividad: Evidencias de la Emergencia de Nodos Turísticos en el Sistema Urbano Mundial. *Revista de Estudios Andaluces*, 37, pp.161-183. Consultado el 24 de junio de 2020. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12795/rea.2019.i37.08>

Gallego Margaleff, Frenando José (2003): el nazismo como fascismo auténtico, *Revista HMiC: Historia Moderna i Contemporánea*, N° 1, 2003. pp.121-146. Consultado el 13 de septiembre de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2167457>

García Martínez, Alfonso (2008): La influencia de la cultura y las identidades en las relaciones interculturales, *Kairos: Revista de temas sociales*. Consultado el 11 de abril de 2017. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2777529>

Garaudy, Roger (1987), [2017]: *Islam en Occidente*, Editorial Beogan, Madrid.

Goberna Falque, Juan Ramón (2003): What's culture? cien años de controversia en la antropología anglosajona (1871-1971), *Gallaecia: revista de arqueología e antigüidade*, N° 22, pp 531-554. Consultado el 25 de noviembre de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=633501>

Goytisolo, Juan (2006): *Profecía, asedios y apocalipsis*, El Aleph, Barcelona.

(2003): *Tradición y disidencia*, cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes, Barcelona.

_____ (2002): *España y los españoles*, Lumen, Barcelona.

_____ (2001): Patrimonio oral: La experiencia de Marrakech, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n°.11, pp. 69-76. Consultado el 14 de diciembre de 2020. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/384/38401106.pdf>

_____ (2000): *Don Julián*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona.

_____ (1982): *Crónicas Sarracenas*, Ibérica de Ediciones y Publicaciones, Barcelona.

_____ (1985): *Reivindicación del Conde don Julián*, Cátedra, Madrid.

Homobono Martínez, José Ignacio (1990): fiesta, tradición e identidad local, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, N°.55, pp. 43-58. Consultado el 10 de abril de 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144795>

Houellebecq, Michelle (2015): *Soumission*, Flammarion, París.

Ibn Arabí, Mohyiddine (1987): *El Tratado de la Unidad*, Editoriales Sirio, Málaga.

Joseph, John (2004), [2007, agosto]: Alogha wa alhowiya [la lengua y la identidad], *Alam Almaarifa*, N° 342. Kuwait.

José Velléz, Juan (2016, 24 de marzo): Un retrato naturalista de Marruecos, *Infolibres*, Consultado el 12 de octubre de 2019. Disponible en: https://www.infolibre.es/noticias/los_diablos_azules/2016/03/24/el_pan_secas_retrato_naturalista_marruecos_46755_1821.html

Koui, Théophile (2015): El sujeto cultural y la otredad, las dos Españas en Reivindicación del Conde don Julián de Juan Goytisolo, *Sociocriticism*, Vol 30, N°1-2. Consultado el 20 de enero de 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5361829>

Bhabha, Homi, (1994) [2002]: *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.

Larban Vera, Juan (2015): Trauma psíquico, *Cuadernos de psiquiatría y psicoterapia del niño y del adolescente*, N.º. 60, pp. 115-126. Consultado el 12 de octubre de 2019. Disponible en: <https://www.seypna.com/documentos/PSIQUIATRIA-60.pdf>

Laroui, Fouad (2015, 22 de enero) : Soumission, de Houellebecq ? Bon roman, très mauvaise action..., *Jeune Afrique*. Consultado el 17 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.jeuneafrique.com/34812/culture/soumission-de-houellebecq-bon-roman-tr-s-mauvaise-action/>

López Baralt, Luce (1995): Narrar después de morir: la cuarentena de Juan Goytisolo, *Nueva revista de filología hispánica*, T.43 N.º1. Consultado el 05 de junio de 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=31169>

López García, Bernabé (2007): *Marruecos y España, una historia contra toda lógica*, Ed editores, Sevilla.

Loombra, Ania (1998), [2007]: *Fi nadariyat Al-istiaamar wa ma baada Al-istiaamar* (Colonialismo y poscolonialismo), Dar al-Hiwar, Lattaquia.

López Sarasúa, Concha (2002): *la llamada del almuédano*, Ediciones Cálamo, Palencia.

Lozano, Antonio (2002): *Harraga*, Zoela, Granada.

Maalouf, Amin (2001) [2016] : *Les identités meurtrières (las identidades asesinas)*, Maury imprimeur, París.

_____ (1987) [2015]: *Léon l'africain (Léon el africano)*, CPI Brodard et Taupin, París.

Martin, Philip (2016) : Le voyage à Jérusalem : quand la France découvre les musulmans, *Histoire, Monde et cultures religieuses*. N.º 38, 2016, pp.121-138, Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2016-2-page-121.htm>

Millán, Armando (2013): El espejo y la identidad: la cultura como una experiencia transubjetiva, *Pozo de letras*, N.º11. Consultado el 19 de junio de 2016 , Disponible en: <https://revistas.upc.edu.pe/index.php/pozo/article/view/227>

Montávez, Pedro (2011): *Significado y Símbolo de Al-Ándalus*, Cantarabia, Fundación Ibn Tufayl, Almería.

Mora Zahonero, Fernando (2014): El viaje exterior y el viaje interior, *El Azufre Rojo*, N°1, p 11-26. Consultado el 03 de mayo de 2017. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/461068>

Nafria, Ismael (2015, 03 de abril): Interactivo: Creencias y prácticas religiosas en España, *La Vanguardia*. Consultado el 15 de septiembre de 2020. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vangdata/20150402/54429637154/interactivo-creencias-y-practicas-religiosas-en-espana.html>

Nasser, Mohamed (2015, 30 de abril): Alistichraq, *Jaridat alroya*, Consultado el 06 de febrero de 2016. Disponible en: alroya.om/post/131599/1-الايتشراق

Noor Internacional (2013): El significado de las aleyas del Corán en español, La Fundación Al Muntada Ali Islami. Disponible en: <https://www.noor-book.com/en/ebook-El-Coran-En-Espa%C3%B1ol-Castellano-pdf>

Nini, Rachid, (2002): *Diario de un ilegal*, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Madrid.

Odalric de Caixal i Mata, David (2014): Los preparativos de la invasión aliada de Europa: los aliados se preparan para el asalto a la fortaleza de Hitler, *Revista Aequitas: Estudios sobre historia, derecho e instituciones*, n°4, pp.327-350. Consultado el 10 de febrero de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4810061>

Ortiz Macías, Margarita (2014): *Españoles de Casablanca*, Q-book, Ceuta.

Oudrihi, Kaouthar (2017, 06 de enero): Quand Henri Matisse cherchait à se réinventer à Tanger [Cuando Henri Matisse buscaba reinventarse en Tanger], *Telquel*. Consultado el 12 de octubre de 2019. Disponible en : https://telquel.ma/2017/01/06/quand-henri-matisse-cherchait-a-se-reinventer-a-tanger_1530131

Pérez Galdós, Benito (1979): *Aita tettauén*, Alianza Editorial, Madrid.

Placencia, Luis (2020): Identidad práctica, individualidad y universalidad. Una lectura del Espíritu verdadero, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n° 15, pp. 67-77. Consultado el 03 de agosto de 2021. Disponible en: <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/284>

Ramos Mesonero, Alicia (1981): Las transformaciones de Don Álvaro Figurón y Seneca en reivindicación del conde don Julián, *Cuadernos de Investigación Filológica*, 1981, N°7. pp.03-14. Consultado el 11 de mayo de 2019. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=68917>

Rodríguez Izquierdo, Rosa María (2002): La diversidad cultural en la sociedad global, nuevos retos en educación, *Agora digital*, N°4 . Consultado el 13 de septiembre de 2021. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=963132>

Ribera, Julián (1896): *los bibliófilos y las bibliotecas en la España musulmana*, Establecimiento de cartografía de derecha, Zaragoza.

Ruiz Callejón, Encarnación (2012): Nayib Mahfuz y La “muerte De Dios”: Una reflexión Transcultural, Abierta y Emancipatoria. *Franciscanum*, N°54. pp.233-72. Consultado el 07 de marzo de 2018. Disponible en: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/848/743>

Ruiz Ortiz, Miguel Ángel (2012, enero): Religión y Estado en España Un recorrido a través de los textos constitucionales, *Revista de Claseshistoria*, N°.1, p3. Consultado el 15 de septiembre de 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5170458>

Said, Edward (1978) [2016]: *Orientalismo*, Randon Hous Mondadori, Barcelona.

Santiago Olguín, Sergio, (2000, 02 de abril): La envidia de Ali Ba Ba, *La Nación*, Consultado el 09 de diciembre de 2016. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-envidia-de-ali-ba-ba-nid211392/>

Sanz, Javier (2019, 06 de febrero): Ziryab el andalusí, el mayor influenciador de la historia, *El economista*, Consultado el 10 de mayo de 2019. Disponible en: <https://www.eleconomista.es/historia/noticias/9682424/02/19/Ziryab-el-andalusi-el-mayor-influenciador-de-la-historia-.html>

Sorel, Andrés (2000): *Las voces del Estrecho*, El Aleph, Madrid

Tenia Medialdea, María Dolores (2016): *Danza oriental género y políticas coloniales del cabaret moderno al mercado global de la cultura*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=119311>

Verd Conradi, Gabriel María (2013): Santa Teresa de Jesús y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte», *Archivo teológico granadino*, N°76. pp. 191-239. Consultado el 26 de febrero de 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4931391>

Villaceque, Sol (2015): Sexo y traición, un diálogo secreto entre Juan Goytisolo y Manuel Puig, *Sociocriticism*, N°1-2. pp. 237-276. Consultado el 11 de mayo de 2019. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5361832>

Villena, Miguel Ángel (1997, 25 de enero): Juan Goytisolo dice que le aburre mucho la vida literaria española, *El país*, Consultado el 20 de noviembre de 2021. Disponible en: https://elpais.com/diario/1997/06/26/cultura/867276004_850215.html

Vittorini, Velrio (2019, 11 de noviembre): Aljubz Alhafi Li Moamed Chukri, tajriba fi adabi lhodud [El pan a secas de Mohamed Chukri, una experiencia en la literatura de fronteras], *Alquods*. Consultado el 08 de febrero de 2020. Disponible en: alquods.co.uk/الخبز-الحافي-لمحمد-شكري-تجربة-في-أدب/

VV.AA (2005): *Mediterráneo, puentes para una nueva vecindad*, Fundación tres Culturas, Sevilla.

Wa Thiongo, Ngugi (2017): *Desplazar el centro, las luchas por las libertades culturales*, Rayo Verde, Barcelona.

Walter, Mignolo (2015): *Habitar la frontera, sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2014)*, CIDOB Y UACJ, Barcelona.

Waxman, Sharon (2011): *Saqueo, el arte de robar arte*, Turner Publicaciones, Madrid